



**El Colegio
de la Frontera
Norte**

Piezas de indias. Subjetividades juveniles afrocolombianas en
contextos de economía de la muerte en El Charco, Pacífico
colombiano

Tesis presentada por
Gustavo Adolfo Santana Perlaza

Para obtener el grado de
DOCTOR EN ESTUDIOS CULTURALES

Tijuana B.C., México

2025

CONSTANCIA DE APROBACIÓN

Director de tesis: Dr. José Manuel Valenzuela Arce

Aprobada por el jurado Examinador:

1. Dra. Margarita Valencia Triana, lectora interna
2. Dr. Carles Feixa Pàmpols, lector externo
3. Dra. Rayén Amanda Rovira Rubio, sinodal
4. Dr. José Alfredo Nateras Domínguez, sinodal

Dedicatoria

Escribir esta tesis me resulta sorprendente porque durante mi pregrado — término empleado en Colombia para lo que en México es *licenciatura*— estaba convencido de que no haría un doctorado: creía que sería muy difícil generar nuevo conocimiento. Hoy, al ver los frutos de esta dedicación y el compromiso invertido, siento que todo esfuerzo ha valido la pena, especialmente en este momento tan único de mi vida como padre.

Mi amada Montpe de los rrat: Montserrat, este trabajo es para ti. Ojalá que cuando seas mayor, puedas leerlo y reconocer en él a tu padre más allá de las cotidianidades superficiales. Aquí encontrarás una parte importante de mí: mis sentimientos, mis reflexiones, mis angustias y mis esperanzas. Es una contribución en la que destaco cuestiones encarnadas que me importan y en las que el contexto como practicante de los Estudios Culturales ha sido un gran aliado. Mi bebé, tú eres mi mayor inspiración.

Este es un proyecto colaborativo; tu padre no lo concibió ni lo hizo realidad solo, sino que se fue gestando a través de las conversaciones y el aporte de amigos, vecinos y paisanos de Mosquera, El Charco, Tumaco, Iscuandé y otros rincones del Pacífico. Lo dedico a ti y a todas las personas que deseen adentrarse en una lectura distinta, transgresora y política de las realidades de las y los jóvenes afrocolombianos del Pacífico.

Agradecimientos

El Doctorado en Estudios Culturales ha sido uno de los viajes más enriquecedores de mi vida, pues me permitió pensar y dialogar con colegas para construir y reconstruir marcos de sentido que me contienen e interpelan. Además, se constituyó en un proyecto político e intelectual en el que me posiciono como sujeto político y propongo debates públicos que invitan a la imaginación teórico-política para la transformación social. En este sentido, deseo manifestar mi profundo agradecimiento al Consejo Nacional de Humanidades, Ciencias y Tecnologías (CONAHCYT), hoy Secretaría de Ciencia, Humanidades, Tecnología e Innovación del Gobierno de México (SECIHTI), por el apoyo económico brindado durante mi permanencia en el programa. Su respaldo me otorgó las garantías necesarias para dedicarme plenamente a la lectura, reflexión y escritura, sin tener que preocuparme por las limitaciones financieras. Jamás imaginé que este logro sería posible hasta conocer el firme compromiso de México con el desarrollo científico en todos sus frentes. Por ello, expreso mi gratitud al pueblo mexicano y a sus instituciones, cuya inspiración impulsa a otros países latinoamericanos a considerar el conocimiento como motor de transformación social.

El Colegio de la Frontera Norte (El Colef) me abrió sus puertas durante estos tres años, y fue allí donde me sentí como en casa; fue mi hogar. Caminar por sus pasillos silenciosos favorecía la concentración; sus aulas y profesores fueron escenarios de debates académicos donde, a veces, coincidíamos en nuestros planteamientos y otras veces, nos desencontrábamos, lo que también era una oportunidad para pensar más allá. Le agradezco a El Colef por su contribución a lo que soy hoy, por brindarme tantas posibilidades y por invitarme a creer en la academia y la investigación como una apuesta que contribuye a comprender las realidades sociales, y desde ahí, aportar en la toma de decisiones frente a los problemas sociales. Seré *colefiano* toda la vida.

Agradezco a mi director de tesis, Dr. José Manuel Valenzuela Arce, un pensador crítico latinoamericano que ha contribuido a la discusión pública sobre las juventudes y me ha orientado durante este proceso para hacerlo de la mejor manera. También agradezco a la Dra. Sayak Valencia, una filósofa tijuanense que asumió con compromiso acompañarme en calidad de lectora interna; sus reflexiones siempre fueron respetuosas y me invitaron a ver más allá de mis

limitaciones. Agradezco igualmente al Dr. Carles Feixa, lector externo, quien, a pesar de los cambios horarios entre Tijuana y España, estuvo siempre dispuesto a acompañarme y apoyarme con su magna trayectoria. Finalmente, agradezco a mis sinodales, la Dra. Rayén Amanda Rovira Rubio y el Dr. José Alfredo Nateras Domínguez, quienes, casi al final de este viaje y proceso investigativo, le dieron esa última tonalidad que esta tesis necesitaba para consolidar los planteamientos.

Hay personas que sueñan con ser doctores y dedicarse a la academia, lo cual me parece completamente válido y admirable. Pero hay otros, como yo, que no soñamos con estos asuntos: el camino simplemente me fue llevando, guiado por corrientes que no imaginé ni pensé que podríamos transitar. En ese trayecto, uno se encuentra con personas que se convierten en inspiración, especialmente cuando venimos de contextos marcados por violencias sistemáticas, donde resulta difícil reconocer nuestras propias potencialidades y en cambio, tendemos a identificarnos con los aspectos negativos que otros nos describen. Eduardo Restrepo y María Camila Díaz han sido figuras centrales para que hoy esté presentando este documento. Quiero agradecerles por inspirarme, por insistir y por ayudarme a descubrir las capacidades y habilidades que tengo. Sin sus orientaciones, estoy seguro de que todo habría sido mucho más difícil. Gracias por sus palabras de aliento y por ser una fuente constante de inspiración, por su amistad, por todo... y gracias, también, por ser mis psicólogos.

El inicio del doctorado estuvo cargado de grandes hechos que me han marcado, y uno de los más significativos fue el nacimiento de mi amada hija Montserrat. No pude estar presente para verla nacer, ya que me encontraba en Tijuana mientras ella llegaba al mundo en Colombia. No he podido acompañarla como quisiera, porque he asumido este compromiso académico como un proyecto que es tanto suyo como mío. Me he perdido de muchos espacios y momentos con mi bebé, y espero que algún día pueda perdonarme y comprender que su padre estaba lejos formándose, con la esperanza de aportar significativamente a su vida y educación. Hija mía, tú has sido mi gran fuente de inspiración, especialmente en esos días en los que no he podido levantarme o me han faltado fuerzas para responder a las exigencias de un doctorado. Te agradezco porque has estado presente en todo momento, porque has transformado mi existencia y me has invitado a repensarme con mayor compromiso en lo que hago. Sé que no estoy solo: estoy contigo. Eres el ser que más amo en este mundo, y sé que tú también me amas.

Agradezco muchísimo a mi Pá (Jippy) y a mi Má (Don Yo), los recuerdo cuando yo era niño y veía a estos guerreros salir en un zapatico —una lancha pequeña con un motor fuera de borda de 15— cargados con rifas y cacharros para rebuscárselas por los ríos, esteros y el mar, desde El Charco hacia otros municipios, con el fin de sostener a nuestra familia. Siempre nos repetían que luchaban sin descanso para que nosotros, sus hijos, no tuviéramos que pasar por las dificultades que ellos vivieron. Es difícil crecer en un municipio como El Charco, más aún cuando se viene de un hogar sin estabilidad o privilegios económicos. Pero gracias a su esfuerzo, nunca pasamos necesidades. Al contrario, siempre sentí que tuvimos las garantías necesarias para hacer lo que quisiéramos. Mil gracias, padre y madre: sin ustedes no existiría, y sin su esfuerzo estoy seguro de que no estaría escribiendo estas palabras. Mis hermanos Arcel, Víctor, Merlín y Dubán, así como mis sobrinos, han sido parte importante de este proceso. Sé lo orgullosos que están de mí y por eso, siempre les tendré gratitud por creer en mí y aportar en este proceso que también es de ustedes: familia.

La profesora Diana Carolina Peláez (Dianka) fue una luz en mi camino. Al no conocer Tijuana, muchas cosas pasaban por mi cabeza, especialmente por la carga negativa que a veces se asocia a esta ciudad; sin embargo, la profe fue una aliada clave, orientándome y apoyándome durante una parte importante de este proceso. Siempre estaré agradecido con ella por bendecirme con sus bendiciones, estaríamos muy felices de compartir este momento juntos. Desafortunadamente ya no está con nosotros, pero su presencia vive en mí, no solo por lo que me enseñó sino porque me dejó una red invaluable de colegas y amigos, a quienes también agradezco por su apoyo y acompañamiento en la ciudad y durante mi formación. A mi compañera de estudios y amiga Nathy Gómez, por ser una aliada en medio de la crisis; ¡angustias y felicidades! A las profesoras Dolores y Laura, Ángela, Fabio, Amalia, Juan Antonio y a otras personas que han sido parte de esas articulaciones sinceras y solidarias que tanto valoro.

Le agradezco al profesor Carlos Arturo Romero, líder del programa de Sociología de la Universidad Nacional Abierta y a Distancia (UNAD), por el apoyo brindado y por la paciencia que me ha tenido durante este proceso, en la medida en que las obligaciones propias de un doctorado a veces desbordan los tiempos disponibles. Gracias por la oportunidad de gestionar y mantener mi vinculación como docente connacional con la UNAD; ha sido fundamental para no perder de vista el horizonte de la enseñanza y el aprendizaje, y para contar con el respaldo

institucional en este ejercicio académico y formativo. Del mismo modo, a la profesora Fernanda Mora Moreno, quien contribuyó con las primeras provocaciones hacia los estudios de las juventudes afrocolombianas y, además, por su compromiso con la enseñanza, que ha sido fundamental en mi apuesta crítica.

A todos mis amigos Edelca, Dr. Jerson Javier, Carlos Johan “El Perso”, Papinm, Carlitos Salas (próximo Alcalde), Negrito, Jhan Marco, Karen Pineda, Leandro Viveros, María Fernanda Pandales, Zoraya, Raul Araujo, Tigretom, Maryuri Gutiérrez, Juan Carlos Dajome y a toda mi gente del barrio Buenos Aires en Tumaco, con quienes compartí muchos momentos: ustedes saben lo importantes que han sido para mí. A mi familia —Lola, la Nelo, la Yurtita, la Monny, la Princesa— les agradezco profundamente por abrirse en medio de tantas conversaciones complejas; algunas, tristes, otras difíciles, pero me han dado la oportunidad porque creen que es necesario indagar sobre los hechos que nos constituyen para intentar buscar horizontes alternos.

Quiero agradecer también a todas las personas que hicieron parte de este proceso de investigación y formación doctoral; a Victor Mayeca, Leo Colorado, a la profesora Beydi, por sus observaciones y correcciones de estilo tan certeras; a Xiomy María, por sus contrapreguntas y reflexiones que me movilizaban y desacomodaban, siempre disfruté esas conversaciones, además de su aporte en la captura de las imágenes que acompañan este documento. Siempre estaré agradecido contigo. Agradezco a muchas personas más, que no menciono una por una porque no tendría espacio suficiente, pero sepan que cada una ha sido fundamental. Mil gracias por creer en mi proceso, por apoyar cada locura y por ser parte de este ejercicio investigativo. Las conversaciones, sus observaciones, las fotos, los momentos compartidos e incluso los espacios de esparcimiento y celebración con un trago, todo ha nutrido este camino.

Gracias a mi querido pueblo El Charco: esta tesis es una semilla que busca aportar a la reflexión y a la discusión sobre nuestros procesos sociales, con la esperanza de encontrar caminos para afrontar y transformar nuestras realidades. Hemos enfrentado coyunturas truculentas que nos están orientando en los modos en que vemos y vivimos, pero este texto intenta irrumpir y poner en relieve la manera en que las relaciones de poder están funcionando y articulándose a nuestra existencia. A los demás municipios de la región de la Sanquianga —Mosquera, Olaya Herrera, Iscuandé— y hasta el Pacífico caucano, muchas gracias también, porque ustedes están aquí presentes.

RESUMEN

El objetivo de este trabajo es interpretar los procesos de subjetivación juvenil afrocolombiana que emergen en la intersección entre el racismo estructural y la economía de la muerte en El Charco, Pacífico colombiano. Teórica y políticamente, se sitúa en el cruce de los estudios culturales, afrocolombianos y de juventudes, desde la perspectiva del contextualismo radical que busca ir más allá de certezas y comodidades teóricas, adentrándose en los entramados del poder y sus complejas articulaciones para producir lecturas críticas con implicaciones políticas. Metodológicamente, adopta la autoetnografía como método y estilo de escritura, articulando autobiografía y etnografía para vincular la experiencia personal con el trabajo de campo y el análisis crítico, permitiendo comprender cómo las estructuras de dominación se encarnan en experiencias concretas: *lo personal es político*.

Los hallazgos muestran que el racismo estructural trasciende la discriminación individual, constituyéndose como un sistema que ejerce violencia y reproduce desigualdades que interpelan a las juventudes afrocolombianas. Asimismo, evidencia que este racismo crea las condiciones para la instalación de la violencia armada y las dinámicas de la economía de la muerte, que, en su matriz de juvenización, configuran el afrojuvenicidio. En este escenario, marcado por precariedades y violencias, emergen subjetividades juveniles que, a la vez que responden a los mandatos del poder, disputan y reconfiguran sus lugares de existencia y resistencia.

Palabras claves: Subjetivación juvenil afrocolombiana; Racismo estructural; Economía de la muerte; Autoetnografía; Afrojuvenicidio

ABSTRACT

The aim of this study is to interpret the processes of Afro-Colombian youth subjectivation that emerge at the intersection between structural racism and the economy of death in El Charco, on Colombia's Pacific coast. Theoretically and politically, it is situated at the crossroads of cultural, Afro-Colombian, and youth studies, drawing on the perspective of radical contextualism, which seeks to move beyond theoretical certainties and comforts by delving into the intricate configurations of power and their complex articulations in order to produce critical readings with political implications. Methodologically, it adopts autoethnography both as a research method and as a writing style, weaving together autobiography and ethnography to connect personal experience with fieldwork and critical analysis. This approach enables an understanding of how structures of domination become embodied in concrete experiences, affirming that the personal is political.

The findings reveal that structural racism goes beyond individual acts of discrimination, constituting a system that exerts violence and reproduces inequalities that directly affect Afro-Colombian youth. Furthermore, the study shows how this racism lays the groundwork for the entrenchment of armed violence and the dynamics of the economy of death, which—through a matrix of juvenilization—shape the phenomenon of *afrojuvenicidio*. In this context, marked by precarities and violence, youth subjectivities emerge that, while responding to the mandates of power, also contest and reconfigure their spaces of existence and resistance.

Keywords: Afro-Colombian youth subjectivation; Structural racism; Economy of death; Autoethnography; *Afrojuvenicidio*

ÍNDICE GENERAL

INTRODUCCIÓN	13
CAPÍTULO I. SITUANDO EL CONTEXTO DE ESTUDIO: EL CHARCO MONTE ADENTRO...	28
1.1 Exordio.....	28
1.2 De dónde vengo yo.....	30
1.3 El Charco: fábrica de sujetos de raza	33
1.4 ¿El Charco post-racial?	41
1.5 Inclusión, guerra y racismo	47
1.6 Conclusión.....	54
CAPÍTULO II. JOVEN, NEGRO, POBRE Y DEL PACÍFICO: APROXIMACIONES TEÓRICAS HACIA LA MATRIZ DE JUVENIZACIÓN	59
2.1 Exordio.....	59
2.2 La <i>Juventud</i> , un signifiante resbaladizo	61
2.3 Juventudes e interseccionalidad	74
2.4 Matriz de juvenización.....	93
2.5 Conclusión.....	99
CAPÍTULO III. ¿CONDENADOS AL SUFRIMIENTO SOCIAL? RACISMO Y VIOLENCIA ESTRUCTURAL	107
3.1 Exordio.....	107
3.2 ¿Por qué sufrimiento social y racismo?.....	109
3.3 “Este lugar está invivable”.....	116
3.4 “Heriberto fue el único que faltó”	122
3.5 Yo soy La M.....	129
3.6 Conclusión.....	138
CAPÍTULO IV. “YO SOY EL LOBO” ECONOMÍA Y VIOLENCIA EN EL PACÍFICO	143
4.1 Exordio.....	143
4.2 Colombia cocalera.....	145
4.3 “Cuando llegó la droga, llegó la ‘civilización’ al campo”	151
4.4 La Coca: entre la esperanza y el dolor	154
4.5 Preocupado por los jóvenes.....	171
4.6 Conclusión.....	183
CAPÍTULO V. DISCURSOS DE PAZ Y ENIGMAS DE VIOLENCIAS	187
5.1 Exordio.....	187
5.2 La paz casi no duró.....	189
5.3 Los Cambios de una Guerra Sin Fin	202

5.3 Conclusión.....	223
CAPÍTULO VI. “NO SE RINDE EL QUE NACIÓ DONDE POR TODO HAY QUE LUCHAR”: RESISTENCIAS INTERSECCIONALES DE LAS JUVENTUDES AFROCOLOMBIANAS	228
6.1 Exordio.....	228
6.2 Resistencias desde el privilegio de educarse	229
6.3. Economías del rebusque: economías de la vida	235
6.4. Prácticas y discursos ocultos de resistencia	242
6.5. Conclusión.....	256
Bibliografía	259

ÍNDICE DE IMÁGENES

Imagen 1 del Capítulo I		31
Imagen 2 del Capítulo I		33
Imagen 1 del Capítulo II		75
Imagen 2 del Capítulo II		89
Imagen 1 del Capítulo III		125
Imagen 1 del Capítulo IV		150
Imagen 2 del Capítulo IV		154
Imagen 3 del Capítulo IV		158
Imagen 4 del Capítulo IV		166
Imagen 5 del Capítulo IV		168
Imagen 6 del Capítulo IV		175
Imagen 1 del Capítulo V		193
Imagen 2 del Capítulo V		197
Imagen 3 del Capítulo V		209
Imagen 4 del Capítulo V		222
Imagen 1 del Capítulo VI		232
Imagen 2 del Capítulo VI		238
Imagen 3 del Capítulo VI		254

INTRODUCCIÓN

Nacer y crecer en medio de la violencia hace que asumamos la crueldad y los actos brutales como acciones naturales o normales de la sociedad. Parece que cada acontecimiento doloroso nos va enseñando, programándonos para perder la capacidad de asombro, de empatía y angustia que comúnmente se reflejaría en este tipo de hechos. Crecí en *El Charco*¹ (Colombia), escuchar constantemente los cantos de alabados cuando era niño, era un síntoma de muerte que me impedía conciliar el sueño. Estos cantos pedían el perdón de los pecados del fallecido, pero también, creo, proclamaban el perdón para el victimario. La vida y la muerte tienen gran significación para las poblaciones afrocolombianas: cuando se nace es (o era) un acontecimiento colectivo, y cuando se muere es (o era) un dolor compartido. Menciono que *era* debido a que se evidencian cambios graduales en esta forma de relación social que me generan muchos interrogantes.

En una ocasión, cuando nos tocó desplazarnos al municipio vecino de Guapi, departamento del Cauca, le pregunté a mi padre con mucha preocupación: "¿Toda la vida hemos vivido bajo la violencia armada?" "No, mi hijo," respondió. "Nosotros fuimos felices antes de los años 2000. Vivíamos con carencias, pero aquí los problemas se resolvían con machete o peleas. Armas había muy pocas, por no decir que no existían. Ahora cualquiera te mata." Con su respuesta, hoy pienso que soy hijo de la guerra. Nací en 1994 en las orillas del río Tapaje, y dicen que en esa misma época, las FARC² inauguraron su incursión en la zona con el robo del Banco Caja Agraria. Desde entonces, no ha parado la trifulca.

Mi madre me advertía que no podía mirar hacia los lados ni enfrentar la mirada de las personas que habitaban cerca del puente donde vivía mi tía Juanita, ese mismo puente donde amanecían personas asesinadas y de obligatorio tránsito porque era nuestra ruta hacia la escuela. "El que pisa la raya tiene una penitencia", era el juego que practicábamos mis vecinos y yo en el camino hacia nuestra escuela, y así evitar la necesidad de cruzar miradas con esa gente, pues

¹ Municipio costero del estado de Nariño, ubicado en el sur de Colombia en límites con el Ecuador. Más adelante se describirán detalles sobre esta y las poblaciones cercanas.

² Grupo armado al margen de la ley.

la “raya” era la división entre una y otra placa de concreto o baldosa de las calles. Restricciones en nuestras movilidades y prácticas espaciales rutinarias, así como un paisaje de miedo, fueron dándole sentido a nuestras vidas, y aprendimos a subsistir en medio de todo. A pesar de ello, disfrutábamos de lo esencial de la vida: disfrutar en el río, pasear en potrillo, pescar canchimala³, construir casitas con palillos que encontrábamos en los aserríos de madera. Era una verdadera dualidad que marcaba nuestras experiencias diarias.

Desde esos momentos, fue creciendo y expandiéndose la percepción positiva de las lógicas de existencia que promueven los grupos armados en torno al narcotráfico y la violencia. Un modo de producción económica que se ha instaurado como proyecto esperanzador para el cambio y la dignidad de la mayoría de quienes vivimos en esta zona en condiciones de precariedad. Ha sido una gestión y organización social tan precisa que proporciona empleos y asigna roles y deja una marca indeleble en la imaginación social de todos. Los cocaleros, los raspachines, los milicianos, los campaneros, los compradores, los químicos⁴ son solo algunas labores establecidas en su orden de riqueza sangrienta, que encuentra viabilidad en los cimientos de un racismo estructural que ha exterminado, mayoritariamente, las ilusiones de los futuros de los niños y jóvenes desde la legalidad.

Las economías de la muerte, que tiene sus raíces en el colonialismo y su devenir cosificador, se manifiesta en las dinámicas de los grupos al margen de la ley y narcotraficantes, entrelazándose con el racismo estructural para crear condiciones propicias de violencia y despojo, como ocurre en El Charco, Nariño. Cuando yo tenía los 12 años (2007), en medio de una panorámica en la que amigos, conocidos, vecinos y familiares asumían el mandato de la violencia, nos vimos obligados a dejar nuestro pueblo y nuestras vidas para desplazarnos hasta la ciudad de Cali. Allí, comprendí, al estilo de Hall y Fanon, las implicaciones de ser negro en una estructura social dominada por el mandato de la blanquidad.

¿Pero cuál es la relevancia de todo lo anterior para mi tema de investigación? Durante el proceso de elaboración del protocolo de investigación para solicitar admisión al programa de

³ Tipo de pez del Mar Pacífico colombiano.

⁴ Estas labores se ejecutan en el mundo del narcotráfico. Los cocaleros son los productores de coca; raspachines son los que *raspan* la planta de coca para o recolectar las hojas; milicianos son las milicias armadas al margen de la ley; campaneros son los que están vigilando la cercanía de las fuerzas armadas (policía, ejército, etc.); químicos son los que tienen el conocimiento para el procesamiento de la cocaína, comúnmente son profesionales universitarios.

este doctorado, consulté a un colega y amigo dedicado a los estudios culturales, le pregunté: "¿Cuáles consideras que son los temas emergentes en el contexto mexicano?". Sin dudar, me respondió: "Déjame contarte una historia que Stuart Hall compartió en una conferencia". Un estudiante le pidió a Hall que le diera un tema para su investigación y su graduación. La respuesta de Hall fue reveladora: "Yo tengo mis implicaciones políticas. ¿Cuáles son las tuyas? ¿Qué es lo que te molesta, angustia de este mundo?". Así que me pregunté ¿qué me emputa?, la muerte de mis amigos, cómo son instrumentalizados, su falta de oportunidades, el racismo que nos afecta, la violencia armada, el desplazamiento, la precariedad. Me duele mi gente, me duele mi pueblo, me duele la situación de las juventudes afrocolombianas.

Es así como llego a esta investigación, *Piezas de Indias: Subjetividades Juveniles Afrocolombianas en Contextos de Economía de la Muerte en El Charco, Pacífico Colombiano*, un proceso encargado que supone mi apuesta política e intelectual por el descentramiento de las relaciones de poder que configuran los mundos de vida, desigualdad y muerte en esta parte de Colombia. Por ello, mi pregunta investigativa es: ¿Cuáles son los procesos de subjetivación juvenil afrocolombiana que emergen en las articulaciones del racismo estructural y la economía de la muerte en El Charco, Pacífico colombiano? Este interrogante es complejo, pero pone de manifiesto la manera en que las estructuras de poder contribuyen a la formación social de nuestras imaginaciones, discursos y prácticas.

En este sentido, los estudios culturales, los estudios de juventud y los estudios afrocolombianos han sido mi anclaje transdisciplinar y teórico-político, para intentar llevar a cabo un análisis de las estructuras políticas y las dinámicas de poder que configuran la realidad en El Charco. Esta apuesta va más allá de observar los eventos superficiales; se adentra en comprender las causas subyacentes del racismo estructural, la violencia armada y el despojo en la región. Es por esto y reconociendo que las teorías no son neutrales sino moldeadas por las condiciones políticas y sociales en las que surgen, esta investigación adopta una postura situada en el contextualismo radical, que implica cuestionar los supuestos universales de las teorías existentes sobre la juventud, el racismo y la violencia, y así considerar críticamente la coyuntura presente como una oportunidad para desafiar y subvertir las estructuras de poder opresivas que impactan a las juventudes afrocolombianas en El Charco.

Este anclaje transdisciplinar y teórico-político me insta a ir más allá de las certezas y comodidades teóricas, a adentrarme en los entramados más profundos del ejercicio del poder y su compleja articulación para lecturas críticas con implicaciones políticas. Si bien históricamente los fenómenos sobre las juventudes se han centrado en dinámicas urbanas atravesadas por la modernidad, la globalización y los avatares del capitalismo, los interrogantes y compromisos que me he propuesto me conducen a un viaje hacia lugares y subjetividades poco exploradas. Por lo tanto, las reflexiones urbanas sobre las juventudes representan antecedentes importantes que me permiten imaginar y construir horizontes epistémicos clave para la intersección entre racismo, juventudes y violencias.

En términos teóricos y conceptuales, asumo el racismo como una invención colonial, no biológica ni estática, sino como un proceso estructural de poder que organiza la sociedad de manera desigual, generando privilegios y desventajas. En el contexto colombiano, esta estructura se manifiesta a través de la marcación racial como dispositivo en la gestión biopolítica y necropolítica, atravesado por procesos espaciales que trazan una línea divisoria entre zonas del ser —del privilegio— y zonas del no-ser —de la desventaja—, ocupadas por cuerpos que, desde el poder racial, no merecen ser llorados. El peligro, los riesgos sociales y las muertes forman parte de los sentidos y significados en estas espacialidades, ya que el racismo atraviesa el diseño institucional en la jerarquización de la vida y la administración de los riesgos sociales en beneficio de otros (Fanon, 1963; Césaire, 2006; Mbembe, 2006; Butler, 2010).

Aquí, el racismo no es sinónimo de discriminación racial ni puede reducirse a disputas interpersonales. Es un dominio estructural que imbrica el proyecto de nación en sus dimensiones económicas, políticas, culturales y sociales, produciendo condiciones diferenciadas de dignidad e indignidad, garantizando derechos a unos y violentando los derechos de otros, según factores interseccionales que configuran experiencias concretas. No se trata de sostener que el racismo explica el mundo desde una lógica unilineal, como en cierto marxismo ortodoxo que atribuía a la clase la explicación total de la realidad, sino de poner en relieve el racismo estructural como una opresión que se entrelaza con otras, consolidando su fuerza y su despliegue en la formación social de sujetos y subjetividades que, en distintos niveles, lo asumen o lo disputan (Collins, 2015).

El racismo y la violencia estructural en el caso del Pacífico colombiano parecen configurarse como una necesaria correspondencia, en la medida en que el mandato racial, de clase y de ubicación geográfica contribuye a la formación de cimientos de desigualdades sociales que viabilizan la producción de geografías del terror y de la infravida. Se trata de una violencia cuya articulación racial implica la negación y violación de garantías, derechos y medios para ejercer una ciudadanía plena y alcanzar condiciones dignas de vida dentro de un determinado sistema político y económico. Resulta difícil identificar a los victimarios, pues se trata de una violencia indirecta, institucionalizada, que se despliega desde los patrones de poder, desde donde se gestionan las posibilidades e imposibilidades de gestar proyectos viables de vida (Farmer, 2003; Paris, 2021).

La violencia estructural en el Pacífico colombiano responde a procesos sociopolíticos e históricos del país, donde la raza y el racismo han funcionado como ideología, dispositivo y tecnología de gobierno en la organización desigual de las realidades sociales. Esta configuración ha producido consensos hegemónicos que naturalizan la precariedad como destino para ciertos grupos poblacionales, como los afrocolombianos y los pueblos indígenas. Donde, el desempleo, el acceso a la salud, la educación, la cultura, la economía, la justicia y demás garantías han sido históricamente violentadas para estas poblaciones, como si su situación estuviera justificada por la condición misma en la que viven. En este escenario, las dinámicas del conflicto armado y del narcotráfico han encontrado una espacialidad fértil para instalarse, haciendo del territorio y de sus gentes objetos de apropiación y control desde posiciones de "dueñidad" (Farmer, 2003; Segato, 2018).

En este panorama, las expresiones y subjetividades juveniles afrocolombianas están enmarcadas en relaciones de poder concretas que nos invitan a pensar la idea de juventudes de manera plural, situada y contextual. Partimos de la comprensión de que la juventud no es una categoría biológica ni etaria, tampoco un concepto homogéneo y autosuficiente, sino una construcción social que se articula con los procesos sociopolíticos e históricos que configuran las realidades sociales de cada contexto. Desde esta perspectiva, comprender las formaciones sociales de las juventudes implica asumir su articulación con la raza, la clase, el género, la sexualidad, la ubicación geográfica y la edad, en tanto estos elementos configuran procesos que,

en su intersección, producen las experiencias, sentidos y significados que atraviesan las juventudes afrocolombianas (Valenzuela, 2019; Collins, 2015).

El contexto en el que se agencia la vida cotidiana de las juventudes en el Pacífico sur colombiano está dinamizado por el racismo, la violencia estructural y la violencia armada, cuyas vertientes se inscriben en una economía de la muerte. Esta configuración produce, aparentemente, un “segundo Estado” operando desde la clandestinidad, en el que ejercicios de poder mafializado regulan los horizontes de sentido a través de los cuales navegan las subjetividades juveniles. No se trata de jóvenes pasivos que simplemente siguen las orientaciones establecidas como cuerpos inertes, sino de cuerpos expuestos a un campo de batalla, a espacios de negociación y de concesos, en los que se habita dentro de un orden impuesto, pero también disputado.

Desde este punto de vista, la noción de *habitus* de Bourdieu adquiere un valor analítico clave, en tanto proporciona una herramienta para reflexionar sobre las disposiciones individuales y los condicionamientos colectivos que configuran las prácticas sociales. Como lo define el autor, el *habitus* es “un sistema de disposiciones duraderas y transferibles, estructuras estructuradas predispuestas a funcionar como estructuras estructurantes, es decir, como principios generadores y organizadores de prácticas y representaciones” (Bourdieu, 1991, p. 92). Este concepto permite comprender cómo las experiencias históricas y sociales sedimentadas moldean las percepciones, acciones y formas de habitar el mundo de las juventudes, incluso en contextos atravesados por la violencia.

Los antropólogos Bourgois, Montero Castrillo, Hart y Karandinos (2018), poniendo en contexto de violencia la teoría del *habitus* de Bourdieu (1991), me invitan a reconocer que nuestras vidas en estas zonas se configuran desde un *habitus* furibundo, en el que las prácticas de violencia no se perciben necesariamente como un problema en sí mismas, sino como parte constitutiva de los procesos de relación social en las poblaciones. Estas prácticas atraviesan las emocionalidades y solidaridades que allí se imbrican, pues junto a la confrontación también coexisten la unidad, la protección y la hermandad. Desde esta perspectiva, se abren varias dimensiones para pensar lugares como el Pacífico no solo como escenarios de violencia, sino también como territorios donde la violencia ha sido inscrita y acogida dentro del espectro de nuestras cotidianidades. Esto es particularmente evidente en las juventudes, que asumen

políticamente nombrarse a través de prácticas y discursos asociados con la violencia armada o el narcotráfico, sin importar necesariamente los datos o consecuencias que esto genere, porque lo que está en juego es alcanzar una meta hegemónicamente configurada como consenso dentro del sentido común de nuestras poblaciones.

Ahora bien, ¿cómo llevaré a cabo el proceso de investigación? En términos metodológicos, opto por un enfoque cualitativo, ya que proporciona una base sólida para explorar los aspectos subjetivos y simbólicos de la realidad social. Este enfoque me permite adentrarme en los contextos y significados en los que las personas viven y experimentan su realidad, al tiempo que resalta la importancia de prestar atención a las voces de los participantes y a las construcciones sociales (Charmaz, 2013, p. 275). En este marco, adopto la autoetnografía como práctica de investigación y escritura, en la que la experiencia del investigador constituye una parte central del proceso de reflexión para darle respuesta a la pregunta de investigación planteada:

La autoetnografía es un acercamiento a la investigación y a la escritura, que busca describir y analizar sistemáticamente la experiencia personal para entender la experiencia cultural. Esa perspectiva reta las formas canónicas de hacer investigación y de representar a los otros, pues la considera como un acto político, socialmente justo y socialmente consciente (Ellis, Adams & Bochner, 2019, p. 17)

Desde esta perspectiva, la autoetnografía se plantea como una apuesta política que dialoga con los feminismos, particularmente con su consigna de que “lo personal es político”. Esta mirada transformó, hacia finales del siglo XX, los enfoques en las ciencias sociales al incorporar lo íntimo, lo doméstico y lo subjetivo como dimensiones legítimas del análisis. En este marco, lo personal no se concibe como una esfera separada de lo estructural, sino como una manifestación concreta de las relaciones sociales, económicas y culturales que configuran la vida de los sujetos. A su vez, la autoetnografía cuestiona el canon tradicional de la etnografía al reconocer la centralidad de la experiencia del investigador en el proceso de producción de conocimiento. Lejos de aspirar a una pretendida objetividad o neutralidad, esta posición política reivindica una mirada situada, en la que el investigador no se posiciona como un observador externo, es un sujeto implicado, cuyas vivencias y trayectorias forman parte del campo que estudia. Así, la experiencia personal se convierte en punto de partida y eje articulador del análisis, permitiendo desentrañar los entramados sociopolíticos y culturales del contexto investigado.

Como método, la autoetnografía combina características de la autobiografía y la etnografía. Cuando se escribe una autobiografía, el autor escribe sobre experiencias pasadas, retrospectiva y selectivamente. (Bruner, 1993; Denzin, 1989; Freeman, 2004). En el proceso de escribir, el autor también puede entrevistar a otros y consultar textos, tales como fotografías, diarios y grabaciones que ayuden en la interpretación (Ellis, Adams & Bochner, 2019, p. 21)

La autoetnografía articula la autobiografía y la etnografía, brindando una oportunidad privilegiada para formular preguntas de investigación que surgen de inquietudes personales, interpelaciones profundas y experiencias que me atraviesan, que me angustian e incluso me duelen. Se trata de un ejercicio vinculado con la vocación política de los estudios culturales, los cuales nos convocan a comprometernos con proyectos intelectuales y políticos situados, orientados a cuestionar y subvertir relaciones de poder desiguales y mortíferas. En este sentido, la autoetnografía no se reduce a narrar la vida personal, sino que implica un proceso riguroso que parte de una pregunta de investigación y se desarrolla a través del trabajo de campo y la escritura reflexiva (Ellis, Adams & Bochner, 2019).

Para esta investigación, la autoetnografía ha sido una gran aliada. Como joven afrocolombiano del Pacífico, encuentro eco en su propuesta metodológica y en su crítica epistemológica y de escritura. Los interrogantes que orientan la interpretación de la producción subjetiva juvenil en contextos marcados por el conflicto armado, el narcotráfico y la violencia estructural son preocupaciones académicas e inquietud personales y colectivas. En medio de estas espacialidades atravesadas por múltiples formas de violencias, la autoetnografía me ha permitido narrarme en articulación con otros: amigos, paisanos, vecinos y también personas que no conocía. No ha sido un ejercicio solitario; por el contrario, ha estado vinculado por sensibilidades y compromisos compartidos con muchas personas que han cooperado en la conversación, y que, además, me han proporcionado herramientas valiosas para llevar a cabo este trabajo de la mejor manera posible.

La autoetnografía que aquí desarrollo la concibo desde la reflexividad de Bourdieu (2003) como una herramienta analítica para objetivar al sujeto que investiga. Más que un ejercicio de introspección intimista, constituye un espacio crítico para examinar cómo mi trayectoria social, mi capital cultural y simbólico, y mi posición en las estructuras de poder y desigualdad condicionan la forma en que observo, interpreto y escribo. Siguiendo a Bourdieu (2003), el relato no se limita a narrar experiencias personales, sino que las inscribe en tramas

sociales más amplias, visibilizando las intersecciones entre lo biográfico y lo histórico, lo individual y lo colectivo.

En este marco, las experiencias que me han constituido como parte de una población marcada por trayectorias específicas —compartidas con conocidos, amistades, familiares y paisanos— se articulan con el proceso que Bourdieu denomina la “objetivación del sujeto objetivante”. Toda investigación está inevitablemente mediada por las decisiones narrativas y representacionales del autor, tal como señala Clifford Geertz (1989). Desde esta perspectiva, mi escritura reconoce que la subjetividad es un recurso valioso que, al ser explicitado y situado en contexto, permite comprender con mayor profundidad la intersección entre lo personal, lo estructural y lo histórico en la producción de conocimiento. Reconocer esta implicación no debilita el saber, lo fortalece, pues asume que el acto de narrar es también un acto de posicionamiento en el campo.

Ahora bien, ¿en qué sentido esta investigación es un proyecto colaborativo? Siguiendo los planteamientos de Haraway (1991), se trata de un ejercicio que parte de un compromiso político con el conocimiento situado. Esto supone rechazar la idea de una “mirada de Dios” en la ciencia —esa pretensión de una visión universal, descontextualizada y supuestamente neutral—, y reconocer que toda producción de saber se ancla en cuerpos, trayectorias y relaciones específicas. Así, mi voz y mi posición no se presentan como un punto de vista único ni como una autoridad aséptica, sino como un lugar de responsabilidad y rigor que se entrelaza con la multiplicidad de experiencias que nutren este proceso.

Esta investigación no surge de manera aislada: es una construcción que se ha desarrollado a partir del diálogo y el contacto constante con las personas, en el marco de una apuesta política inspirada en los estudios culturales. En este sentido, lo colaborativo implica la participación de otros en el trabajo de campo, la conformación de redes, interacciones y alianzas entre humanos y no humanos, retomando la figura del *cyborg* como metáfora de vínculos híbridos y situados Haraway (1991). Desde esta perspectiva, las voces y las escuchas de los jóvenes afrocolombianos con quienes converso se vuelven centrales para comprender los mundos de sentido que emergen en medio de realidades atravesadas por riesgos sociales.

El trabajo de campo se realizó entre diciembre de 2023 y enero de 2025, con estancias que variaban entre quince días y un mes en territorio. Estas visitas eran seguidas por periodos

fuera del campo en los que me dedicaba a registrar la información recolectada, revisar y mejorar los diarios de campo, así como a realizar análisis preliminares que, poco a poco, fueron dándole forma a los capítulos de este documento.

La conversación fue una de las técnicas centrales en el proceso de indagación para dar respuesta a la pregunta de investigación, en la medida en que permite diálogos horizontales, alejados de las retóricas canónicas de la entrevista que suponen una jerarquía entre el investigador y el investigado.

La conversación incluye dialogo, un intercambio de conocimientos y conceptos que intenta ser constructiva a partir de la información. La conversación es siempre inclusiva: estimula y nutre voces individuales y pugna por desarrollar una visión de comunidad [...] La conversación genuina está relacionada con compartir poder y conocimiento; es, en esencia, una iniciativa basada en la cooperación (hooks, 2021, p. 62)

Sostuve aproximadamente 40 conversaciones: 30 de ellas con grupos de jóvenes con trayectorias diversas, con el propósito de ampliar la mirada desde múltiples posiciones. A partir de las categorías que estructuran el estudio, se generaron diálogos de intercambio que, lejos de seguir un formato rígido, fueron genuinos y cooperativos, donde cada participante intervenía desde su experiencia. Conversé con jóvenes afrocolombianos profesionales, empleados del Estado, líderes y lideresas comunitarias, trabajadores de organizaciones sociales, personas desempleadas, activistas, empleados informales, e incluso con miembros de grupos armados y personas vinculadas al narcotráfico. Además, sostuve 10 conversaciones con personas adultas, con el fin de obtener una visión más amplia sobre cómo se perciben las expresiones y experiencias juveniles desde otras generaciones. La conversación, en este contexto, se piensa y se establece desde abajo, porque es acuerpada y sensible; entrelaza trayectorias, historias y hechos empíricos que nutren el análisis y ponen en cuestión la posición política de cada sujeto frente a los temas abordados.

Las conversaciones se desarrollaron en articulación con la observación participante, ya que esta permitió adentrarse en los espacios donde se construye la realidad y la formación social de las y los jóvenes. Esta herramienta amplió la información recolectada en el marco del trabajo de campo, siguiendo las pautas de una matriz de observación articulada con los aspectos centrales de la pregunta de investigación. Eduardo Restrepo (2016) afirma que, para llevar a

cabo un buen proceso etnográfico, es necesario agudizar los cinco sentidos, en especial la observación:

Hay que aprender a observar, esto es, generar una mirada reflexiva sobre aquellos asuntos de la vida social que son relevantes para la investigación. Esta mirada reflexiva busca identificar lo pertinente en la incesante multiplicidad de cosas que suceden, muchas de ellas en una aparente nimiedad que suelen llevar a que no se les preste la menor atención (Cardoso de Oliveira, 2004). Una adecuada observación tiene el efecto de visibilizar cosas que, en su aparente obviedad, pasan desapercibidas, es decir, no son vistas a pesar de que suelen estar a la vista de todos todo el tiempo (Restrepo, 2016, p. 30).

Se realizaron tres encuentros de grupos focales con la participación de jóvenes de los municipios de El Charco y Mosquera, en Nariño. A partir de talleres y preguntas orientadoras, se establecieron diálogos que permitieron situar las posiciones de las juventudes frente a sus experiencias en medio de dinámicas marcadas por la economía de la muerte y el racismo estructural. Este ejercicio fue clave para contrastar y complementar los hallazgos que se venían desarrollando en la investigación. Se trató de una especie de curaduría colectiva, en la que múltiples voces nos invitaron a situarnos en sus mundos de sentido y a visibilizar, desde sus perspectivas y posiciones, las realidades sociales que experimentan, interpretan y aspiran transformar.

Estas herramientas me han sumergido en un mundo de significados lleno de diversos riesgos, todo ello en busca de respuestas a las preguntas y compromisos asumidos. A pesar de ser nativo del lugar donde realizo mi investigación, hablar sobre las estructuras de la economía de la muerte no es un tema común. Por ello, mis estrategias han sido diversas. Como músico, he tenido la oportunidad de adentrarme en zonas de difícil acceso, donde el riesgo se siente en el aire. He cantado, compartido y entablado relaciones con muchos victimarios. En muchos casos, he adoptado el papel de un simple bebedor, alguien aparentemente sin claridad en el mundo, lo que me ha permitido entablar conversaciones, interactuar y profundizar en las cuestiones que me interesan.

En este marco, la recolección de información se realizó principalmente a través de las técnicas descritas, las cuales se entrelazan con los aportes de mi experiencia personal y una revisión rigurosa de archivos históricos y académicos. Esta articulación ha permitido construir un análisis empírico y teórico orientado a interpretar los procesos de subjetivación juvenil

afrocolombiana que emergen en las articulaciones del racismo estructural y la economía de la muerte en la El Charco, Pacífico colombiano. A partir de esta base, los capítulos⁵ que conforman este trabajo se organizan del siguiente modo:

El primer capítulo es un viaje hacia el Pacífico sur colombiano, específicamente al municipio de El Charco, Nariño, un territorio poco visible para gran parte del país, en el que habitan mayoritariamente poblaciones afrocolombianas. La presencia de estas poblaciones se remonta al periodo colonial, cuando fueron asentadas en función de una economía extractiva centrada en la minería, especialmente en municipios como Barbacoas e Iscuandé, desde el siglo XVII. Desde entonces, han venido construyendo sus vidas en medio de lo que puede leerse como una continuidad histórica de la colonialidad del poder, donde persisten formas estructurales de violencias atravesadas por el racismo y la jerarquización de la diferencia. Bajo el título *Situando el contexto de estudio: El Charco, monte adentro*, este capítulo ofrece una lectura situada de los procesos históricos, sociales y territoriales que han configurado la vida en esta zona, con el propósito de que el lector se aproxime de forma sensible y crítica a las espacialidades, los cuerpos y las memorias que nutren esta investigación.

En este sentido, me sitúo en los marcos epistémicos de la "historia presente" de Michel Foucault (2003), con el objetivo de comprender los procesos sociopolíticos que configuran la coyuntura actual en El Charco. Un ejercicio que implica el análisis de los discursos y prácticas que producen y sostienen relaciones de poder, así como de las configuraciones políticas que otorgan sentido y legitimidad a nuestro presente. Siguiendo las reflexiones de Stuart Hall (2007), el interés es comprender “las circunstancias en las que nos encontramos ahora, cómo surgieron estas, qué fuerzas las están sosteniendo y qué fuerzas tenemos disponibles para cambiarlas” (p. 279). Desde esta perspectiva, la discusión se centra en desenmarañar los procesos sociopolíticos que estructuran la vida en este territorio y que permiten interrogar la manera en que se constituyen las subjetividades y los modos de habitar en medio de las tensiones del presente.

En el siguiente capítulo, propongo una revisión crítica de la noción de juventud, superando las concepciones biologizantes y psicologizantes que la reducen a un grupo etario o a una etapa de vida con trayectorias homogéneas y pautas normativas de ser y estar en el mundo.

⁵ En algunos párrafos de esta tesis utilicé herramientas de inteligencia artificial únicamente para la corrección estilística y ortotipográfica.

Me inscribo en los debates latinoamericanos que comprenden la juventud como una categoría socialmente construida, históricamente situada y atravesada por relaciones de poder que configuran experiencias y subjetividades juveniles concretas. En este sentido, *Jóvenes, negros, pobres y del Pacífico: aproximaciones teóricas hacia la matriz de juvenización* es una apuesta por descentrar las miradas esencialistas y reduccionistas sobre las juventudes, para pensarlas desde las formaciones sociales, culturales y estructurales que atraviesan sus vidas.

Realizo una lectura histórica y crítica de la categoría juventud a partir de diversos aportes del campo de estudios de juventudes, mostrando cómo su definición ha estado marcada por contextos específicos, discursos hegemónicos y disputas simbólicas, lo cual la convierte en una categoría resbaladiza. A partir de una perspectiva interseccional, y articulando en con el contexto empírico del Pacífico colombiano, propongo una reflexión situada sobre cómo ha operado la idea de juventud en esta región, considerando las marcaciones raciales, de clase y territoriales que la atraviesan. Finalmente, introduzco la noción de *matriz de juvenización* como una herramienta teórico-metodológica que permite realizar lecturas contextuales de las juventudes, comprendiendo sus realidades sociales desde la articulación específica de opresiones que configuran sus formas de habitar, resistir y significar el mundo.

El próximo capítulo es una reflexión teórica y empírica que indaga sobre la manera en que operan el racismo y la violencia estructural en la formación social de las juventudes afrocolombianas. Parto de la premisa de que el racismo no debe entenderse como sinónimo de discriminación, sino como una invención colonial que organiza de forma desigual y jerárquica las condiciones de vida y de muerte. Este capítulo lo titulo: *¿Condenados al sufrimiento social? Racismo y violencia estructural*, busca problematizar cómo la violencia estructural, en su entrelazamiento con el racismo, se materializa en la configuración de un paisaje de sufrimiento social que interpela la existencia de las juventudes afrocolombianas.

En este contexto, recorro a los estudios sobre el sufrimiento social para analizar las relaciones de poder que configuran de manera desigual las realidades del territorio de estudio, donde las desigualdades sociales, dinamizadas por la clase y la raza, se encuentran aparentemente normalizadas. Desde esta perspectiva, establezco un marco conceptual que articula el sufrimiento social con el racismo estructural. En particular, examino cómo estas dinámicas se materializan en las experiencias cotidianas de las juventudes afrocolombianas en

El Charco, donde el racismo y la violencia estructural configuran un paisaje de precariedad, exclusión y negación de derechos. A partir de estas experiencias, propongo el concepto de *afrojuvenicidio* para nombrar un proceso sistemático de vulneración y violencias que restringe las posibilidades de agencia y aniquila las condiciones para la construcción de proyectos de vida viables.

En el capítulo “*Soy El Lobo*”: *economía y violencia en el Pacífico*, propongo una reflexión sentida sobre los modos en que las economías ilegales interpelan las prácticas y experiencias cotidianas de quienes habitamos esta región de Colombia. Se trata de un análisis que va más allá de las fronteras morales entre lo bueno y lo malo, lo legal y lo ilegal, para comprender las producciones subjetivas que emergen con la incursión de los grupos armados y las dinámicas cocalleras en el territorio, y cómo estas transforman las relaciones sociales, económicas y culturales en el Pacífico sur y, en particular, en El Charco.

A partir de la historia de vida de “El Lobo” —empresario, líder político y narcotraficante del Pacífico nariñense—, rastreo los sentidos y significados asociados al proceso de producción de coca en la región. De este diálogo emergen tres aspectos clave: en primer lugar, la idea de calidad de vida asociada al narcotráfico; en segundo lugar, la presencia de la crueldad y el dolor como elementos constitutivos de la cotidianidad; y, en tercer lugar, la creciente preocupación por el lugar que ocupan las juventudes en un contexto marcado por la violencia estructural y armada. Finalmente, resalto las especificidades que configuran las organizaciones narcotraficantes, guerrilleras y paramilitares en el Pacífico, así como sus modos de operación, particularmente en el periodo previo al proceso de paz de 2016.

En el siguiente capítulo, reflexiono sobre la manera en que la idea de paz ha sido configurada en territorios del Pacífico colombiano, en la medida en que su implementación parece traducirse en la agudización del paisaje de violencias y dolor en la región. Bajo el título “*Discursos de paz y violencias prolongadas*”, me propongo comprender cómo los discursos de paz, especialmente los asociados al más reciente proceso firmado en 2016 —que viví y experimenté de forma directa—, han construido una narrativa que marca un antes y un después. Esta narrativa, sin embargo, no siempre se traduce en transformaciones concretas para las juventudes, quienes siguen siendo convocadas y atrapadas en medio de disputas territoriales alimentadas por las economías ilegales.

En este sentido, inicio con una reflexión sobre la idea de paz y su papel dentro de los discursos de poder, así como sobre las tensiones y contradicciones que atraviesan su puesta en práctica. A partir de allí, analizo la situación que enfrentan las poblaciones afrocolombianas —especialmente las juventudes— en un escenario marcado por el conflicto armado y el narcotráfico, donde, tras la firma del acuerdo de paz, se han configurado nuevas dinámicas de violencias. En este contexto, los cuerpos juveniles afro se convierten en un eje estructurante del paisaje social del miedo y la crueldad. Esta reconfiguración ha desplazado el sentido político del conflicto, desvinculándolo de los ideales de transformación social que sostenía la lucha guerrillera, para dar paso a un modelo económico letal, en el que los jóvenes ocupan un lugar central como fuerza.

Por último, el capítulo *“No se rinde el que nació donde por todo hay que luchar: resistencias interseccionales de las juventudes afrocolombianas”* ofrece una lectura situada de las formas de resistencias, en plural, que emergen en territorios marcados por la violencia estructural, el conflicto armado y las economías ilegales. Me aparto de las narrativas idealizadas que presentan la resistencia como algo puro o moralmente superior, para comprenderla en su complejidad: atravesada por tensiones, contradicciones y negociaciones constantes.

A través de un análisis empírico, examino cómo la formación educativa ha sido apropiada como una estrategia política, atravesada por ambigüedades y tensiones. También indago en prácticas de supervivencia como la economía del rebusque, concebidas no solo como respuestas a la precariedad, sino como formas creativas de sostener la vida y afirmar la existencia. Finalmente, exploro los discursos ocultos de resistencia que se expresan desde el cuerpo y la palabra —a través de la corporalidad y la oralidad— como apuestas políticas para nombrarse: subjetividad política—, y desafiar los órdenes establecidos, abriendo la posibilidad de imaginar otros futuros. Todo ello, sin perder de vista las contradicciones internas que atraviesan estas prácticas.

Esta investigación se sitúa en la articulación de las discusiones sobre las juventudes, el racismo y las violencias armadas y estructurales, y desde allí se posiciona como un ejercicio reflexivo que aporta al campo de los estudios de juventud. Se propone como un proceso de reflexión crítica que contribuye con categorías, conceptos desde experiencias situadas, invitando a imaginar teórica y políticamente las realidades sociales más allá de las miradas hegemónicas.

CAPÍTULO I. SITUANDO EL CONTEXTO DE ESTUDIO: EL CHARCO MONTE ADENTRO

1.1 Exordio

Fui expulsado por el conflicto armado del municipio de El Charco, Nariño, en el año 2007 y, como ya había mencionado, a la edad de 12 años; desde entonces he tenido la ilusión de regresar y residir permanentemente en mi territorio. Tengo recuerdos de la vida en medio de la naturaleza con amigos, disfrutar del río y de los juegos en la calle. Tuve una infancia feliz a pesar de la violencia sistemática, tanto estructural como armada, que caracteriza las realidades sociales de la mayoría de las poblaciones afrocolombianas en esta parte del país. Sin embargo, volver a residir permanentemente implica asumir la coyuntura presente, marcada por fuerzas de crueldad que rompieron cualquier linaje o principio de los sistemas de vida colectiva, en algún momento fueron esencia constitutiva de las “comunidades negras”. Hoy, una atmósfera de precariedad y violencias (Fanon, 1963) impregna las espacialidades del río Tapaje, haciendo que el municipio imaginado y construido durante mi vida sea un hecho del pasado. Ya nada es igual, todo ha cambiado.

Los científicos sociales, al menos la mayoría, tenemos claridad en que la realidad es construida socialmente, es un proceso en constante formación atravesado por relaciones de poder, pero acepto que, en algunos momentos, quisiera que esa población que tenía componentes evidentes para pensarse en clave de comunidad, fuera estática, que se hubiese mantenido. No obstante, la realidad es cambiante, creí que los cambios siempre son positivos, pero tampoco fue así. Me atrevo a decir que, transitoriamente, las lógicas de devastación y brutalidad se intensifican con el tiempo. Se preguntarán ¿por qué? Las respuestas se encontrarán a lo largo de la tesis. Por ahora, planteo que en el marco del trabajo de exploración de esta investigación y después de tres años sin regresar a El Charco, decidí volver en el mes de julio del 2023 por un lapso de 15 días. Abordé una lancha rápida en el puerto de Buenaventura sobre el mar Pacífico –municipio del estado del Valle del Cauca–. A pesar de las advertencias de mi madre, familiares y amigos, quienes señalaban que la situación en El Charco no era adecuada en estos momentos y sugerían que no viajara. ¿Qué me podrá pasar si soy del pueblo? Era lo que me preguntaba. De igual forma, pensaba en que toda la vida he desafiado la corriente, y es

por algo que estoy escribiendo estas palabras para obtener el título de Doctor en estudios culturales.

Recorrí las costas del mar Pacífico durante 4 horas, atravesando las fronteras marítimas de los estados del Valle del Cauca y Cauca, para luego llegar a Nariño, específicamente a El Charco. Al adentrarnos en el río Tapaje, observo banderas blancas en todas las veredas y caseríos que se veían en el recorrido. Le pregunto a un conocido que iba a mi lado, "¿Qué son esas banderas?" Su respuesta fue: "Las pusieron los consejos comunitarios como estrategia para pedir paz, porque la situación está muy compleja". Al llegar al pueblo, percibía cierta zozobra entre los pobladores. Las calles estaban casi desoladas, muy pocas personas transitaban y había un silencio que decía mucho. Se veían pendones blancos marcados con la palabra paz. "¿Qué está pasando aquí?", le consulté a una tía. Ella me dijo: "la mayoría de la gente del pueblo se desplazó, se fueron porque este lugar está invivible. Nos quedamos los que no tenemos cómo ni a dónde irnos. Nos toca soportar". Después de las seis de la tarde, no se veía a nadie en la calle. Todos los negocios, las casas, todo estaba cerrado.

Me asaltan un sinnúmero de preguntas, todas con la intención de comprender los cambios y transformaciones que han tenido lugar en El Charco. ¿Qué ha sucedido? ¿Dónde quedó el pueblo que, a pesar de las adversidades, celebraba la vida constantemente? ¿Por qué no hay garantías en este lugar? ¿Por qué estos hechos no son conocidos a nivel nacional? ¿Hacia dónde nos dirigimos como municipio? ¿Cómo operan las estructuras de poder en esta zona? ¿De qué manera se construyen los cimientos por los que transita la gente en ese lugar? Este tipo de preguntas exigen un análisis contextualmente radical, que permita desentrañar los entramados de poder configurados en una panorámica de condicionamiento afrocolombiano, vidas gestionadas o administradas por órdenes truculentos.

Con esto en mente, me ubico en los marcos epistémicos de la "historia presente" de Michel Foucault (2003), con el objetivo de que contribuyen a la formación social del acoplamiento presente en El Charco. Esto implica razonar discursos y prácticas para desentrañar las relaciones de poder subyacentes, y analizar las configuraciones políticas que dan sentido y significado al presente. En palabras de Stuart Hall, indagar por "cuáles son las circunstancias en las que nos encontramos ahora, cómo surgieron éstas, qué fuerzas las están sosteniendo y qué fuerzas tenemos disponibles para cambiarlas" (2007, p. 279). En este sentido, el presente

capítulo intenta reflexionar sobre la realidad social de El Charco –Nariño– como contexto de estudio, precisando elementos constitutivos, históricos, sociales, culturales y económicos que conduzcan a tener una lectura crítica y situada de este lugar.

1.2 De dónde vengo yo

El Charco es un municipio situado a orillas del mar Pacífico, entremedio de la selva húmeda tropical, en la parte norte del estado de Nariño; es un lugar poco conocido por los colombianos. Cuando se menciona en los medios de comunicación, suele ser asociado como uno de los lugares que ha experimentado un alto índice de desplazamiento forzado en Colombia. Según el Registro Único de Víctimas (RUV) hasta el 24 de noviembre de 2023 ⁶, aproximadamente 48,924 personas han sido registradas como víctimas de desplazamiento en el marco del conflicto armado. Además, es etiquetado como *el pueblo más pobre de Colombia*⁷, según el periódico el Mundo España (2013). El Charco es una zona de turbulencia, donde los procesos de sufrimiento social se manifiestan de manera explícita, al mismo tiempo que se tejen redes de desprecio e ignominia que involucran tanto fuerzas legales como ilegales.

En este rincón del país, nacer y crecer se convierten en verdaderos desafíos, enfrentando una atmósfera marcada por la precariedad y las violencias que generan condiciones de riesgo, especialmente para los jóvenes que habitan la zona. El Charco forma parte de los cinco municipios que componen la subregión Sanquianga, según el DANE⁸ (2023), cuenta con una población aproximada de 43,856 habitantes. De este total, el 90% se auto-reconoce como afrocolombiano, el 4% pertenece a poblaciones indígenas, y el 6% se identifica como población blanca/mestiza. La presencia de las poblaciones afrocolombianas en la zona data del desarrollo del sistema esclavista en el actual municipio de Santa Bárbara de Iscuandé, donde se instaló el yugo inhumano de economía política que cosificó y obligó a personas del continente africano a realizar actividades relacionadas con la explotación aurífera.

⁶ Ver: <https://www.unidadvictimas.gov.co/es/registro-unico-de-victimas-ruv/>

⁷ Ver “Viaje al pueblo más pobre de Colombia”, artículo de la periodista Salud Hernández-Mora. Más información en la bibliografía.

⁸ DANE, Departamento Administrativo Nacional de Estadística.



Imagen 1 del Capítulo I. Mapa del área de estudio
Fuente: Google Maps

El Charco, junto a Santa Bárbara de Iscuandé son los municipios más distantes de la capital del estado de Nariño, la ciudad de San Juan de Pasto; 465 kilómetros los separan, aproximadamente. El municipio es frontera del departamento del Cauca y limita con los municipios de Santa Bárbara de Iscuandé, La Tola y Magüí Payán. Este es un lugar privilegiado para la estructuras narcotraficantes y armadas ya que les permite, entre la espesa selva tropical, conectar el mar con las montañas de los Andes colombianos. Es decir, el municipio está constituido por zona de baja mar, zona de río de agua dulce y la zona montañosa. El río Tapaje es la estructura vertebral del municipio, debido a la carga de significados colectivos que va más allá de ser simplemente un elemento pasivo del paisaje. Para la mayoría de los habitantes, el río es concebido desde una perspectiva de inteligibilidad; es un marcador de formación identitaria, un catalizador de prácticas discursivas y un conector vital en el tejido social. Está intrínsecamente inscrito en la "estructura del sentimiento local" y en el sentido de lugar (Restrepo, 1996; Oslender, 1999).

El casco urbano comparte el nombre del municipio, siendo el lugar donde nací y crecí hasta el 2007. Mi familia se vio obligada a abandonarlo debido a las precarias condiciones y los

constantes enfrentamientos que amenazaban nuestra seguridad, lo que llevó a tomar la decisión de buscar un futuro mejor. Actualmente, en el casco urbano residen aproximadamente 18,289 habitantes. La restante población, alrededor de 25,567 personas, reside en la zona rural, distribuida en 83 veredas a lo largo del río Tapaje y la orilla del mar Pacífico, donde los pobladores, tras el proceso de esclavización, desarrollaron un fuerte sentido de organización política y apropiación del territorio. Este proceso dio lugar a un ejercicio de planificación territorial en el que las comunidades gestionaron los espacios aprovechando las potencialidades contextuales. Así, las poblaciones de la zona baja mar se dedicaron a actividades vinculadas a este ámbito, mientras que en la zona media se llevaron a cabo actividades agrícolas y en la parte montañosa, prácticas tradicionales centradas en los yacimientos auríferos.

En ese contexto, las lógicas económicas del municipio se centraban en prácticas tradicionales, conceptualizadas por Arturo Escobar (2015) bajo la idea de “ontologías relacionales”. Esta noción hace alusión a las formas de ser, estar y vivir de las poblaciones afrocolombianas de manera relacional con el territorio, donde se respeta y sostiene cada uno de los elementos que constituyen la vida, ya sea humana o no humana. Escobar destaca que “nada, ni los humanos ni los no humanos, preexiste a las relaciones que lo constituyen. Todos existimos porque existe todo” (2015, p. 60). Esta concepción subraya la interconexión entre las comunidades y su entorno, destacando la importancia de mantener armonía y equilibrio con la naturaleza. En este marco, las prácticas económicas de antaño se alineaban con una perspectiva sostenible y respetuoso hacia los recursos naturales, considerándolos como parte integral de la existencia colectiva.

Sin embargo, a finales del siglo XX, los procesos de las comunidades negras organizadas que habitaban con lógicas del mundo relacional y tradicional, fueron interrumpidos por estructuras de violencia armada. Estas transformaron el modelo comunitario para instalar formas de existencia arraigadas en la visión de los sistemas de dominación (Segato, 2018), que gestionan y orientan la vida y la muerte, decretando las configuraciones por las cuales la gente se piensa y proyecta en el territorio, siempre filtrado por la estructura de crueldad. Pero, para comprender mejor los procesos sociopolíticos gestados en El Charco, es necesario analizar el proceso de colonización y las implicaciones del racismo en la formación de nuestro presente.



Imagen 2 del Capítulo I.

Fuente: Xiomy Valentierra, El Charco, Nariño (2024)

1.3 El Charco: fábrica de sujetos de raza

El siglo XVI marca el inicio de uno de los acontecimientos más impactantes en los continentes europeo, africano y americano: El sistema esclavista y su instauración como orden de economía política. El esclavismo fue introducido por los portugueses mediante engaños al reino del Congo, desencadenó procesos de secuestro, destierro y despojo de la humanidad (García, 2022). Desde la perspectiva del colorismo, aquellos individuos con un tono de piel oscuro eran desplazados a categorías que los relegaban a niveles de animalidad, caracterizados por bajos umbrales de inteligibilidad. En este sentido, desde el siglo XVI, las personas marcadas como negras o negros fueron objeto de violencia y explotación intensa en los marcos de legitimidad sociopolítica de aquel entonces. Surge la idea de raza y racismo como ejes políticos de gestión, organización y economía política. Estos conceptos se convirtieron en pilares que justificaban la subyugación y la explotación de ciertos grupos, perpetuando así un sistema de discriminación arraigado en las estructuras sociales de la época.

El trabajo de campo llevado a cabo por el intelectual afrovenezolano Jesús "Chucho" García, en extensas regiones del África subsahariana, tuvo el objetivo de comprender los

procesos diaspóricos desde las prácticas epistémicas e intelectuales de las personas esclavizadas; evidenció los avances y las capacidades cognitivas de aquellos que fueron trasplantados en el continente americano. Estas habilidades suscitaron el interés de los europeos en las personas africanas expertas en la ganadería, la agricultura y la metalurgia, lo que condujo a la explotación en las prácticas de esclavitud, en las cuales ya existían antecedentes. García (2022) destaca *el extractivismo intelectual y físico de las civilizaciones africanas*, señalando: "Cuando digo extractivismo intelectual selectivo, es porque Europa ya conocía los saberes que poseían las civilizaciones africanas construidas a través de los siglos, incluso antes de la era cristiana" (p. 69).

Al respecto conviene decir que la materialización del sistema esclavista de las personas africanas se vio (y ve) influida por la presencia crucial de la noción de raza y el racismo como elementos constitutivos fundamentales de la estructura social. Por ende, resulta imperativo delinear claramente qué implica el concepto de raza y racismo, así como examinar su impacto durante el proceso de colonización y su manifestación en la contemporaneidad, interpelando en la configuración de los cimientos por los que transita la vida de quienes ocupamos este mundo disfrazado de inclusión y multiculturalidad.

En este orden de ideas, la teoría crítica de la raza se presenta como un campo amplio y diverso. Sin embargo, se identifican elementos articuladores que permiten una comprensión situada de la raza y el racismo. Como consecuencia, me alinee con los estudios postcoloniales como perspectiva teórica, ya que proporcionan la capacidad de entender que el colonialismo no ha sido superado. En este contexto, la noción de "post" no implica una ruptura total con el presente ni la inauguración de una nueva etapa o era. Más bien, lo "post" sugiere que el colonialismo no es un tema superado que pertenezca al pasado, sino una intervención histórico-política que continúa configurando nuestro presente (Restrepo, 2022). Como señala Stuart Hall: "‘lo colonial’ no ha muerto, pues sobrevive en sus ‘consecuencias’." (2010, p. 569).

Achille Mbembe –destacado intelectual negro, originario de Camerún–, ha sobresalido por sus reflexiones críticas sobre la función de la raza en nuestros tiempos. Según Mbembe (2016), la raza no constituye un componente biológico inherente para la clasificación de la humanidad o animalidad; en cambio, sostiene que la noción de raza fue históricamente empleada en el discurso científico-biológico como justificación para perpetrar injusticias y brutalidades

contra aquellos cuerpos que fueron deshumanizados. Cabe resaltar que la lógica eclesiástica o religiosa, desde la era del colonialismo, actuó como un antecedente al dividir la humanidad a través de la idea de cuerpos con alma y otros sin alma, con la cual consolidaron un orden científico y jurídico que legitimó el patrón de economía política basado en la explotación y saqueo de comunidades humanas reducidas y cosificadas.

la raza es una de las materias primas con las que se fabrica la diferencia y el *excedente*, es decir, una suerte de vida que puede ser despilfarrada y consumida sin reservas [...] La raza autoriza a situar en el seno de categorías abstractas a quienes se pretende estigmatizar, descalificar moralmente y, eventualmente, encerrar o expulsar. Es el medio por el cual se los cosifica y, sobre la base de esa cosificación, se los somete decidiendo su destino sin tener que dar la más mínima explicación por ello (Mbembe, 2016, p. 79).

El planteamiento de Mbembe (2016) sugiere que la construcción de la raza no es un fenómeno natural ni una categoría objetiva sino un hecho social, una invención colonial utilizada para respaldar sistemas de opresión y explotación. Además, subraya cómo la religión y la ciencia han sido históricamente utilizadas para legitimar las estructuras de poder que perpetúan la discriminación racial. Esta perspectiva invita a reflexionar sobre la manera en que la raza ha sido empleada como un instrumento de control social y justificación para prácticas injustas a lo largo de la historia, revelando cómo la idea de raza se posiciona como categoría política en la producción de los sentidos y significados de humanidad y deshumanidad. En otras palabras, la idea de raza organiza políticamente la vida, otorgando y negando privilegios, pero también legitimando el despliegue de intensa violencia y explotación hacia cuerpos y territorios decretados por su fuerza: “Es posible, por lo tanto, comparar al trabajo de la raza con una copa sacrificial: una suerte de acto por el cual no hay que justificarse” (Mbembe, 2016, p. 79).

La raza, empleada como materia prima en la construcción de diferencias, posibilitó el saqueo, la explotación y el expolio de numerosas poblaciones africanas que fueron arrancadas de sus formas de vida y trasladadas en condiciones deshumanizadas a diversas ubicaciones en la geografía global. En este proceso, se concibió la representación del negro "para significar exclusión, embrutecimiento y degradación, inclusive para representar un límite conjurado y aborrecido al mismo tiempo" (Mbembe, 2016). Por lo tanto, los territorios y cuerpos marcados bajo la categoría de negros se convirtieron en espacios legítimos para la violencia, la precariedad y la represión política. Aunque pueda parecer que el fenómeno de clasificación y reificación a través de la marcación racial ha desaparecido temporalmente, se presencian cambios

contextuales en los que la idea de raza y racismo no parece estar presente, pero continúan mediando las realidades sociales. Esta aclaración se hace necesaria ya que la identidad de negro o negra ha sido asumida políticamente por las poblaciones involucradas en la contemporaneidad, para desafiar el orden de desigualdad racial y social en el que vivimos actualmente.

Ahora bien, en el contexto colombiano estas conceptualizaciones se sitúan en el mismo siglo XVI, cuando el país no era conocido como Colombia sino como La Nueva Granada – provincia de la monarquía española–, la ciudad de Cartagena de Indias desempeñó un papel estructurante en el sistema esclavista. Esta ciudad sirvió como la puerta de entrada por el Mar Caribe para el comercio negrero en esta parte del mundo, donde llegaban miles de personas en condiciones equiparadas a la animalidad, destinadas a desempeñar labores impuestas por la época. Estos viajes, iniciados en algunos países del África subsahariana, tenían una duración de entre mes y medio y dos meses en condiciones de hacinamiento y con escasas oportunidades para sobrevivir. Este fenómeno se conoce como el *comercio transatlántico de esclavos*. En palabras de Gago y Obarrio (2016), "África y Negro se tornan entonces nombres de una cierta mundialización, o dicho más directamente: nodos constituyentes del mercado mundial que se triangula de modo transatlántico" (p. 25).

En la contemporaneidad y a través de las producciones epistémicas intrínsecas a la oralidad afrocolombiana, Reinelda Perlaza, líder de comunidades negras en el municipio de El Charco, Nariño, detalla el proceso de colonización y su llegada a las orillas del Pacífico sur colombiano. Esta producción epistémica, que defino como el resultado de interacciones contextuales y experiencias vivenciales, lleva a las poblaciones afrocolombianas a posicionarse estratégicamente desde la oralidad como práctica pedagógica de enseñanza y aprendizaje. En una producción audiovisual respaldada por la Gobernación del estado de Nariño, la líder afirmaba lo siguiente:

La travesía para llegar a Sanguiana fue larga y dolorosa, dura y enmarañada como las raíces del manglar. Nuestros antepasados fueron arrancados de sus territorios, de sus culturas en África y trasladados en condiciones infames a Cartagena, y de ahí a Icuandé para trabajar en las minas. En los barcos negreros traían hasta quinientos esclavos apilados como racimos de plátano. Muchos morían en el trayecto debido a las condiciones higiénicas y al hacinamiento. Para transportar el mayor número de esclavos, acondicionaban los barcos para ubicar la mayor cantidad de personas, tratándolas como mercancías. El viaje duraba desde un mes y medio hasta dos meses. En Cartagena, después de bautizarlos, eran marcados como animales y vendidos a hacendados y mineros. Para someterlos, se les prohibió hablar sus propias lenguas y se les impuso el español. En los lugares de trabajo, las condiciones de vida eran lamentables. En la

costa del Pacífico se presentaron casos de suicidio e infanticidio, ya que las madres preferían sacrificar a sus criaturas para no verlas sufrir en las minas y resistir las afrentas de los amos (Reinelda Perlaza, 2015)⁹.

En el desarrollo cartográfico descrito por la líder Reinelda Perlaza (2015), la noción de "negro", o más precisamente, el sujeto de raza¹⁰, según las palabras de Mbembe (2016), legitima la política económica que regía un orden de poder global basado en la explotación y saqueo de cuerpos y territorios para la acumulación de capital para Europa. Es así como Europa se erige como el "primer mundo" a expensas de la fuerza, la sangre y la rapiña de millones de personas africanas condenadas a las peores afrentas en nombre de la religión, la economía y la ciencia. El poeta y político de Martinica, Aimé Césaire, recalca en su obra, "Discurso sobre el colonialismo", que "Europa es moral y espiritualmente indefendible" (2006, p. 13), enfatizando que los daños causados son tan significativos que no pueden ser justificados. Las estrategias empleadas para obviar los impactos negativos de la colonización, al presentarla como una empresa positiva de conquista y expansión religiosa y filantrópica, no se ajustan a la realidad pues, en otras palabras, fue una empresa de cosificación.

En sintonía, Franz Fanon, también nativo de Martinica y psiquiatra, dedicó sus esfuerzos a comprender cómo opera el racismo en la psique de las personas colonizadas. En sus términos, plantea que el colonialismo y su intervención no constituyen un proceso cargado de inteligibilidad o emotividad, sino más bien una maquinaria bélica en la cual "la violencia colonial no se propone sólo como finalidad mantener en actitud respetuosa a los hombres sometidos, trata de deshumanizarlos" (Fanon, 1963, p. 9). El colonialismo establece los fundamentos sociopolíticos y psicológicos para que las personas colonizadas asuman de manera natural, aparentemente, su subordinación y desprecio. Su apuesta va más allá de la mera sumisión: "El colonialismo no se contenta con apretar al pueblo entre sus redes, con vaciar el cerebro colonizado de toda forma y de todo contenido. Por una especie de perversión de la lógica, se orienta hacia el pasado del pueblo oprimido, lo distorsiona, lo desfigura, lo aniquila" (Fanon, 1963, p. 104).

De esta manera, el colonialismo se insertó en las dinámicas de la organización política colonial de la Nueva Granada, y estableció la Gobernación de Popayán en 1537. Esta entidad

⁹ Ver el documental "Sanquianga, Ríos de esperanza". Información completa en la bibliografía.

¹⁰ «exterioridad salvaje»: programas de dominación y fabulación para explotar su valor y descalificarlo moralmente.

administrativa y territorial ejercía su autoridad sobre una extensa porción del territorio colombiano. Entre las regiones bajo su jurisdicción se encontraba la vasta y significativa región Pacífica, donde poblados como Barbacoas e Iscuandé desempeñaban un papel central en el régimen colonial en este contexto. Estos dos poblados, habitados originalmente por poblaciones indígenas Sindaguas o “indios bravos” antes de la llegada de los colonizadores, fueron oficialmente fundados en 1600 por el militar español Francisco de la Parada y Zuñiga.

Barbacoas e Iscuandé fueron designados como Reales de minas, un título otorgado por la corona española a lugares cuya principal actividad económica era la minería. Fue en estas localidades donde se introdujeron personas africanas para llevar a cabo actividades auríferas. Se destaca el régimen colonial particular que caracterizó esta región, ya que el proceso de subordinación operaba de manera diferente a lo conocido en otras geografías del país o del mundo. En el caso específico de la zona Pacífico sur colombiana —donde se encuentran estas poblaciones—, se le consideraba un lugar letárgico, insalubre y afectado por enfermedades tropicales. Debido a su clima, humedad y alejamiento de los centros de poder colonial, al día de hoy se tiene escaso conocimiento sobre la presencia de españoles en la zona. Por ende, el *modus operandi* del sistema esclavista implicaba la formación de cuadrillas compuestas por entre veinte y treinta esclavos que navegaban como nómadas en busca de oro, a lo largo de las orillas del Pacífico. Estas cuadrillas estaban bajo el mando de un capitán, en algunos casos también una persona esclavizada (Colmenares, 1979; Almario, 2005; Restrepo, 2011).

En este marco, Iscuandé, ubicado en la parte norte del estado de Nariño, fue testigo de la introducción de miles de personas en condiciones de esclavitud. La fuerza de dichas personas contribuyó de manera significativa a la consolidación del dominio de la Corona española. El dominio del régimen colonial se erigía como una de las principales herramientas de producción de riqueza, e indicador del marco generacional que definía a los cuerpos como aprovechables o desechables. La supervivencia se sostenía mediante el despliegue de la fuerza bruta por parte de los esclavizados ya que generaba el interés del privilegio colonial.

En el proceso de colonización, la noción de *juventud o joven* no se les atribuyó a las personas esclavizadas, a pesar de que existen registros en los que se utiliza la categoría en manuscritos de sacerdotes. Es importante aclarar que las personas negras o racializadas eran percibidas como seres sin alma y carentes de razón; por lo tanto, no se les reconocía como

sujetos políticos ni se les otorgaban derechos en calidad de ciudadanos coloniales. En este contexto surge la concepción de *piezas de indias*, una categoría política moldeada por criterios raciales destinada a subyugar al individuo que actualmente identificamos como *joven afrodescendiente*.

Piezas de indias, a partir de 1631 comenzaron a utilizarse para expresar una cantidad correspondiente de negros bozales puestos en venta, los cuales se medían mediante el palmeo. Las piezas de Indias debían cumplir ciertos requisitos: ser de primera calidad, tener entre 18 y 30 años, un metro con 70 centímetros de estatura. Los que no alcanzaban a cumplir estos requisitos se nominaban diferente: entre 12 y 18 años se llamaban mulecones, entre seis y 12 años muleques, los menores de seis años mulequillos y a recién nacidos y de muy pocos años se llamaban crías (Eljach, 2005, p. 124).

Piezas de indias emerge como una construcción racial que implica un acto de vaciamiento y reificación. Representa una forma violenta de negar la humanidad y convertir a las personas en meros recursos destinados a ser explotados y saqueados. Según Mbembe (2016), la noción de raza condujo a la concepción de las personas africanas como hombres/cosas, hombres/mercancías diseñadas para la explotación. En este sentido, la idea de *piezas de indias* conlleva la anulación de la potencia política, ética y creativa de los individuos, relegándolos a una condición animalizada y transformándolos en entidades carentes de inteligibilidad, utilizados únicamente para ejercer fuerza bruta en las actividades de extracción aurífera.

En su mayoría, a Iscuandé y Barbacoas llegaban sujetos conocidos como *piezas de indias*: negros esclavizados que poseían las condiciones necesarias para soportar las inclemencias climáticas y las condiciones selváticas tropicales de esta región del país. Por esta razón, esta tesis adopta la categoría *piezas de indias* como título, ya que desde la perspectiva postcolonial y los hechos empíricos que se vislumbran en el contexto de interés, el sujeto *negro joven* involucrado en esta investigación sigue siendo sometido pese a las transformaciones y al siglo en el que estamos. No obstante, el control social y la explotación de su potencia física y política aún persisten. Este tema se examina con mayor amplitud en los capítulos dos y tres.

El sistema de esclavización en el Pacífico sur se desarrolló a lo largo de los siglos XVI, XVII y XVIII, y no fue hasta principios del siglo XIX que se comenzaron a implementar medidas para ponderar la libertad de los esclavizados en respuesta a los procesos globales, como la conquista de la independencia y las luchas por la abolición de la esclavitud lideradas por los mismos esclavizados con el respaldo de algunos criollos. Específicamente, a partir de 1821 se

declaró la "libertad de vientre", permitiendo que los hijos de esclavos fueran liberados después de cumplir los 18 años; otra estrategia implementada fue la compra de la libertad por parte de los propios esclavos. Finalmente, la ley de abolición de la esclavitud en Colombia se concretó en 1851, sancionada por el presidente José Hilario López. Sin embargo, es necesario señalar que los mineros y hacendados de la Gobernación de Popayán se resistieron a las medidas decretadas por la presidencia, pues su riqueza dependía directamente de la mano de obra esclavizada. Por esta razón, la libertad en el Pacífico colombiano fue tardía (Almario, 2005).

Después de obtener su libertad mediante la ley de abolición de la esclavitud, las personas anteriormente esclavizadas en el Real de Minas de Iscuandé se dispersaron por diversos lugares del Pacífico sur, dando lugar a la fundación de nuevas poblaciones, entre ellas El Charco, en Nariño. Este poblado emergió como un asentamiento post-esclavitud en 1886, donde individuos de ascendencia africana se establecieron con el objetivo de reconfigurar sus vidas y reconstruir el tejido social en un entorno de libertad recién adquirida. La creación de estas nuevas comunidades representó un cambio geográfico y una oportunidad para las personas liberadas de forjar identidades colectivas y construir una realidad independiente de la opresión pasada, marcando así el inicio de un proceso de resistencia en el Pacífico colombiano.

Oscar Almario, historiador colombiano con una amplia trayectoria de investigación en la zona del Pacífico sur —donde se encuentra el municipio de El Charco—, sostiene que, desde los primeros procesos de colonización hasta la etapa republicana, esta región habitada por poblaciones negras ha sido conceptualizada como una frontera, una exterioridad al orden político colombiano. Durante este período, se desarrollaron lógicas de economía de enclave, pero la integración resultó ser fallida debido a la idealización del lugar como insalubre, mayoritariamente habitado por personas negras e indígenas, y donde la supervivencia de la población blanca era considerablemente difícil. Esta perspectiva de frontera contribuyó a la marginación y a la construcción de una narrativa que perpetuó estereotipos y desigualdades en la región del Pacífico colombiano:

las tensiones crecientes entre el centro y las regiones, a las dificultades para armonizar un modelo de poder que unificara los intereses de las distintas élites regionales y el centro que, en el caso del Gran Cauca, implicaron el retorno a un modelo de control espacial de cuño hispánico, según el cual, las ciudades del interior andino debían controlar y someter a los territorios fronterizos del oriente (Caquetá y Amazonas) y el occidente (el Pacífico). Los cuales fueron representados como auténticas fronteras en varios sentidos: en tanto habitados por salvajes (léase indígenas y

negros), ser inhóspitos e insalubres aunque ricos en recursos y riquezas y, en últimas, tierras no cristianas o de paganos (Almario, 2001, p. 119).

En estos términos, el abandono estatal y el desprecio hacia las poblaciones negras del Pacífico colombiano parecen estar arraigados en las configuraciones coloniales, afectando a los cuerpos y territorios de estas comunidades. Según Mbembe (2016), los procesos de racialización buscan identificar a estos grupos y establecer límites precisos dentro de los cuales pueden circular, perpetuando así una lógica de cercamiento. Este cercamiento se traduce en la limitación de oportunidades, la imposición de estereotipos y la construcción de barreras que restringen la plena participación de las poblaciones racializadas en la sociedad. De manera similar, Fanon (2009) nos insta a reflexionar sobre la idea de "fronterización racializada", a través del establecimiento de una línea política que divide la zona del "ser" de la zona del "no-ser". En otras palabras, se trata de una estructuración social en la que las poblaciones privilegiadas en términos de raza y clase ocupan espacios que garantizan derechos y oportunidades, mientras que aquellos socialmente marcados como inferiores, como sujetos de raza, están condenados a habitar las zonas del "no-ser": lugares caracterizados por una atmósfera de precariedad e intensa violencia.

Con base en lo anterior, El Charco ha experimentado procesos en los que la raza y el racismo han materializado un ejercicio de *infravida*, donde la existencia de las personas racializadas está constantemente en riesgo. Desde el sistema esclavista hasta su derogación con la ley de abolición de la esclavitud, se han llevado a cabo intervenciones políticas que evidencian una exclusión sistemática y la configuración del sufrimiento social como una apuesta políticamente correcta para los cuerpos y territorios de la gente negra. Surgen preguntas cruciales: ¿con la abolición terminó el racismo?, ¿cómo se configuraron las relaciones sociales después de la esclavitud?, ¿de qué manera se desarrollaron las poblaciones liberadas?, ¿vivieron una era post-racial? A continuación, intentaré abordar estas interrogantes.

1.4 ¿El Charco post-racial?

La abolición de la esclavitud marcó un renacimiento para las poblaciones negras sometidas a lo largo de los ríos en esta región del país. Romper las cadenas de la esclavitud se convirtió en una aspiración imperante para aquellos que habían sido constreñidos por una

estructura legítima de desigualdad racial y social. Este renacimiento, ocurrido a mediados del siglo XIX, llevó a una reconfiguración socioterritorial con la expansión de poblaciones a lo largo de los diversos ríos de esta específica zona. Localidades como El Charco, La Tola, Mosquera, Santinga, entre otras, surgieron como comunidades que se constituyeron a partir de la materialización de la libertad en el Real de Minas de Iscuandé. Este lugar posee una significación profunda en relación con la presencia de poblaciones racializadas en esta parte del país. La liberación de las cadenas de la esclavitud representó un cambio histórico crucial y dio origen a nuevas comunidades que encarnaban la materialización de la libertad y marcaban un hito en la reconfiguración socioterritorial de la región.

Es fundamental destacar que la abolición de la esclavitud en Colombia fue uno de los eventos más tardíos en términos de las dinámicas globales. La gobernanza colonial, entrelazada con la élite criolla de herencia europea, se opuso enérgicamente para evitar que su estructura económica basada en la explotación de seres humanos, llegara a su fin. Sin embargo, una vez que este acontecimiento crucial se materializó en la historia, los administradores de la zona del Pacífico, particularmente en la ciudad de Popayán¹¹, también se resistieron a la implementación de la ley que dictaminaba la libertad de los esclavos (Almario, 2001).

El papel desempeñado por las poblaciones negras ha sido fundamental en la construcción de la Nación que hoy conocemos como Colombia. En primer lugar, fueron la base de la economía que erigió los cimientos en todas las dimensiones de la formación social de nuestra nación, así como en el contexto específico del Reino de España. En segundo lugar, las poblaciones negras e indígenas de esta región fueron el “frente de primera línea” en las diversas batallas que llevaron a la conquista de la independencia del país en 1810. Y, en tercer lugar, los llamados subalternos de la historia, condenados de la tierra desde una perspectiva racista y clasista, contribuyeron con sus vidas, su sangre y su trabajo a la modernidad y al desarrollo histórico, aunque históricamente hayan sido relegados a vivir en los bajos umbrales de la existencia. Este sacrificio se perpetuó para mantener la retórica normativa que sitúa en la cúspide a las élites blancas criollas colombianas, mientras que los subalternos de la historia continúan enfrentando las consecuencias de su exclusión en las sombras de la existencia.

¹¹ Ciudad capital del estado Cauca, límite del norte de Nariño.

Después de la abolición de la esclavitud, se inauguró la etapa sociopolítica denominada Republicanismo, un proceso que buscaba reorganizar la estructura política y económica del país para dejar atrás el doloroso pasado de intensa violencia racial. La esperanza de conquistar la igualdad por parte de los libertos era incesante; creían en la formación de realidades sociales en las que todas las personas pudieran vivir con dignidad. Sin embargo, el modelo de gobernabilidad del país fue construido y administrado por las élites criollas centralistas, es decir, por herederos de hacendados, ganaderos y mineros europeos que seguían inscritos en los marcos mentales de la diferencia racial. Las bases de clasificación, exclusión y vulneración desde la perspectiva racial seguían intactas, con algunos cambios, pero la desigualdad seguía siendo evidente. Por ello, la administración de la provincia de Iscuandé continuaba desarrollándose bajo la dirección de los criollos payaneses en los Andes colombianos.

no hay que perder de vista que la administración territorial es fundamental para garantizar el control de la población y los recursos y, por lo tanto, crucial en la formación de los monopolios fiscal y de la fuerza como tareas de la construcción del Estado Nacional. [...] el sistema esclavista se hizo inviable y decayó la producción aurífera, sin que en su reemplazo apareciera alguna otra actividad económica o comercial significativa. En estas condiciones, la región del Pacífico sur entró en una dinámica paradójica por su paso de una economía esclavista en un territorio de frontera durante la colonia a la formación de una región doblemente marginal durante la República (Almario, 2001, p. 120).

La participación de las poblaciones negras del Pacífico colombiano en el proyecto republicano de Colombia fue notablemente nula. Eran personas a quienes se les asignaba políticamente sentidos y significados negativos: un obstáculo para el desarrollo de la nación, concebida desde y para el centro del país, permeada por la blancura, el elitismo y la masculinidad. En esta estructura, no se incluían herederos de esclavos que vivían en zonas de difícil acceso y, además, no se consideraban, desde la visión del poder, con criterios raciales, habilidades y capacidades para la gestión de la nación. En este sentido, el proyecto republicano en Colombia estuvo imbricado por el racismo como eje ideológico, pero también como tecnología de gobierno, dada la sistemática reproducción de la exclusión y el despojo de las garantías de derechos para las personas racializadas del Pacífico colombiano.

Frente a lo anterior, Eduardo Restrepo reflexiona sobre los procesos de exclusión del proyecto de Nación colombiana y plantea lo siguiente:

El fracaso no es tanto que no se haya construido una idea de nación, sino que el proyecto "exitoso" de nación es marcadamente andinocentrado, desatendiendo a otro tipo de proyectos posibles y desconociendo situaciones regionales particulares y distintas. Así, por ejemplo, el

Pacífico fue ignorado como un elemento constitutivo del proyecto de construcción nacional, tanto en el plano simbólico e imaginario como en el terreno fáctico institucional. El Pacífico fue abandonado durante el siglo XIX por las élites políticas que estaban liderando el proceso de configuración en la nación en Colombia [...] Puede decirse, por tanto, que la forma como son pensados y el lenguaje que es utilizado para describirlos contribuye a explicar cómo los habitantes del Pacífico no encajaban dentro del proyecto nacional articulado por las élites políticas del XIX. Dicho lenguaje era utilizado por gente erudita como Agustín Codazzi, e implicaba una representación en términos de una población indolente y que encarna la anti-civilización, convirtiéndose en la viva representación de la antítesis del sueño de proyecto nacional (2011, p. 243).

En estos términos, el proyecto de nación colombiana posterior a la esclavitud estuvo inmerso en los procesos de racialización que, según los términos de Mbembe (2016), implican el confinamiento y la administración de las condiciones de infravida. Es decir, la ilusión palpable de sujetos de la raza, como los habitantes de El Charco, sobre el quiebre de las cadenas y la refundación de la igualdad racial resultó ser una fantasía. Los cimientos de la política racial continuaron siendo orquestados desde las estructuras centralistas criollas, impregnadas por un horizonte de sentidos marcado por la precariedad, el abandono, la estigmatización, la discriminación y la exclusión. Todo un orden político de jerarquía racial que sitúa en la inexistencia social a los cuerpos y territorios negros en Colombia. El Charco se convierte en una fábrica de sujetos de raza que, en las entrañas del poder, parecerían no tener cabida ni significación como ciudadanos de la nación.

No obstante, los procesos de resistencia son constitutivos de los ejercicios de dominación; es decir, la resistencia es intrínseca al ejercicio del poder, y no puede haber poder sin que surja algún tipo de resistencia por parte de aquellos sobre los que se ejerce ese poder (Foucault, 1976). En medio de las acciones de represión y vulneración sistemática de la humanidad y dignidad de las poblaciones negras del litoral Pacífico colombiano, emergen procesos políticos que dejan en evidencia la apuesta por reconstruir y fundar tejidos sociales contextuales. Dichos procesos dan lugar a acciones concretas de organización social, económica, política, cultural y estéticas propias de las poblaciones negras, en consonancia con las interpelaciones sociales con indígenas y personas “blancas”. En otras palabras, nacen procesos de sociabilidad y organización marcados histórica y contextualmente, dando forma a las significaciones propias de las localidades.

La relación fragmentada entre el centro del país y el Pacífico colombiano, traducida en procesos de exclusión, desprecio y olvido, generaba oportunidades para el establecimiento de

iniciativas que, de manera autónoma, sustentaran la vida fuera de la retórica de dominación colonial. Las poblaciones mayoritariamente negras e indígenas reconquistaron el territorio principalmente a través de la migración por los ríos, esteros y el mar, construyendo alternativas sociales de vida radicalmente distintas a las del centro del país. Sin embargo, es crucial señalar que este ejercicio autónomo de avance se llevó a cabo en medio de una panorámica sin garantías, con insatisfacciones para desarrollar proyectos viables de vida:

el control y dominio del Pacífico sur por parte del interior fue en esencia precario y distante, por lo que las sociedades locales tuvieron amplias posibilidades para desplegar sus iniciativas autónomas sobre el territorio y darle forma a sus identidades y etnicidades relativamente al margen del modelo hegemónico que se impuso en el resto del país en construcción (Almarino, 2001, p. 122).

La construcción extensa de caseríos a lo largo de las orillas del río —en este caso del río Tapaje—, utilizando materiales propios de la selva tropical (madera), busca una mayor accesibilidad al agua dulce para sobrevivir. Se observaron dinámicas de vida relacional que registran procesos comunicativos basados en el respeto y la armonía. La organización económica se desarrolla de manera autónoma, aprovechando las potencialidades de cada localidad: río, mar, montaña. Las prácticas de intercambio se basaron en el trueque, la colectividad, la hermandad y la familiaridad. Estas formas de vida emergen en medio de dificultades políticas y contextuales, construyendo una sociedad que, a pesar de estar al margen del proyecto de nación, establece cimientos sociopolíticos significativos que muestran formas de ser, estar y vivir afuera de la apuesta hegemónica del progreso ilustrado eurocéntrico como único pilar de vida en esa época.

Las investigaciones llevadas a cabo por el antropólogo Arturo Escobar revelan las disputas políticas entre un orden de poder racista, clasista, patriarcal y violento, y otras formas de reconstruir y dar sentido a la vida basadas en relaciones simétricas. Según Escobar (2015), las luchas de las poblaciones negras e indígenas del Pacífico colombiano no se limitan únicamente al acceso y garantías de derechos que, aunque cruciales para la vida, son solo una parte. Estas luchas representan también un enfrentamiento ontológico, una disputa por modelos de vida diferentes, por lógicas de sociabilidad donde la vida, en todas sus manifestaciones, ocupa el centro. Se trata de un mundo que va más allá de la voracidad desarrollista y modernista, que cosifica y destruye la vida en aras de la acumulación del capital. Estas comunidades son un ejemplo para el mundo, demostrando que otro modelo civilizatorio es posible. En este sentido,

Escobar (2015) propone empíricamente la idea de “ontología relacional” para describir a estos grupos de poblaciones que, en medio de realidades aparentemente cercadas y cimentadas, refundan lógicas de vida que sirven como ejemplos inspiradores para todos.

En concordancia con las teorizaciones de Arturo Escobar, la feminista afrocolombiana Bethy Ruth Lozano (2016) sostiene que las comunidades negras de las cuencas del Pacífico colombiano han desarrollado lo que ella denomina una "política del lugar". Para Lozano, el concepto de lugar trasciende el simple paisaje o la localidad, ya que su significado está imbricado en procesos históricos, políticos y culturales que dan forma y articulan los procesos socioculturales específicos de la población. La autora define la política del lugar de la siguiente manera:

La política del lugar es una praxis; es el nombre que podemos dar a la praxis de apropiación, defensa, reconstrucción del lugar, que exige la construcción de un conocimiento práctico de la naturaleza para la sobrevivencia y de un relacionamiento con los otros seres humanos. “El lugar se constituye por las prácticas sociales y es constitutivo de estas mismas” (Lozano, 2016, p. 82).

La política del lugar implica una mirada integral que va más allá de la mera geografía física. Se trata de la intersección dinámica de experiencias históricas, contextos políticos y expresiones culturales arraigadas en la identidad de la población. En este marco, el lugar se convierte en un espacio cargado de significado, donde las poblaciones negras construyen y defienden sus formas específicas de vida, resistiendo a las estructuras opresivas que han intentado marginarlas. La política del lugar, por lo tanto, es un acto continuo de afirmación y resistencia que se manifiesta en la manera en que estas comunidades moldean su entorno, practican la sociabilidad y preservan sus tradiciones en el tejido mismo de su existencia cotidiana.

De este modo, en El Charco, se están desarrollando procesos de organización que surgen de las fuerzas y articulaciones de las poblaciones y del contexto atravesado por ontologías relacionales y una política del lugar que conducen a su expansión y al acelerado crecimiento de su población. Constituyéndose como municipio en 1967, se separa del municipio de Iscuandé para construir su propia historia basada en los principios comunitarios producidos por la gente negra en estos ríos. Estos principios se erigen como normas sociales y culturales de las poblaciones para sostener el tejido social autónomo, relacional y responsable heredado por

africanos y africanas que dieron la vida en el real de minas de Iscuandé. El municipio funcionaba con su propio modelo de economía:

Por un lado, desarrollaron un sistema económico y, por el otro, un sistema social que ha sido estudiado por los antropólogos y que muestra las especificidades de estos procesos. He decidido indicar estos aspectos para mostrar que en el Pacífico se construye, en ese abandono, la frontera en donde las poblaciones atraviesan por un proceso de creación cultural, que después va marcar, lo que se articula al final del siglo XX con las dinámicas organizativas y con el giro multicultural (Restrepo, 2011, p. 245).

1.5 Inclusión, guerra y racismo

En la segunda mitad del siglo XX en Colombia, se experimenta una fase que podría ser denominada como de modernización, un proceso vinculado al poder económico que buscaba aprovechar al máximo las potencialidades, principalmente naturales, con el fin de generar riqueza. Se creía que esto se traduciría en avances tecnológicos, sociales y políticos en los territorios. En este orden, la demanda de las periferias y zonas de difícil acceso por garantías de derechos fue asumida oportunamente por las estructuras de poder gubernamental y económico como una estrategia para intervenir dichas zonas, bajo el discurso de superar o trascender las brechas sociales e históricas que se han dado entre el centro del país y las poblaciones periféricas. Es decir, se observa un interés por parte de las élites políticas e industriales en empujar hacia el progreso a los habitantes de estos lugares. Sin embargo, los hechos demuestran que su misión estaba suscrita a las continuidades de la economía de enclave, destinada a explotar los recursos naturales y los ecosistemas de vida propios de estas localidades.

La región del Pacífico, en general, comenzó a ser considerada como un lugar con vastas potencialidades para el proyecto de modernización de la nación. En reuniones de alto nivel realizadas en el centro del país, como la ciudad de Bogotá, se distribuía y gestionaba el territorio según los intereses de empresas multinacionales y nacionales, sin tener en cuenta las necesidades contextuales de las personas que ocupaban esos territorios. Esto refleja la baja consideración que tienen de las poblaciones negras para la gestión del país. Por ejemplo, Buenaventura, una bahía a lo largo de las costas del Pacífico en el estado del Valle del Cauca, fue proyectada continuando, por las idealizaciones coloniales, como el gran puerto de Colombia. Este espacio estaba destinado para la implementación de lo que se concebía como el proyecto

de globalización y comercio internacional, sin tener en cuenta la realidad y las necesidades de las comunidades locales.

Las concesiones otorgadas a compañías mineras francesas en la zona de Timbiquí, en el estado Cauca, resultaron en daños atroces para el medio ambiente y el ecosistema de vida de las poblaciones locales. Esto llevó a que los habitantes de la zona denunciaran los abusos a través de diversas expresiones culturales, como canciones, poemas y décimas que relatan la difícil situación que vivieron. En el Pacífico nariñense, específicamente en el municipio de Tumaco, se llevaron a cabo proyectos de palma africana que obligaron a las poblaciones locales a abandonar sus cultivos tradicionales para integrarse al monocultivo de palma. Este proceso evidenció daños ambientales, que incluyeron la quema de extensas áreas de selva tropical, así como la colaboración de las empresas con grupos paramilitares que ejercieron su fuerza armada contra las comunidades para lograr sus objetivos. Se registraron casos de asesinatos y masacres. Finalmente, se produjo una transformación en la lógica relacional y económica de las poblaciones, ya que las nuevas configuraciones estaban vinculadas a la vida y orden capitalista (Escobar, 2015)

En el caso específico del municipio de El Charco, su principal destino se centra en la explotación maderera y la producción de caucho. Además, aunque en menor escala, se lleva a cabo el cultivo industrial de camarones. Estas intervenciones obedecen a una lógica extractivista que perturba la organización social y económica construida después de la abolición de la esclavitud. Se infiltran en el territorio bajo discursos integracionistas, exacerbando la situación de precariedad histórica y las relaciones de desprecio que han persistido hacia estas zonas. Un proyecto de amplio debate entre los líderes locales fue la propuesta de la ecuapista, una estrategia comercial destinada a facilitar el transporte de madera y otros productos, pero que ponía en riesgo el ecosistema de manglares, crucial para la subsistencia de la población. La respuesta de los habitantes fue clara y contundente: no permitirían este tipo de intervención en su territorio.

Por tanto, las relaciones marcadas por un racismo estructural son evidentes, ya que crean las condiciones para reproducir contextualmente las opresiones dirigidas hacia un grupo que, desde la perspectiva del privilegio, podría parecer que merece vivir en las condiciones que experimenta. Aunque la administración gubernamental es consciente de los problemas del

Pacífico, su lógica de gestión está destinada a mantener a la gente en la exterioridad, en un espacio fuera de la Nación, en la zona de no-ser. En esta perspectiva y en afinidad con las luchas sociopolíticas que tenían lugar en el continente americano, las poblaciones negras en Colombia demandaban el reconocimiento del racismo histórico y las prácticas discriminatorias a las que habían sido sometidas.

El movimiento social negro en Colombia, compuesto por artistas, políticos e intelectuales, expuso públicamente la necesidad de abordar las desigualdades sociales que marcan las realidades del país. Es importante señalar que las principales acciones del movimiento social negro en Colombia durante el siglo XX se centraron en la lucha contra la discriminación y la demanda de inclusión laboral y educativa. Sus principales inspiraciones provenían de la lucha por los derechos civiles en Estados Unidos.

A finales del siglo XX, en sintonía con los debates de la política global marcados por la caída del Muro de Berlín y las transformaciones en el modelo político que impactaron gran parte del mundo, el neoliberalismo llega a Colombia como marco hegemónico para la política y la economía. Este modelo de *gubernamentalidad* sitúa en el centro de su abordaje la política internacional, la globalización, la privatización y la dinámica capitalista, abordando la acumulación de capital, entre otros aspectos. En este contexto, la política neoliberal, en su horizonte de sentido para la resolución de conflictos sociales, étnicos y culturales, trae consigo una apuesta que diversos intelectuales latinoamericanos han denominado "el giro multicultural". Este proyecto político tiene como objetivo abordar las demandas históricas de las poblaciones subalternizadas, con la pretensión de que se sientan representadas en los órdenes del poder político y económico del país.

El multiculturalismo en Colombia ha representado una de las políticas más revolucionarias de finales del siglo XX. Su materialización en términos legislativos quedó consagrada en la Constitución Política de 1991, la carta magna que rige los cimientos de la política ejecutiva, legislativa, fiscal y económica en el país. Por tanto, la política multicultural en Colombia abrió procesos de concertación en los que las poblaciones negras de Colombia y el gobierno nacional se sentaron a reflexionar sobre las necesidades de los racializados para intentar gestar procesos de intervención que respondan a las expectativas y coyuntura de las poblaciones implicadas. En este diálogo, la academia jugó un papel importante, específicamente

las disciplinas de sociología y antropología, pues tenían una trayectoria relevante en el análisis cultural y social de la población.

El resultado de esta concertación política entre las poblaciones negras de Colombia y el gobierno, con la mediación de la academia, dio lugar a la promulgación de la Ley 70 de 1993 de Comunidades Negras. Esta ley reconoce la subjetividad política de las poblaciones negras mediante su agrupamiento en comunidades negras, raizales y palenqueras, además de otorgar la propiedad colectiva de la tierra ocupada por la población, principalmente en el Pacífico colombiano. Asimismo, establece derechos y deberes culturales, sociales y políticos basados en las prácticas tradicionales y comunitarias arraigadas en la población durante la reconfiguración del territorio. En otras palabras, la ley está fundamentada en los principios de autonomía y comunalidad gestados por las poblaciones post-esclavitud.

La Ley 70 de Comunidades Negras es el fruto de la política multicultural del neoliberalismo que impulsa la apreciación de las sensibilidades diversas y la inclusión. Esta legislación contribuye a la concepción de Colombia como un país pluriétnico y multicultural, fortaleciendo las aspiraciones de visualizar la realidad social con igualdad racial, marcando el racismo como una problemática del pasado. Los líderes y lideresas de las poblaciones negras asumieron la responsabilidad de promover y sensibilizar acerca de las conceptualizaciones, derechos y deberes de las poblaciones en los ríos, esteros, quebradas y el mar en el Pacífico. De este modo, llegaron a los municipios de El Charco y recorrieron las poblaciones orientando y familiarizando a la población con los logros alcanzados. Esta apuesta política fue significativa, generando sujetos y subjetividades específicas en las cuales se concibe la vida y la realidad arraigada en los discursos de tradición y comunidad. Eduardo Restrepo (2013) denominó a esta intervención como el proceso de etnización: la invención de un grupo de poblaciones como comunidades étnicas en Colombia.

A pesar de los avances en los debates de la Ley 70 a finales del siglo XX, en El Charco y el Pacífico nariñense se tuvo conocimiento de la presencia de los primeros grupos al margen de la ley. Es necesario precisar que, a pesar de vivir en condiciones de infravida con la mayoría de las necesidades insatisfechas, el Pacífico colombiano no era escenario de la presencia de grupos armados antes de la fecha mencionada. Sus disputas y luchas armadas se centraban en los estados Putumayo, Caquetá y algunas zonas de los Andes caucanos. Fue específicamente a

raíz de la donación de millones de dólares para la guerra contra las drogas por parte de Estados Unidos al gobierno colombiano –a través del Plan Colombia –, que estos grupos al margen de la ley reconocieron las potencialidades de este territorio abandonado por el Estado, ventajoso para el desarrollo de sus operaciones armadas y de economía ilegal.

En ese periodo histórico, diversos investigadores se abocaron al desarrollo de estudios exploratorios en la región del Pacífico con el objetivo de rastrear y comprender los intrincados procesos sociales y culturales que caracterizan a las poblaciones afrocolombianas. Su lente analítico se centraba en testimoniar la irrupción de la violencia armada y su rápida expansión, un fenómeno que se manifestaba a través de factores como el cultivo de la coca, el narcotráfico y la violencia que afectaba los territorios y las relaciones sociales de las comunidades afrodescendientes (Arboleda, 1998; Escobar, 2004; Agudelo, 2002; Almario, 2003; Oslender, 2004; Taussing, 2013; Restrepo, 2016; Jaramillo, Parrado y Louidor, 2019; Olaya Requene, 2019, entre otros).

Durante este periodo de tiempo, se acuñaron diversas categorías para describir la transformación de esta región, antes considerada un remanso de paz (Agudelo, 2002), en un espacio marcado por la violencia y el conflicto. Términos como "refugio de paz" (Arocha 1998), "geografía del terror" (Oslender, 2004), "paisaje del miedo" (Oslender, 2004) y "escenario estratégico del conflicto armado"(Agudelo, 2002), surgieron como intentos de conceptualizar y comprender la compleja transición de una espacialidad pacífica a una marcada por el terror, convirtiéndose en una impronta relacional que dejaba una profunda huella en la vida cotidiana de las comunidades afrocolombianas. Estas categorías buscaban describir la realidad palpable y subrayar la contrastante percepción de paz que caracterizaba la vida en la región antes de la década de 1990. En este contexto, se reafirma la idea que en aquel tiempo las poblaciones locales experimentaban una era de relativa tranquilidad y armonía; aunque considero que esta idea debe ser leída con mucho detenimiento.

Los estudios dedicados al análisis de la violencia en Colombia experimentaron transformaciones sustanciales, a medida que se vieron compelidos a adaptarse a las cambiantes realidades marcadas por conflictos en el Pacífico sur del país. De manera notable, la dimensión racial emergió tardíamente como un componente crucial que exigía una atención más detallada en la comprensión de las vicisitudes de la guerra. Aunque inicialmente la violencia se postulaba

como un fenómeno ajeno a lo racial, investigadores contemporáneos reconocen que, si bien no presenta un discurso racial explícito, sí genera efectos que se manifiestan de forma racializada al afectar –en desproporción– a las poblaciones negras e indígenas, perpetuando así su marginalidad (Wade, 2011, p. 17).

En la experiencia de El Charco, el primer actor armado que incursiona en su geografía es las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia – FARC EP, una colectividad armada surgida tras la revolución cubana con la intención de tomar el poder por la fuerza, siguiendo los principios del marxismo y el leninismo. Esta guerrilla, de origen campesino y respaldada por sectores marginales de Colombia que creían en un proyecto socialista de izquierda para el país, vio distorsionadas sus misiones debido a sus relaciones con el narcotráfico y otras prácticas de economía ilegal. A finales del siglo XX, se evidenció su presencia en las zonas montañosas de El Charco, pero su apertura oficial tuvo lugar durante el asalto al único banco establecido en la localidad: la Caja Agraria, una entidad pública que buscaba conectar financieramente a los campesinos. Este banco fue públicamente saqueado por individuos armados en 1992, marcando la inauguración oficial del frente 29 de las FARC EP en tal territorio.

En el pueblo se volvió común observar a individuos racialmente marcados como blancos vestidos de civil, desplazándose entre el río y las calles. Estas personas claramente no pertenecían al territorio y, con el tiempo, los habitantes comenzaron a reconocerlos por sus uniformes camuflados y sus actitudes que denotaban ser miembros de la guerrilla. Esta irrupción gradual alteró la dinámica social en el municipio, pues los lugareños no estaban acostumbrados a presenciar este tipo de situaciones. De hecho, la violencia armada se percibía como algo extraño al tejido social de estas comunidades. A principios del siglo XXI, la consolidación de su influencia creció a medida que se fomentaba el cultivo de coca como alternativa económica en los hogares precarios de la región. Rumores sobre las considerables ganancias se difundían entre vecinos y conocidos, alimentando la idealización del bienestar social y económico que generaba el cultivo de coca.

La semilla se entregaba a crédito, los compradores llegaban hasta las fincas y pagaban en efectivo de inmediato, ofreciendo precios superiores a los cultivos legales. Las dinámicas y el panorama se configuraron de tal manera que el negocio creció sin cesar, convirtiéndose en una parte integral de la identidad local. Miles de charqueños abandonaron sus cultivos de arroz,

plátano y otros productos tradicionales para sumarse a lo que les permitía alcanzar sus sueños: un televisor, una nevera, un viaje, una cadena de oro; todo lo imaginable en términos de las dinámicas del poder adquisitivo, algo que rara vez se veía en esta zona del país. Como consecuencia, la base de la economía estaba vinculada al cultivo de coca.

Sin embargo, la tranquilidad derivada de las dinámicas ilegales instauradas por las FARC EP en El Charco, se vio enfrentada con la llegada del grupo paramilitar conocido como las Autodefensas Unidas de Colombia - AUC. Estos llegaron para disputarse el territorio mediante métodos de altísima violencia, empleando prácticas de una crueldad extrema que involucraban desmembramientos, desapariciones, violencia sexual y otras ejecuciones brutales. Las zonas se fragmentaron instaurando el miedo, la zozobra y desplazamientos constantes como herramientas de control social, dejando a las poblaciones negras atrapadas en medio de disputas territoriales. La realidad en El Charco experimentó un cambio drástico en el que se suma la incursión del Ejército de Liberación Nacional – ELN, quienes también se vincularon a la lucha por las dinámicas económicas de muerte vinculadas a la coca, añadiendo una capa adicional de complejidad al escenario.

En esta atmósfera de violencias intensas, donde se entrelazan la legalidad y la ilegalidad, se va gestando la formación de una panorámica de sufrimiento social a partir de estas estructuras de poder. Los jóvenes afrocolombianos se posicionan como la fuerza impulsora que sostiene la maquinaria de la guerra y la economía de la muerte en la zona. Esta máquina considera a los jóvenes, especialmente a aquellos en condiciones de precariedad racializada, como *piezas de indias*, adoptando una lógica colonial que valora su fuerza, inteligibilidad e inocencia para consolidar un poder mortífero que amenaza la vida de todos los habitantes de El Charco. Con el tiempo, las configuraciones de las violencias y sus ramificaciones en la economía de la muerte se están apropiando cada vez más de la realidad, intensificando sus impactos en las comunidades que, del mismo modo, se han visto obligadas a recrear sus vidas en medios de la trulencia.

A lo largo de los años se han experimentado varios procesos de paz en Colombia que repercuten en El Charco, incluyendo la desmovilización de las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC) en 2005 y, más recientemente, la desmovilización de las FARC EP en el 2016. A pesar de ello, ninguna negociación política ha logrado materializar el anhelo de las víctimas y la mayoría de la población: construir la paz como un estado de tranquilidad para transitar sin

restricciones, sin riesgo de muerte, sin miedo, sin zozobra y sin ser desplazado. Hoy, en El Charco se observa un sistema de dueñidad arraigado que opera en todas las dimensiones, legales e ilegales. Pareciera no haber soluciones efectivas para contrarrestar esta realidad desoladora. Es por ello que surge la intención de profundizar en las entrañas de este charco cimentado por poderes mafiosos, con el propósito de identificar elementos cruciales desde la perspectiva y experiencia de quienes están implicados. Este abordaje busca contribuir a la movilización y transformación social de mi pueblo, promoviendo un entendimiento más profundo de la situación y generando apoyo para impulsar cambios significativos.

1.6 Conclusión

La historiografía de El Charco está atravesada por una compleja intersección de factores geográficos, históricos y raciales que han configurado los procesos de identificación y la experiencia de quienes lo habitamos. Nuestra presencia en el territorio responde al ejercicio de colonización que marcaron la historia del país, aunque en el caso del Pacífico colombiano estos adquieren particularidades que lo distinguen de otras regiones. En esta zona, la economía colonial se estructuró principalmente en torno a la explotación aurífera artesanal, en la que hombres y mujeres fueron arrancados de sus tejidos sociales, familiares y territoriales en África, y forzados a internarse en la selva tropical del Pacífico, donde debían desplazarse como nómadas para realizar labores mineras. En este contexto, las "cuadrillas" —pequeños grupos de personas esclavizadas— fueron una estrategia clave utilizada por los propietarios de minas, muchos de ellos residentes en Popayán, para operar en una espacialidad marcada por condiciones extremas. El puerto de Iscuandé se constituyó como una de las principales entradas de personas esclavizadas hacia la zona de la Sanguanga. Tras la abolición de la esclavitud en 1851, algunas de estas personas, ya en condición de libertad arribaron al recién fundado en 1886: El Charco.

En este contexto, las ideas de raza y racismo operan como materias primas que, durante el proceso de esclavización, facilitaron su funcionamiento y legitimaron la maquinaria de acumulación de riqueza basada en el color de la piel. Es decir, la jerarquización social, económica y política sustentada en la raza no se limita a una forma de discriminación entre cuerpos, sino que convierte la diferencia en materia prima y el excedente en una vida desechable, susceptible de ser consumida y despilfarrada sin reservas. Como tecnologías de poder, la raza y

el racismo instauran una lógica de devastación sobre los cuerpos y los tejidos sociales que, originada en la economía política colonial, extiende sus efectos hasta el presente. Esta continuidad histórica configura las bases de una estructura desigual donde la explotación y el sufrimiento de las poblaciones racializadas se normalizan y legitiman.

Hablar de continuidad histórica no implica asumir que las formas de opresión racial se reproducen de manera lineal ni idéntica a las de la época colonial. Más bien, se trata de reconocer que ciertos patrones de poder han sido articulados y rearticulados a lo largo del tiempo, en diálogo con las dinámicas sociales y contextuales que configuran cada coyuntura, periodo y transformación. El racismo se materializa en cuerpos y estructuras que están en constante tensión, disputa y negociación, lo que ha llevado a la producción y reconfiguración de sus formas de operar, volviéndolo cada vez más difícil de identificar. Esto ocurre, en parte, porque los procesos políticos de reivindicación han venido establecido lógicas en las que los hechos de violencia racial suelen circunscribirse al espacio público bajo la figura de la discriminación explícita. Sin embargo, las formas estructurales del racismo —más sutiles y persistentes— tienden a nublar nuestra mirada, dificultando su visibilización y comprensión.

El Charco fue fundado después de la abolición de la esclavitud, como parte de los procesos de poblamiento del Pacífico colombiano impulsados por personas liberadas que, conocidas como “libertos”, desarrollaron estrategias de asentamiento a lo largo de la cuenca del Pacífico. Estas poblaciones se establecieron mayoritariamente a orillas de los ríos, donde construyeron sus viviendas siguiendo una lógica territorial que garantizaba el acceso al agua y facilitaba la movilidad, dando forma a una organización social ribereña que aún persiste. Tras el fin de la esclavización, las bases económicas del territorio se articularon en torno a tres ejes: la minería en las zonas montañosas, la agricultura en los valles y la pesca en las zonas costeras, prácticas que sustentaron la vida material de las poblaciones y definieron sus relaciones sociales y modos de habitar el territorio. En este contexto, El Charco también desempeñó un papel clave durante el auge de la explotación maderera en el siglo XIX, destacándose por la extracción de especies como el nato y el mangle, lo que ha marcado un momento relevante de su historia.

La autonomía fue un elemento constitutivo del proceso de poblamiento en la medida en que la formación y organización social de la población afrocolombiana respondió a dinámicas relacionales propias, sustentadas en prácticas comunitarias. La débil articulación histórica entre

la subregión del Sanquianga y el centro del país ha estado atravesada por el racismo estructural, que ha naturalizado la idea de que las poblaciones de esta zona deben desarrollarse por fuera de las agendas nacionales, resolviendo por sí mismas sus condiciones de vida. En este contexto, los libertos impulsaron procesos de organización social que les permitieron estructurar formas de vida autónomas, resistiendo los regímenes de exclusión y violencia estructural presentes a lo largo de las distintas etapas históricas del país —colonización, independencia, republicanismo y Estado-nación—.

A finales del siglo XX, y en consonancia con las transformaciones sociopolíticas que se dieron a nivel mundial, Colombia promulgó la Constitución de 1991, que abrió el camino para importantes avances en materia de derechos. En este sentido, como respuesta de la lucha, se expidió la Ley 70 de 1993, conocida como la Ley de Comunidades Negras, un hito en el reconocimiento jurídico y político de los derechos de la población afrocolombiana. Esta ley otorgó garantías para la titulación colectiva de tierras en zonas como el Pacífico y reconoció la existencia de formas de vida, prácticas culturales y sistemas de organización propios. Sin embargo, en medio de estos logros obtenidos a través de una política multicultural que reconoce la diversidad y la pluriethnicidad del país, también se dieron procesos contradictorios. Fue en este periodo cuando se inaugura la presencia de grupos armados ilegales en los territorios colectivos; en el caso de El Charco, la llegada de las FARC marcó el inicio de una nueva etapa en la que la intervención política de actores armados y el narcotráfico comenzó a incidir en la transformación social del municipio.

El conflicto armado en El Charco y los municipios vecinos del sur del Pacífico ha provocado transformaciones en las relaciones sociales, económicas y culturales del territorio. Su impacto ha configurado subjetividades marcadas por la normalización de la violencia y la expansión de economías ilegales, donde la muerte se vuelve parte de un orden cotidiano. En este escenario, la presencia del narcotráfico y de actores armados ha negociado y consensuado lógicas de poder que fracturan realidades y generan condiciones constantes de riesgo. La violencia estructural y armada ha despojado al territorio y condicionado las formas de vida de quienes lo habitamos, especialmente de las juventudes. En El Charco se ha instaurado un régimen de “señoríos” que se arrogan la propiedad sobre cuerpos y territorios, donde la extorsión

y los asesinatos forman parte del orden cotidiano y donde parecería que la vida está siempre en disputa.

Las organizaciones al margen de la ley, en el marco del conflicto armado en nuestro país, han encontrado en el Pacífico sur colombiano un escenario propicio para el desarrollo de sus actividades ilícitas. A partir de la firma del pacto binacional entre Estados Unidos y Colombia —conocido como Plan Colombia— se intensificó el interés por esta región, reconociendo sus particularidades geográficas, sociales y políticas como condiciones fértiles para la expansión de economías ilegales. Esta ocupación territorial no es fortuita, sino que se sustenta en una estructura de racismo histórico que ha negado de manera sistemática el acceso a derechos fundamentales, especialmente en materia de seguridad y protección social, a las poblaciones que habitan esta zona del país. En ese contexto, fue relativamente fácil para los actores armados ilegales penetrar y enraizarse en los sistemas de vida de las comunidades, al punto de moldear parte del imaginario nacional sobre el Pacífico como una región permanentemente asociada al conflicto y a la violencia.

Este proceso ha contribuido a consolidar una visión del Pacífico sur como una *necrozona* (Valencia, 2019), es decir, como un espacio donde la vida está constantemente amenazada por la muerte, tanto por la presencia y actuación de actores armados como por la persistencia de formas estructurales de violencia que, históricamente, han configurado existencias marcadas por la desigualdad, la exclusión y la desprotección institucional. En este encuadre se inscribe el debate entre conflicto armado y racismo, no porque se trate de una guerra racial entre negros, blancos e indígenas, sino porque el sufrimiento social se localiza mayoritariamente en geografías y cuerpos específicos. Esto exige asumir, tanto intelectual como políticamente, la articulación y rearticulación entre conflicto armado e interseccionalidad, como una vía para construir lecturas más lúcidas y respuestas más pertinentes a los hechos concretos que afectan a estos territorios y poblaciones.

Finalmente, en este viaje monte adentro, atravesado por contradicciones y disputas, se entretienen procesos políticos y estructurales que interpelan los modos en que se vive, se imagina y se proyecta el territorio de El Charco. Es un recorrido donde se reconocen los procesos que históricamente han marcado la existencia de su población, y donde las opresiones ligadas a la raza y al racismo parecen estar presentes en las formas en que se administra la vida y la muerte

en el país. En este contexto, los cuerpos juveniles se encuentran inmersos en condiciones de *infravida* que amenazan su existencia. Pero, también son muchas las juventudes quienes han aprendido —y en cierta medida asumido— los marcos de inteligibilidad y de poder estructural que degradan la vida, pronunciándose críticamente desde estas trincheras, resistiendo y proponiendo formas otras de habitar y pensar el mundo.

CAPÍTULO II. JOVEN, NEGRO, POBRE Y DEL PACÍFICO: APROXIMACIONES TEÓRICAS HACIA LA MATRIZ DE JUVENIZACIÓN

2.1 Exordio

El extenso y diverso debate teórico sobre la categoría de *juventud* o *joven* en Latinoamérica ha generado numerosos aportes epistémicos desde el ámbito de los estudios de juventud, estudios culturales y el pensamiento crítico latinoamericano. Estos esfuerzos buscan una comprensión más profunda, alejándose de esencialismos, generalidades y concepciones vacías que suelen regir como horizontes de control social a las estructuras de las sociedades. Sin embargo, en nuestro contexto contemporáneo, la idea de juventud se sigue configurando, mayormente desde perspectivas biológicas y etarias, reduciéndola a una etapa del ciclo vital que aparenta aplicarse de manera uniforme para todas las personas. Aunque se observa un mayor compromiso por los jóvenes en distintos ámbitos de poder —públicos, privados, políticos, económicos, culturales y hasta ilegales—, este compromiso no desafía los persistentes procesos de violencia, la desprotección de derechos y los riesgos sociales que enfrentan. La sistemática limitación de su potencia política, ética y estética sigue siendo motivo de inquietud para quienes se involucran en el estudio e intervención de las coyunturas juveniles.

Ahora bien, la mayoría de las instituciones y la población colombiana definen el rango de edades entre 14 y 28 años como el periodo de juventud. Esta fase de la vida se destaca por ser crucial, ya que implica la consolidación de la autonomía personal y el proceso de maduración que, muchas veces, se piensa bajo óptica de las responsabilidades de las y los jóvenes, ignorando las garantías fundamentales para desarrollar sus proyectos de vida. En este contexto, la política pública y los entornos cotidianos tienden a conceptualizar la juventud como una etapa en la que las personas deben asumir plena responsabilidad por sí mismas, propiciando la negación de derechos ciudadanos fundamentales y perpetuando configuraciones que aumentan los riesgos sociales, a los que la mayoría de los jóvenes en Colombia se ven obligados a enfrentar en su trayectoria de vida en estas geografías.

Desde esta perspectiva, la concepción de *juventud* en Colombia, influenciada por una visión biológico-etaria, engloba a todas las personas que se sitúan dentro del rango de edad predefinido por la estructura de poder. Esta aproximación tiende a simplificar las

interpretaciones de las realidades sociales juveniles mediante patrones que caen en la descontextualización. Por consiguiente, numerosos pensadores de Latinoamérica han subrayado la necesidad de considerar los contextos, las posiciones de clase y raza, así como los fundamentos de género y sexualidad. Estos elementos dan forma a prácticas, sentidos y significados concretos. En otras palabras, la noción de juventud está condicionada por las realidades sociopolíticas que caracterizan a cada grupo poblacional. En consecuencia, no existe una definición universal que abarque las especificidades del mundo; más bien, se requiere una comprensión situada y contextualizada para llevar a cabo análisis más precisos desde las intersecciones de la realidad social de interés.

En esta línea, este capítulo se propone entender los anclajes sociopolíticos que dan forma y sentido a la idea de *juventud* del municipio de El Charco, desde el estilo de trabajo intelectual de Stuart Hall –politizar la teoría y teorizar la política–; partiendo de sus especificidades como territorio racializado, empobrecido y aparentemente excluido del orden de poder nacional. Un acercamiento teórico, sin perder de vista los hechos empíricos: praxis, en aras de brindar mejores pistas en las dinámicas de poder que intervienen en las espacialidades juveniles afrocolombianas gestionando los mundos de sentido, experiencias y significados en los que se suscriben como habitantes de esta zona de no-ser (Fanon, 2009).

Es por ello que se adopta una perspectiva epistémica para explorar los debates teóricos sobre las juventudes y sus intersecciones, con el objetivo de establecer los fundamentos analíticos que guiarán el desarrollo de la investigación. Debido a esto, se revisa el debate en torno a la categoría de *juventud* en Latinoamérica, explorando las diversas contribuciones para comprender su configuración. Además, se abordan las implicaciones de la interseccionalidad en relación con la juventud, considerando los cambios y transformaciones en la producción de la idea de juventud en El Charco. Finalmente, se introduce el marco de *juvenización* como una estrategia analítica para entender los procesos de dominación y resistencia que dan forma a las experiencias juveniles en este contexto específico.

2.2 La *Juventud*, un significante resbaladizo

La categoría de juventud está estrechamente vinculada a las realidades sociales y se configura contextualmente, mostrando diversas manifestaciones que varían según las fuerzas sociales presentes en los procesos sociopolíticos de cada entorno. El concepto de juventud, en este sentido, se erige como una categoría política en constante interpelación y transformación vinculada a los ejercicios del poder. Al respecto, José Manuel Valenzuela Arce, intelectual pionero en los estudios culturales y de juventud, ha dedicado sus reflexiones al devenir de las juventudes en Latinoamérica. Su obra, "El futuro ya fue. Socioantropología de l@s jóvenes en la modernidad" (2009), ofrece una lectura crítica que nos invita a sumergirnos en las coyunturas políticas desde la perspectiva del sentir y pensar de los implicados. Esta obra aborda la significación y el sentido de la idea de juventud, explorando desde los procesos sociohistóricos hasta el presente. Ofrece una valiosa mirada retrospectiva y prospectiva sobre esta categoría fundamental, proponiendo una revisión enriquecedora que ilumina las complejidades y dinámicas inherentes a la experiencia juvenil en la región latinoamericana.

La noción contemporánea de juventud, tal como la concebimos hoy, se encuentra ligada a las transformaciones sociopolíticas que siguieron a la posguerra. A pesar de ello, José Manuel Valenzuela (2009) realiza un análisis detallado que nos invita a retroceder en el tiempo y explorar las raíces de esta conceptualización. Su abordaje se adentra en una perspectiva sociohistórica, con la que examina las concepciones configuradas en épocas anteriores, especialmente durante la Edad Media y entre los sabios de aquel entonces. Valenzuela nos lleva a reflexionar sobre cómo las percepciones y construcciones de la juventud han evolucionado a lo largo de la historia, y cómo estas bases históricas continúan influyendo en nuestras comprensiones contemporáneas. Su análisis nos proporciona una mirada integral que trasciende las fronteras temporales, permitiéndonos entender mejor la complejidad de la idea de juventud y sus conexiones con el devenir sociopolítico a lo largo de los siglos.

Las clasificaciones disponibles sobre juventud nos presentan prototipos diversos y cambiantes. Aristóteles definió los rasgos del "carácter típico" de la juventud, la madurez y la vejez de la Antigüedad griega, afirmando que los jóvenes son concupiscentes, decididos, hedonistas e incontinentes a los placeres del amor (Aristóteles, 1999). Además, los consideró mudables, inestables, caprichosos, apasionados, impulsivos, animosos, de "genio vivo", iracundos, amantes del prestigio y de la victoria. Consideró que por antonomasia los jóvenes son ingenuos, crédulos, llenos de esperanza, están "calientes por la naturaleza" y no han sufrido muchos desengaños (para Aristóteles la esperanza mira al futuro mientras que el recuerdo lo hace al pasado). [...]

Platón también reflexionó sobre la juventud, a la que consideró un tropel de tiranos furiosos (Platón, 1998). Sólo desde el alto valor de la especulación y el temple espiritual de su época se puede interpretar la perspectiva de Platón sobre la juventud, lo cual, dicho en nuestros tiempos, parecería únicamente un buen intento. Para él la juventud era una etapa donde las pulsiones e ímpetus impiden llegar a placeres (Valenzuela, 2009, p. 56)

La diversidad y evolución de las clasificaciones que existen sobre la juventud a lo largo de la historia dan cuenta de los procesos de formación social. Por un lado, Aristóteles, quien en la Antigüedad griega definió ciertos rasgos típicos de la juventud, la madurez y la vejez. Según el filósofo, los jóvenes se caracterizan por ser concupiscentes, decididos, hedonistas e incontinentes a los placeres del amor. Los describió como individuos mudables, inestables, caprichosos, apasionados, impulsivos, animosos, de "genio vivo", iracundos, amantes del prestigio y la victoria. También los consideró ingenuos, crédulos, llenos de esperanza y menos afectados por desengaños pues, según él, la esperanza se orienta hacia el futuro mientras que el recuerdo se vincula con el pasado. Por otro lado, Platón, desde una perspectiva más crítica, describió a la juventud como un tropel de tiranos furiosos. Platón abordó la juventud desde el valor de la especulación y el temple espiritual de su época, destacando que las pulsiones e ímpetus juveniles pueden obstaculizar la búsqueda de placeres.

En este orden, Valenzuela (2009) nos desafía a reconsiderar la manera en que tradicionalmente se ha conceptualizado la idea de juventud, especialmente desde la perspectiva de Aristóteles y Platón. Su análisis revela procesos de obliteración y un vaciamiento de la subjetividad política de aquellos cuerpos que son identificados como jóvenes. El trabajo de Valenzuela resalta la diversidad de concepciones históricas sobre la juventud, la influencia de estas visiones en la formación de identidades juveniles y el papel de la política en la construcción de subjetividades en el tiempo.

Desde otra óptica, Carles Feixa (2006) en su obra "Generación XX: Teorías sobre la juventud en la era contemporánea", se adentra en la sucesión de generaciones de jóvenes que emergen en la esfera pública; relacionando los cambios en el estilo de vida de los jóvenes con las reflexiones científicas, filosóficas y literarias sobre este grupo. Su análisis resalta los perspectivas teóricas y epistémicas que predominaron durante el siglo XX en la conceptualización y comprensión de la idea de juventud, especialmente en países euro-norteamericanos.

Carles Feixa plantea que la concepción de adolescencia surge en la era industrial. Aunque la historiografía tradicional sugiere su aparición en los albores de esta época, su democratización no se materializa hasta alrededor de 1900. En ese momento, diversas reformas en ámbitos como la educación, el mercado laboral, la estructura familiar, el servicio militar, las asociaciones juveniles y el ocio impulsan el surgimiento de una nueva generación. Este grupo se hace consciente de su capacidad para forjar una cultura propia y distinta a la de los adultos (Feixa, 2006, p. 3). El marco principal para comprender la juventud en este período se vincula con las ideas del psicólogo y educador estadounidense G. Stanley Hall. Desde la perspectiva de la evolución biológica propuesta por Darwin, Hall concibe la adolescencia como una etapa prehistórica de turbulencia y transición, constitutiva de la evolución de la especie. Según él, "La adolescencia está dominada por las fuerzas del instinto que, para calmarse, reclaman un período largo durante el cual los jóvenes no sean obligados a comportarse como adultos porque son incapaces de hacerlo" (citado por Feixa, 2006, p. 5).

Desde esta perspectiva, la adolescencia se considera una etapa natural en el desarrollo humano que abarca desde los 12 y 13 años hasta los 22 a 25 años. Durante este período, las personas son incapaces de asumir las responsabilidades propias de la edad adulta y tienden a vivir de manera más libre y despreocupada, caracterizada por el conformismo social y la exploración de identidades en proceso de formación. Carles Feixa (2006) denomina a las formaciones juveniles del siglo XX como la 'generación XX', una diversidad de expresiones juveniles que resalta experiencias concretas, constituidas por diez tipos de generaciones. Estas experiencias invitan a reflexionar sobre las confluencias en la idea de juventud a partir de procesos concretos en los que están involucrados elementos musicales, estéticos, políticos, militares, entre otros. Estos elementos contribuyen a la formación de sensibilidades y significados que definen contextualmente los marcos en los que se entiende la juventud.

Feixa (2006) presenta la idea de la juventud Boy Scout resaltando su conexión con las ideas de Walter Benjamín y el surgimiento de una cultura juvenil a principios del siglo XX. Sir Baden Powell fundó los Boy Scouts en 1908 con la intención de formar a jóvenes utilizando virtudes militares adaptadas al ocio, como respuesta a los efectos negativos de la vida urbana. Esta iniciativa se basaba en un modelo patriótico y darwinista social, promoviendo la separación de género y la adolescencia como un estado especial. Sin embargo, esta visión tenía

limitaciones, especialmente en su adaptación a la vida de los trabajadores. En paralelo, en 1914, Walter Benjamín propuso en su artículo "Metaphysik der Jugend" la idea de que las nuevas generaciones liderarían una revolución cultural espiritual. Influenciado por la "Comunidad escolar libre", Benjamín abogaba por una "cultura de la juventud", donde la escuela jugaría un papel crucial en conectar a los jóvenes con el espíritu en lugar de con intereses materiales. Consideraba a la juventud como una metáfora del cambio social (citado por Feixa, 2006, p. 5).

La "Generación K" (Komsomol) se sitúa en el contexto de la Europa posguerra, donde la retórica de la "generación" reemplazó a la retórica de la muerte. En 1920, tras la Gran Guerra, la sociedad se vio marcada por una pérdida demográfica, surgiendo así la noción de "quintas" vinculadas al servicio militar obligatorio. La revolución soviética de 1917 y el impacto en los jóvenes progresistas de todo el mundo marcaron un hito, llevando al surgimiento del Komsomol, una organización juvenil inspirada en los Boy Scouts pero adaptada a las necesidades del estado revolucionario. Este nuevo cuerpo social desligado de divisiones de género, promovía actividades de ocio y formación cívico-militar. José Ortega y Gasset, en 1923, y Antonio Gramsci, en la década de 1930, reflexionaron sobre el papel de las generaciones en la historia; mientras que Benito Mussolini, en su obra "Cuestiones firmes sobre los jóvenes" en los años 30, proponía la formación fascista de la juventud. Por su parte, los regímenes totalitarios buscaban controlar a los jóvenes a través de organizaciones como las Juventudes Hitlerianas y los Balilla Fascistas, algunos grupos encontraron en el swing un espacio de disidencia frente al autoritarismo. En este contexto, Gramsci planteaba el conflicto entre generaciones como inherente a toda obra educativa, atribuyendo las crisis de autoridad a contextos históricos (citado por Feixa, 2006).

En concordancia, la "Generación E" (Escéptica) surge al finalizar la Segunda Guerra Mundial, marcada por la desilusión y el desencanto de la juventud europea frente a los horrores de la contienda y el surgimiento de la bomba nuclear, que inauguró una nueva era de temores y divisiones. En este contexto, la juventud se ve abatida y descreída, enfrentando la desintegración de los ideales de su juventud. Esta generación "escéptica" se caracterizaba por su falta de compromiso político y moral, adaptándose con conformidad a la sociedad establecida. Aunque la visión de la juventud como una fuerza rebelde y transformadora se desvanece, el crecimiento económico de posguerra y el surgimiento de una "cultura juvenil" autónoma e interclasista

lentamente comienzan a cambiar la situación. Entretanto, la "Generación R" (Rock) nace en el período de posguerra con el surgimiento del rock & roll en Memphis en 1954, simbolizando una cultura juvenil internacional-popular orientada hacia un nuevo mercado juvenil. Esta generación, protagonista de una auténtica "sociedad adolescente", encuentra en la escuela secundaria el centro de su vida social y cultural, marcando así el nacimiento del "teenager". En contraste con la generación escéptica, los jóvenes de esta época se identifican con una cultura juvenil vibrante y rebelde, representada por figuras como James Dean y Elvis Presley, quienes desafiaron las normas de la sociedad adulta y establecen modelos de comportamiento para la juventud (Feixa, 2006).

Según Feixa (2006), la "Generación H" (Hippy) surge en los años sesenta como una contracultura juvenil que desafía las normas establecidas y busca una renovación radical de la sociedad. Inspirados en movimientos como el Free Speech Movement y la beat generation, los hippies abrazan el pacifismo, la libertad sexual, el uso de drogas y la búsqueda de una cultura alternativa. Teóricos como Theodore Roszak legitiman esta revuelta juvenil, considerándola como una forma de resistencia contra la cultura dominante. Mientras tanto, la "Generación P" (Punk) emerge en los años setenta como una respuesta provocadora y rebelde a la crisis económica y social. Encabezada por bandas como los Sex Pistols, el punk adopta una actitud nihilista y antisistema, utilizando la música y la estética como herramientas de protesta. Estudios como "Resistance through rituals" de Stuart Hall y Tony Jefferson (2006) analizan estas subculturas juveniles desde una perspectiva marxista, destacando su papel en la resistencia contra el consenso social y la opresión. A medida que la sociedad avanza hacia la era digital, la "Generación R" (Red) surge en los años noventa como la primera generación criada en la sociedad digital. Autores como Don Tapscott exploran cómo el acceso a las nuevas tecnologías de la información y la comunicación redefine la experiencia juvenil, generando nuevas formas de protesta, entretenimiento y exclusión social (citado por Feixa, 2006).

Como se evidencia, el análisis de Feixa aborda de manera exhaustiva la evolución del concepto de juventud en el siglo XX, destacando diversas visiones epistemológicas que han influido en su comprensión. Desde una perspectiva marxista, se examina cómo las relaciones de producción y las estructuras económicas han moldeado las condiciones de vida de los jóvenes y su posición dentro de la sociedad. El marxismo ha enfatizado la importancia de la clase social

en la determinación de las experiencias juveniles, así como la explotación económica a la que pueden estar sujetos. El estructuralismo, por otro lado, ha proporcionado un marco para comprender las estructuras subyacentes que organizan las prácticas culturales y sociales, influyendo así en la forma en que se conceptualiza la juventud. Esta apuesta ha destacado la importancia de los patrones universales y los sistemas de significado en la formación de identidades juveniles, así como en la reproducción de normas y valores dentro de las culturas juveniles.

Desde otra orilla, Feixa examina cómo la noción de juventud ha sido influenciada por la hegemonía que refleja las relaciones de poder dentro de la sociedad, y cómo estas afectan a los jóvenes en términos de acceso a recursos y oportunidades. La teoría de la hegemonía, desarrollada principalmente por Antonio Gramsci, ha resaltado cómo las élites dominantes pueden ejercer su influencia cultural y política para mantener su posición de poder y control sobre las masas, incluidos los jóvenes (citado por Feixa, 2006). Además, Feixa explora el construccionismo social que resalta cómo las identidades juveniles son construidas y negociadas en contextos sociales específicos. Este enfoque ha puesto de relieve la naturaleza fluida y cambiante de las identidades juveniles, así como la importancia de los procesos de interacción social y negociación en su formación.

Esta perspectiva permite una comprensión más completa de cómo se ha conceptualizado y representado la juventud a lo largo del tiempo en el siglo XX, y cómo estas representaciones han sido influenciadas por las estructuras de poder dominantes en cada época. Además, proporciona una base sólida para reflexionar sobre los desafíos y oportunidades que enfrentan los jóvenes en la sociedad contemporánea desde la visión de la generación XX. Al considerar diversos campos de estudio como la biología, cultura, política, psicología, filosofía y sociología, se logra una comprensión más rica y matizada sobre cómo se han configurado los conceptos de juventud en diferentes contextos temporales y culturales, y cómo estas representaciones han sido influenciadas por las estructuras de poder imperantes en cada época.

En el contexto latinoamericano, Rossana Reguillo (2007), una destacada intelectual mexicana en los campos de los estudios de juventud, culturales y de comunicación, plantea en su obra "Emergencia de culturas juveniles. Estrategias del desencanto", que la concepción actual de la juventud es principalmente una "invención" de la posguerra. Este concepto alude al

surgimiento de un nuevo orden internacional que delineó una geografía política en la que los vencedores establecieron nuevos estándares de vida, imponiendo sus estilos y valores. Reguillo argumenta que, en estas circunstancias, la sociedad comenzó a reconocer y reivindicar a los niños y jóvenes como sujetos con derechos. Reguillo destaca especialmente el papel de los jóvenes como consumidores en esta nueva realidad posbélica. De esta manera, la juventud pasó a ser considerada como una etapa de transición hacia la adultez y como una categoría social relevante con sus propios derechos y roles en la sociedad. Este cambio en la percepción de la juventud se entrelaza con la emergencia de patrones de vida y valores que caracterizaron esta era, marcando así una transformación significativa en la comprensión y valoración de esta etapa de la vida (Reguillo, 2007):

Si bien es cierto que "la juventud no es más que una palabra" (Bourdieu, 1990), una categoría construida, no debe olvidarse que las categorías no son neutras, ni aluden a esencias; son productivas, hacen cosas, dan cuenta de la manera en que diversas sociedades perciben y valoran el mundo y, con ello, a ciertos actores sociales. Las categorías, como sistemas de clasificación social, son también y, fundamentalmente, productos del acuerdo social y productoras del mundo (Reguillo, 2007, p. 29)

En términos de Bourdieu (1990), "la juventud no es más que una palabra", sugiriendo que es una construcción social y cultural. Sin embargo, la afirmación va más allá al destacar que las categorías no solo reflejan percepciones o esencias, sino que son entidades activas y productivas en sí mismas. Las categorías, en este contexto, describen y hacen cosas, desempeñan un papel crucial en la forma en que diversas sociedades perciben y valoran el mundo, así como a los actores sociales que en él interactúan. La afirmación de que las categorías son "productoras del mundo" subraya su capacidad para influir en la construcción y comprensión de la realidad social. Por esto, Reguillo (2007) resalta que estas categorías, como sistemas de clasificación social, son productos y productoras del acuerdo social. En otras palabras, dichas categorías son el resultado de acuerdos colectivos que reflejan y, al mismo tiempo, moldean las percepciones y valoraciones de la sociedad en torno a conceptos como la juventud.

Cuando Pierre Bourdieu afirmó que la "juventud" no es más que una palabra, debió añadir: cargada de significados y con una importante participación en la delimitación de prácticas sociales históricamente definidas (Bourdieu, 1990). Este autor alude a la manipulación de la condición juvenil por parte de los detentadores del patrimonio para perpetuar el poder y el control de los recursos, lo cual, más que denotar el vacío de "la juventud", ilustra la profundidad y el peso social que conlleva su construcción social. No obstante, este punto de partida le resulta útil como recurso heurístico para llegar a la idea de que tanto la juventud como la vejez son

construcciones sociales. La posibilidad de hacer joven a un grupo social no corresponde al capricho derivado de una megalomanía individual, sino a una relación socialmente aceptada y regulada por los poderes sociales. En esta relación se disfrutan ventajas, se padecen desventajas y, comúnmente, los jóvenes resultan perdedores frente a los poderes gerontocráticos (Valenzuela, 2012, p. 101).

En este contexto, se destaca que la juventud no solo es una palabra o una etiqueta vacía, sino que está cargada de significados y desempeña un papel crucial en la delimitación de prácticas sociales históricamente definidas (Bourdieu, 1990). Bourdieu sugiere que la condición juvenil ha sido manipulada por aquellos que detentan el patrimonio para perpetuar el poder y el control de los recursos. Esta manipulación no denota un vacío en la conceptualización de la juventud, sino que más bien revela la profundidad y el peso social que conlleva su construcción social. Bourdieu utiliza este marco como un recurso heurístico para llegar a la conclusión de que tanto la juventud como la vejez son construcciones sociales; ello desafía la noción de que constituir un grupo social joven es un acto caprichoso impulsado por la megalomanía individual. En cambio, el autor sugiere que la posibilidad de conferir juventud a un grupo social es el resultado de una relación socialmente aceptada y regulada por poderes sociales.

Valenzuela (2012) subraya que en esta relación se experimentan ventajas y desventajas y, comúnmente, los jóvenes resultan perdedores frente a los poderes gerontocráticos. Esta declaración resalta cómo las construcciones sociales de la juventud afectan la percepción cultural y tienen consecuencias tangibles en la distribución de recursos y poder en la sociedad. La palabra *juventud* está intrínsecamente vinculada a las dinámicas de poder y a la configuración de prácticas sociales que impactan en la realidad social:

juventud como construcción social ha estado en el centro de muchas disputas sociales; sin embargo, las demarcaciones sociales entre lo juvenil y lo no juvenil no son intercambiables con la idea de "generación". Este concepto, se conforma a partir de la "coincidencia" en las edades, aun cuando las personas que nacen en años similares no necesariamente se sentirán parte de "su generación" ni los diferentes grupos sociales le otorgan el mismo sentido, ni se identifican con los intereses de otros jóvenes de "su generación". La generación refiere a las identificaciones de contemporaneidad, mientras que el concepto de juventud refiere a la definición de umbrales entre jóvenes y adultos, la cual puede tener múltiples expresiones, especialmente con la difuminación de los elementos iniciáticos que definían el tránsito de la juventud a la adultez (Valenzuela, 2009, p. 102).

La representación de la condición *juvenil* ha sido moldeada predominantemente por los imaginarios sociales dominantes a lo largo de la historia. Históricamente, fueron los estratos pertenecientes a las clases altas los que ostentaron la distinción de ser considerados *jóvenes*. Sin embargo, esta conceptualización ha evolucionado con el tiempo. En las primeras décadas del

siglo XX, se observó un cambio significativo con la emergencia de movimientos que comenzaron a proponer perspectivas propiamente juveniles. Estos movimientos desafiaron las nociones establecidas y contribuyeron a la diversificación de las representaciones de *juventud*, extendiendo la definición más allá de los límites tradicionales de las clases privilegiadas.

Valenzuela (2009) destaca este giro en su trabajo, señalando que las construcciones sociales de la juventud han sido moldeadas por los estratos sociales dominantes, y han experimentado cambios significativos a medida que diversos movimientos juveniles han influido en la redefinición y expansión de la categoría de *juventud*. Este proceso refleja una dinámica social en constante evolución, en el que las representaciones de la condición juvenil son moldeadas y desafiadas por las fuerzas cambiantes de la sociedad a lo largo del tiempo:

Las identidades juveniles son construcciones sociohistóricamente situadas y significadas. La juventud no es un sector social cristalizado, sino polisémico y cambian-te. La comprensión de las juventudes y sus diversos sentidos implica conocer sus anclajes y adscripciones en un mundo complejo recientemente globalizado. La juventud no es un campo social autocontenido, sino que se construye desde las diversas articulaciones con otras arcas de la realidad social que participan en la conformación de los sentidos de la condición juvenil (Valenzuela, 2009, p. 35).

A principios del siglo XXI, el antropólogo Néstor García Canclini se adentró en la reflexión sobre el significado de ser *joven* en un contexto de crisis civilizatoria. Al indagar en la pregunta sobre qué implica hoy en día ser joven, surge la revelación de que la sociedad, al expresar incertidumbre acerca del futuro y manifestar desconcierto en su construcción está comunicando a los jóvenes que hay escaso espacio para ellos en su seno. Además, se está reconociendo a sí misma una limitada capacidad, por así decirlo, para rejuvenecer, para sintonizar con aquellos que podrían ser agentes de cambio capaces de transformarla. Este diálogo implícito revela una interconexión entre la percepción de *juventud* y la disposición de la sociedad a abrirse al cambio y la innovación. En este sentido, la respuesta sobre el significado de ser joven se refiere a la juventud en sí misma, y arroja luz sobre la disposición de la sociedad para adaptarse y evolucionar en un panorama cambiante:

los jóvenes en tanto categoría social construida no tienen una existencia autónoma, es decir al margen del resto social, se encuentran inmersos en la red de relaciones y de interacciones sociales múltiples y complejas. Para situar al sujeto juvenil en un contexto histórico y sociopolítico, resultan insuficientes las concreciones empíricas, si estas se piensan con independencia de los criterios de clasificación y principios de diferenciación social que las distintas sociedades establecen para sus distintos miembros y clases de edad (Reguillo, 2007, p. 49)

Entonces, para comprender al sujeto *juvenil* en su contexto histórico y sociopolítico, resulta insuficiente basarse únicamente en concreciones empíricas. Es crucial considerar dichas concreciones en relación con los criterios de clasificación y principios de diferenciación social establecidos por distintas sociedades para sus diversos miembros y tipologías de edad. Esta perspectiva destaca la importancia de entender la *juventud* como una realidad individual, parte de un entramado social más amplio que impulsa la construcción y percepción de la *juventud* en la sociedad.

Desde la perspectiva de la antropología social, Maritza Urteaga aporta una mirada enriquecedora en su obra *La construcción juvenil de la realidad. Jóvenes mexicanos contemporáneos*, donde plantea que la juventud no es simplemente un grupo pasivo que recibe imágenes o roles impuestos desde el exterior, sino que los jóvenes son agentes activos en la configuración de sus propias identidades. A través de prácticas cotidianas, discursos y relaciones sociales, estos sujetos resignifican continuamente lo que significa ser joven dentro de contextos históricos, sociales y culturales específicos. Así, la construcción juvenil de la realidad se concibe como un proceso dinámico de auto-creación y negociación constante, en el que los jóvenes se relacionan activamente con su entorno social y político para dar sentido a su existencia y proyectar sus formas de vida (Urteaga, 2011).

Las reflexiones de Urteaga (2011) permiten superar posturas deterministas o esencialistas que tienden a naturalizar o fijar la identidad juvenil, y abren el campo para analizar cómo variables como el género, la clase social y la etnia influyen en estas construcciones. Desde esta posición, la juventud no se entiende como un estado fijo o universal, sino como una experiencia social compleja moldeada en la interacción constante de los sujetos con las estructuras de poder y las condiciones materiales que atraviesan sus vidas. Además, esta perspectiva pone en evidencia la historicidad y pluralidad de las juventudes, evidenciando que no existe una única forma de ser joven, sino múltiples experiencias atravesadas por desigualdades y relaciones sociales diferenciadas.

En este orden de ideas, Carles Feixa (2011), a través de metáforas literarias, ilustra tres momentos centrales que permiten pensar los modelos desde los cuales se ha concebido las juventudes. Lo hace teniendo en cuenta los procesos históricos y sociopolíticos de cada época, evidenciando los cambios y transformaciones en torno a las formas de coerción adultocéntrica.

Aunque estas formas persisten hasta el presente, también se vislumbran transformaciones que expresan apuestas por subjetividades políticas, donde emergen figuras juveniles que transitan una frontera ambigua entre la coerción y la autodeterminación. En las eras digitales, estos modos se reconfiguran, dando lugar a nuevas formas de existencia y expresión juvenil. Feixa describe los tres modelos de la siguiente manera:

El primer modelo, el síndrome de Tarzán, fue concebido por Rousseau a finales del siglo XVIII y se mantuvo vigente hasta mediados del siglo XX. En este modelo, la juventud es entendida como una etapa salvaje y pura, portadora de potencialidades aún no desarrolladas, que deben ser guiadas, disciplinadas y civilizadas por los adultos. Se trata de una visión que posiciona a los jóvenes como sujetos inocentes, carentes de herramientas para enfrentar la vida por sí mismos y, por tanto, necesitados del acompañamiento y la orientación de los adultos, quienes son vistos como autoridades legítimas encargadas de regular su conducta conforme a los marcos sociales establecidos. Es un modelo en el que los procesos de coerción y disciplinamiento son considerados mecanismos legítimos en la formación social de los sujetos y subjetividades juveniles. Se apuesta así por contribuir a la construcción del futuro del mundo, donde las juventudes —percibidas como inocentes y con capacidades aún en desarrollo— requieren apoyo, guía y dirección en sus trayectorias vitales, comportamientos, actitudes y formas de ser y estar en un mundo "civilizado" (Feixa, 2011).

El segundo modelo, el síndrome de Peter Pan, surge en la segunda mitad del siglo XX, alimentado por el auge de la sociedad de consumo y del capitalismo maduro. Este modelo representa una ruptura con la rigidez del anterior y propone una visión más lúdica y hedonista de la juventud, en la que los jóvenes se conciben como seres que desean mantenerse en un estado perpetuo de adolescencia, donde la edad no impone límites claros. Aquí, las juventudes habitan mundos de felicidad idealizada, aparentemente libres de la regulación adultocéntrica, y encuentran en el consumo un medio para construir su identidad (Feixa, 2011).

Finalmente, el síndrome de Blade Runner surge a finales del siglo XX y se perfila como el modelo dominante en la sociedad actual y futura. Inspirado en los replicantes de la película de Ridley Scott, representa a las juventudes como seres híbridos, a medio camino entre humanos y máquinas, divididos entre la obediencia a quienes los formaron y el deseo de emanciparse. En este modelo, la era digital redefine las formas de ser joven. Las culturas digitales median las

relaciones sociales y habilitan nuevas formas de subjetividad y acción política. Aunque persisten estructuras adultocéntricas, ya no son totalizadoras: conviven con prácticas disruptivas de autodeterminación. Ejemplo de ello son las movilizaciones del estallido social de 2021, donde jóvenes, desde las redes, se nombraron, se organizaron y posicionaron su voz en el espacio público. Este modelo da cuenta de la complejidad de las juventudes contemporáneas, marcadas por la hiperconectividad, la fragmentación y la tensión constante entre control y autonomía (Feixa, 2011).

Para el caso colombiano, los planteamientos de Germán Muñoz, un destacado estudioso de la niñez y la juventud en país, la noción de *juventud* comenzó a hacerse más visible en este país durante los años 90. Este período marcó un cambio significativo en la forma en que se le percibía y abordaba en el país, debido a las transformaciones sociopolíticas que se estaban produciendo. Los jóvenes se volvieron más activos políticamente participando en diversas intervenciones que desafiaron idealizaciones tradicionales que definían la juventud, desde los marcos de la adolescencia, la pubertad, el muchacho o el “chino”. Estas categorías solían implicar procesos de subordinación atravesados por patrones adultocéntricos arraigados en la sociedad colombiana. En este sentido, Muñoz plantea lo siguiente:

En los años 90 empezamos a preguntarnos: ¿Qué significa ser joven en Colombia? Antes de Los años 90 marcaron un cambio significativo en la visibilidad de los jóvenes. Antes de esta época, en Colombia y en todo el mundo, los jóvenes eran vistos de manera diferente, especialmente después de la Segunda Guerra Mundial [...] Fue en los años 90 cuando los medios de comunicación comenzaron a mostrar a los jóvenes de manera más prominente, con sus propias expresiones culturales, estilos de vida y música distintiva. En Colombia, este fenómeno también se manifestó con la emergencia de las llamadas culturas juveniles, que empezaron a ser reconocidas y visibles. Un hito importante en este proceso fue el asesinato de Rodrigo Lara Bonilla, Ministro de Justicia, en 1984, a manos de un joven sicario en Bogotá. Este evento sacó a la luz la presencia de los jóvenes en la vida pública, desafiando las percepciones previas sobre ellos y sus roles en la sociedad (citado por Jiménez-Flórez, 2015, p. 437).

Antes de los años 90, las discusiones sobre los jóvenes en Colombia se limitaban al ámbito privado, principalmente, abarcando aspectos relacionados con la familia, comportamiento y actitudes. Aunque a partir de esa década, el surgimiento del consumismo anclado en las políticas neoliberales y la formación de expresiones juveniles específicas han promovido reflexiones con nuevas preguntas destinadas a comprender a los sujetos y subjetividades emergentes, quienes están transformando los cimientos de la sociedad colombiana en lo que respecta al papel de la juventud. Según Muñoz (citado por Jiménez-Flórez,

2015), el asesinato del Ministro de Justicia a manos de un *joven* marcó un punto de inflexión significativo, ya que la idea de los *jóvenes sicarios* comenzó a adquirir relevancia en la retórica política y social del país. Como lo describe Jiménez-Flórez: "en ese momento la idea de los jóvenes sicarios era una idea loca, extraña, absurda, pero en ese momento empiezan a estar en la vida pública" (2015, p. 437).

Durante los años 70 y 80, las manifestaciones juveniles (como el movimiento hippie) tenían una presencia limitada y eran consideradas más como una rareza histórica, especialmente en ciertas áreas urbanas de Bogotá. Estas expresiones juveniles se caracterizaban por adoptar influencias culturales y estilos de vida provenientes de Europa y Estados Unidos. En contraste y durante los años 90, los jóvenes sicarios de Medellín y otras ciudades del país comenzaron a adquirir visibilidad pública a través de la cobertura mediática, apareciendo en programas de televisión y en portadas de periódicos. Este fenómeno alimentó la configuración de un imaginario colectivo desde donde se establecieron discursos que asociaban la juventud con la violencia y la transgresión de las normativas sociales colombianas, perpetuando esencialidades constitutivas de sentido y significado de los jóvenes en el país:

tendríamos que decir que no ha cambiado mucho la situación en los treinta años posteriores. Es decir, en la década de los 80, 90 y primera década del siglo XXI, son jóvenes sin esperanza, son jóvenes sin futuro. En los años 80 se escribió muchas veces la idea de "jóvenes igual no futuro". La escribió Alonso Salazar, en *No nacimos pa' semilla* (Salazar, 1990), la escribió Parra Sandoval en *Ausencia de futuro* (Parra, 1991), la escribió Víctor Gaviria en la película *Rodrigo D no futuro* (Focine, 1990). Es decir, se convirtió en una idea compartida en el imaginario colectivo y, efectivamente, en Colombia hizo carrera la idea de jóvenes sin futuro (2015, p. 438).

El devenir juvenil en Colombia ha estado constantemente influenciado por los debates coyunturales del país. La noción de *juventud* se ha visto inmersa en las disputas políticas, armadas y de criminalidad que han caracterizado el panorama colombiano desde los años 80 hasta la actualidad. Por un lado, estas dinámicas han contribuido a moldear la percepción pública de la juventud, asociándola frecuentemente con violencia y delincuencia. Sin embargo, esta representación ha permitido vislumbrar los procesos de abandono y precariedad en los que se encuentran la mayoría de los jóvenes en el país. Las preguntas que han surgido para comprender el significado de ser joven en Colombia y su relación con la violencia han llevado a una mayor comprensión de las raíces o causas que configuran al joven como un problema nacional.

A lo largo de las décadas, persiste una visión estereotipada del joven colombiano como negligente, apático y peligroso para la sociedad. Esta percepción, arraigada desde los años 80, continúa siendo prevalente en la actualidad sin haber experimentado cambios significativos. En este sentido, Muñoz sostiene que:

ser joven en Colombia es vivir en una situación precaria, violenta, desesperanzada: no es lo mejor de la vida. Sin embargo, la imagen que se presenta en los medios es absolutamente opuesta. Se les presenta como sujetos gozosos, rumberos, sujetos que siempre están felices porque la vida les sonríe, porque consumen, porque tienen la última moda, porque son deportivos, porque son bonitos y la raza ha mejorado, lo cual no se puede negar. Pero en principio, como es una pregunta grande, pues yo preferiría poner estos antecedentes grandes también, para decir que de los años 80 a hoy, ser joven en Colombia es sinónimo de no tener futuro (2015, p. 438).

En este contexto, pensar en las *juventudes en Colombia* implica desarrollar análisis críticos y contextualizados en los que las dimensiones biológicas y etarias son importantes pero no determinantes en las prácticas, sentidos y significados de los jóvenes. Más bien, implica el compromiso de articular las dimensiones históricas, políticas, económicas, culturales y contextuales que interactúan en la formación social de los sujetos y subjetividades juveniles. Por tanto, comprender los mundos de sentido de los jóvenes en Colombia, un país marcado por la turbulencia, requiere un debate interseccional que reflexione simultáneamente para desentrañar los entramados que configuran lo *juvenil*, particularmente en mi caso, en la región del Pacífico.

2.3 Juventudes e interseccionalidad

Es importante comprender que la *juventud* no es una categoría que defina de manera singular las realidades sociales de las poblaciones jóvenes. No se trata de un concepto cristalizado ni de un campo autocontenido. La definición de *juventud* no se limita a los componentes biológicos o etarios que a menudo se consideran de manera natural o normal. No existe una idealización universal que abarque la diversidad heterogénea de las experiencias juveniles en todo el mundo. En cambio, para comprender la idea de juventud, es fundamental reconocer que "la juventud alude a construcciones heterogéneas históricamente significadas dentro de ámbitos relacionales y situacionales. Ubicar la condición histórica de los estilos de vida y praxis juveniles conlleva reconocer sus diversidades y transformaciones" (Valenzuela, 2009, p. 34).

Pensar las *juventudes afrocolombianas* de la región del Pacífico demanda una aproximación compleja, dada la limitada disponibilidad de marcos epistémicos y expresiones juveniles registradas que puedan proporcionar una comprensión completa de sus realidades en esta parte del país. Surge así la interrogante: ¿Significa lo mismo ser joven en el centro del país que en el Pacífico colombiano? Para hallar respuestas a esta pregunta, es necesario considerar los fundamentos del poder en Colombia, que históricamente han excluido y violentado la dignidad de las poblaciones afrocolombianas. A lo largo de la historia, las opresiones basadas en raza, clase, etnia, género y edad han desempeñado un papel preponderante en la definición de lo que significa ser joven en esta zona habitada por personas racializadas.



Imagen 1 del Capítulo II.
Fuente: Xiomy Valentierra, El Charco, Nariño (2025)

Es importante señalar que las poblaciones afrocolombianas de la región del Pacífico fueron reconocidas como sujetos políticos de la nación colombiana a partir de 1991. Antes de este momento, la retórica nacional no reconocía la negritud como un elemento representativo de la nación. Estamos hablando de procesos de invisibilización y violencia en diversas dimensiones que han negado y silenciado la subjetividad política de los afrocolombianos. En el Pacífico no se han registrado ni documentado procesos vinculados a los debates juveniles como

los movimientos estudiantiles, las expresiones contraculturales o las resistencias bien teorizadas por diversos pensadores a nivel mundial. En esta parte de la geografía colombiana, se han gestado disputas y configuraciones sociales diferentes que merecen una atención particular para comprender de quiénes estamos hablando.

Con este panorama, la interseccionalidad emerge como una herramienta analítica que ofrece nuevas perspectivas sobre los fenómenos sociales que forman las realidades de las poblaciones juveniles afrocolombianas en el Pacífico, específicamente en El Charco. Debe tenerse en mente la premisa que no todos los jóvenes son iguales, y reconocer las fuerzas y conexiones que configuran las experiencias juveniles de manera única; ellas otorgan significado a las prácticas y discursos que los definen. Ahora, la interseccionalidad como legado del feminismo, permite sacar a la luz lo oculto, lo poco claro y la corrupción en las estructuras de poder. Esta perspectiva revela cómo las diversas formas de opresión se entrelazan simultáneamente para intensificar los riesgos, para perpetuar los privilegios. Desde la perspectiva de la interseccionalidad, Patricia Hill Collins afirma sobre la idea de juventud que:

la categoría de juventud no es ni genérica ni universal, sino que abarca una constelación de experiencias generacionales entre personas que comparten una edad cronológica pero donde la sociedad, la cultura, la historia y las relaciones de poder dan forma tanto a las oportunidades que encuentran como al significado social de ser joven (Collins, 2021, p. 126)¹².

Ahora, ¿qué entendemos por interseccionalidad y cómo contribuye a nuestra comprensión de los entornos juveniles afrocolombianos en el Pacífico? Abordaré estas preguntas en detalle antes de adentrarnos en el análisis de los procesos juveniles en El Charco y sus articulaciones históricamente significativas.

En la actualidad, la interseccionalidad parece haberse convertido en una suerte de tendencia o requisito esencial en las ciencias sociales para respaldar el discurso sobre el compromiso contra la desigualdad social. Desde la academia hasta la institucionalidad gubernamental, económica y las ONGs, todas las estructuras de poder que han contribuido a generar y perpetuar las desigualdades, se autoproclaman interseccionales. Aquella apuesta intelectual y política que revolucionó los cimientos de la academia y los proyectos hacia la justicia social a finales del siglo XX, aparentemente se enfrenta a un proceso de vaciamiento y

¹² Traducción propia.

despolitización, ya que las estructuras que originalmente cuestionó ahora la adoptan como un ejercicio funcional al poder.

La feminista decolonial Ochy Curiel (2020) es una de las principales críticas de la interseccionalidad en la actualidad, argumentando que se ha convertido en un comodín. La compara con propuestas neoliberales como el multiculturalismo, que no buscan transformar los sistemas de opresión, sino que se disfrazan bajo el discurso del reconocimiento para mantener la desigualdad. Según Curiel, la interseccionalidad se ha vuelto una excusa pues se utiliza para describir argumentos que ya son conocidos desde finales del siglo XX: "sabemos desde hace mucho tiempo que esa mujer no es solo mujer. Pero la descripción es lo que importa: es mujer, es negra... y, ¿qué pasa con el racismo, la heterosexualidad, con los sistemas de dominación? No se habla de eso"¹³.

En este sentido, la interseccionalidad enfrenta diversas críticas, peligros y dilemas que ponen en riesgo su efectividad como herramienta para la transformación social. Collins (2015) consciente de las ambigüedades que rodean a la interseccionalidad, reflexiona en su texto "Intersectionality's Definitional Dilemmas" (Dilemas Definitorios de la Interseccionalidad) con el propósito de dialogar sobre estos desafíos. Destaca un proyecto político e intelectual que se ve amenazado por los cambiantes procesos sociopolíticos y sus reorganizaciones. Desde esta perspectiva, examina tres conjuntos de preocupaciones interdependientes: (a) la interseccionalidad como un campo de estudio que se sitúa dentro de las relaciones de poder que estudia; (b) la interseccionalidad como estrategia analítica que aporta nuevos ángulos de visión sobre los fenómenos sociales; y (c) la interseccionalidad como praxis crítica que informa los proyectos de justicia social (Collins, 2015, p. 2).

Con el rápido crecimiento y aceptación de la interseccionalidad, surgen tanto retos como beneficios. Existe un consenso general que se refiere a ella como la percepción crítica de que "la raza, la clase, el género, la sexualidad, la etnia, la nación, la capacidad y la edad no funcionan como entidades unitarias y mutuamente excluyentes, sino como fenómenos que se construyen recíprocamente y que, a su vez, dan forma a desigualdades sociales complejas" (Collins, 2015,

¹³ Ver la conceptualización de la investigadora en el video "Ochy Curiel: Sobre la interseccionalidad (2020)". Más información en la bibliografía, referenciada en Díaz, S.

p. 3)¹⁴. Se trata de un marco de análisis que amplía las fronteras disciplinarias y epistemológicas para brindar nuevas perspectivas a la hora de desentrañar la producción de opresiones y privilegios en sus relaciones y conexiones.

El origen de la interseccionalidad se puede rastrear desde los años 80 del siglo XX como un proyecto de conocimiento que existía sin nombre definido. Sin embargo, fue durante esta década cuando sus ideas, aunque no su nombre, comenzaron a ser integradas en la academia estadounidense. Durante este período, la frase "raza, clase y género" surgió como un término distintivo que marcó un punto de inflexión en el que las ideas de diversos movimientos de justicia social se fusionaron (Collins, 2015). Las bases de la interseccionalidad se establecieron en las luchas por la justicia social, particularmente en los debates liderados por los feminismos negros y los estudios de la mujer. Aunque su desarrollo inicial estuvo arraigado en los movimientos sociales, la interseccionalidad se relaciona como un concepto académico, aunque su origen se mantuviera vinculado a perspectivas y demandas de los movimientos sociales.

El interés por la interseccionalidad fue limitado en las décadas de los 80 y 90 del siglo XX a pesar de los esfuerzos y disputas en torno a este nuevo marco de análisis desde los debates sobre raza, clase y género para transformar los modos de producción de conocimiento, comprensión e intervención en la realidad. No fue sino hasta que Kimberlé Crenshaw (1991), con su artículo "Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color" (Mapeando los Márgenes: Interseccionalidad, Políticas de Identidad y Violencia contra Mujeres de Color), publicado en la Revista Stanford Law cuando la interseccionalidad comenzó a ganar mayor reconocimiento y difusión. En este sentido, Collins argumenta que "la interseccionalidad, al parecer, no fue de valor hasta que Crenshaw lo descubrió y a través del reconocimiento que recibió su artículo de Stanford Law, alineado más cerca de, en palabras de Audre Lorde, las 'herramientas del maestro' en la 'casa del maestro'" (2015, p. 10)¹⁵.

Los planteamientos de Hill Collins (2015) cuestionan cómo operan las hegemonías académicas en Estados Unidos en la captación de propuestas políticas, sugiriendo que el reconocimiento de la interseccionalidad por parte de una institución académica prominente,

¹⁴ Traducción propia

¹⁵ Traducción propia.

Stanford Law, puede interpretarse como un acto de validación otorgado a aquellos más cercanos al poder o al "maestro". Esto señala una dinámica de privilegio y reconocimiento que influye en la academia, subrayando la importancia del contexto institucional en la valoración y legitimación de ideas. También señala cómo se entienden y asumen, legitiman y deslegitiman las aportaciones de los movimientos sociales. Collins (2015) reconoce el papel de Crenshaw (1991) en la consolidación e institucionalización de la interseccionalidad, pero también invita a reflexionar sobre aspectos centrales para obtener claridad respecto a los procesos que preceden y dan sentido a la acción política.

Como consecuencia y aunque puedan surgir cuestionamientos en torno a la interseccionalidad, Hill Collins (2015) identifica seis especificidades o desafíos que conforman los estudios e intervenciones interseccionales. Estos aspectos son fundamentales para comprender la complejidad y la relevancia de este enfoque en el análisis de las interrelaciones entre diversos ejes de opresión y privilegio:

La raza, la clase, el género, la sexualidad, la edad, la capacidad, la nación, la etnicidad y categorías similares de análisis se entienden mejor en términos relacionales en lugar de aislados unos de otros [...] Estas categorías que se construyen mutuamente subyacen y conforman sistemas de poder que se cruzan; las relaciones de poder del racismo y el sexismo, por ejemplo, están interrelacionadas [...] Los sistemas de poder interconectados catalizan formaciones sociales de desigualdades sociales complejas que se organizan a través de realidades materiales desiguales y experiencias sociales distintivas para las personas que viven dentro de ellos [...] Debido a que las formaciones sociales de desigualdades sociales complejas son históricamente contingentes e interculturalmente específicas, las realidades materiales y las experiencias sociales desiguales varían a través del tiempo y el espacio [...] Los individuos y grupos que se ubican diferencialmente dentro de sistemas de poder que se cruzan tienen diferentes puntos de vista sobre sus propias experiencias y las de otros con desigualdades sociales complejas, típicamente promoviendo proyectos de conocimiento que reflejan sus ubicaciones sociales dentro de las relaciones de poder [...] Las complejas desigualdades sociales fomentadas por la intersección de sistemas de poder son fundamentalmente injustas, configurando proyectos de conocimiento y/o compromisos políticos que sostienen o impugnan el estatus quo (Collins, 2015, p. 14).

En estos términos, la interseccionalidad se presenta como un proyecto político e intelectual que abarca tres dimensiones principales: en primer lugar, se constituye como un campo de estudio que se inserta dentro de las relaciones de poder que examina. En segundo lugar, funciona como una estrategia analítica que proporciona nuevas perspectivas sobre los fenómenos sociales. Y, finalmente, se manifiesta como una praxis crítica que guía los proyectos de justicia social. La intersección de opresiones no es simplemente un juego relacional de moda académica, sino una oportunidad para adentrarse en la comprensión y movilización de los

cimientos de poder que organizan las desigualdades sociales. Es un viaje de praxis crítica que va en contra de los sentidos comunes o las jerarquías normalizadas que dan forma a las sociedades contemporáneas. La interseccionalidad emerge de un compromiso político crítico y situado que percibe los sistemas de dominación como ejes de injusticia que agencian la formación social de desigualdades complejas, aparentemente naturales pero que merecen ser desnaturalizadas.

La lógica interseccional postula que la categoría de juventud está inevitablemente entrelazada con las relaciones históricas y de poder que surgen en las realidades sociales, como han señalado destacados estudiosos (Feixa, 2006; Valenzuela, 2009; Reguillo, 2007). La formación social del sujeto joven se ve mediada por el sistema de dominación a través de desigualdades materiales y experiencias sociales distintivas. Por consiguiente, la interseccionalidad permite a los estudios sobre la juventud enriquecer su enfoque crítico en la deconstrucción de las complejas interacciones que dan forma a las realidades juveniles. Implica una mirada transdisciplinaria de los sistemas y relaciones que influyen en la vida social de los sujetos, atravesada por prácticas y discursos que otorgan sentidos y significados que requieren atención crítica.

Al concebir las especificidades sobre la interseccionalidad propuestas por Hill Collins (2015), surge el interrogante sobre ¿cómo opera el sistema de opresión en los jóvenes afrocolombianos de El Charco? ¿Cómo se ha conformado la idea de juventud en esta región del país? ¿Cuáles son las fuerzas y articulaciones que le otorgan sentido? Estos interrogantes constituyen cuestionamientos integrales que la misma tesis busca abordar en su totalidad. Sin embargo, me comprometo a seguir el método para proporcionar respuestas claras que permitan reconocer a las personas involucradas en este proceso de investigación.

Pensar en las juventudes afrocolombianas requiere un análisis retrospectivo para comprender los procesos y transformaciones que han dado forma a la concepción de juventud. En este ejercicio el papel del pasado es fundamental, pues no se trata de un hecho desconectado del presente, sino que influye en la configuración de los eventos y circunstancias actuales. Según el historiador Enzo Traverso (2007), "el pasado acompaña nuestro presente y se arraiga en el imaginario colectivo" (p. 67). Es decir, el pasado no se desvincula del presente, sino que contribuye a dar sentido y significado a las realidades sociales y nuestras relaciones, se convierte

en una construcción social. Siguiendo esta línea, Stuart Hall, en su análisis sobre la identidad y los procesos de identificación, sostiene que "Sin el pasado no podríamos enunciar, porque enunciar es posicionarse dentro del lenguaje y, por lo tanto, asumir la ficción de que uno posee una identidad acabada" (Hall, 2019, p. 114). Sin embargo, aclara que este pasado, "aunque formativo al dotar de especificidad histórica y cultural a cada enunciación, no puede abordarse ni concebirse como un pasado simple, original y factual" (Hall, 2019, p. 114).

El pasado de las juventudes afrocolombianas en El Charco ha estado marcado por el proceso de esclavización explícita que se desarrolló principalmente entre los siglos XVI y XIX. Utilizo el término "explícita" para subrayar la claridad temporal y la legitimidad política y social de esta intervención histórica, ya que muchos activistas y pensadores afrocolombianos argumentan que la esclavización ha evolucionado pero no ha terminado. En el Real de Minas del Iscuandé, miles de personas africanas fueron introducidas, despojadas de su humanidad y llevadas al límite de la insignificancia. Como señala Mbembe (2016), a través del triple mecanismo de captura, vaciamiento y objetivación, el esclavo quedaba vinculado de manera coercitiva a un sistema que le negaba el control sobre su propia vida, y cuya característica distintiva fue su papel fundamental en un proceso de acumulación a escala global.

Las exigencias para hacer frente a las complejidades de la selva tropical en la región eran bastante evidentes. Se requerían esclavizados que gozaran de un óptimo estado de salud y forma física, ya que debían enfrentarse a la densa vegetación, los cambios climáticos y las enfermedades características de estas áreas, lo que los hacía vulnerables. La presencia de españoles y criollos de élite en esta parte de Colombia era limitada, ya que desde la ciudad de Popayán (del estado vecino de El Charco y relevante para el país), gestionaban sus operaciones dadas las configuraciones de esta zona como lugar malsano (Almario, 2009). En medio de esta coyuntura, las personas esclavizadas introducidas en condiciones de deshumanización al Real de minas debían cumplir con los criterios establecidos que definían a las *piezas de indias*.

Para nosotros, tanto en el presente como en el pasado, sobrevivir en la cuenca del Pacífico representa un desafío muy complejo. Habitamos una zona propensa a enfermedades y riesgos. Según los registros de la memoria colectiva, en Santa Bárbara de Iscuandé, llegaron negros corpulentos y muy saludables para enfrentar el duro trabajo en las minas y la vida en la selva. La primera generación de esclavos destinados a trabajar en las minas era mayoritariamente joven (Bolívar Montaña, comunicación personal, 2024).

El término *Piezas de Indias* surge en el contexto de la estructuración social y económica del poder colonial en las Américas. Se utiliza para describir un sistema de injusticia que se basa en la producción de sujetos raciales, considerados como una fuente inédita de acumulación de poder a través de la desposesión. Este sistema se encarga de tratar a estos individuos como si fueran desechos humanos, como se describió en páginas anteriores. Estos individuos debían resistir a las atrocidades del sistema esclavista en esta parte de Colombia.

La noción de *Piezas de Indias* representa uno de los primeros registros históricos sobre las juventudes afrocolombianas en esta región del país. Este término revela un ejercicio de poder en el cual las personas racializadas son despojadas de su humanidad y subjetividad política, convirtiéndose en meros objetos utilizados para satisfacer el deseo de acumulación. En el área de El Charco, dentro de la antigua administración colonial del Real de Minas de Iscuandé, predominaban las poblaciones esclavizadas conocidas como *piezas de indias*. Estos individuos eran considerados trofeos o mercancías de alta calidad que se adaptaban a las dinámicas de explotación y saqueo características de estas zonas mineras. En este contexto, la raza y el racismo operaban como elementos clave en los engranajes de la modernidad y el capitalismo, perpetuando así relaciones de opresión y dominación.

Desde este horizonte, el concepto *piezas de indias* evoca procesos de desubjetivación en los cuales a los individuos se les niega la capacidad de tomar sus propias decisiones y se pierde toda posibilidad de autonomía (Wieviorka, 2006). Los jóvenes esclavizados son tratados como entidades deshumanizadas, sujetas a anulación y borrado de su identidad como seres humanos. Sin embargo, incluso en los entornos más extremos, impregnados de humillación y violencia, persiste la dignidad y la esperanza que sustentan y otorgan sentido a sus resistencias (Valenzuela, 2022, p. 41).

En su análisis de los procesos de deshumanización y vaciamiento total de los esclavizados, Achille Mbembe sugiere que aunque aquellos que los someten y explotan nieguen su humanidad plena, esta nunca puede ser completamente eliminada en sentido ontológico. La humanidad de los esclavizados permanece en un estado de suspensión, inmersa en una lucha constante por liberarse de la opresión y la repetición, y anhela participar nuevamente en un proceso de creación autónoma (Mbembe, 2016). De acuerdo con esto, Mbembe afirma que “la humanidad suspendida de los esclavizados, condenada a reconstituirse continuamente, expresa

un deseo radical, insumergible e inminente de libertad o venganza” (Mbembe, 2016, p. 104). Es decir, a pesar de la crueldad, el vaciamiento y la sumisión impuestos por el sistema esclavista, las *piezas de indias* lograban crear mundos a través de su trabajo al servicio de un amo; mediante gestos y palabras, tejían relaciones y construían un universo de significados (Mbembe, 2016).

Los anclajes contextuales en la selva tropical, junto con las intersecciones de las opresiones, ponen de manifiesto las particularidades de los procesos de exploración y jerarquización racial y de género en el Real de Minas de Iscuandé. Las *piezas de indias* no representan un sujeto universal en el cual se inscriben las mismas prácticas laborales y de crueldad. Así como la raza actúa como un motor central en la matriz de dominación colonial, el género también desempeña un papel fundamental en la clasificación y opresión de los cuerpos; generando experiencias concretas que revelan los múltiples avatares de la desigualdad en el Pacífico Sur.

La investigadora colombiana Beatriz Elena Castaño Zapata –desde una perspectiva que podría asociar al feminismo y a finales del siglo XX–, plantea una serie de críticas a los estudios sobre la población negra en Colombia, especialmente en lo que respecta a la esclavitud y las mujeres en este sistema (1993). Castaño sostiene que las mujeres han sido notablemente invisibilizadas en la vida cotidiana, pues los estudios sobre la esclavitud se han centrado principalmente en discutir los aspectos económicos relacionados con la masculinidad, dejando de lado la esfera privada, cultural, religiosa y relacional. Es frecuente caer en generalizaciones que crean la imagen de un sujeto negro o esclavo universal (Castaño, 1993).

Los planteamientos de Castaño nos llevan a reconsiderar cómo se manifiesta la subordinación a través de la articulación de opresiones en la experiencia de las *piezas de indias*. En el contexto del sistema esclavista en el Pacífico sur colombiano, se formaban cuadrillas de esclavos que navegaban por las cuencas de varios ríos, incluidos el Iscuandé y el Tapaje. El Real de minas de Iscuandé administraba la región que hoy conocemos como El Charco, fue fundado en 1600, según registros oficiales. Desde entonces, se introdujeron *piezas de indias*, en su mayoría hombres, para realizar actividades mineras. Sin embargo, según las investigaciones de Zulía Mena García, las mujeres negras fueron introducidas 25 años más tarde (Mena, 1993).

La estructura de la cuadrilla minera tenía en la cúspide al amo, señor de mina y cuadrilla, quien, por lo general, estaba ausente. En el campamento minero quedaba su encargado o administrador

de minas, persona de mayor estatus en la comunidad, quien podía ser blanco de condición raza o mulato. Luego venía el capitán de cuadrilla, quien era un negro encargado de mantener la disciplina de los trabajadores, distribuir la comida y recoger el oro extraído para entregarlo al administrador [...] Era usual que el administrador y el capitán de cuadrilla llegaran a la mina acompañados por negras esclavas, traídas de haciendas, a las que se les denominaba "mancebas" o "concubinas" (Romero, 1991a, 1991c). Ellas se desempeñaban como cocineras y administradoras de abastecimientos (Friedemann, 1991, p. 52,53).

Las *piezas de indias* –hombres o mujeres– fueron coaccionadas y obligadas a realizar actividades de producción minera en condiciones inhumanas y de alto riesgo en la zona de Iscuandé. Sin embargo, las mujeres también debieron asumir otras responsabilidades relacionadas con el suministro de alimentos y otras labores necesarias para garantizar el funcionamiento efectivo de las actividades auríferas. Asimismo, los altos costos asociados con la compra y el traslado de las *piezas de indias* hacia el litoral Pacífico, específicamente en el Real de minas de Iscuandé, contribuyeron a la estructuración y configuración de las mujeres negras como reproductoras de esclavos. En otras palabras, los esclavizados, despojados de su humanidad y considerados como animales, fueron valorados y utilizados para “reproducir” esclavos, debido a que resultaba más económico, de manera similar a como se crían vacas para aumentar la producción de carne y leche. Las mujeres negras fueron empleadas con este propósito, con el fin de aumentar la fuerza laboral y, por ende, incrementar los beneficios obtenidos de la minería (Mena, 1993).

En estas circunstancias exageradas, las jóvenes mujeres esclavizadas en el Pacífico Sur a menudo recurrieron al suicidio e infanticidio, prefiriendo sacrificar a sus hijos para salvarlos del sufrimiento en las minas y protegerlos de los abusos de los amos (Reinelda Perlaza, 2015)¹⁶. Es importante señalar que la vulnerabilidad y crueldad hacia los cuerpos de las mujeres fue especialmente aguda, ya que debían soportar la constante tortura y violación de sus amos y aquellos designados para la reproducción de esclavos. Por otro lado, los hombres esclavizados, en la mayoría de los casos, fueron obligados a cometer violaciones y abusos sexuales contra las mujeres negras. Al llegar a este punto, la raza y el patriarcado como sistemas de legitimidad y control económico-político, facilitaban la explotación y depredación de los cuerpos y vidas de personas africanas convertidas en *piezas de indias*.

¹⁶ Revisar el documental mencionado previamente “Sanquianga, Ríos de esperanza”. Los detalles están descritos en la bibliografía.

Las experiencias juveniles en el contexto de la intersección de opresiones basadas en la raza, el género, la sexualidad y la religión durante el proceso de colonización, plantean interrogantes sobre la producción de cuerpos destinados al sacrificio y al sufrimiento, convirtiendo a las personas en meros objetos desde los inicios de la diferenciación colonial (Mignolo, 2000). Este fenómeno representa un mecanismo hegemónico utilizado desde el siglo XVI para establecer diferencias e inferioridades que justifiquen la colonización. Los términos como "negros", "esclavos" o "piezas de indias" ejemplifican la creación de sujetos de raza cuya existencia y cotidianidad están moldeadas por el poder colonial, que regulan su vida y muerte a discreción en la era colonial. Esto establece los cimientos de una política de muerte que rige la modernidad y el capitalismo en las Américas.

Solo hasta principios del siglo XIX emergió en la retórica colonial un nuevo elemento que aparentemente se desvinculaba de la esclavitud, debido a sus luchas abolicionistas en las que también participaron algunos criollos. Ello ocurrió después de la conquista de la independencia colombiana en 1810, cuando las personas en condición de esclavitud y las poblaciones indígenas, cumplieron un papel preponderante bajo las promesas de acceder a la libertad luchando por la independencia de la nación. Este elemento de cambio se manifestó con la promulgación de la Ley de Libertad de Vientres por parte del Estado de Antioquia en abril de 1814, la que fue ratificada, posteriormente, por el Congreso de Cúcuta en 1821 mediante la Ley del 21 de julio.

En relación con las disposiciones de esta normativa, se establece que los hijos de los esclavos nacidos a partir de la fecha de su promulgación serán considerados libres y sus nombres deberán ser inscritos como tales en los registros civiles de las municipalidades. La responsabilidad de mantener un registro y estadísticas de esta nueva población libre recae en la autoridad civil municipal, en lugar de la autoridad eclesiástica. Además, se requería que los propietarios de esclavos presentaran una declaración jurada anual que detallara el número, la edad y el sexo de los esclavos que poseían, con el fin de evitar fraudes mediante la ocultación de esclavos. En cuanto a las obligaciones de los nacidos libres, se estipula que, como compensación, deberán reembolsar los gastos incurridos en su crianza prestando sus servicios a los propietarios de sus madres hasta alcanzar los dieciséis años de edad (Restrepo, 2012).

En consecuencia, luego de haber sido explotados durante su infancia como "muleques" bajo la autoridad y propiedad del amo, las juventudes bajo esta legislación, fueron declaradas en libertad, lo que les otorgaba el derecho de ciudadanía en la recién fundada República. Conviene advertir que no bastaba simplemente con nacer y pagar por su libertad según lo estipulado por la norma; también era indispensable tener un "oficio" que garantizara la subsistencia y los hiciera "útiles a la República". Sumado a esto, aquellos considerados "inmorales y viciosos" quedarían excluidos de este derecho. "Libertos", "negros libertos", "manumitidos" fueron algunas de las categorías utilizadas para nombrar la subjetividad de las juventudes esclavizadas que, tras cumplir los criterios establecidos por el orden colonial, podrían "desarrollar sus vidas" fuera del dominio del amo.

Los procesos de hegemonización, que consideran los marcos mentales, las sensibilidades, los discursos y las prácticas relacionadas con la raza, el género, la sexualidad y la religión, continuaron influyendo en la organización política, económica y social de la región del Pacífico. A pesar de tener el derecho a la libertad, los *libertos* nunca fueron considerados plenamente sujetos políticos o humanos capaces de tomar decisiones, o garantizar sus derechos como ciudadanos. Siempre fueron vistos como personas de categoría inferior y con frecuencia fueron objeto de vulneración y violencia por parte del sistema esclavista. En este orden de ideas, los *jóvenes libertos*, amparados por la Ley de Libertad de vientres en el Real de Minas de Iscuandé, iniciaron un proceso de reconquista y reconfiguración del territorio. La estrategia predominante consistió en establecerse en áreas remotas, por ello, se abrieron paso sobre las trochas, esteros y selvas tropicales y así construir formas de vida radicalmente diferentes y fuera del dominio colonial.

Los *jóvenes libertos* marcaron el comienzo de una revolución política en la región del Pacífico Sur; revolución que sentaría las bases para imaginar nuevas estructuras sociales desafiando las inclemencias de las desigualdades y el desprecio de la época. Es importante señalar que la gobernación de Popayán, máxima autoridad en la administración del territorio del área de Iscuandé, se opuso a las medidas normativas que otorgaban libertad y derechos a los esclavos. Su modelo económico no podría subsistir sin la explotación esclavista, por lo que obstaculizaba la implementación de la jurisprudencia que concedía oportunidades a los

esclavizados (Almario, 2009). En este entorno, la vida de los *jóvenes libertos* se volvía aún más compleja y difícil.

A mediados del siglo XIX, específicamente en 1851, se promulgó la Ley de abolición de la esclavitud en Colombia. A pesar de la negativa de la gobernación de Popayán a ejecutarla en los territorios bajo su dominio, incluida la costa del Pacífico Sur, las poblaciones esclavizadas en esta parte del país fueron liberadas tardíamente. Los sistemas de economía esclavista comenzaron a decaer, las propiedades de los amos y administradores en la zona fueron vendidas y las pocas personas blancas que aún permanecían en el territorio se desplazaron de la zona. Esto marcó el inicio de la época de reconfiguración territorial, cuando las poblaciones migraron en bloques por las cuencas de los ríos en el Pacífico colombiano, fundando y construyendo nuevas poblaciones como la que dio origen al municipio de El Charco (Almario, 2009).

Durante la época de reconfiguración territorial, las expresiones juveniles se manifestaban a través del término *muchacho* o *muchacha*, utilizados para referirse a aquellos que no eran niños ni adultos y que aún estaban bajo el dominio familiar, encabezado por el padre y seguido por la madre. Los *muchachos afrocolombianos* vivían con sus familias y desempeñaban roles que implicaban apoyar las actividades del hogar, respondiendo al mandato adultocéntrico impuesto sobre ellos. A pesar de esta limitación, los *muchachos afrocolombianos* desempeñaron un papel central en la consolidación de las economías familiares y comunitarias. Su trabajo contribuyó a los cimientos que configuraron el Pacífico Sur como un lugar caracterizado por tejidos sociales relacionales y armonía contextual, tal como lo describe Arturo Escobar (2015) en su concepto de “ontología relacional”.

Mientras en el centro de Colombia y en el mundo se producían transformaciones en la percepción de la juventud a través de teorizaciones y legislaciones sobre la adolescencia (emergencia de movimientos "boy scouts" y contraculturas como hippies), en el Pacífico se vivía una realidad alterna. En esta región desconectada de la visión civilizatoria nacional, los *muchachos* y *muchachas* debían desafiar las estructuras de desprecio y abandono que caracterizaban la vida en esa zona. Aquí, donde la supervivencia no estaba garantizada, los procesos juveniles tomaban lugar en un ámbito distinto: se centraban en la creación de un mundo autónomo, la seguridad alimentaria y el desarrollo de economías responsables, en reacción al proyecto comunitario gestado por la población libre.

Sin embargo, sería muy irresponsable sugerir que la era de reconfiguración territorial fue un proceso armonioso en el que las jerarquías de raza, género y sexualidad fueron superadas. Esto no ocurrió, estaría mintiendo al afirmarlo. Por el contrario, en la organización social gestada después de la abolición de la esclavitud, se registran procesos de desigualdad que, aunque no alcanzaban la misma intensidad que el sistema esclavista, reproducían las opresiones hacia ciertos grupos poblacionales desde una perspectiva interseccional. La persistencia de la estructura desigual de violencia y jerarquización de la vida se evidencia en la manera en que "los afrocolombianos del Pacífico identifican lo más silvestre o no domesticado con lo masculino y lo domesticado, es decir, lo que ha pasado por la cultura, con lo femenino" (Lozano, 2016, p. 156).

Los trabajos de los hombres suponen mayor despliegue de fuerza física y el alejamiento del hogar por varios días. En tanto que las mujeres realizan trabajos supuestamente menos riesgosos en términos de peligros aunque no necesariamente con menor despliegue de fuerza física. Por ejemplo, las mujeres participan de las actividades agrícolas, en terrenos que antes eran "monte bravo" y que fue "amansado" por los primeros pobladores y pobladoras. De acuerdo con una práctica agrícola de rotación de cultivos para que la tierra no se dañe o canse, se prepara el terreno y en esta actividad participa toda la familia y hasta toda la comunidad en una tradición de ayuda mutua llamada *mano cambiada*. Puede darse una división del trabajo en la que los hombres limpian o rozan los terrenos mientras las mujeres hacen el repique de troncos, la siembra, cuidan el cultivo de las aves y la recolección, pero también se da que las mujeres realicen las mismas labores que los hombres (Lozano, 2016, p. 158).

Las *muchachas*, en su calidad de mujeres, debían apoyar las actividades de sus madres, relacionadas con la vida privada y los aspectos domésticos fundamentales para el sostenimiento del tejido social familiar. Lo doméstico, desde esta perspectiva, constituía un elemento central en la productividad de la vida de las poblaciones afrocolombianas. Como mencionó (Nelcy Olaya, comunicación personal 2024): "Nosotras tuvimos que enfrentar muchas dificultades. Teníamos que lavar platos, cocinar, cultivar nuestros propios alimentos, ayudar a nuestros padres en el campo. ¡Ay, Dios mío, qué difícil fue mi juventud!" En este sentido, las experiencias juveniles se entrelazan con procesos históricos y contextuales, así como con las articulaciones de los dispositivos de poder entre la raza, el género y la sexualidad, lo que incita a la producción de subjetividades reguladas por el orden, imbricadas en las políticas familiares desde una perspectiva de la masculinidad.



Imagen 2 del Capítulo II.

Fuente: Gustavo A. Santana-Perlaza, Mosquera, Nariño (2025)

En cuanto a los *muchachos* varones, se esperaba que acompañaran a sus padres en el desarrollo de actividades que requerían fuerza y desplazamiento a lugares distantes para sostener a la familia. Tradicionalmente, se ha considerado al padre como el cabeza de familia, suponiendo que es quien más se esfuerza y sostiene la economía familiar. Sin embargo, según la perspectiva de Betty Ruth Lozano Lerma (2016), esta suposición es errónea y centrada en el hombre. En el contexto del Pacífico colombiano, son las mujeres negras quienes deben velar por los hijos, la alimentación, el cultivo y el diseño de múltiples estrategias para satisfacer las diversas necesidades familiares que van más allá de lo económico. Mientras el padre aporta y se desentiende del hogar, la madre debe ingeniárselas para cumplir y satisfacer sus múltiples demandas.

En esta perspectiva, la familia emerge como una institución crucial para la socialización, gestión y regulación de las identidades juveniles afrocolombianas a finales del siglo XX. La autoridad recae en los padres, quienes ejercen el poder de decidir el destino de sus hijos, las tareas que deben desempeñar y el camino que deben seguir. Por lo tanto, la noción de *muchacho* implica un ejercicio de subordinación ya que están sujetos al mandato de un tercero, aunque sea un miembro de la familia. Asimismo, la violencia estructural experimentada por los jóvenes en

esa época fue de gran intensidad, debido a la falta de garantías de derechos como ciudadanos en el Pacífico colombiano. La salud, educación, empleo, economía y tecnología son derechos históricamente violentados que no han sido priorizados en el área espacial de la población afrocolombiana. Por consiguiente, la lógica de la ruralidad desconectada permeó las dinámicas de “los grupos de negros” en esta región específica del municipio de El Charco. El término "grupos de negros" fue la categoría utilizada por los sociólogos y antropólogos para describir a la población a finales del siglo XX.

El tránsito de los *muchachos* hacia la adultez no estaba determinado por cuestiones de edad pues no era un elemento clasificatorio. Si seguías bajo la autoridad de tus padres, seguías siendo considerado un *muchacho*. Se volvía adulto cuando formaba pareja, abandonaba el hogar parental y construía su propio proyecto familiar, teniendo hijos y configurando un destino autónomo fuera de la sombra de la autoridad paterna. Es decir, que la definición de *muchacho* establece un cierto grado de dependencia familiar, donde deben realizar diversas actividades como retribución; pero al romper el lazo de dependencia, el *muchacho* pasa a formar parte del concepto de adultez y enfrenta las dificultades propias del contexto.

A finales del siglo XX, en respuesta a las transformaciones sociopolíticas neoliberales, tuvo lugar un hito significativo en Colombia con la promulgación de la Constitución política de 1991. Esta Constitución marcó un momento crucial al reconocer, por primera vez, en la legislación colombiana, a las poblaciones afrocolombianas como sujetos políticos que merecen especial protección. En este contexto, la política multicultural desempeñó un papel importante como intervención para mitigar los conflictos sociales y étnicos en Colombia. Esto se evidenció con la promulgación de la Ley 70 de 1993, también conocida como la Ley de Comunidades Negras, convertida en la carta magna de estas poblaciones al decretar sus derechos y deberes. Además de establecer marcos legales, esta ley produjo transformaciones subjetivas muy importantes en el territorio del Pacífico.

En aquella época, mientras los medios de comunicación difundían la imagen de la juventud colombiana vinculada al sicariato y las dinámicas del narcotráfico, especialmente desde las estructuras de los carteles de Medellín y Cali, surgía por primera vez la idea de *juventud* en relación con las poblaciones afrocolombianas. Se comenzó a describir a este grupo de personas como poseedoras de una cultura propia, con tradiciones y economías alternativas.

Aunque son escasos los estudios que se centran en el análisis del sujeto joven afrocolombiano a finales del siglo XX, el reconocimiento legislativo otorgó posibilidades para reflexionar sobre este grupo poblacional que históricamente ha estado excluido de la retórica académica. En este orden de ideas, las concepciones de juventud están influenciadas por los procesos de etnización que delinean el horizonte de significado con el que las personas afrocolombianas en el Pacífico Sur se presentan ante el mundo.

La Ley de Comunidades Negras promulgaba el respeto a la diferencia, el reconocimiento de su contribución a la construcción de Nación, la delimitación de sus territorios ancestrales y la reducción de las brechas en términos de salud, educación, economía y cultura. Aunque la ley no especificaba garantías para las juventudes, la educación, salud y cultura se consideraban necesidades muy palpables. Por ejemplo, en cuanto a la cultura, se buscaba preservar las raíces y tradiciones ancestrales entre los *jóvenes*. En materia educativa, se aspiraba a que pudieran acceder a una educación secundaria de calidad, y se garantizaba que la educación superior fuera un proyecto viable para la población afrocolombiana. En cuanto a la salud, se reconocía como un derecho fundamental que siempre había sido vulnerado en la zona del Pacífico, y se estipulaba como un aspecto crucial para la vida de las personas.

Desde esta perspectiva, el resultado de la concertación entre líderes afrocolombianos, la academia y el poder gubernamental que dio origen a la Ley de Comunidades Negras, contribuyó a la configuración de un joven etnizado que responde a una normatividad que define el deber ser de las poblaciones afrocolombianas. En los territorios, los líderes de las negociaciones –a través del discurso sobre los "renacientes" que fungió como una herramienta pedagógica en la formación–, recorrían las orillas y quebradas del municipio de El Charco para socializar los logros y las transformaciones que se avecinaban. No obstante, después de más de 30 años de la existencia de la Ley de Comunidades Negras, las brechas sociales entre el centro del país y el Pacífico colombiano continúan aumentando cada vez más.

A pesar de los cambios legislativos y sociales en los territorios, los jóvenes "renacientes" continuaron siendo considerados en relación con la estructura familiar predominante. Advierto que aquí es donde la noción de juventud comienza a adquirir un papel más relevante. Las clasificaciones desde las vertientes biológicas de la edad, impulsadas por el Estado, comenzaron a interpelar el imaginario social de las poblaciones afrocolombianas. Este proceso tuvo un

impacto en la manera en que se percibía a los jóvenes dentro de sus comunidades y influyó en la forma en que se conceptualizaba su papel en la sociedad en general ya que incursiona en el debate de la política pública nacional.

A finales del siglo XX, la mayoría de los jóvenes afrocolombianos del municipio de El Charco se dedicaban a una variedad de actividades, incluyendo la pesca, tala de madera, agricultura, minería, cocina, cuidado del hogar, lavado, canto, partería, entre otras. A pesar de que estas actividades económicas estaban influenciadas por una lógica de género que tradicionalmente asignaba roles específicos a hombres y mujeres, ambos géneros solían participar en una amplia gama de tareas. En este sentido, la población juvenil se integraba a las dinámicas del territorio mediante actividades de responsabilidad rural, en contraste con los procesos juveniles desarrollados en las grandes capitales del país, donde las garantías para una vida digna contrastaban con las inequidades que enfrentaban los afrocolombianos.

Así, en medio de la reciente promulgación de la Ley 70 de 1993, grupos alzados en armas, en particular las Fuerzas Revolucionarias de Colombia - FARC, se sumaron a la violencia estructural que ya caracterizaba la vida de los afrocolombianos, socavando los cimientos del tejido social que estas comunidades intentaban mantener pese a las adversidades. Es decir, pese a los procesos de racismo estructural que han organizado y perpetuado las desigualdades sociales en el Pacífico colombiano, traduciéndose en violencia, negación y desprecio. Con la imposición de un nuevo orden armado y narcotraficante en El Charco, se agudizaron las condiciones de precariedad que afectaron a la población, alterando las lógicas de existencia, especialmente para los jóvenes afrocolombianos.

El *joven afrocolombiano*, que debe cumplir con los mandatos establecidos en el hogar, encuentra en las estructuras armadas y narcotraficantes una oportunidad de autonomía, de construir su realidad fuera de la mediación familiar. Las condiciones de precariedad y vulnerabilidad que vive la mayoría de los jóvenes, junto con la oportunidad de ejercer control y poder en las zonas –entre otras cuestiones que ponen en riesgo sus vidas– son factores que posicionan la actividad armada y narcotraficante como una posibilidad viable en el contexto, y así mejorar sus vidas, cumplir con los objetivos propuestos. Este fenómeno ilustra la transformación de las juventudes, en principio arraigadas en dinámicas culturales y tradicionales, en nuevos sujetos que asumen roles como el raspachín, el miliciano, el campanero,

el guerrillero, el narcotraficante, el químico de laboratorio, el extorsionista, todos ellos contribuyendo a una lógica económica ilegal que condena el litoral.

Los cambios y transformaciones en la percepción y vivencia de la idea de juventud en las poblaciones afrocolombianas del Pacífico revelan las interacciones de las autodeterminaciones influenciadas por jerarquías de dominación basadas en raza, clase, sexo, género y edad. Este proceso está marcado por intervenciones políticas que otorgan sentido y significado a la experiencia juvenil, tomando en cuenta las historias específicas y situaciones en tiempos y espacios concretos. La naturaleza de esta tesis se dirige hacia el análisis de los procesos de subjetivación. Por lo tanto, este análisis o, mejor dicho, descripción de la panorámica de las juventudes a partir de sus experiencias vividas desde la interseccionalidad, es una forma de reconocer las fuerzas sociales que influyen en su desarrollo en esta región de Colombia, generando discusiones muy particulares sobre la juventud.

Al contraponer este recorrido sobre las expresiones juveniles a través del tiempo en la costa del Pacífico (concretamente en El Charco), me genera un interrogante: ¿la idea de *juventud* es una categoría para la subordinación en la región? Esta pregunta me embarga ya que las posiciones juveniles afrocolombianas —analizadas desde las *piezas de indias* hasta la intervención de los grupos armados a principios del siglo XXI en el Pacífico colombiano— develan procesos históricos de subordinación que han cambiado con el tiempo, pero donde se evidencia una obliteración y violencia estructural prolongada que pone en riesgo la potencia subjetiva de las juventudes en cada momento histórico específico.

2.4 Matriz de juvenización

La juventud, al igual que la raza, ha sido una invención de las estructuras de poder en su afán de clasificación y diferenciación social. Ambas clasificaciones utilizan la biología para legitimar y justificar la naturalización de sentidos comunes, que funcionan como procesos de hegemonización en la sociedad. Cuando la juventud se entrelaza con otros dispositivos de poder, puede convertirse en un entramado de dominación radical que implica procesos de explotación, saqueo, sufrimiento y muerte. En este marco, la definición de la juventud como etapa del ciclo

vital, surge como respuesta armónica a las atmósferas de precariedad y violencia en las que se articulan las opresiones que ciertos cuerpos enfrentan.

Con esta explicación no estoy afirmando que la raza y la juventud tengan procesos históricos similares ni que operen en igualdad de condiciones. Más bien, estoy señalando que cada una tiene especificidades, especialmente al considerar el contexto de El Charco, donde es posible identificar algunas relaciones. Conscientemente, elijo utilizar la idea de raza como ejemplo no porque sea la única categoría con la que se encuentren imbricaciones, sino porque es una categoría de análisis que resulta problemática en el contexto colombiano y latinoamericano. Según el imaginario social de occidente, el racismo se percibe como una cuestión del pasado, algo inexistente. Sin embargo, los hechos revelan transformaciones en sus operaciones que siguen perpetuando las desigualdades sociales. Por su parte, la noción de juventud es un recurso legitimado y normalizado en nuestras sociedades, aunque enfrenta otros desafíos.

Ahora bien, es crucial comprender que la noción de juventud trasciende las meras definiciones ofrecidas por las ciencias biológicas y psicológicas. En Colombia, desde la perspectiva jurídica y el discurso de nación, la juventud se comprende la etapa desde los 14 hasta los 28 años de edad, ello puede tender a simplificar y homogeneizar las experiencias de vida de aquellos que se encuentran dentro de este rango etario. Esta concepción estandarizada de la juventud puede llevar al silencio y exclusión de las realidades y diversidades existentes dentro de este grupo. De hecho, la experiencia juvenil es enormemente variada, influenciada por una multitud de factores como raza, género, etnia, clase social, ubicación geográfica, entre otros. Además, las dinámicas sociales y culturales en constante proceso contribuyen a la diversificación de las experiencias juveniles, desafiando así cualquier intento de encasillamiento en un único "universo de vida homogéneo".

¿Es la experiencia de ser joven en Chapinero, un barrio de élite blanca en Bogotá, Colombia, comparable a la de las juventudes afrocolombianas del municipio de El Charco, Nariño, una zona marginada y desconectada del orden nacional? La respuesta es no. Las fuerzas sociales que contribuyen a la concepción de la juventud desde los marcos de clase, raza, geografía y género en Bogotá parten de una visión de privilegio. Allí la juventud se asocia con el éxito, lo cosmopolita, la educación, el emprendimiento y las comodidades, entre otras lujurias

propias de las élites colombianas. En contraste, la juventud de El Charco está más bien ligada a representaciones negativas que posicionan a las poblaciones como un obstáculo y un problema para el desarrollo de la nación. Son vistos como “gente sin visión y compromiso”, “jóvenes sin futuro”, en palabras de Germán Muñoz. Durante conversaciones con algunos jóvenes en El Charco, sus respuestas fueron las siguientes: “Ser joven en El Charco es vivir con miedo, porque habitamos una zona de conflicto. Nos levantamos en la mañana y cuando queremos escuchar es que mataron a tal julano. Vivimos oprimidos” Alejandra Olaya, (en Santana, 2021, p.65).

Ser joven en El Charco es crecer en constante riesgo. Vivir dos estilos de vida paralelos, entre una vida momentánea donde abunda el licor, vagancia y juegos de mesa, armas, vacunas y guerras, consecuencias de crecer en un territorio invadido históricamente por el conflicto armado colombiano y todo lo que eso denota, a una vida de sonadores incansables que a diario luchamos por hacer realidad lo anhelado” (Cintia Reina, en Santana, 2021, p.65).

A partir de estos planteamientos, la juventud de El Charco enfrenta una situación de riesgo. Los procesos históricos que influyen en la configuración de la juventud en esta región del país reflejan las dinámicas de dominación que conducen a la desesperanza y a la precariedad subjetiva de la población. Mientras que la formación social de los jóvenes de Chapinero en Bogotá está ligada a la esperanza y el éxito, son radicalmente distintas. Por ello, como señala Valenzuela (2009, p. 135), "No resulta ocioso insistir en la obviedad de que existen muchas formas de ser joven y múltiples maneras de cargar de significados a la condición juvenil". De esta suerte, se suscribe la idea de entender la juventud como una invención, es decir, como un proceso de formación social cargado de significados y sentidos que surgen de confrontaciones y negociaciones en una cultura específica. Tal como apunta Valenzuela: "los imaginarios sociales dominantes han sido quienes, de manera principal, han definido a los grupos portadores de la condición juvenil" (2009, p. 136).

En estas circunstancias, para entender los mundos de sentido de las juventudes son necesarios los análisis situados e interseccionales, que posicionen las complejidades en las interacciones de juventud, raza, clase, etnia, ubicación geográfica, género, sexualidad y otros factores de poder desigual, pues los contextos y procesos históricos específicos configuran sus experiencias inscritas en estructuras económicas, políticas, sociales y culturales en las que se desenvuelven. Dicho esto y siguiendo las reflexiones de Stuart Hall (2019), la juventud es un "significante resbaladizo", lo que sugiere que no hay forma de limitar la variedad de identidades y experiencias que pueden incluirse dentro de esta categoría.

Con base en lo anterior y desde la perspectiva de la interseccionalidad, propongo el marco de *la matriz de juvenización* como un referente analítico esencial para la investigación y la acción de los mundos juveniles. La *matriz de juvenización* implica un proceso crítico transdisciplinario que invita a reflexionar, reexaminar y problematizar el concepto de juventud como sentido común fijo, garantizado y autocontenido. Parte del principio fundamental de que la juventud no es simplemente una categoría celebrada y predefinida, sino más bien una construcción social, política y cultural compleja que merece ponerla “bajo borradura”: sospecha, dado que es un proceso complejo, ambivalente, nunca terminado. Esta visión reconoce que la juventud está imbuida de significados sociales en los que se entrelazan privilegios y desigualdades, debido a que la juventud da forma a la percepción del mundo y organiza las normativas sociales y orienta las prácticas humanas, ejerciendo así un impacto tangible en la realidad.

La *matriz de juvenización* alude a la universalidad de las opresiones que se entrelazan dentro de realidades locales específicas. Al reconocer algunos sistemas de poder que adquieren mayor prominencia que otros en contextos sociales concretos, estos sistemas se metamorfosean sin cesar entre la juventud, raza, clase, etnia, nación, género, sexualidad, geografía para producir horizontes de sentido con los que se significa, experimenta y representa la idea de juventud. En este sentido, los sistemas de poder que perpetúan desigualdades y privilegios como procesos de hegemonización hacia la juventud, se componen de cuatro dominios de poder: estructural, disciplinario, cultural e interpersonal; que sirven como mecanismo heurístico para comprender la organización de las relaciones de poder en sus expresiones de dominación y resistencia (Collins, 2017). Estos dominios requieren nuestra atención para desentrañar los fundamentos que sustentan estas desigualdades y jerarquías en las vidas juveniles y sus disputas.

Pero, ¿por qué *matriz*? ¿Por qué “juvenización”? ¿Cuál es su aporte en el marco de los estudios de juventud? Bien, utilizo la idea *matriz* para entender la compleja red de relaciones, sistemas de poder y factores interrelacionados que influyen en la formación de las identificaciones y las experiencias de la juventud. Conviene distinguir mi argumento en los planteamientos de Hill Collins:

Una matriz puede referirse al "entorno cultural, social o político en el que algo se desarrolla", o a "un molde en el que algo, como un disco o un tipo de impresión, se moldea o se le da forma", o a "algo (como una situación o un conjunto de condiciones) en el que otra cosa se desarrolla o

se forma". Estos significados presentan el concepto de matriz como una estructura estructuradora: no es un contenedor benigno en el que ocurre algo, sino que da forma y estructura a fenómenos dinámicos (2017, p. 24)¹⁷

De este modo, la noción de *matriz* como una estructura estructurante nos lleva a comprender que está presente de manera pasiva, e influye de forma activa en la configuración de experiencias e identidades juveniles. En otras palabras, la *matriz* actúa como un espejo reflector de realidades sociales y las organiza y moldea activamente. Más que un mero contenedor, la *matriz* es el escenario donde convergen diversas fuerzas sociales y articulaciones que dan forma a las sociedades y a las interacciones humanas, dotando de significado a los sistemas normativos, valores y estructuras que orientan las relaciones de poder y las dinámicas de dominación y resistencia, así como las de marginalización y privilegio.

La idea del concepto *matriz* encuentra eco en las contribuciones de destacados investigadores de los estudios de juventud, como Feixa (2006), Reguillo (2007) y Valenzuela (2009) quienes (desde las ciencias sociales) nos invitan a comprender las juventudes como construcciones sociohistóricamente situadas y significadas, en contextos, relaciones de poder, autodeterminaciones y procesos históricos que cargan de significados y formas a la juventud. En este contexto se incorpora la noción de *matriz* como un marco de referencia para analizar la intrincada red de relaciones, sistemas de poder y factores interrelacionados que influyen en la formación social de las identidades y las experiencias juveniles.

Por su parte, la idea de *juvenización* se refiere al proceso mediante el que un grupo de personas es definido, construido y articulado en la sociedad en función de características físicas, culturales o sociales. Este proceso se relaciona con los mecanismos de dominación que otorgan significado a la práctica humana y a las instituciones, lo que permite interpretar y comprender el mundo que nos rodea. De este modo, las prácticas humanas adquieren significado y se integran en la historia debido a que reflejan las diferencias humanas (Hall, 2019).

La *juvenización* es el proceso en que se construyen y atribuyen significados específicos a la juventud en una sociedad dada. Implica la forma en que las sociedades definen, interpretan y representan la etapa de vida conocida como juventud, así como las experiencias, roles y expectativas asociadas con ella. La *juvenización* no es un proceso estático sino que está

¹⁷ Traducción propia.

influenciada por factores culturales, sociales, económicos y políticos cambiantes. Este proceso puede implicar la creación de estereotipos, ideales, normas o coerciones sobre cómo deben ser y comportarse los jóvenes, así como la atribución de roles específicos en la sociedad en función de su edad. La *juvenización* también puede estar relacionada con las políticas y programas diseñados para abordar sus necesidades y preocupaciones.

En el marco de una investigación realizada en el 2021 en El Charco, –población con entramados de poder desigual y violento que definen y organizan las realidades juveniles–, comprendí la *juvenización* de la siguiente manera:

Un proceso constituido por discursos y prácticas maquinales de cosificación y supresión de la potencia política, ética y creativa de los y las jóvenes, un vaciamiento de esta para poner en su lugar particulares relaciones de una sola vía, todas ellas de subordinación, desarraigo y muerte. Infundiendo el miedo, la postración, el desaliento, el servilismo y la desesperación. La juvenización como expresión de subordinación, está absolutamente entreverada con el sentido de la objetificación, es decir, reduce a las y los jóvenes en cosa, destituida de participación política. Enclaustrado, avasallado, confinado y clausurado en su “posición como destino, el destino del cuerpo victimizado, reducido, sometido” (Santana, 2021, p. 65).

De acuerdo con lo expuesto anteriormente, propongo el marco *matriz de juvenización* como una contribución al campo de los estudios de juventud. Esta propuesta se presenta como una estrategia analítica anti-esencialista que busca desentrañar la complejidad de las interacciones sociales e históricas en la formación de significados y prácticas relacionadas con la juventud. Es importante destacar que si bien la *matriz de juvenización* se centra en los procesos de dominación y opresión que afectan a las personas juvenizadas, su alcance va más allá de esto. Busca comprender los procesos de resistencia surgidos a partir de las confrontaciones, conflictos, alianzas y negociaciones en contextos específicos. La *matriz de juvenización* ofrece una perspectiva holística que abarca tanto las fuerzas que actúan para subyugar a los jóvenes como las estrategias que utilizan para resistir y negociar su posición en la sociedad.

La posibilidad de juvenilizar a un grupo social no corresponde al capricho derivado de una megalomanía individual, sino a una de los jóvenes relación aceptada y regulada por los poderes sociales. En esta relación se disfrutan ventajas, se padecen desventajas y, comúnmente, los jóvenes resultan perdedores frente a los jóvenes de poderes gerontocráticos (Valenzuela, 2021, p. 30).

2.5 Conclusión

El concepto de juventud ha sido objeto de un amplio debate, abordado desde diversos frentes científicos que lo definen y reinterpretan en distintos contextos y temporalidades. Por un lado, las configuraciones desde lo biológico tienden a asumir la juventud como una cuestión etaria, es decir, como una etapa de la vida que todas las personas atraviesan de forma uniforme. Por otro lado, las ciencias sociales han problematizado esta categoría, al comprenderla como una construcción vinculada a las realidades sociales y configurada por las fuerzas sociopolíticas de cada entorno. En esta línea, José Manuel Valenzuela Arce (2009), en *El futuro ya fue*, invita a reflexionar sobre las complejidades inherentes a la experiencia juvenil en América Latina, desafiando las percepciones tradicionales y ofreciendo una mirada retrospectiva y prospectiva sobre esta categoría. A través de su análisis, muestra cómo las concepciones sobre la juventud han variado históricamente, desde referentes clásicos como Aristóteles y Platón, hasta las conceptualizaciones modernas influenciadas por el darwinismo social o las ciencias del desarrollo. Estas transformaciones reflejan cómo la categoría ha sido moldeada por relaciones de poder, estructuras sociales y procesos históricos, afectando tanto la percepción cultural como la distribución de recursos y oportunidades.

Autores como Valenzuela, Feixa y Reguillo coinciden en destacar que la juventud es una categoría socialmente construida, cuyas formas de existencia están determinadas por contextos históricos específicos. Desde esta perspectiva, las representaciones sociales sobre la juventud influyen directamente en la formación de identidades juveniles y en la configuración de sus prácticas sociales. Por tanto, comprender la juventud exige leerla desde sus anclajes históricos y situados, reconociendo las desigualdades estructurales que la atraviesan.

En estos términos, la genealogía de la juventud en el mundo ha estado atravesada por procesos que dejan entrever múltiples contradicciones y marcaciones temporales. En ciertos momentos históricos, las conceptualizaciones de la juventud estuvieron alineadas con marcos como el darwinismo social y con producciones académicas como las del psicólogo estadounidense G. Stanley Hall, quien introdujo el término “adolescencia” y lo vinculó con debates sobre el desarrollo emocional y moral. Asimismo, las formas de expresión juvenil se han configurado a través de movimientos sociales, agrupaciones o colectividades que han encarnado distintas formas de vivir la juventud, de participar políticamente y de articular

procesos de agencia social. Ejemplos de estas expresiones incluyen movimientos como los boy scouts, los hippies, los cholos, los punkeros o los rockeros, entre otros, cuyas prácticas culturales han alimentado la discusión sobre las múltiples maneras de habitar la juventud.

Para el contexto colombiano, Germán Muñoz destaca cómo la idea de juventud se ha configurado a través de distintas agrupaciones y expresiones juveniles, especialmente en el periodo posterior a la posguerra. Sin embargo, esta categoría adquiere una mayor visibilidad en el escenario público durante las décadas de 1980 y 1990, en el marco de las disputas armadas vinculadas al narcotráfico y a la consolidación de los distintos carteles. En este periodo, la juventud aparece asociada a la figura del sicario, utilizada por las estructuras narcotraficantes como dispositivo de despliegue de sus fuerzas violentas en la lucha por el poder. Este marco permite observar cómo las juventudes han sido representadas, en muchos casos, desde una narrativa marcada por la criminalización y la estigmatización, administrada también por los poderes mediáticos. En consecuencia, el joven es frecuentemente construido como un "problema social" o como una amenaza a las dinámicas normativas de una sociedad que, en su mayoría, reproduce discursos de orden, control y seguridad.

En este orden de ideas, las preguntas sobre las juventudes afrocolombianas del Pacífico me convocaron a repensar y resituar la manera en que se ha leído y construido la genealogía de las juventudes, en la medida en que la mayoría de las definiciones, categorizaciones y registros existentes no se sitúan coyunturalmente en las realidades de las poblaciones que habitan el Pacífico colombiano. Esto se debe a los procesos sociopolíticos que, como nación, han relacionado a esta población y a su territorio a través de problematizaciones raciales. Es desde este ejercicio que asumo políticamente la necesidad de realizar una lectura situada, desde los estudios culturales, atravesada por el feminismo negro y sus discusiones sobre la interseccionalidad en torno a las juventudes del Pacífico. Esto con el propósito de comprender la formación social de las y los jóvenes afrocolombianos no desde una lectura global y abstracta, sino más bien encuadrada en las formaciones históricas y estructurales de poder que se han inscrito en cuerpos concretos y en realidades específicas.

Parto de la premisa de que la juventud, como categoría de clasificación y de producción de sentido, debe ser leída en el entrecruce de opresiones y procesos, para así comprender mejor

las producciones sociales que emergen en experiencias y territorios particulares, como el Pacífico colombiano.

La interseccionalidad, desde los andamiajes conceptuales de Patricia Hill Collins (2018), propone pensarla como un marco de inteligibilidad para la comprensión situada y compleja de las desigualdades sociales, pero también como una apuesta política que no se limita únicamente al ámbito académico, sino que emerge como una herramienta de lucha y transformación. Desde esta perspectiva, la interseccionalidad se configura como un referente que me permitió, a través de la categoría de juventud, realizar una lectura contextual de las formaciones sociales de las subjetividades juveniles, privilegiando la articulación de múltiples opresiones que operan simultáneamente y que, en su conjunción, dan sentido, producen significaciones y estructuran desigualdades. Por tanto, La juventud es una categoría que se construye interseccionalmente, y los reduccionismos que la abordan de manera aislada representan desafíos importantes para los estudios culturales. Estos, a su vez, invitan a asumir críticamente la formación de las ideas sobre las juventudes y sus prácticas, con el fin de comprender mejor los mundos sociales que habitan y configuran.

En este contexto, las expresiones juveniles en el Pacífico colombiano han estado históricamente atravesadas por procesos sociales, políticos y económicos que se articulan con marcadores como la raza, la clase, el género, la etnia y la edad. Es posible vislumbrar cómo, durante el proceso de colonización del Pacífico, se configuraron nociones de juventud asociadas a los intereses de la economía esclavista. Un ejemplo de ello es el uso del término "piezas de Indias", con el que se designaba a personas esclavizadas consideradas aptas para el trabajo, especialmente aquellas comprendidas entre los 15 y 35 años de edad. Esta categoría refleja una concepción instrumental de la juventud, donde el valor de los cuerpos estaba mediado por su fuerza física y su capacidad de soportar las condiciones adversas del clima tropical. Muchas de estas "piezas de Indias" fueron introducidas al territorio en condiciones de esclavitud para desarrollar trabajos extenuantes en la economía política de la época, particularmente en la minería. Su despliegue en cuadrillas, conformadas en su mayoría por jóvenes esclavizados, revela cómo los imaginarios sobre la juventud a través de las piezas de indias fueron históricamente funcionales a las lógicas extractivas, raciales y coloniales que moldearon el orden social en la región.

Las formaciones de subjetividad en el marco del proceso colonial en el Pacífico colombiano, a inicios del siglo XX, estuvieron marcadas por la figura de los *libertos*: personas que accedían a su libertad mediante la compra de la misma, en el marco de la ley de auto-manumisión vigente en el territorio. Asimismo, existía la ley de libertad de vientre, que permitía a los hijos e hijas de mujeres esclavizadas obtener su libertad al cumplir la mayoría de edad, aproximadamente a los 18 años. El concepto de *liberto* se configura como una categoría política que da cuenta de procesos de subjetivación entre quienes, habiendo nacido bajo el régimen de la esclavitud, lograban emanciparse y proyectar iniciativas de reconstrucción de la vida en contextos marcados por la violencia estructural del orden colonial. Esta figura representa una experiencia concreta de agencia y resistencia, en la que antiguos esclavizados y esclavizadas desplegaron estrategias para reconfigurar sus existencias y disputar sentidos de libertad y dignidad.

En este marco, los libertos pueden ser comprendidos también como una expresión juvenil de la época, que encarna los esfuerzos por habitar el mundo desde otras coordenadas sociales y políticas. Su presencia permite trazar una genealogía para el estudio de las juventudes afrocolombianas desde una perspectiva situada, que reconozca los anclajes históricos y las disputas que han atravesado sus procesos de formación social. En este horizonte se inscriben tensiones políticas relacionadas con un modelo de economía política que compromete las experiencias de ciertos cuerpos y territorios, los cuales requieren atención y comprensión crítica. Esto resulta fundamental para desenmarañar las contradicciones y vacíos que suponen muchas de las lecturas sobre las juventudes cuando se construyen desde temporalidades, geografías y experiencias que no incorporan los procesos concretos de las poblaciones que habitan el Pacífico colombiano.

La idea de "muchacho" en el periodo posterior a la abolición de la esclavitud abre la posibilidad de reflexionar sobre los procesos de formación subjetiva juvenil, enmarcados en dinámicas sociales donde la edad no era necesariamente el principal determinante de la posición social. Más bien, las condiciones materiales y simbólicas gestionadas en estos contextos permitían que el término "muchacho" funcionara como una categoría que designaba ciertos cuerpos y experiencias, mediadas por un orden adultocéntrico. En este, la división del trabajo y los roles de género se consolidaban como continuidad de un sistema de subordinación, donde

hombres y mujeres tenían funciones claramente asignadas sobre cómo debían actuar y habitar el mundo. El "muchacho" dejaba de ser considerado como tal cuando lograba consolidar ciertas condiciones de vida, como el acceso a la tierra, una vivienda propia y la posibilidad de sostener una familia. Es decir, si a los 15 años un joven cumplía con estos criterios, podía ser reconocido contextualmente como adulto, sin que la edad biológica fuera el único referente.

En esta perspectiva, la subjetividad juvenil en las poblaciones afrocolombianas, entendida a través de la figura del "muchacho", permite evidenciar un proceso de organización política en el periodo posabolición. Allí, los marcos de autonomía, desarrollo económico y estructuración poblacional impulsados por estas comunidades jugaron un papel central en la construcción de un orden social propio. En este, las y los jóvenes ocupaban una posición relevante, aunque filtrada por las lógicas adultocéntricas y estructurada en función de las actividades productivas ligadas al campo y las dinámicas familiares.

En el rastreo de los procesos de formación subjetiva juveniles, se identifica cómo, hacia finales del siglo XX y comienzos del XXI, empieza a concretarse la noción de juventud en los marcos de la legislación colombiana, especialmente a partir de la Ley 70 de 1993, que reconoce los derechos de las comunidades negras y establece unos marcos políticos y culturales desde los cuales estas poblaciones pueden nombrarse a sí mismas. En este sentido, las colectividades y procesos juveniles, particularmente en contextos urbanos, comienzan a interpelar las realidades de las poblaciones afrocolombianas, que empiezan a organizarse en colectivos de jóvenes afro, en el marco de los procesos de etnización que se vienen desarrollando. Así, aunque la categoría de "muchachos" continúa presente en los territorios del Pacífico, las configuraciones estatales han venido ganando un terreno importante, desde el cual se construyen nuevas experiencias en torno a las definiciones de lo juvenil.

Desde esta posición, entiendo la categoría de juventud como un proceso en constante formación: no es estática ni autosuficiente, pero sí se articula como una herramienta de clasificación social. La juventud es una construcción social inventada, un hecho social no natural ni biológico, que asigna roles, construye y produce discursos, así como marcos concretos de sentido y significación. Por ello, hablo de la juvenización como una invención social: un proceso atravesado por relaciones de poder y agencia, en el que se configuran experiencias específicas y formas de habitar el mundo. Desde esta perspectiva, propongo la matriz de

juvenilización como un marco analítico que permita comprender de manera más profunda estas dinámicas.

La idea de matriz encuentra eco en las contribuciones de destacados investigadores en el campo de los estudios de juventud, como Feixa (2006), Reguillo (2007) y Valenzuela (2009), quienes —desde las ciencias sociales— nos invitan a comprender las juventudes como construcciones sociohistóricamente situadas y significadas. Estas construcciones están ancladas en contextos específicos, atravesadas por relaciones de poder, autodeterminaciones y procesos históricos que dotan de forma y significado a la juventud. En este sentido, la noción de matriz se propone como un marco de referencia que permite analizar la compleja red de relaciones, sistemas de poder y factores interrelacionados que influyen en la formación social de las identidades y experiencias juveniles que son heterogéneas, contradictorias y en permanente disputa, que en muchos casos se alejan de las lógicas moralistas de la "buenidad", pero cargadas de significados que configuran los paisajes de las realidades sociales en el Pacífico.

Por su parte, la juvenización se refiere al proceso mediante el cual un grupo de personas es definido, construido y articulado en la sociedad con base en características físicas, culturales o sociales. Este proceso está íntimamente relacionado con los mecanismos de dominación que otorgan significado a las prácticas humanas y a las instituciones, permitiendo interpretar y comprender el mundo que habitamos. Así, las prácticas sociales adquieren significado e historicidad al reflejar las diferencias humanas (Hall, 2019).

La juvenización implica la producción y atribución de significados específicos a la juventud dentro de una sociedad determinada. Consiste en cómo las sociedades definen, interpretan y representan la etapa de vida conocida como juventud, así como los roles, experiencias y expectativas que le son asignados. Este proceso puede implicar la creación de estereotipos, normas, ideales o mecanismos de coerción sobre cómo deben ser y comportarse los jóvenes, además de la atribución de roles específicos en la estructura social en función de la edad. La juvenización también está relacionada con las políticas públicas y programas sociales diseñados para abordar las necesidades, problemáticas y aspiraciones de este grupo poblacional.

Finalmente, este capítulo trae a la discusión pública algunas categorías que, de manera contextual, se proponen como aportes a la interpretación de los mundos de las juventudes. La categoría "piezas de Indias", aunque situada históricamente en el proceso de colonización — cuando se vaciaba de subjetividad política a quienes podían ser considerados jóvenes negros—, sigue teniendo resonancias en el presente. Aunque hoy no hablemos explícitamente de *piezas de Indias*, la imbricación entre las estructuras de poder, las economías de la muerte y las violencias estructurales continúa reproduciendo formas de instrumentalización y vaciamiento de los cuerpos juvenizados, especialmente aquellos racializados y empobrecidos. Esta lógica de apropiación utilitaria de los cuerpos y territorios juveniles opera como una maquinaria que pone en circulación a las juventudes en función de intereses que benefician desproporcionadamente a las élites y a las estructuras de poder. Lejos de garantizar condiciones de vida digna, estas dinámicas perpetúan patrones de desigualdad y despojo que niegan la existencia de las y los jóvenes como sujetos políticos. Lo juvenil, en este marco, se convierte en un campo de disputa donde el capital, el control social y la exclusión se entretajan de manera violenta y silenciosa.

Desde esta perspectiva, resulta pertinente hablar de una reedición contemporánea de las *piezas de Indias*, particularmente en el contexto del afrojuenicidio, entendido como la eliminación sistemática —simbólica, discursiva y material— de jóvenes negros en el país. Las formas difusas, y a veces políticamente correctas, que adoptan estas violencias ponen en riesgo, fragmentan y eliminan existencias marcadas por el dolor, el sufrimiento y la exclusión. La categoría *pieza de Indias* no remite únicamente a un cuerpo o a una imaginación abstracta, sino a una heterogeneidad de procesos sociales que se materializan en experiencias concretas, donde la coerción se traduce en hechos específicos que afectan de manera diferencial a ciertos cuerpos y territorios. Las relaciones de poder que se ejercen en el marco de estas nuevas “piezas de Indias” operan de manera diferenciada según quién las gestiona y sobre quiénes recaen. En este sentido, la matriz de juvenización resulta clave como marco de análisis para comprender las formas diferenciadas en que se construyen, regulan y disciplinan las vidas juveniles. Esta matriz permite observar cómo las mujeres, las personas sexualmente diversas, quienes provienen de contextos rurales o periféricos, entre otras subjetividades, son atravesadas por múltiples ejes que condicionan sus posibilidades de habitar el mundo, de imaginar futuros y de sostener sus existencias. Así, la idea de piezas de indias se entrelaza con otras formas de opresión y

jerarquización, revelando un patrón estructural de desigualdad y despojo que persiste bajo nuevas formas de colonialidad.

Por consiguiente, las reflexiones contextuales sobre las juventudes del Pacífico colombiano no pueden entenderse como una exterioridad al entramado global de poder, atravesado por lógicas de acumulación, despojo e hiperconsumo, que exceden las dicotomías entre legalidad e ilegalidad. En este escenario, los cuerpos y experiencias de quienes, dentro de la jerarquía de lo humano, han sido históricamente ubicados en los márgenes, siguen enfrentando una suerte de condena estructural a la desigualdad. Lo que ocurre en estas orillas del Pacífico guarda conexiones con las vivencias de las juventudes negras de Brasil, con las expulsiones sistemáticas de poblaciones del África subsahariana hacia Europa, y con los procesos migratorios forzados y las múltiples violencias que se inscriben en ellos. Es en este marco donde las categorías y procesos aquí abordados cobran potencia para pensar críticamente.

CAPÍTULO III. ¿CONDENADOS AL SUFRIMIENTO SOCIAL? RACISMO Y VIOLENCIA ESTRUCTURAL

3.1 Exordio

La realidad social del Pacífico colombiano está marcada por las desigualdades y la vulneración de los derechos sociales fundamentales, asociadas históricamente a dinámicas de la gubernamentalidad permeadas por el racismo. Sin embargo, estas problemáticas no se limitan únicamente a lo racial; aunque en este análisis, las tensiones e inequidades sociales atravesadas por el racismo se manifiestan con mayor intensidad. Como mencioné en los capítulos anteriores, el racismo –como sistema de poder dinámico– se ha adaptado a lo largo de la historia y a las circunstancias de cada época, pero no ha perdido su carácter clasificador y violento hacia aquellos cuerpos marcados como inferiores, que en la sociedad colombiana suelen asociarse con lo negro, lo indígena y, por qué no decirlo, lo campesino.

El racismo en Colombia ha sido reducido a una mera práctica de discriminación; un entramado de acciones individualizadas de personas con problemas mentales que no representan al grueso de la sociedad. Estas personas parecen estar estancadas en el pasado, al igual que los movimientos sociales que constantemente denuncian su existencia y exigen su desmantelamiento como parte del orden social. El discurso predominante en el país, centrado en los procesos de mestizaje y multiculturalidad, ha propiciado la imagen de una nación que ha superado los flagelos del colorismo como jerarquización y fundamento de su organización social desigual. En este contexto, afirmar que Colombia es un país racista resulta sumamente complejo, problemático e inapropiado, a pesar de que las poblaciones racializadas parecen vivir en espacios al margen del orden social, con carencias significativas en cuanto a sus derechos como ciudadanos colombianos.

Con todo y lo anterior, la gestión de los derechos fundamentales en Colombia conlleva procesos de privilegio y despojo dentro de los marcos raciales de clasificación. Este proceso, que atraviesa lo geográfico, evidencia la administración de privilegios y opresiones a partir de referencias pigmentocráticas, aunque a nivel retórico nacional este ejercicio sea sistemáticamente negado. Como afirmaba muy acertadamente el sociólogo Eduardo Bonilla-Silva en su emblemático libro "Racism without Racists" (Racismo sin racistas, 2014), se habla

de una sociedad racista sin racismo que ha naturalizado las condiciones de riesgo social que conducen a la precariedad y la muerte de la población, en este caso afrocolombianas.

Las juventudes afrocolombianas nos encontramos (me incluyo) frente a escenarios de exclusión social donde no se nos garantiza la oportunidad de construir un futuro con los mismos horizontes de sentido, como la mayoría de los ciudadanos en el centro del país. Aquellos que nacemos en esta esquina de la nación colombiana nos vemos obligados a configurar nuestras vidas dentro de los límites contextuales impuestos para poder sobrevivir. Aquí, el dolor y el sufrimiento se han vuelto una parte habitual de las dinámicas relacionales de las poblaciones racializadas, condenadas a la violencia estructural perpetuada por patrones racistas arraigados en el proyecto colonial-neoliberal colombiano. Este proyecto organiza y administra de manera necropolíticamente la vida y la muerte en esta geografía del mundo.

Por tanto, el racismo emerge como un elemento fundamental, aunque no exclusivo, en el marco de la matriz de juvenización en la formación de sujetos y subjetividades entre los jóvenes afrocolombianos en El Charco. Este fenómeno de racialización implica una jerarquización de la vida, en la que la violencia racial y la marginalización sistémica operan como fuerzas moldeadoras de las experiencias y oportunidades de los jóvenes en esta parte de Colombia. Los cimientos de la desigualdad social se originan en procesos sociohistóricos situados que responden a las estructuras de poder racial difíciles de reconocer, ya que el racismo como proceso de hegemonización da forma a sentidos comunes en los cuales las víctimas pueden contribuir a su administración y reproducción.

En este contexto, mi objetivo para este capítulo es comprender la complejidad con la que el racismo opera, especialmente en sus entramados de violencia estructural, en la formación social de las juventudes afrocolombianas. Por ello recorro a los estudios sobre el sufrimiento social, para analizar las relaciones de poder que convergen y otorgan significado de manera desigual a las realidades de aquellos participantes de esta investigación. Desde esta perspectiva, inicio sentando las bases conceptuales sobre el sufrimiento social y su articulación con el racismo. Exploro cómo el sufrimiento social se manifiesta en las poblaciones afrocolombianas, especialmente en el contexto de El Charco, y cómo está intrínsecamente ligado a las dinámicas racistas que perpetúan la violencia estructural.

A través de las experiencias de los jóvenes afrocolombianos en El Charco, describo cómo estas dinámicas de violencia estructural se manifiestan en sus vidas diarias. Examino cómo el racismo influye en sus oportunidades de educación, empleo y participación social, y cómo estas limitaciones contribuyen a la perpetuación del sufrimiento social en la población. Para finalizar, indago cómo estas experiencias individuales se entrelazan con estructuras de poder más amplias que perpetúan el racismo estructural y la desigualdad en la sociedad colombiana.

3.2 ¿Por qué sufrimiento social y racismo?

Crecer en medio de las adversidades y en El Charco (Nariño) genera una sensación de normalidad; aprendemos a convivir con las circunstancias que nos rodean y nos llevan a naturalizar y aceptar nuestro estado de precariedad. Desde niños, intentamos disfrutar de lo poco o nada que podamos tener a mano. Nadie se siente pobre o se concibe como tal en los espacios internos de la población, y digo en “espacios internos”, ya que el discurso ha evolucionado en la actualidad para reflejar la relación con el mundo externo. Recuerdo que en mi pueblo, muy pocas personas aceptan el hecho de vivir al límite, sin garantías y oportunidades. Dado que, nuestros padres nunca dejan de llevarnos la comida a la mesa. La pobreza, desde esta perspectiva, se percibe principalmente como la falta de acceso a alimentos básicos. Como me dijo Alejandra Olaya (2024) en una conversación: "Niño, nosotros al menos tenemos dónde buscar; unos pescan, otros cogen plátanos, pero te aseguro que muy pocos se acuestan sin haber comido".

Es indudable que en mi experiencia nunca he oído hablar o tenido conocimiento de alguien que haya muerto de hambre en nuestro municipio, a pesar de las advertencias de las ONG que trabajan en el área. Según el Sistema de Vigilancia Nutricional – SISVAN (2022), en el municipio de El Charco se registra un índice de desnutrición global del 6% en niños y niñas menores de 5 años de edad. Este dato alarmante se suma a la atmósfera de desesperanza social que nosotros, los habitantes del municipio, enfrentamos diariamente en nuestra lucha por sobrevivir. A pesar del inquebrantable espíritu de resiliencia de las poblaciones afrocolombianas, la persistencia de la injusticia y la crueldad continúa marcando el rumbo de nuestras vidas. Se nos enfrenta a un panorama desolador de sufrimiento social, donde las

estructuras de poder imponen una condena sobre la población de esta región. En términos de salud, educación, economía, relaciones sociales y política, no se brindan los cimientos necesarios para forjar vidas dignas en igualdad de condiciones con el resto de los colombianos.

El médico antropólogo estadounidense Paul Farmer se destaca como uno de los principales referentes en la reflexión sobre las injusticias, desigualdades y sufrimiento en las poblaciones. Su extensa trayectoria y dedicación en Haití le confieren una relevancia especial para analizar cómo el poder influye en la creación de territorios personas propensos al sufrimiento. Farmer (2003) sostiene que "El sufrimiento social no es solo el resultado de circunstancias individuales, sino que es moldeado por estructuras de poder arraigadas que perpetúan la desigualdad y la injusticia en la sociedad" (2003, p. 30). Esta afirmación resalta la complejidad del sufrimiento social, que no se limita a experiencias individuales aisladas, sino que está intrínsecamente ligado a intervenciones de poder que configuran las realidades individuales de cada afrocolombiano.

El sentido común tiende a asociar el sufrimiento exclusivamente con problemas de salud —enfermedades, traumas y trastornos—, reducidos a meras cuestiones biológicas derivadas de nuestras responsabilidades individuales, en su mayoría. No obstante, se tiende a olvidar que los procesos de salud y enfermedad están influenciados por factores sociales, políticos, culturales y estructurales, como señala Farmer (2003). Desde esta perspectiva, mi interés se dirige a entender el sufrimiento social más allá de los procesos de salud, sin reducir su importancia para la vida. Como afirma Kleinman y colaboradores (1997), "El sufrimiento social resulta de lo que el poder político, económico e institucional hace a las personas, y, recíprocamente, de cómo estas fuerzas de poder influyen en las respuestas a los problemas sociales (p. IX).

Basándome en lo anterior, el sufrimiento se presenta como una construcción social mayormente mediada por estructuras de poder en Colombia, las que administran y gestionan las "materialidades de lo social" (Farmer, 2004)¹⁸ de cada colombiano. Estas estructuras crean las posibilidades e imposibilidades para la población, teniendo en cuenta dispositivos jerárquicos

¹⁸ "La vida social en general y la violencia estructural en particular no se alcanzan a comprender sin recurrir a un enfoque profundamente materialista de los fenómenos etnográficamente visibles. Designo con esa 'materialidad' la economía, aunque incluye aspectos políticos y sociales: las estructuras económicas se construyen socialmente" (Farmer, 2004, p. 44).

que producen privilegios y opresiones, en línea con la lógica del proyecto neoliberal. En este contexto, El Charco emerge como un territorio diagnosticado con sufrimiento. Si bien el Estado tiene la responsabilidad de garantizar los derechos de los ciudadanos colombianos, sus respuestas se materializan en la agudización de la desigualdad, como es el caso de la militarización. En conversación con Nelsy Olaya (2024) me expresó: “Cuando las poblaciones demandan la presencia del Estado en términos de inversión social debido a los riesgos de la zona, la respuesta se traduce en militarización”.

Esta situación evidencia cómo la violencia estructural se materializa en la falta de acceso a servicios básicos y en el uso de estrategias estatales que perpetúan la precarización. Eduardo Restrepo, en una conversación personal (9 de mayo de 2024), añadió una reflexión clave sobre las condiciones que perpetúan estas dinámicas:

Ahorita, cuando el padre preguntaba cuáles son las cosas que tenemos que tener presentes para la paz, alguien decía hambre. Sí, el asunto del hambre, el asunto de la precarización de las condiciones de vida, que son bastante precarias en términos de acceso a educación, en términos de acceso a salud, en términos de contar con unas condiciones de vida dignas. También eso de vivir en condiciones de precariedad es violencia. Podríamos decir que hay una violencia que hace que unas gentes y unos lugares se encuentren en condiciones de precariedad para sus vidas, incluso en condiciones de riesgo o de peligro. Y adivinen, esa violencia estructural tiene que ver con la forma como el Estado, en particular el Estado colombiano, ha constituido a unos lugares y unas gentes en las márgenes. O sea, hay unos lugares, unos territorios y unas personas que son marginalizados, que son como colocados en unas condiciones que no son las mismas condiciones de otros lugares y otros territorios (Eduardo Restrepo, Comunicación personal, Mosquera, Nariño, 2024).

El sufrimiento social se manifiesta como un proceso estructural que involucra intervenciones sutiles y poco visibles, comúnmente, determinadas por el poder económico, político, social y cultural que regula los mecanismos y la organización de la vida social. Reconocer el *modus operandi* del sufrimiento social y la violencia estructural requiere un análisis histórico, ya que es necesario revelar “los procesos y fuerzas históricamente definidas por la economía en articulación con el racismo que conspiran, ya sea a través de la rutina, el ritual o, como suele ser el caso, este lado duro, para limitar la capacidad de acción” (Farmer, 2009, p. 14). Por ello refería que una lectura histórica se vuelve fundamental para comprender el sufrimiento social en su totalidad. Es a través de la comprensión de los eventos pasados y las injusticias históricas que podemos contextualizar y entender las realidades actuales de injusticia y violación de derechos. Sin este análisis retrospectivo, corremos el riesgo de perder de vista las causas del sufrimiento social y de no poder abordarlo de manera efectiva en el presente.

Desde las primeras líneas de la escritura de la tesis, se reconoce y aplica la perspectiva histórica como elemento central, siguiendo la recomendación de Paul Farmer (2009), en consonancia con la apuesta política del contextualismo radical de los estudios culturales. El perspectiva histórica nos permite trazar las trayectorias y evoluciones de las estructuras de poder que moldean el sufrimiento social. Como señala Farmer (2003), estas estructuras no son estáticas sino que están en constante cambio y adaptación a lo largo de la historia. A través del análisis histórico, podemos identificar cómo las políticas, las instituciones y las prácticas sociales han contribuido a la creación y perpetuación del sufrimiento en las poblaciones afrocolombianas de El Charco, ayudándome a comprender la interconexión entre el sufrimiento social y otros fenómenos sociales, como el racismo.

Aun así, Farmer (2003) advierte que las estructuras de poder que perpetúan el sufrimiento social a menudo buscan medidas que borren las huellas de la historia, una historia marcada por la explotación y las desigualdades sociales. En lugar de abordar las raíces históricas del sufrimiento, tales estructuras culpan a las personas por sus propias desgracias y su destino. Estos enfoques descontextualizados desempeñan un papel crucial en la promoción de narrativas hegemónicas que alimentan la maquinaria de la opresión. En estos términos, es posible reflexionar sobre cómo las políticas del mestizaje y el multiculturalismo han actuado para camuflar e instalar un discurso de igualdad, donde el racismo se niega y se atribuye a las víctimas la responsabilidad de sus propias realidades. Estas políticas, lejos de abordar las raíces del sufrimiento social, perpetúan la invisibilización de las estructuras de poder que lo generan, promoviendo así una falsa idea de igualdad y ocultando las desigualdades estructurales presentes en la sociedad.

El racismo ha desempeñado un papel fundamental en la estructura de la sociedad colombiana a lo largo de la historia. Como se planteó en los primeros capítulos, desde el proceso de colonización hasta el presente, han ocurrido cambios significativos, pero no han alterado la estructura de desigualdad y violencia. Es crucial considerar el racismo al analizar la región del Pacífico colombiano, pues desde el siglo XVI y con la llegada de personas esclavizadas, ha sido escenario de un intenso proceso de sufrimiento social. Sufrimiento, entrelazado con otras formas de opresión, como el género y la sexualidad, generando desgracias que afectan todas las dimensiones de vida social de los sujetos racializados.

El racismo implica jerarquización de la vida basada en el color de piel, un fenómeno arraigado en la configuración de la sociedad colombiana. Dicha jerarquización no se limita a un aspecto específico de la vida social, sino que penetra en todas sus dimensiones. Desde la distribución desigual de oportunidades económicas y educativas hasta las interacciones cotidianas en las que se manifiestan prejuicios y discriminación, el racismo se entrelaza con cada aspecto de la vida de las personas. Es una realidad omnipresente que afecta las relaciones sociales, la movilidad social y el acceso a derechos fundamentales (salud y vivienda).

El racismo estructural también concibe una dimensión espacial debido a que implica la asignación de espacios específicos para la población afrocolombiana, donde el sufrimiento social se vuelve una realidad cotidiana. En este sentido, la geografía política de la raza, como propone Ruth Wilson Gilmore (2002), es fundamental para comprender cómo se configuran las dinámicas raciales en el espacio, el lugar y la ubicación. Gilmore (2002) argumenta que el racismo no es simplemente una cuestión de actitudes individuales, sino una práctica que tiene implicaciones espaciales profundas. Según la autora, "El racismo es una práctica de abstracción, un desplazamiento mortífero de la diferencia hacia jerarquías que organizan las relaciones dentro y entre los territorios políticos soberanos del planeta" (Gilmore, 2002, p. 16)¹⁹. Ello resalta la importancia de analizar cómo se construyen y mantienen las divisiones raciales en el espacio, así como las consecuencias devastadoras que esto tiene para las comunidades racializadas.

La perspectiva de Gilmore (2002) resulta relevante para pensar cómo la estructura de poder en Colombia, desde el sistema esclavista hasta el neoliberalismo, ha perpetuado un racismo espacial que reproduce las redes de desigualdad y exclusión. Este racismo espacial se manifiesta en la negación sistemática de garantías de derechos a las poblaciones afrocolombianas, manteniéndolas aparentemente desconectadas del orden social y la ciudadanía colombiana. Las ideas de Gilmore (2002) se alinean con los planteamientos de Fanon (2009) al introducir el concepto de "zonas de no-ser", espacios donde los colonizados viven en condiciones de degradación y sufrimiento. El concepto ilustra cómo el racismo espacial implica la exclusión física de determinados grupos, y la negación de su humanidad, su capacidad de ser reconocidos como ciudadanos plenos en la sociedad.

¹⁹ Traducción propia

El Charco, ubicado en la región del Pacífico sur de Colombia, emerge como un espacio que desafía las narrativas convencionales de identidad nacional. Es un lugar donde nacen muchos pero crecen y envejecen pocos. Habitado principalmente por poblaciones afrodescendientes, este municipio carece de una infraestructura vial adecuada que facilite la entrada y salida de sus habitantes. Las condiciones climáticas y ambientales, continúan presentando desafíos significativos para la mayoría de los ciudadanos colombianos. En este contexto, las condiciones de vida son difíciles, marcadas por la falta de acceso a servicios básicos, la presencia de la violencia y la exclusión social. Les hablo de una espacialidad racializada, periférica en la que habitan cuerpos condenados al sufrimiento social.

La violencia estructural ejerce un papel central en la proliferación del racismo en Colombia debido a que, como fenómeno histórico, se metamorfosea en todas las capas de la sociedad del país, conduciendo a "la privación de los medios para alcanzar condiciones dignas de vida en un determinado sistema político y económico. Resulta difícil reconocer a los victimarios, pues se trata de una violencia indirecta" (Paris, 2021, p. 34). En áreas rurales y marginales, como El Charco, crean un caldo de cultivo para el sufrimiento social, donde las poblaciones afrocolombianas enfrentan mayor vulnerabilidad y riesgo.

Al respecto, Johana Olaya, joven de Tumaco, manifiesta:

Los chicos, yo siempre digo, los jóvenes no hemos nacido en un territorio sin violencia. Entonces, nosotros hablamos de esas violencias porque es donde hemos estado todo el tiempo y hemos normalizado esa violencia estructural porque es que entonces en los territorios no hay una universidad, que aquí en El Charco no hay una universidad, en ningún municipio de la costa pacífica nariñense. Entonces, nuestros jóvenes, ¿qué hacen cuando se gradúan? Díganme ustedes qué hacen. Entonces somos territorios que nos han empobrecido de esa manera porque no es casualidad que justamente estas comunidades no tengan la universidad. (Comunicación personal, Mosquera, Nariño, 9 de mayo de 2024).

Según Arachu Castro y Paul Farmer (2003), la violencia arraigada en lugares como El Charco tiene sus raíces en "las fuerzas históricas, a menudo moldeadas por procesos económicos. Estos procesos y fuerzas conforman la base de la 'violencia estructural', una violencia de intensidad constante que puede manifestarse de diversas formas: racismo, sexismo, violencia política, pobreza y otras formas de desigualdad social" (p. 30). Es evidente que tales fuerzas históricas y estructurales preservan y alimentan las injusticias sociales, agravando las condiciones de vida de las poblaciones.

En este sentido, el profesor Eduardo Restrepo (2024), durante una conversación en un grupo focal, reflexionaba sobre el racismo como una manifestación directa de la violencia estructural. Según él:

El racismo es una manifestación de la violencia estructural porque garantiza la desigualdad social. Tiene que ver con cómo se reproduce esa desigualdad, y la violencia estructural se ha conectado históricamente y en el presente con el racismo precisamente para asegurar que unas personas tengan ventajas mientras que otras enfrenten enormes dificultades incluso para mantenerse a flote. [...] El racismo asegura la reproducción de la violencia estructural a través de una variable muy particular: la marcación facial. Ser negro o afrodescendiente está intrínsecamente ligado a la historia y a una serie de condiciones materiales de existencia (comunicación personal, 9 de mayo de 2024).

Así, el racismo opera como un sistema de poder que se imbrica estratégicamente en la violencia estructural para mantener el orden jerárquico racial, en el que prevalecen privilegios y opresiones a través de sus instituciones. Este sistema se encarga de reproducir la desigualdad y asegurar que las poblaciones racializadas vivan en condiciones de aparente inmovilidad e indignidad. El poder del racismo moldea hegemonícamente los sentidos comunes haciendo que el desarrollo de la violencia estructural sea difícil de percibir, pues se presenta como algo normalizado; debido a ello, las víctimas parecen asumir la responsabilidad de sus propias circunstancias. En estas circunstancias, es fundamental reconocer que la violencia estructural no es un fenómeno aislado, sino que está arraigada en las estructuras y las instituciones sociales. Desde la época colonial hasta la actualidad, estas estructuras han sido dinamizadas por el racismo y han perpetuado la desigualdad racial en todas sus formas. En este sentido, Castro y Farmer (2003) plantean que:

La violencia estructural no se deja siempre comprender con facilidad por quien lo observa desde el exterior. Primero, porque el sufrimiento de las personas distanciadas por la geografía, el origen social o la cultura nos afecta menos de forma inmediata. En segundo lugar, el peso del sufrimiento, por lo general vivido por las personas “sin voz”, es difícil de percibir. Asimismo, a la conciencia de las personas con medios pocas veces le afecta la violencia sufrida por los pobres, incluso si el sufrimiento de éstos suele tener una relación directa con la abundancia de los otros. Por último, la dinámica y la distribución del sufrimiento todavía son grandes desconocidas. Para bien comprenderlas, es necesario poder situar la existencia de quienes sufren en un contexto que asocie cultura, historia y economía política (2003, p. 30).

Las precisiones de Castro y Farmer resaltan la necesidad de abordar, de manera sensible y contextualizada, el despliegue de la violencia estructural y el sufrimiento social en momentos históricos concretos. Esto implica más que una mera observación desde fuera, requiere un compromiso activo con la comprensión de las experiencias de aquellos que están inmersos en

estas realidades desafiantes. Es esencial despojarse de los privilegios y distancias que pueden distorsionar la percepción y comprensión de tales dinámicas complejas. Este llamado a la acción implica reconocer que comprender la violencia estructural y el sufrimiento social va más allá de meras observaciones teóricas o estadísticas, requiere empatía, humildad y un compromiso con la justicia social. Solo al sumergirnos verdaderamente en las narrativas y experiencias de aquellos que son afectados podemos empezar a develar los entramados de poder que dinamizan y gestionan el sufrimiento social.

En concordancia, la experiencia de quienes vivimos en carne propia el sufrimiento como hecho cotidiano, como parte del tejido social, se convierte en eje constitutivo para los estudios del racismo y la violencia estructural. Aquí, lo empírico se vuelve una necesidad imperiosa para responder a la pregunta de investigación. Por lo tanto, me centraré en la experiencia de algunos jóvenes afrocolombianos del municipio de El Charco con el fin de conocer a profundidad el fenómeno, es decir, para explicar cómo se materializa el racismo a través de la violencia estructural y su devenir de sufrimiento y dolor que transgrede la vida en dignidad en esta parte del país.

3.3 “Este lugar está invivable”

En El Charco, las expresiones juveniles afrocolombianas se sumergen en un mundo invivable, donde nuestras experiencias (me incluyo por ser charqueño) se convierten en notas al margen, desvanecidas en el lienzo de la historia y en figuras sin relieve en el paisaje de la memoria nacional. Somos un torrente de desesperanza en medio de la desolación, una corriente de vida en las aguas turbias de este lugar. Nuestras vivencias están marcadas por procesos intensos de sufrimiento social, entrelazados en la *matriz de juvenización*, en los que la intersección de diversas opresiones genera configuraciones concretas de dolor. Las injusticias que nos afectan son diversas, seamos varones, mujeres, lesbianas, gays, transgénero, y es vital reconocer esta heterogeneidad para evitar lecturas simplistas. En este entorno, cada experiencia de sufrimiento es única, tejida con los hilos invisibles de la opresión; es crucial comprenderla en toda su complejidad como herederos del proyecto político e intelectual de los estudios culturales.

El racismo nos constituye, nos organiza, nos debilita, nos pone en riesgo, y aparentemente nos inmoviliza. Es un obstáculo en la formación de relaciones sociales democráticas y justas, una amalgama de fuerzas aniquiladoras que nos castiga constantemente. "Dios mío, ¿qué es lo que estamos pagando?" es una frase que comúnmente repetimos para intentar hallar respuesta a situaciones aberrantes que no tienen explicación, aquellas que consideramos naturales o normales para personas como nosotros.

No pretendo victimizarnos ni pintar un retrato idealizado de la bondad de las personas. Todos los habitantes del municipio estamos expuestos al sufrimiento, aunque la forma en que cada uno lo enfrenta puede variar considerablemente según las oportunidades que puedan tener. No es lo mismo ser alcalde, maestro o funcionario público que agricultor, pescador, conchero u otro. Abordaré esta idea más adelante. Reconozco que algunos tienen más recursos y herramientas para afrontarlo que otros. Sin embargo, la mayoría de nosotros atraviesa injusticias y crueldades que difícilmente podemos responder o desafiar. Por ello, intento cuestionar que las violencias estructurales producen los riesgos sociales que determinan los destinos y deseos de la población. No somos cuerpos inertes, sonámbulos que el poder puede mover a su antojo. Somos seres que aprendemos, que nos socializamos, que asumimos y, en la mayoría de los casos, nos proyectamos a partir de las posibilidades que ofrece el contexto, no siempre positivas.

Estoy reflexionando sobre las fuerzas estructurales que, en el año 2010, condujeron a Heriberto Grueso Estupiñán, un niño de 11 años de El Charco, a convertirse en el "niño bomba" y no en un médico, abogado o intelectual. Sumado a ello, razono sobre el hermano de Heriberto, quien en busca de venganza, terminó liderando una estructura armada —posteriormente asesinado—, y sobre su otro hermano que está actualmente en prisión. También estoy hablando de La M, mi amigo, quien, con grandes ilusiones, estudiaba ingeniería civil pero se vio obligado a abandonar debido a dificultades económicas, terminando involucrado en las finanzas de una organización armada y ahora está encarcelado. Además, estoy hablando de los riesgos que enfrentó Tony Cros, quien estaba jugando un partido de fútbol con sus amigos en el parque central de El Charco, cuando fue llamado por un individuo para una discusión y, finalmente, fue asesinado. Hablo de Cornelia, una mujer trans indígena que fue expulsada y excluida de su comunidad debido a su identidad de género, quedando desprotegida por el estado. Además, estoy hablando de muchas jóvenes que aprendieron a soportar el brutalismo de la masculinidad

debido a las carencias sociales. Por último, hablo de las juventudes que habitan los ríos y el mar, víctimas de un proyecto necropolítico que define el dolor, el sufrimiento y la muerte como dispositivos de poder.

José Manuel Valenzuela Arce (2019), a partir de los antecedentes en la categoría de feminicidio —que nombra la violencia sistemática que lleva a la mujer a ser asesinada por el hecho de ser mujer—, propone la idea de *juvenicidio* como una categoría política que permite nombrar las violencias sistemáticas que marcan la vida de las y los jóvenes en México y gran parte de Latinoamérica. En estos contextos, los riesgos y las estructuras de poder parecieran poner en peligro la vida de las juventudes. El concepto invita a comprender, desde una perspectiva interseccional, cómo diversas dimensiones que configuran la vida social —lo simbólico, lo político, lo cultural y lo económico— convergen en procesos de violencia y precarización. No se trata solo de la eliminación física de jóvenes, sino también de la negación sistemática de sus posibilidades de vida digna, agencia y futuro.

El juvenicidio es la consumación de un proceso que inicia con la precarización de la vida de los jóvenes, la ampliación de su vulnerabilidad económica y social, el aumento de su indefensión ciudadana, la criminalización clasista de algunas identidades juveniles y la disminución de opciones disponibles para el desarrollo de proyectos viables de vida frente a una realidad definida por la construcción temprana de un peligroso coqueteo con la muerte (Valenzuela, 2019, p. 64).

Valenzuela (2019) propone una discusión central en la panorámica sociopolítica y en los mundos de sentido de las juventudes, en la medida en que la idea de juvenicidio invita a situar los procesos que, paulatinamente, van engullendo, reprimiendo y vaciando las vidas juveniles, llevándolas al peligro de muerte. El juvenicidio no es solo asesinato —es decir, lo es, pero también nos invita a pensar en las condiciones de vida, la garantía de derechos y los procesos políticos de las y los jóvenes—; es una categoría que pone en cuestión la violencia estructural institucionalizada orientada al aniquilamiento de las oportunidades y garantías de las juventudes, lo que produce, finalmente, el sufrimiento social de esta población. Un sufrimiento que supone riesgos en todas las dimensiones, donde las vulneraciones se convierten en un orden normativo impuesto sobre ciertas identidades juveniles, en las que se acumula una interseccionalidad de opresiones que dan origen a procesos de criminalización, desc ciudadanización, que producen sujetos para vivir en condiciones de riesgo y muy cerca del peligro de muerte.

Como categoría política, el juvenicidio supone unas apuestas claras, orientadas, en primer lugar, a “señalar y visibilizar la enorme cantidad de jóvenes asesinados en América Latina, muerte artera e impune que se ha ensañado con las juventudes precarizadas inscritas en grandes estrategias bio- y necropolíticas” (Valenzuela, 2019, p. 61), una apuesta por evidenciar una realidad presente pero que no tenía nombre en el panorama sociopolítico, que requiere ser denunciada y puesta en cuestión pública para incidir en su transformación. En segundo lugar, busca visibilizar “pertenencias, adscripciones y repertorios identitarios que incrementan las posibilidades de que un joven sea asesinado” (Valenzuela, 2019, p. 61), permitiendo entender los procesos de formación social de las y los jóvenes, así como la producción de sujetos sociales expuestos a violencias estructurales y al sufrimiento social. El tercer objetivo consiste en “desarrollar estrategias y propuestas de orden académico y político orientadas a impedir la continuación de asesinatos y masacres de jóvenes” (Valenzuela, 2019, p. 61), con el fin de incidir en la toma de decisiones que contribuyan a reducir, detener y, por qué no, erradicar un proceso institucionalizado de riesgo constante para la vida juvenil. Finalmente, el cuarto objetivo busca “identificar causas y responsables de tanta muerte innecesaria” (Valenzuela, 2019, p. 61), aportando claves para comprender los porqués, las situaciones y las experiencias que atraviesan las juventudes en contextos marcados por la exclusión, la violencia y la precariedad.

En este sentido, la idea de juvenicidio ha permeado los campos académicos y sociales en Latinoamérica, y desde allí se vienen adelantando debates y complejizaciones que invitan a solidificar la categoría a partir de articulaciones empíricas y hechos que constituyen las realidades juveniles. Es una noción que cruza fronteras y marcos epistémicos, contribuyendo a su discusión y reflexión de manera situada y articulada. Así, es posible rastrear discusiones en el contexto latinoamericano que nombran y dan cuenta de los procesos que configuran condiciones precarias y formas de violencia extendidas y normalizadas contra las y los jóvenes. El juvenicidio, desde una perspectiva de muerte real y simbólica, implica la producción de identidades desacreditadas que constituyen cuerpos viabilizados para el desarrollo de la crueldad. Un ejemplo de ello es el caso de Centroamérica, en la zona de estudios de Alfredo Nateras (2015), donde las relaciones de poder, tanto legales como ilegales, se articulan en un proceso de violencia extrema contra cuerpos marcados por su condición de clase, género,

sexualidad, geografía e incluso por las marcas visibles en sus cuerpos. Este proceso se manifiesta en formas de exterminio, ejecuciones extrajudiciales, aniquilamiento, masacres y limpieza social, dando cuenta de cómo el juvenicidio atraviesa la materialidad para intervenir también en el campo de lo simbólico.

La marginación y el vaciamiento de posibilidades por factores de género, raza, clase, geografía y edad dan origen al juvenicidio moral, entendido como un proceso violento de exclusión y estigmatización social que disminuye las expectativas y perspectivas de futuro de los y las jóvenes, así como el libre desarrollo de su personalidad y sus proyectos de vida. Este fenómeno atraviesa las dimensiones subjetivas y pone en riesgo a las juventudes en la medida en que instala la desesperanza como forma de vida, donde los riesgos sociales encuentran mayor receptividad. Es un proceso sutil que, aunque no siempre tangible, se traduce en la formación de juventudes sin esperanza, sin proyectos y sin oportunidades para agenciar formas viables de vida, de imaginar el futuro más allá (Feixa, Cabasés & Pardell, 2015)

En el contexto colombiano, se discute la idea del *juvenicidio gota a gota* como una forma de dar cuenta de la configuración de una política de muerte enquistada en las estructuras del Estado: el desarrollo de una violencia que pasa por la precarización y culmina en el exterminio físico de los cuerpos. Este proceso, ampliamente conocido en Colombia bajo la categoría de *falsos positivos*, evidencia una política de Estado en la que se produjeron más de 6.000 muertes de jóvenes precarizados, criminalizados y expuestos a una violencia estructural que crea las condiciones para que la fuerza pública —encargada de proteger— desarrolle su proceso mortífero. En este sentido, el *juvenicidio gota a gota* es una propuesta de Germán Muñoz (2015), que pone sobre la mesa, con material cuantitativo y cualitativo, el *modus operandi* de la política de muerte de Estados como el colombiano hacia cuerpos vaciados de potencia política, producidos para la violencia.

Las discusiones que se han dado en América Latina en torno al juvenicidio en poblaciones afrodescendientes y/o negras pueden vislumbrarse en países como Brasil, donde intelectuales como Mariza Fefferman (2015) han develado la manera en que el marcador racial, junto con la condición de clase social, produce los cimientos a través de los cuales se desarrolla una política de muerte que articula lo legal e ilegal. Las favelas, en el caso brasileño, constituyen una *necrozona* en la que los cuerpos que las habitan, en su condición de racializados y

empobrecidos, son producidos desde ópticas de criminalización y peligro, lo que supone la necesidad de un aniquilamiento sistemático por parte del Estado brasileño y de los grupos armados que operan en esas zonas. Hay una articulación que produce el dolor y la muerte como elementos rectores de la cotidianidad de las gentes negras en Brasil.

Es en este marco, y situado en la coyuntura actual del Pacífico sur colombiano, que propongo la idea de *afrojuvenicidio* como anclaje referencial para nombrar, entender y denunciar la violencia extrema y simbólica ejercida sobre los cuerpos racializados como negros o afrodescendientes: cuerpos matables que habitan territorialidades con escaso capital social, donde se degradan los modos de ganarse la vida y el control es ejercido por quienes detentan el poder sobre la vida y la muerte. Se trata de una oportunidad conceptual que pone en relieve la noción de raza y racismo en relación con otras opresiones, para atender las formaciones sociales de juventudes marcadas por la estigmatización, la discriminación y el descrédito, criminalizadas en contextos donde se habilita la violencia extrema. Cuerpos que se debaten entre lo legal y lo ilegal, pero que siguen caminos que los conducen a riesgos sociales que suponen, muchas veces, la muerte.

Hablo de *afrojuvenicidio* por tres aspectos centrales. Primero, por la ubicación geográfica: me refiero a una zona concreta, habitada en su mayoría por poblaciones afrocolombianas, donde se han desarrollado procesos históricos, políticos y sociales con particularidades propias, que se configuran en consonancia con la manera en que operan la raza y el racismo en países como Colombia. Segundo, porque se trata de formas de violencia y muerte dirigidas hacia juventudes marcadas racialmente, donde el racismo estructural actúa como ideología, dispositivo y tecnología de gobierno. Este racismo produce una espacialidad para la violencia y la muerte, una geografía del terror, en la que, de manera estructural, se ubica a estas juventudes en lo más bajo de la jerarquía entre la vida y la muerte, posibilitando así su aniquilamiento. En países como Colombia y Brasil, el marcador racial se convierte en un diferenciador clave que esquematiza la vida misma, moldeando la forma en que se interpretan y legitiman las intervenciones letales. Tercero, por un compromiso político e intelectual que me lleva a pensar de manera situada y contextual. Las realidades del Pacífico colombiano tienen articulaciones con otras geografías, pero requieren ser comprendidas en su especificidad. Desde

allí, propongo producir conocimiento desde y sobre estos territorios como un aporte crítico a las discusiones sobre raza, juventud y violencia en América Latina.

El *afrojuvenicidio* es una apuesta política que busca nombrar, desde su especificidad, las realidades que enfrentan las personas marcadas como negras o afro. Es una forma de deconstruir y comprender, en toda su complejidad, la formación social de los sujetos y subjetividades juvenilizadas en el marco de la matriz de juvenilización. Esta matriz, al entrelazarse con múltiples formas de opresión, produce procesos de identificación atravesados por el peligro y los riesgos sociales que recaen sobre cuerpos y territorios racializados.

En esta línea, les invito a abordar las historias que mencioné anteriormente. No son solo ejemplos: son tragedias enmarañadas en el entramado del afrojuvenicidio. Aunque no me he detenido en cada una de ellas con el detalle que merecen, son casos que exigen ser escuchados y comprendidos, pues revelan la profundidad del sufrimiento social que afecta a las juventudes en territorios como El Charco. Detrás de cada historia se teje una red compleja de factores estructurales que socavan la equidad social y perpetúan el peligro como forma de vida. Esta red configura el entorno social en el que los y las jóvenes afrocolombianos nos desenvolvemos —o intentamos hacerlo— enfrentando obstáculos abrumadores que violan nuestros derechos fundamentales y nos privan de las condiciones mínimas para una vida digna. A diferencia de muchos ciudadanos del país que habitan espacios de privilegio y desde allí gestionan el destino de la nación, nosotros enfrentamos una realidad marcada por la desigualdad y la exclusión. Una realidad que lleva a configurar nuestras poblaciones como lugares invivibles.

3.4 “Heriberto fue el único que faltó”

Heriberto nace en el seno de una familia extensa en condiciones extremas de pobreza, compuesta por ocho hermanos. Su madre, ama de casa, asume múltiples labores para sostener el hogar, desde cocinar hasta lavar la ropa ajena, mientras que su padre se dedica a las faenas agrícolas bajo el sol inclemente y las lluvias propias de la selva tropical. Juntos, luchan día a día para sobrevivir en medio de la adversidad, enfrentando la escasez de recursos y las limitaciones económicas.

Con el anhelo de un futuro más prometedor, la familia decide dejar atrás la humilde vereda del Estero y emprender un viaje hacia el casco urbano del municipio de El Charco. Este traslado representa una búsqueda de oportunidades y un sustento más seguro. Sin embargo, el camino hacia una vida mejor no es fácil. Al llegar al nuevo destino, se encuentran con una realidad aún más desafiante. Su primer hogar en el pueblo es una antigua oficina abandonada en el barrio El Canal. El espacio es reducido y las condiciones son precarias, pero es todo lo que tienen. Con determinación y esfuerzo, intentan adaptarse a este entorno hostil, tratando de hacer de aquellos muros de la oficina un verdadero hogar.

La familia de Heriberto, conocida como 'Los Chares', llegó a un refugio improvisado que armaron en unas antiguas oficinas junto a Corponariño. Un refugio que cada conocemos como 'cambuche', que estaba construido con plástico y también con bareque. Vivieron allí durante muchos años en condiciones extremadamente vulnerables (Jainer Sánchez, comunicación personal, El Charco, Nariño, 2024)

Los padres están comprometidos con el futuro, aseguran que todos los niños en edad escolar asistan al centro educativo, incluyendo a Heriberto. A pesar de las dificultades económicas y la falta de recursos, todos consideran la educación como el camino más seguro hacia una vida mejor; igual a los planteamientos de Hooks (2021): “la educación era el camino más adecuado para alcanzar la libertad” (p. 12). “Con cuadernos desgastados y uniformes remendados” (Jainer Sánchez, 2024), los pequeños emprenden cada día el viaje hacia la formación, armados con la convicción imperante que el aprendizaje es la llave que abrirá las puertas de un mañana más próspero. Mientras tanto, los hermanos mayores deben apoyar el sustento del hogar.

Heriberto era conocido en el municipio por ser un niño proactivo y colaborador. Ayudaba a muchas personas con sus quehaceres, quienes le retribuían para que pudiese apoyar la economía familiar. Antes de clase o en sus ratos libres, salía a ganarse unos pesos haciendo mandados y cargando bultos en el puerto. Su ir y venir cotidiano, transportando lo que fuese, pesado o ligero sobre la cabeza o la espalda, con uniforme colegial o en pantaloneta y camiseta, formaba parte del paisaje callejero de El Charco (Hernández-Mora, 2013). Observar a Heriberto transitando por las calles del municipio mientras realizaba diversas tareas se había convertido en algo habitual, pues la comunidad era consciente de las dificultades económicas que enfrentaba su familia y reconocía la importancia de su contribución. Sin embargo, esta realidad evidenciaba una triste verdad: las garantías para su desarrollo infantil habían sido aniquiladas,

según lo establecido por la legislación colombiana. Heriberto se veía obligado a interrumpir su crecimiento como niño para asumir responsabilidades económicas desde una edad temprana.

A mí me hacía mandados y yo le daba sus monedas. Era muy servicial y todos en el pueblo lo conocíamos. Por ejemplo, estaba pendiente de la llegada del barco o la lancha para poder ayudar con las maletas o formar parte de las cuadrillas que descargaban mercancías. Algunas veces faltaba a clase porque la llegada de las embarcaciones coincidía con su jornada escolar. Por eso fue tan fácil que pudiera caer en tan tremendo acto de crueldad (Lola, comunicación personal, El Charco, Nariño, 2024).

La sistemática violencia contra los derechos y las garantías de las poblaciones racializadas en El Charco hace que las experiencias concretas sean un vaivén de adversidades y muerte. El caso de Heriberto no es un problema individual en el que decide su destino haciendo uso de su agencia. Más bien, es una red de carencias sociales hacia los cuerpos racializados lo que influye en las decisiones y caminos tomados. Por ello, el 25 de marzo de 2010, Heriberto salía de su jornada escolar. Mientras transitaba por la primera calle del municipio, que colinda con el río Tapaje, fue llamado por un sujeto que acababa de arribar a uno de los muelles del municipio, en una pequeña lancha. El hombre le manifestó que iba hacia Buenaventura y necesitaba ayuda para cargar una colchoneta hasta el barco que estaba próximo a salir. El inocente Heriberto aceptó ayudar por la suma de 1,000 pesos colombianos (4.34 MXN), desconociendo lo que se le aproximaba.

Vestido con su uniforme escolar, Heriberto subió la colchoneta sobre su cabeza y comenzó su camino hacia el pequeño puerto que sirve de punto de salida y llegada para los barcos de cabotaje, que transportan a las personas y proveen de alimentos al municipio. Para llegar a su destino, Heriberto tenía que pasar obligatoriamente por la estación de policía del municipio, que había sido objeto de varios atentados por parte de estructuras armadas. En esta ocasión, al pasar por la estación de policía, la colchoneta que llevaba sobre su cabeza explotó, desmembrando su cuerpo y dispersando partes de él por la calle y en el río Tapaje. Una explosión que truncó la existencia de un niño lleno de sueños. En este trágico hecho, también resultaron heridos cinco personas, entre ellos varios policías.

El caso de Heriberto marcó la historia de nuestra institución y de nuestro municipio. Fue un caos total; el pueblo entero se llenó de tristeza y dolor, y el cielo permaneció gris durante toda la semana. Pero lo más difícil fue que, en medio de la confusión y con el niño totalmente destruido, no sabíamos con certeza quién era. Claro, se sabía que pertenecía a nuestra institución por el color de algunos pedazos del pantalón y la camisa, pero no sabíamos quién era exactamente. Por ello, el comunicado inmediato por parte del colegio fue que los padres estuvieran pendientes de

los niños que llegaban a casa, y si alguno no llegaba, esa sería la persona implicada. Heriberto fue el único que faltó (Lola, comunicación personal, El Charco, Nariño, 2024).

Los medios de comunicación finalmente hablan de esta parte del país, pero esta vez, es para darle un nombre a un niño que fue masacrado por las fuerzas sociales desiguales de un país que, conscientemente, crea condiciones para que las poblaciones racializadas y excluidas del orden legítimo de ciudadanía terminen en riesgo de muerte. Heriberto pierde su nombre, su vida, para convertirse en "el niño bomba", según los medios de comunicación. Una trágica víctima del frente 29 de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia – FARC, quienes estratégicamente utilizan a este ser humano como un peón en medio de una guerra que agrava la injusticia prolongada, el sufrimiento y el dolor que invaden el tejido social de las poblaciones afrocolombianas.



Imagen 1 del Capítulo III.
Fuente: Periódico El Mundo (2011).

Es cierto que Heriberto es una víctima directa de este grupo armado, pero ignorar la participación política de las estructuras de poder en la gestión de la vida y la muerte en este caso es caer en simplificaciones reduccionistas propias de los medios de comunicación. Debemos comprender, en toda su complejidad, la manera en que se organizan y articulan los poderes legales e ilegales en Colombia, así como el *modus operandi* simétrico y coordinado en el despliegue de sus acciones en contra de la humanidad de la población charqueña. En este contexto, las FARC y otros grupos armados han encontrado terreno fértil producido por la violencia estructural para llevar a cabo sus operaciones y perpetuar un ciclo de violencia que deja a su paso víctimas inocentes como Heriberto.

Los acontecimientos difíciles para la familia de Los Chares se vieron agravados por la pérdida de uno de sus hijos, quien fue arrebatado de la vida de una manera cruel e intensa. El pueblo de El Charco demostró solidaridad ante esta situación, brindando apoyo incondicional durante el proceso inicial. Sin embargo, la familia tuvo que enfrentarse posteriormente a los desafíos del sufrimiento social que les afectaba. Desafortunadamente, la pérdida de Heriberto marcó el inicio de una serie continua de tragedias que han afectado a la familia, generando trastornos difíciles de superar. Ojalá hubiera sido posible que todo terminara con la pérdida de Heriberto, pero lamentablemente fue solo el comienzo de una cadena de eventos desgarradores para la familia.

Uno de los hermanos de Heriberto, un poco mayor que él y con gran criterio, logró completar sus estudios de bachillerato a pesar de las escasas oportunidades educativas en esta región del país. Después de ello y cumpliendo la promesa de vengarlo hecha a su hermano fallecido, se enfrentaba a dos opciones muy comunes para aquellos que viven en condiciones de vulnerabilidad y precariedad. Una alternativa era unirse a las fuerzas militares de Colombia, bajo el financiamiento del gobierno estadounidense a través del Plan Colombia; un pacto binacional que surgió con la intención de mitigar la producción y exportación de drogas, pero que terminó intensificando el despliegue militar, el dolor y la violación de los derechos humanos. La otra opción era involucrarse con grupos al margen de la ley que dominan el territorio.

El hermano de Heriberto, conocido popularmente como "Machetero", optó por unirse a las fuerzas del Estado colombiano. Un día partió del municipio hacia un batallón para su formación militar. Recuerdo que en una ocasión regresó de vacaciones y coincidí con él en el municipio. Hablamos sobre su experiencia militar y me compartió que era un proceso difícil pero del que aprendía y gustaba cada día más. Tomamos cerveza, reímos y disfrutamos juntos. Se le veía compartiendo fotografías a través de las redes sociales de sus aventuras como militar en diversas zonas del país, mostrando su indumentaria y su arma.

Machetero dejó el pueblo en busca de mejores oportunidades a través del servicio militar. Algunos dicen que su motivación estaba en vengar la trágica muerte de su hermano, razón por la cual se unió al ejército para enfrentar a las FARC. Sin embargo, es bien sabido que el apoyo económico por prestar servicio militar es mínimo, pues este acto es pagado por las fuerzas

militares, un sueldo mensual. Así, cuando llegó un joven corpulento con conocimientos tácticos y habilidades en el manejo de fusiles, fue recibido como un regalo caído del cielo. Después de completar sus dos años de servicio militar y tener que regresar al municipio, los grupos al margen de la ley lo vislumbraron como un recurso valioso para sus estructuras.

Después de completar su servicio en el ejército colombiano, el joven Machetero fue reclutado por un grupo al margen de la ley que operaba específicamente en la zona costera del municipio de El Charco, hasta llegar a obtener el liderazgo de dicho grupo. Es decir, el hermano de Heriberto, víctima de la violencia estructural y armada en la zona, termina liderando una facción de esta misma organización. A primera vista, esto puede parecer un giro inesperado, sin embargo, en conversaciones con algunos amigos de Machetero, me contaban: "Se metió en esto porque en este pueblo no hay muchas opciones", "Estaba cansado de la pobreza", "Le empezó a ir bien", "Quería mejorar sus condiciones de vida", "Buscaba vengar a su hermano". Son muchas razones expresadas que explican cómo Machetero terminó involucrado en la ilegalidad. No obstante, es importante destacar que la falta de oportunidades y la presión del entorno constituyen un factor relevante en su decisión, mostrando cómo la realidad socioeconómica y política del lugar contribuyó a su vinculación hacia actividades criminales.

Cuando Machetero llegaba al pueblo, era algo impresionante. Ese man llegaba con mucho dinero; por cualquier favor, pagaba mínimo 500 mil pesos. Imagínesse esa cantidad que es difícil de ganar, y él llegaba generosamente, ayudando a la gente y repartiendo dinero por todas partes. Muchas personas se unieron a esos grupos por él, porque la gente aquí no tiene mucho dinero y él mostraba que todo era fácil. Machetero era un capo (Comunicación personal, El Charco, Nariño, 2024).

Durante cuatro años aproximadamente, Machetero ejerció el liderazgo en el narcotráfico y las dinámicas de violencia en esta región del municipio. Era quien ordenaba y gestionaba, de alguna manera, la economía en la zona, ejerciendo poder en los habitantes del casco urbano y en aquellos que residían en zonas rurales costeras. Se encargaba del control territorial y del cobro de impuestos a quienes decidían transportar droga desde esta zona del Pacífico hacia Centroamérica o Estados Unidos. Los viajes en lanchas rápidas y semisumergibles eran muy comunes en esta actividad ilícita, dejaban mayores ganancias. Machetero formaba parte de una agrupación muy bien organizada y administrada. Aparentemente, dicha agrupación tenía el control total y estaba al tanto de cada movimiento, incluso el más mínimo.

Sin embargo, tras cobrar una alta suma de dinero que transportaba en bultos –según muchos charqueños–, Machetero fue asesinado por miembros de su misma organización que intentaban robarle el dinero y unirse a otro grupo al margen de la ley. Así, otro miembro de la familia de los Chares fue aniquilado por el mismo grupo ilegal que les arrebató a Heriberto. Machetero, líder del grupo, fue abatido por quienes supuestamente eran personas de confianza. Esta familia enfrenta otro episodio de tragedia. Ya son dos hijos que han perdido en diferentes circunstancias, creando un panorama de tristeza y dolor. Estos dos parientes se suman a la condena de sufrimiento que pesa sobre la familia.

Machetero es víctima de procesos históricos de desigualdad imbricados en las configuraciones raciales de una Colombia que vacía la potencia política de las juventudes, e impone el desencanto como retórica normativa en las dinámicas cotidianas. Machetero fue un joven aparentemente formado por las fuerzas sociales, las violencias y precariedades. Las formas en que nos pronunciamos ante el mundo están en su mayoría mediadas por las estructuras de poder que nos habitan, educan y orientan nuestros destinos. Así y todo, es importante aclarar que Machetero no fue una víctima pura o absoluta. Como me lo planteaba una persona en medio de una conversación: “no fue una mansa paloma”. También fungió como victimario en medio del conflicto: fue un hombre temido por sus tácticas militares certeras, por su mandato y poca compasión con los enemigos. Era un joven que, en apariencia, se mostraba sin temor, dispuesto a enfrentar los avatares propios de comandar una fracción de una organización ilegal.

Machetero era como un Rambo. Se dice que se enfrentó a un Mocho del otro bando con unas granadas. Todo era lanzar granadas una tras otra; parecía una película. Le digo que era un Rambo, ese hombre sabía mucho. En ese mismo tiempo, mataron a un policía con una granada, y ellos celebraron. Fue una gran fiesta ese día, bebiendo porque habían matado a ese policía (comunicación personal, El Charco, Nariño, 2024).

La historia de Machetero, se debate entre víctimas y victimarios, una lógica muy común en contextos como El Charco, donde las herramientas para construir futuros arraigados en la legalidad son escasas y se desvanecen, en muchas circunstancias. Estos hechos nos llevan a aprender a sobrevivir y a reconocer que los discursos y prácticas en torno a la violencia son producciones normalizadas, en las que participamos la mayoría de la población. Y menciono “participamos” porque todas las personas no estamos alzadas en armas o vinculadas a las dinámicas del narcotráfico, sino porque nos conocemos, compartimos e interactuamos con muchos victimarios. Muchas veces gozamos, festejamos y disfrutamos con ellos.

La pérdida de dos miembros de la familia de los Chares no marcó el fin del ciclo de sufrimiento, desencadenó un continuum de violencia y dolor que permea el tejido familiar, evidenciado en la tragedia de perder a sus hijos a manos de organizaciones armadas y entramados de la violencia estructural. Recientemente, uno de los hermanos menores de Heriberto y Machetero se vinculó al grupo remanente de las FARC, conocido como La Segunda Marquetalia. Esta organización armada surgió después de que Iván Márquez, uno de los negociadores de las FARC en el proceso de paz, decidiera retirarse de las negociaciones y formar otra estructura armada ilegal, supuestamente con el objetivo de alcanzar el poder mediante el uso de las armas para construir una Colombia mejor, ya que no se percibían garantías con el gobierno de Iván Duque (2018-2022). Sin embargo, la presencia de la Segunda Marquetalia ha exacerbado las violencias debido a las sangrientas disputas por el control territorial con otras organizaciones, especialmente (este tema lo abordaremos con mayor detalle en el siguiente capítulo):

Al hermano del Machetero se le veía con esa gente de la Marquetalia cuando estuvieron aquí, eso andaba como un caballito, no creía en nadie. Algunas veces bien armado con su cara de malo, de pronto quería seguir el camino de su hermano. Pero eso no le duró, no sé exactamente cuánto estuvo vinculado, pero fue muy poco, ya que fue detenido por el ejército. Está preso en la cárcel de Bucheli en Tumaco²⁰ (Comunicación personal, El Charco, Nariño 2024).

Un tercer miembro de la familia de los Chares se suma a los entramados de sufrimiento social de una maquinaria de exterminio que, al articularse como un poder paralegal, desgarrar la oposición binaria entre lo legal e ilegal debido a su operación sinérgica, propiciando los cimientos sobre los que nos desenvolvemos. En este mundo de estructuras armadas en escenarios afrocolombianos discriminados es una cotidianidad, lo que la norma, la ley o el sentido de lo permitido considera una violación sistemática. Aquí, la muerte, la inestabilidad, la incertidumbre, y la desesperanza se instalan como experiencias cotidianas (Reguillo, 2007).

3.5 Yo soy La M

La M es un joven afrocolombiano nacido en un hogar poligámico masculinizado de El Charco. Su padre es conocido en las veredas del municipio tanto por su actividad como

²⁰ Otro municipio del estado de Nariño en límites con Ecuador, también de la costa Pacífica y con la mayoría de sus habitantes afrodescendientes.

“chancero”²¹ como por tener dos hogares establecidos, lo cual es visto como un símbolo de orgullo dentro de la masculinidad y dominación. Esta situación no se debe a matrimonios formales como los que se ven en programas estadounidenses, sino a formaciones familiares comúnmente observadas en la región del Pacífico. En esta área, la poligamia masculina y, también, la poliandria son prácticas históricas atravesadas por procesos coloniales (Lozano, 2016).

El hogar estaba constituido por cuatro hermanos y su madre, una mujer muy presente que trabajaba como empleada doméstica en casas para ayudar con los gastos del hogar. Debido a la doble militancia de su padre, quien dividía su tiempo entre dos hogares, su presencia en casa era muy esporádica. Las dificultades económicas y emocionales eran múltiples; aunque su padre contribuía cuando podía, las necesidades eran constantes. Esto llevó a La M a buscar empleo a una edad temprana.

La M encontró trabajo como ayudante en una tienda que un “paisa”²² había establecido en el municipio. Yo lo conocí en esa tienda que estaba al lado de la casa donde vivía mi abuela. Él era un poco mayor que yo y nos hicimos amigos. La M era muy reconocido en el municipio por su responsabilidad y compromiso en el trabajo. A pesar de las largas horas que dedicaba a la tienda, nunca descuidaba sus estudios. Su capacidad para equilibrar el trabajo y las responsabilidades académicas era admirada por muchos en la comunidad.

Ese muchacho era muy juicioso, uno nada más lo veía yendo para su colegio y su trabajo. Ayudaba a su mamá en la casa, pues el hombre que le tocó de marido no sirvió mucho. Era una persona responsable y hasta inocente, muy correcta. El paisa Montoya lo amaba, era su empleado de confianza (Comunicación personal, El Charco, Nariño, 2024).

En la tienda, La M trabajó durante un extenso período. En ocasiones, el dueño se ausentaba de vacaciones a su ciudad natal, Medellín, y lo dejaba a cargo como administrador. Aunque no dispongo del dato exacto, se estima que laboró entre 6 y 8 años en el establecimiento. Lo que sí es claro es que La M comenzó a trabajar desde temprana edad. Un día, el paisa Montoya, tras sentirse satisfecho con lo construido, decidió vender los negocios que tenía y regresar a Medellín. Esto generó en La M la necesidad de buscar otro empleo, convirtiéndose

²¹ Los chanceros(as) son los vendedores de loterías y apuestas regionales.

²² En Colombia, “paisa” es el gentilicio de la gente del estado de Antioquia, capital Medellín. No obstante, en diversas zonas colombianas, el “paisa” es el emprendedor que crea su negocio, casi siempre es una tienda o dispensario de abarrotes, elementos de ferretería, pesca y demás. Comúnmente es proveniente de Antioquia aunque muchas veces es de otra parte del país, solo por ser diferente es denominado “paisa”.

en coterio²³; descargando y cargando los barcos de cabotaje que transportaban personas y provisiones desde el puerto de Buenaventura hasta el municipio de El Charco.

Este joven se graduó de Bachiller académico en la Institución Educativa Río Tapaje, en el año 2010. Sin posibilidades de continuar con su formación académica, dado que en el municipio las oportunidades eran prácticamente nulas, tuvo que seguir realizando actividades de subsistencia. Algunos años después, en la misma institución educativa donde estudió, se llevó a cabo la construcción de algunas aulas y lo emplearon como administrador de la obra. Este cargo le generó una retribución económica mucho mayor en comparación con las ganancias que obtenía trabajando en una tienda o como coterio en los barcos.

La M, cuando comenzó a trabajar en esa obra, manejaba su dinero; compró buenos tenis, ropa, creo que compró su terreno, consiguió mujer, cambió totalmente para bien. Porque te digo algo, no dejó de ser responsable. En su dinámica de construcción, se metió a estudiar Ingeniería civil a distancia en la Universidad Militar. Le tocaba ir cada mes a clases presenciales en Bogotá (Comunicación personal, El Charco, Nariño, 2024).

En aquella época, cuando viajaba hacia el municipio, a menudo me encontraba en el barco con La M. Él siempre me hablaba emocionado sobre su formación, compartiendo lo que había aprendido en sus clases de Ingeniería civil. Mientras me contaba sobre sus estudios, yo le extendía mis experiencias en el pregrado de Trabajo social. Estos espacios de conversación eran muy interesantes y una estrategia efectiva para hacer más llevaderos los trayectos, que podían durar entre 18 y 22 horas cruzando el mar Pacífico. Decía que trabajar en la obra había generado un cambio importante en su vida, ya que ahora tenía su propia familia y casa. En el pueblo se le veía muy contento, cogido de la mano con su pareja, paseando por la calle y disfrutando de espacios de esparcimiento.

La construcción de las aulas duró alrededor de 3 años, periodo en el que se evidenció un progreso para quienes habitamos en el Pacífico. Sin embargo, el verdadero problema se avecinaba, ya que La M se había acostumbrado, de alguna manera, a recibir los recursos por el trabajo que desarrollaba en la construcción. Pero una vez que la obra llegó a su fin, esto representó "un retroceso" para él. Se vio obligado a volver a la actividad de coterio, donde lo producido ya no significaba la misma ganancia. Por lo tanto, muchas cosas se complicaron.

²³ Persona que trabaja transportado sobre sus espaldas cualquier tipo de mercancía, víveres, material de construcción y hasta personas.

Manito, apenas La M se quedó sin trabajo, esa mujer lo dejó, y ese muchacho, muy enamorado pero sin tener cómo mantener el hogar, tuvo que abandonar sus estudios. Creo que al cuarto o quinto semestre ya no tenía medios para seguir pagando la matrícula y los viajes hasta Bogotá. Nuevamente se le veía con su cuadrilla en el muelle esperando para cargar remesas. Pero te digo algo, creo que estos acontecimientos generaron cierta frustración que lo puso en peligro (Comunicación personal, El Charco, Nariño, 2024).

La oportunidad que representó trabajar para la institución en la que estudió se desvaneció con rapidez y lo sumergió, nuevamente, en el mundo de violencia estructural racializada en el que se encuentran la mayoría de los jóvenes afrocolombianos en esta zona. Se encontró sin un rumbo claro y con garantías limitadas para enfrentar las desigualdades, quedando a merced de las complejas dinámicas de poder que prevalecen en el Charco. Es importante destacar que las estructuras del narcotráfico y las organizaciones armadas no son ajenas a las relaciones sociales en nuestro municipio. Muchas personas conocidas, vecinos, amigos y familiares forman parte directa de estas organizaciones. En consecuencia y en la cotidianidad, es común interactuar con estos sujetos. Esta historia se entrelaza con la anterior de manera continua, como una especie de espiral en la que se articulan las fuerzas que engranan las experiencias sociales.

La amistad entre La M y Machetero se gestó en el mismo barrio donde crecieron y se fortaleció al compartir algunas clases en la institución educativa. Al principio sus trayectorias siguieron caminos diferentes, Machetero consolidaba su liderazgo a través de actividades ilegales, mientras La M buscaba establecerse dentro de los límites de la legalidad. Sin embargo, cuando los proyectos de La M se vieron frustrados por la falta de empleo y otras dificultades, la amistad entre ambos se convirtió en un punto crucial en la definición y transformación en relación con la delincuencia. En medio de una conversación con un joven mototaxista²⁴ de El charco, me platicaba lo siguiente:

La M comenzó como un simple mandadero para Machetero, encargándose de recados cuando este llegaba a El Charco, como comprar remesas, llevarle dinero u otras diligencias. No estoy seguro si lo hacía incluso antes de trabajar en el colegio, pero ciertamente se volvió más evidente después de dejar su trabajo allí. Lo transporté varias veces, sí, porque con esos encargos se ganaba buen dinero. Al principio era bastante temeroso, pero de repente ascendió y se convirtió en el encargado de las finanzas de ese grupo. También estaba Don Putas, quien asumió el liderazgo tras la muerte de Machetero (Comunicación personal, El Charco, Nariño, 2024).

En busca de maneras para generar ingresos y mantener la estabilidad, La M terminó en las garras de las estructuras armadas. Durante mi trabajo de campo, todas las personas con las

²⁴ Persona que se dedica al transporte de servicio público en motocicleta.

que conversé me manifestaron lo aterrador y triste que fue asimilar que La M acabara formando parte de quienes siembran el terror en el municipio. “Hay mucha gente que uno sabe que va a terminar en esos caminos por diversos factores, pero cuando uno ve que es gente buena, es demasiado doloroso”, compartieron con pesar. Hablando con un familiar, muy amigo de La M, me dijo:

El Man andaba con sus guardaespaldas. Varias veces llegó a la casa y nos enrumbamos. La última vez, tuvimos un percance porque uno de los tipos que lo acompañaba se metió con la mujer en una de las habitaciones, lo que provocó una discusión fuerte en la que nuestro amigo tuvo que intervenir (Comunicación personal, El Charco, Nariño, 2024).

La M fue consolidando su posición dentro de la organización, y su nombre empezó a ser reconocido como una figura de poder. Se estableció como el segundo al mando después de Machetero, mientras que Don Putas asumió el liderazgo principal en la zona de baja mar. Don Putas, un joven charqueño que se unió a las filas de la disidencia de las FARC a una edad muy temprana, logró liderar una parte significativa del territorio a los 18 años. Fue él quien confió a La M la responsabilidad de manejar las finanzas. Regularmente viajaban a la ciudad y organizaban mega-fiestas en fincas en Calima Darién²⁵, Valle del Cauca. Mi hermano asistió a algunos de estos convites y esto me compartió:

Eran fiestas largas, con cajas de whisky, ron, aguardiente; había licor para todos los gustos. Contrataban mujeres y había comida. La finca era realmente hermosa, con todas las comodidades. La verdad es que me gustaba ir porque todo era gratis. Uno sabe los peligros a los que se enfrenta al estar con esa gente, pero yo iba con el hermano de La M, que era como mi pasaporte para poder estar allá. Estuve como dos veces. La última vez no fui, creo que ese día jugaba la selección Colombia, y tenía clases, ese día la tomba²⁶ les cayó (Comunicación personal, El Charco, Nariño, 2024).

Durante una de sus habituales fiestas fueron detenidos 15 individuos, aproximadamente, quienes aparentemente no tenían ningún vínculo con la organización. En el operativo liderado por la Policía Nacional, se incautaron varios fusiles, armas y pendones alusivos a las disidencias de las FARC. Este evento resultó en la captura de alias La M y el cabecilla alias Don Putas,

²⁵ Este municipio está muy alejado de El Charco pero es característico en Colombia por su pintoresco paisaje compuesto por la Laguna del Darién, enmarca un panorama especial de tranquilidad y naturaleza. Es una zona turística con cabañas en las orillas del lago.

²⁶ Policía.

quien entre risas manifestaba su fama, –registrado en videos con gran difusión– debido a que era un joven de 21 años que con satisfacción se burlaba de la captura²⁷.

La M es uno de los miles de reclusos en la Cárcel Villa Hermosa de la ciudad de Cali, donde los efectos de una combinación de procesos de injusticia social y el presentismo intenso (Valenzuela, 2019) de la criminalidad lo llevan a encontrarse en la dicotomía de víctima y victimario. Su destino termina vinculado a las organizaciones que siembran el terror y desangran nuestras poblaciones. Su madre afirma estar tranquila porque sabe que su hijo está en la cárcel, un lugar peligroso. Sin embargo, considera que estaría corriendo aún más peligro si estuviera afuera. Siente que la cárcel es un buen refugio para que reflexione y pueda cambiar. Reza todos los días pidiendo ese cambio.

La familia de los Chares, La M y algunas jóvenes afrocolombianas, si bien reflejan procesos de intenso dolor y desigualdad, también ponen de manifiesto los procesos de sociabilidad en los que las juventudes, expuestas a realidades concretas de riesgo, adoptamos los discursos y prácticas de significación establecidos por el orden de violencia en formación de la matriz de juvenización. No nos vemos como cuerpos pasivos, sino como agentes que responden en disputa, sin interrupción alguna. Estas historias son un recorrido marcado por complicidades, disputas y agenciamientos oblicuos que ponen al descubierto la violencia estructural que permea desde fuera y también desde dentro.

Al llegar a este punto y discernir sobre la violación de derechos fundamentales, los discursos del movimiento social afrocolombiano y de las poblaciones que habitamos el Pacífico suelen hacer hincapié en la idea generalizada que nuestros problemas tienen sus raíces en lo que se conoce como abandono estatal. Este concepto refleja la falta de cumplimiento por parte del Estado en garantizar derechos básicos, como servicios públicos, protección y atención a los ciudadanos en áreas geográficas específicas o en ciertos sectores de la población. Sin embargo, la idea de abandono estatal no es tanto de mi interés, ya que siento que disfraza una relación de omisión intencional o legitimada por el desconocimiento, que ha sido el discurso más común por parte de la institucionalidad. En realidad, este abandono no es simplemente una falla

²⁷ Para ampliar la información, léase el artículo “Video: muerto de la risa, así fue capturado a alias ‘Don Putas’, importante cabecilla de las disidencias de las FARC”. Más datos en la bibliografía.

inadvertida del sistema, sino una manifestación de una política sistemática que perpetúa la exclusión y las desigualdades en esta parte del país.

3.6. Epidermización racial

Ahora bien, dentro de nuestras poblaciones se tiende a considerar que todos nuestros problemas están gestionados por las configuraciones de poder del centro del país, personas que habitan grandes ciudades y ostentan contrataciones enormes y, que desde su privilegio, reproducen la jerarquización racial que condena la vida de nuestra población. Yo creo en esta tesis: pienso que son las estructuras gubernamentales, económicas y sociales del país implicadas en la producción y reproducción histórica de la violencia estructural que no permiten la vida digna y en espacios seguros para la mayoría de los afrocolombianos. No obstante, también soy de los que creen que el racismo nos ha formado a todos, y que esto no es una cuestión simplemente de blancos contra negros. Existen también afrocolombianos que actúan como opresores para mantener el statu quo. Esta complejidad interna revela que el racismo y la violencia estructural no solo son externalidades impuestas, sino que también están internalizadas y replicadas dentro de nuestras propias comunidades.

Los alcaldes y alcaldesas municipales que han ejercido su poder en el municipio no son blancos, sino afrocolombianos que, desde mi perspectiva, han desarrollado una política de desprecio hacia su propia comunidad. Estas figuras políticas, en lugar de abogar por los intereses y el bienestar de su gente, se concentran en las articulaciones del debate capitalista de acumulación de capital y movilidad social. Esta tendencia refleja una internalización de las mismas estructuras de poder que históricamente han oprimido a los afrocolombianos, forma explícita de reproducir la violencia estructural.

Es cierto que el presupuesto asignado para estas poblaciones es irrisorio, lo que constituye una forma de violencia estructural. Sin embargo, esta situación se agrava cuando el escaso presupuesto es desviado por personas de la misma comunidad, quienes han normalizado la corrupción como práctica aceptable dentro de la sociedad colombiana. Esta conducta perpetúa la precariedad y el sufrimiento de la población y erosiona la confianza en las instituciones y

líderes locales, quienes deberían ser los primeros en luchar por la distribución justa y equitativa de los recursos:

El hospital, cada cuatro años, antes de las elecciones, los candidatos lo venden. Se lo dan al mejor postor. Ellos, en su afán de llegar al poder y necesitados de dinero, lo venden. Por eso, quien lo compra siente que es suyo, ¿no? Por eso no pagan los sueldos y no hay medicamentos. Ese hospital es un simple centro de primeros auxilios porque todo es remitido a Tumaco; no tienen la capacidad de atender ninguna enfermedad. Nosotros estamos jodidos porque esa plata se la roban aquí, no la nación (Comunicación personal, El Charco, Nariño, 2024).

La importancia de la salud como derecho fundamental no puede subestimarse. En nuestro municipio, lamentablemente, este derecho se compromete con prácticas corruptas y negligentes que ponen en peligro la vida de los ciudadanos. Es doloroso imaginar la cantidad de vidas perdidas debido a la falta de atención médica adecuada, a la escasez de medicamentos y a la negación de servicios básicos de salud, todo motivado por intereses egoístas de enriquecimiento personal. Detrás de esta situación se encuentra una estructura social que favorece el racismo y la discriminación sistemática contra la población afrocolombiana. La búsqueda desenfrenada de poder y riqueza ha llevado a la consolidación de un sistema que perpetúa la desigualdad y exclusión, dejando a los afrocolombianos en una posición vulnerable y sin acceso a las mismas oportunidades que otros grupos étnicos.

El tema salubre es una de las muchas contradicciones evidenciadas en el municipio. Esto manifiesta un comerciante en conversación con él:

Mi hermano, la Dirección de Impuestos y Aduanas Nacionales –DIAN– le entregó al alcalde, una donación de aproximadamente 10 toneladas de ropa para bebés, juguetes, coches, tenis, patinetas y más, como parte de una incautación que habían hecho. ¿Puedes creer lo que hizo este bellaco? Comenzó a vendernos las cosas por partes, nunca las entregó y creo que incluso mandaba a otras poblaciones cercanas a venderlas. ¿Cómo es posible que alguien así sea considerado una buena persona? (Comunicación personal, El Charco, Nariño, 2024).

Franz Fanon, en su obra “Piel Negra, Máscaras Blancas”, aborda la compleja intersección entre la opresión colonial, la identidad racial y la psicología individual. Argumenta que la colonización tiene un impacto económico y político y moldea la psique de los colonizados. En este contexto, introduce el concepto de *epidermización racial*, que se refiere al proceso mediante el que la identidad y la autoimagen de las personas son moldeadas por su pertenencia racial.

Fanon examina cómo la colonización y el racismo operan no solo a nivel socioeconómico, sino también en la mente y el cuerpo de los colonizados. Sostiene que la

opresión racial lleva a una internalización de la inferioridad por parte de los colonizados, quienes adoptan actitudes y comportamientos que reflejan la dominación de los colonizadores. Además, argumenta que la lucha por la emancipación debe ser política y psicológica, ya que los colonizados deben liberarse de las cadenas mentales impuestas por el colonialismo.

En el contexto de El Charco, la *epidermización racial* es clave para entender cómo la población afrocolombiana internaliza y reproduce patrones de opresión racial en sus interacciones y estructuras sociales. Este fenómeno impacta la autoimagen, relaciones interpersonales y dinámicas de poder dentro de estas comunidades, lo que a su vez tiene implicaciones en la lucha contra el racismo y la promoción de la autoafirmación y resistencia cultural. Reflexionar sobre estas dinámicas desde el interior de las propias comunidades es un paso esencial para fomentar una transformación social crítica y profunda.

Es importante reconocer que el color de piel, por sí solo, no garantiza un compromiso con la justicia social. Algunas personas afrocolombianas, en su intento de superar la violencia estructural pueden, consciente o inconscientemente, reproducir los mismos patrones de opresión que perpetúan la desigualdad. Las reflexiones de Fanon sobre la *epidermización racial* nos ayudan a comprender cómo el racismo afecta deseos, emociones y subjetividades, y cómo las intersecciones de raza y clase operan para consolidar las desigualdades en estas regiones.

Este análisis, no se trata de culpar a las personas afrocolombianas ni de asumir que todos los administradores públicos locales participan en estas dinámicas, sino de abrir un espacio para debatir críticamente sobre las realidades sociales del Pacífico. Este enfoque busca cuestionar y transformar las condiciones estructurales que perpetúan la exclusión y la precariedad.

Al margen de ello, un líder juvenil del municipio de Satinga, vecino a El Charco, expresó en medio del grupo focal del que fui partícipe, el 9 de mayo de 2024: "El gobierno sabe lo que está pasando. Allá arriba ya saben lo que está sucediendo, la realidad del territorio". Esta afirmación refleja la percepción de que el Estado tiene pleno conocimiento de las condiciones en el Pacífico colombiano, pero responde desde una perspectiva administrativa que no aborda las raíces de la divergencia. En este panorama, el Estado falla en resolver los problemas, se percibe como un actor que contribuye a la reproducción de las condiciones de exclusión.

Otro participante expresó: “Sabemos, tenemos entendido, que en este país hay gente del Estado y grandes élites que no les interesa que haya paz en esos territorios, sino que apuestan a la guerra, mas no a la paz”. Estas percepciones ilustran cómo el poder ejecutivo, desde la Presidencia hasta las administraciones locales, opera de espaldas a las realidades de comunidades que, históricamente, han exigido justicia social. Esto se agrava en regiones como el Pacífico, donde incluso las administraciones locales, muchas lideradas por afrocolombianos, enfrentan limitaciones estructurales que las colocan en una posición de vulnerabilidad ante las dinámicas de violencia y exclusión.

Existen múltiples factores que contribuyen a esta situación, como el hiperconsumo, la movilidad social limitada y la persistencia de grupos armados ilegales. Pese a ello, lo que queda claro es que la *epidermización racial* es un problema central en la transformación social de las poblaciones. Esto implica que los mismos miembros de las poblaciones afectadas participan en la producción de un paisaje de violencia y exclusión, a menudo de manera involuntaria y configurando una geografía del terror que marca las vidas cotidianas.

3.6 Conclusión

La violencia estructural que se despliega en el Pacífico colombiano responde a un proceso histórico y sociopolítico que ha configurado los cuerpos y los territorios que los habitan. Se trata de un proceso que ha experimentado transformaciones con el devenir del país, pero que no parece perder su horizonte de sentido: la precarización y la producción de riesgos sociales que derivan en sufrimiento colectivo. En este encuadre, el racismo estructural —que en Colombia ha jerarquizado la vida y los espacios— ha formado al Pacífico como una “zona de no-ser” (Fonon, 2019) o una “necrozona” (Valenzuela, 2019), habitada por poblaciones despojadas de significación política y ciudadana. Es un territorio en el que parece haberse normalizado la negligencia estatal en un país que le da la espalda a su propia gente. En este contexto, el color de piel se convierte en un factor determinante en la gestión de garantías, derechos y oportunidades, poniendo en cuestión el proyecto mismo de Estado-nación.

Hablo del racismo no como una mera expresión de discriminación interpersonal, sino como una estructura de poder que opera en múltiples dimensiones: políticas, sociales,

económicas, culturales y subjetivas. En Colombia, este sistema jerarquiza la vida a partir del color de piel, configurando un orden racial arraigado. Este racismo estructural influye en decisiones políticas y en el diseño de instituciones que gestionan la vida —y la muerte— de ciertas poblaciones, especialmente en el Pacífico colombiano. Es una gestión biopolítica y negropolítica que impone condiciones de infravida como norma y no como excepción. Por eso, no me refiero a actitudes individuales producto de la ignorancia, sino a procesos sociales complejos que moldean nuestras formas de habitar el mundo. Procesos que atraviesan los cuerpos, los espacios, los discursos y las maneras de vivir, condicionando qué vidas importan y cuáles no.

El sufrimiento social es el resultado de lo que los poderes hacen con la gente mediante la gestión de la precariedad como política dirigida a ciertas poblaciones. Es un proceso que invita a comprender cómo operan las estructuras de poder en la organización y administración de las realidades sociales, donde regiones como el Pacífico colombiano se ven conscientemente involucradas y, al mismo tiempo, ignoradas. La comprensión de los paisajes del sufrimiento social convoca una lectura sociohistórica que permita desenmarañar las relaciones de poder que emergen en la producción de las condiciones sociales desde una perspectiva del materialismo histórico. En este orden, en el Pacífico colombiano se concretan procesos históricos que dejan entrever la intervención de una política racial que, aunque ha mutado en función de transformaciones políticas, se articula y rearticula según los procesos contextuales que emergen, sin perder su lógica reguladora de la desigualdad ni su capacidad de producir sufrimiento para ciertas poblaciones.

Racismo y violencia estructural se entretajan como flujos de desigualdad que, por su forma de operar, resultan difíciles de identificar, ya que son ejercicios de poder que se metamorfosean sin cesar en órdenes estructurales que producen sentidos y significados. En ellos, ciertas poblaciones y espacialidades parecen naturalizadas para vivir en los umbrales más bajos de la vida. En las poblaciones de la subregión Sanquianga en el Pacífico colombiano, estas violencias emergen bajo las retóricas del abandono estatal: escasas o nulas posibilidades de acceso a un empleo digno, a una educación superior de calidad, a servicios sanitarios adecuados, o a herramientas políticas que permitan reorganizar el territorio hacia la construcción de proyectos de vida viables. El racismo y la violencia estructural no son hechos aislados; son

sistemas que organizan la precariedad como destino para quienes habitan ciertas geografías y portan ciertos cuerpos.

En medio de realidades marcadas por desigualdades, precarización y, en muchos casos, por la imposibilidad de construir proyectos de vida dignos, se configuran *habitus*: disposiciones socialmente estructuradas que interpelan las maneras de sentir, pensar y actuar. Siguiendo a Bourdieu (1991), estos *habitus* operan como una apuesta estructurante que permite comprender cómo se constituyen las subjetividades juveniles afrocolombianas, atravesadas por el riesgo social y por violencias que llevan más de tres décadas arraigadas en los territorios. En contextos donde no tener un empleo formal, no acceder a una educación de calidad y carecer de garantías económicas mínimas constituyen condiciones estructurales de existencia, cada día se convierte en una lucha por la sobrevivencia, en una experiencia frágil y quebrantable. Desde allí, el sufrimiento social trasciende el plano individual y se manifiesta como un proceso colectivo que interpela la vida de quienes habitamos estas geografías.

Las historias de Niño Bomba, sus hermanos, La M y los otros que este capítulo aborda, son hechos que marcaron dolorosamente la historia del municipio de El Charco. Sin embargo, que se traten como hechos del pasado no quiere decir que ya no estén presentes o que no se repitan. No son ni el inicio ni el final de los acontecimientos que configuran la vida en esta parte del país. Son apenas una muestra, con la que pretendo invitar al lector a adentrarse en los marcos sociales y contextuales que rodean la continuidad de las violencias y la vida de los afrocolombianos, los riesgos concretos que permean sus existencias y las formas en que se gestan las relaciones sociales en el Pacífico, muy en articulación con las estructuras que controlan el territorio. Son experiencias concretas que evidencian un continuum de violencias en el que las vidas juveniles negras están atravesadas; son objetos de violencias que parecen asumidas y naturalizadas dentro del marco de un *habitus* de violencias y precariedad.

Las experiencias juveniles en zonas como El Charco y el Pacífico Sur son interpeladas constantemente por el contexto. Por ello, la lectura para entender estas desigualdades debe tener en cuenta el contexto como una espacialidad que interpela, desde sus marcos, la producción de subjetividades concretas, en las que emergen dinámicas inscritas en las economías de la muerte como una realidad latente y posible. Ser raspachín, narcotraficante, guerrillero o participar en esas dinámicas que ponen en riesgo incluso la propia vida, se configura como uno de los caminos

dominantes y comunes para muchos jóvenes que, por un lado, posiblemente se ven sin salida, o por otro, asumen que, a pesar de no tener necesidades tan latentes, ese será su destino. La agencia que tienen las y los jóvenes puede estar marcada por los mandatos del contexto, y por ello, acceder a estas dinámicas puede ser también una forma de subjetividad política.

En este contexto de vidas al límite, en el que aparentemente no hay otras trayectorias posibles, emerge la categoría de *afrojuvenicidio*, siguiendo los planteamientos de José Manuel Valenzuela Arce (2019), como un concepto para nombrar, analizar y visibilizar los procesos situados de precarización inscritos en un entramado de articulaciones de opresión, en el que la raza y el racismo se configuran como ejes estructurales para la negación y producción de realidades marcadas por el sufrimiento social. El *afrojuvenicidio* permite nombrar un proceso histórico en el cual el despojo, la falta de garantías de derechos y las violencias —simbólicas y directas— han definido y eliminado la vida de las juventudes afrocolombianas. Pone en evidencia el despliegue de una fuerza aniquiladora que niega, violenta e intenta degradar la existencia misma, produciendo sentidos y significados que precarizan subjetivamente a los jóvenes (Reguillo, 2007).

Este concepto busca hacer inteligible y comprensible la manera en que opera el poder en el ejercicio de violencias sistemáticas contra cuerpos racializados y subalternizados, en medio de una retórica política que proclama una sociedad posracial y multicultural donde supuestamente la raza y el racismo no existen ni importan. Se habla de igualdad de oportunidades y acceso a derechos, pero al situarnos en los contextos, al conversar y adentrarnos en los mundos de sentido de las y los jóvenes afrocolombianos, reconocemos una política hipócrita: mientras se celebra la vida y la cultura afrocolombiana, se despliegan formas nefastas de precarización y se instauran lógicas territoriales que restringen incluso la movilidad espacial. Estas lógicas atraviesan a gran parte de la población juvenil, que ha comenzado —muchas veces sin alternativas claras— a navegar en su imaginación, discursos y prácticas, incorporando progresivamente estas violencias como parte de su ser. En este sentido, el narcotráfico y la violencia no se presentan como una exterioridad, sino como elementos que se integran cada vez más en todas las dimensiones de nuestras existencias como juventudes afrocolombianas del Pacífico.

Sin embargo, es menester precisar que la producción y administración de la panorámica del sufrimiento social no es una cuestión que pueda reducirse únicamente a la idea de que es ejercida por personas blancas, ajenas al territorio, que desde una posición de desprecio — imbricada en lo racial— nos dejan por fuera de los marcos de ciudadanía que deberían garantizarnos derechos. Esto, aunque cierto, no es lo único. El racismo y la violencia estructural, como relaciones e intervenciones políticas en las realidades y cotidianidades, dominan a la gente. Muchas veces, quienes aparentemente solo aparecen como víctimas terminan siendo también victimarios y participan activamente en las lógicas de producción de desigualdad.

Lo digo porque pareciera que el discurso sobre el racismo se centra únicamente en condenar las acciones —a veces falaces y otras veces conscientes— de personas del centro del país que ejercen el poder político y económico nacional, y que están racializadas como blancas y participan de una estructura de poder que les privilegia. En ese marco, se deja de lado —o más bien se camufla— la participación de muchas personas afrocolombianas que, en su afán de superar las barreras de la desigualdad, terminan asumiendo y reproduciendo el mismo paisaje que nos margina. El *buenismo racial* se instala como un problema a la hora de pensar las realidades de las poblaciones afrocolombianas, porque se asume que, por tratarse de poblaciones etnizadas en las que se inscriben prácticas y discursos de tradicionalidad, se pierde la sospecha crítica frente a hechos y acontecimientos concretos que dejan entrever la manera en que el poder también está en la producción de gentes que se alinean con sus formas.

Finalmente, el sufrimiento social que deviene del racismo y la violencia estructural en el Pacífico produce lugares invivibles que expulsan constantemente a sus habitantes, a partir de los múltiples riesgos que rodean la vida cotidiana. Sin embargo, también se aprende a vivir en medio del dolor y del trauma, dando cuenta de que las violencias también son pedagógicas: enseñan, forman y programan a las personas para que respondan a sus lógicas y mandatos. En estos contextos, el afrojuenicidio se configura como un efecto tangible y visible, en el que pareciera que la gente se acostumbra a ver morir a sus hijos, familiares y amigos. Ocurre con tanta frecuencia que llega a parecer normal. Los procesos de subjetivación juvenil, en estos escenarios, deben pensarse —siguiendo a Foucault (1976)— como parte de una articulación de tecnologías del poder que moldean la vida, el cuerpo y la muerte de las juventudes racializadas.

CAPÍTULO IV. “YO SOY EL LOBO” ECONOMÍA Y VIOLENCIA EN EL PACÍFICO

4.1 Exordio

El presente capítulo se adentra en las complejas dinámicas que conforman un entorno social atravesado por violencia y explotación económica en el Pacífico colombiano. Aquí las economías ilegales, como el narcotráfico, la minería ilícita y el contrabando, actúan como agentes conductores de las relaciones sociales y el control territorial, produciendo sentidos y significados que interpelan las prácticas y experiencias cotidianas de quienes habitamos esta parte de Colombia. Estas circunstancias operan fuera de los marcos normativos de legalidad, conforman lo que Segato (2018) denomina un "segundo Estado": un sistema paralelo que gestiona clandestinamente las realidades sociales a través de patrones mafializados de lucro y crueldad.

A partir de la historia de vida de “El Lobo” —un empresario, líder político y narcotraficante del Pacífico nariñense— se despliega un análisis que pone en cuestión las dicotomías entre legalidad e ilegalidad. Por los avatares de la vida, él se ha convertido en una figura clave en la región. Hemos coincidido en diversos espacios, lo que me ha permitido construir una lectura coyuntural sobre la compleja realidad que lo rodea. Esta oportunidad se convierte en una clave para entender cómo, en los contextos del Pacífico colombiano, las economías ilícitas y las violencias se integran como parte del paisaje cotidiano de nuestras poblaciones. Más allá de los juicios normativos, estas dimensiones configuran las estructuras de vida y muerte en la región.

Desde 2019 he tenido la oportunidad de establecer una serie de conversaciones, observaciones e interacciones con "El Lobo", su entorno, familiares y otros actores cercanos, se han convertido en una fuente de conocimiento para comprender las dinámicas subterráneas del poder y sus imbricaciones en las estructuras sociales en el Pacífico nariñense. Estas experiencias adquiridas a lo largo del tiempo, tienen un valor metodológico significativo, pues permiten acceder a una visión empírica única que revela las dinámicas ocultas que subyacen a las relaciones de poder, que a menudo operan más allá de los límites de lo legal y lo normativo. Es en estos espacios, fuera de la visibilidad de la legislación y la política oficial, donde se

construyen realidades sociales paralelas, invisibilizadas por la lógica del Estado y a menudo reforzadas por economías ilegales con un impacto en estas regiones y sus individuos.

A través de este recurso empírico, analizo la centralidad de la economía cocalera en las transformaciones que atraviesan las poblaciones del Pacífico colombiano. Tal economía se relaciona tanto con el progreso y la mejora de la calidad de vida como con la producción de la muerte y la construcción de escenarios del terror; desde diversas interpretaciones, estos aspectos se han convertido en elementos fundamentales de la cotidianidad. Este fenómeno no se reduce únicamente a sus implicaciones económicas como mero modo de producción, también involucra la producción de marcos mentales, sociales y culturales que interpelan la formación de las subjetividades juveniles afrocolombianas, quienes se ven atrapados y definen su existencia a raíz de una necropolítica. Como bien señala Sayak Valencia (2010), las economías de la violencia, lejos de ser fenómenos aislados, se alimentan de la explotación de los cuerpos y los territorios, devoran la ética y la moralidad generando un mundo donde la violencia es un instrumento de control y eje sobre el cual gira el funcionamiento del sistema social y económico.

Anotaré una aclaración importante: si bien la historia de vida de "El Lobo" constituye un elemento estructurante del texto, el análisis no se limita exclusivamente a lo compartido, conversado y vivido con él. Mi perspectiva va más allá de esa experiencia directa ya que recurro a otras fuentes empíricas y teóricas, que permiten comprender y desenmarañar los laberintos de los órdenes sociales y las relaciones de poder desarrolladas a partir de los cimientos del capitalismo *gore* en el Pacífico colombiano. En consecuencia, comienzo con la contextualización de la idea de Colombia como un país cocalero, analizando las implicaciones de los carteles de drogas de finales del siglo XX en la construcción de esta narrativa que ha logrado identificar al país en el ámbito global. A continuación, abordo las implicaciones y el proceso de producción de la coca en el Pacífico, destacando tres aspectos clave que emergen del diálogo con "El Lobo". En primer lugar, la idea de calidad de vida vinculada al narcotráfico; en segundo lugar, la presencia de la crueldad y el dolor como elementos inherentes a la cotidianidad; y en tercer lugar, la creciente preocupación por las juventudes en este contexto marcado por la violencia estructural y armada. Finalmente, busco resaltar las minucias que configuran las organizaciones narcotraficantes, guerrilleras y paramilitares en el Pacífico, agregando sus modos de operación antes del proceso de paz de 2016, particularmente.

4.2 Colombia cocalera

La idea sobre la coca en relación con la cocaína²⁸ y en el contexto colombiano, ha llegado a ser percibida casi como un fenómeno naturalizado, formando parte de la identidad del país. Esta percepción ha sido reforzada por la manera en que, en el extranjero, Colombia es referenciada casi automáticamente con el narcotráfico, presentándose como un "país cocalero". En este imaginario internacional, la figura de Pablo Escobar, cabecilla del Cartel de Medellín, ha sido elevada a un símbolo cultural, muchas veces idolatrado y convertido en ícono popular:

El narcotráfico, y en particular la figura de Pablo Escobar, ha llegado a ocupar un lugar simbólico en el imaginario colectivo tanto dentro como fuera de Colombia. En este contexto, la coca no solo es vista como una mercancía ilícita, sino que se ha entrelazado con la percepción global del país, generando una imagen estereotipada que asocia a Colombia exclusivamente con la producción de cocaína y la violencia del narcotráfico (Pécaut, 2015, p. 45).

En este contexto, el imaginario fuera de Colombia sostiene que Pablo Escobar y los carteles de los años 80 del siglo XX fueron los únicos responsables de inaugurar el narcotráfico y la violencia en el país. Pero esta narrativa simplista ignora procesos anteriores, como la bonanza marimbera (marihuana), desarrollada entre mediados de los años 60 y los 80. Durante este periodo, el cultivo de marihuana y el narcotráfico comenzaron a establecerse como actividades económicas en ciertas regiones del país, sentando las bases para el posterior auge de la cocaína.

Lo que es innegable es que, a finales del siglo XX, los diferentes carteles del narcotráfico en Colombia lograron consolidar un emporio que posicionó el negocio de la coca como una alternativa viable de vida para muchas comunidades. Este fenómeno se debió a la figura de Escobar y una serie de factores socioeconómicos que llevaron a miles de colombianos a ver en el cultivo de coca como una forma de subsistencia. La falta de oportunidades económicas, la pobreza y el conflicto armado contribuyeron a que muchas personas se vieran atraídas por las promesas de riqueza rápida que ofrecía el narcotráfico.

En adición a esto, los carteles de narcotráfico desarrollaron estructuras organizativas complejas y redes de corrupción que penetraron en diversas instancias del Estado, ello les

²⁸ Esto se aclara debido al empleo de la coca como elemento natural y esencial para la mayoría de las comunidades indígenas, quienes dan uso cotidiano, medicinal y ritual desde la cosmogonía ancestral. Se recalca que en Colombia existen 65 grupos indígenas con sus propias lenguas, al día de hoy. Desde otra perspectiva, la coca se utiliza como base para múltiples medicamentos naturales con certificación de calidad expedido por el INVIMA, Instituto Nacional de Vigilancia de Medicamentos y Alimentos.

permitió expandir sus operaciones y mantener el control sobre las rutas de distribución. Esto, a su vez, generó un ciclo de violencia que afectó a millones de colombianos, consolidando la percepción del narcotráfico como una parte integral de la identidad del país.

A finales del siglo XX Colombia vivió una época marcada por un dolor, cuando los actos de crueldad y violencia se apoderaron de las calles y lugares emblemáticos de las grandes ciudades. Si bien el país estaba experimentando prácticas de alta violencia en diferentes contextos periféricos, fue en este período cuando la confrontación por el poder entre el Cartel de Medellín, el Cartel de Cali y el Estado se hace más visible. Esta lucha por el dominio desató una ola de violencia visible en los principales centros urbanos y ocultó, en los extramuros, la brutalidad de los enfrentamientos con las guerrillas.

La violencia narcotraficante, simbolizada por atentados, asesinatos y secuestros, se convirtió en el rostro público del narcotráfico, contribuyendo a la percepción de que estos carteles inauguraron el debate sobre el narcotráfico y la violencia en el país. La representación emergida a raíz de dichos eventos reforzó la idea que el narcotráfico era un fenómeno exclusivo de los carteles, desplazando otras dinámicas de violencia que ya existían en Colombia. Con todo y lo anterior, los carteles se convirtieron en actores clave en la producción y comercialización de drogas, y jugaron un papel central en la construcción de un imaginario colectivo que asocia al país con el narcotráfico y la violencia, perpetuando estigmas que persisten hasta hoy.

Antes de continuar, y como mencioné previamente, para el contexto de esta investigación es clave resaltar que durante el siglo XX, el Pacífico colombiano vivió una realidad significativamente diferente a la de las grandes ciudades y el centro del país, donde el narcotráfico y la violencia ocupaban un lugar medular en el debate público. Mientras las ciudades se enfrentaban a un panorama de terror y confrontaciones, las poblaciones afrocolombianas en la región Pacífica parecían transitar por una supuesta paz, aunque esta realidad era ilusoria, en gran medida.

Las vidas de los afrocolombianos transcurrían en un entorno donde no estaban directamente inmersos en el drama del narcotráfico, enfrentaban desafíos y dinámicas de violencia que a menudo eran ignorados o minimizados en el discurso nacional. Esta violencia no estaba vinculada a los grandes carteles sino que tenía un carácter estructural, manifestándose a través de la exclusión social, la falta de acceso a recursos y la marginalización histórica.

A pesar de las adversidades de la época, las poblaciones afrocolombianas del Pacífico (El Charco) desarrollaron procesos de organización orientados hacia la construcción y el sostenimiento de sus tejidos sociales en relación con su contexto. Esta capacidad de organización ha sido fundamental para enfrentar los desafíos económicos y sociales que han surgido a lo largo de su historia.

En El Charco, la agricultura ha sido una actividad central en la vida de sus habitantes. Los pobladores cultivaban plátano y banano, junto con una variedad de frutas como papaya y limón. Como señala Peña (2008), “el plátano era el sembrío rey, producto base de la economía del charqueño”. Esta afirmación resalta la importancia del plátano como cultivo fundamental, y elemento clave para la sostenibilidad económica de la comunidad.

Hay que advertir que las transformaciones sociopolíticas ocurridas en el país a finales del siglo XX —junto con la arremetida del Estado contra las guerrillas del ELN y las FARC—, hizo que los grupos alzados en armas evidenciaran el potencial de la región del Pacífico para el desarrollo de políticas militares y económicas. Las guerrillas, en particular las FARC y el ELN, han negado tajantemente su involucramiento en el narcotráfico, argumentando que su lucha es por la justicia social y la reivindicación de derechos. No obstante, las comunidades locales han relacionado la presencia de cultivos de coca en la zona con la incursión de estos grupos armados en sus territorios.

Yo no recuerdo el año, pero me atrevo a pensar que la coca entró al municipio entre los años 1993 y 1995, pero su furor o moda esta por el año 2001 en adelante. Tenemos que anotar con gran dolor que estos sembríos ilícitos cambiaron la vida del charqueño; ahora todo mundo vive en función de estos cultivos ilícitos. (Peña, 2008: 92).

El arribo de la hoja de coca al Pacífico colombiano se intensificó a finales de la década de 1990, coincidiendo con la expansión de la guerrilla de las FARC en estas regiones. Este fenómeno se relacionó con la presencia militar de dicho grupo, impulsado por una serie de factores económicos y sociales que transformaron la dinámica de las comunidades locales.

Las FARC, al establecerse en el territorio, comenzaron a ofrecer a los campesinos alternativas económicas a través de la siembra de cultivos ilícitos como la coca, lo que llevó a la consolidación de esta práctica en el Pacífico. Según Restrepo (2011), “la inserción de la coca en el Pacífico fue un proceso complejo que se entrelazó con la historia de desplazamiento y exclusión de las comunidades afrocolombianas” (p. 245). Esto indica que el cultivo de coca fue

una decisión económica, enmarcada en el ambiente de marginación social y falta de oportunidades.

Hay más: la militarización de la región y la presencia de grupos armados facilitaron la expansión de los cultivos, creando un entorno donde la coca se convirtió en un recurso estratégico para los agricultores locales y las organizaciones armadas. Como menciona la investigadora Marta Ruiz (2019): "la interrelación entre cultivos ilícitos y la militarización de los territorios ha generado un ciclo de violencia y resistencia que es difícil de desenredar".

A medida que la hoja de coca se establecía en la economía local, las dinámicas de violencia y control territorial se intensificaron, complicando aún más la situación de las poblaciones afrocolombianas en el Pacífico, a menudo atrapadas entre el estado, las guerrillas y el narcotráfico. Ello ha dado lugar a un paisaje socioeconómico marcado por la incertidumbre y la lucha por la supervivencia en un contexto donde la coca se ha vuelto fundamental para muchas comunidades:

Con la llegada de la siembra y comercialización de la coca, llegó la muerte a nuestro municipio; en El Charco hoy por hoy: la vida no vale nada, el pueblo y su zona rural se llenó de gente de otros lugares, porque la coca es como el oro, donde aparece el oro, llega mucha gente. En El Charco ha habido más de mil muertos, y todos de una u otra forma están relacionados con la coca (Peña, 2008: 92).

La llegada de la coca cambió drásticamente la vida de las poblaciones afrocolombianas en general. He estado conversando por mucho tiempo con un amigo de mis afectos y respeto, a pesar de saber que está involucrado en temas de narcotráfico y violencia. Me duele decirlo, pero quiero a mi amigo –nacido en San Juan de la Costa– una belleza al borde del mar Pacífico donde habitan poblaciones que aprendieron a convivir con las olas y sus dinámicas. Situaré esta conversación en aras de dar contexto sobre la incidencia del narcotráfico en esta parte del país.

El 15 de julio de 2016 recibí una llamada de un amigo músico del Pacífico, a quien había conocido en Cali, en esos espacios donde la marimba de chonta²⁹ siempre era protagonista. Me dijo que necesitaban con urgencia a un cantor al que pagaría muy bien, alguien que pudiera amanecer cantándole sin descanso a la Carmelita, la Virgen del Carmen. El arrullo en honor a

²⁹ La *marimba de chonta* es un instrumento musical que pertenece a los sonidos y ritmos folclóricos del Pacífico sur colombiano. Es llamada el piano de la selva y legado de la ancestralidad africana, específicamente del Congo. Su historia está unida al balafón africano. En el 2010, las músicas de marimba y los cantos del Pacífico fueron declarados como Patrimonio cultural inmaterial de la humanidad por UNESCO.

la Virgen sería en el Pacífico, con exactitud en una vereda entre El Charco y Mosquera. Aunque nunca había estado en esa vereda, sí había pasado cerca en lancha, rumbo a Tumaco. Le pregunté quién patrocinaba el evento y de inmediato me respondió: "Tranquilo, que vamos donde el viejo, mi primo."

Viajé en avión por primera vez en mi vida hacia la ciudad de Tumaco, el puerto fronterizo del estado de Nariño sobre el mar Pacífico. Al llegar, nos recogieron en una lancha rápida gigantesca. Recuerdo que durante el vuelo, mi amigo me decía: "Ahora vas a conocer al caballo, es una maquinota". No entendía a qué se refería, pero pronto lo descubrí. El "caballo" era una lancha rápida equipada con dos motores fuera de borda de 300 caballos de fuerza, capaz de correr mucho más rápido que cualquier lancha que yo conociera. Salimos del puerto de Tumaco rumbo a la vereda donde se realizaría el arrullo. Atravesamos el mar, esteros y caseríos durante aproximadamente una hora y media. Finalmente, mi amigo dijo a todos los músicos: "Llegamos, muchachos. Siéntanse en casa".

Al saltar de la lancha, nos recibió un grupo de personas —en su mayoría jóvenes— quienes rodeaban a un hombre de aproximadamente 40 años. Él vestía pantaloneta, camiseta y llevaba un arma en la cintura, detalle que llamó mi atención, aunque su actitud era amable y relajada. Con una sonrisa amplia, nos dio la bienvenida a todo el grupo de músicos repitiendo la frase que ya se había convertido en una constante: "Siéntanse en casa, muchachos". Mi amigo comenzó a presentarnos uno a uno, dirigiéndose a aquel hombre con evidente familiaridad. Cuando llegó mi turno, dijo con orgullo: "Primo, le presento a Nino, el que va a cantar como es". El hombre me extendió la mano y con un tono cálido, respondió: "¿Usted es el famoso Nino? Bienvenido, mijo, espero que se la goce". Su mirada reflejaba una mezcla de respeto y expectativa, marcando el inicio de lo que sería una experiencia inolvidable.

El ambiente estaba lleno de celebración y alegría. La gente llegaba en diversas embarcaciones, mientras se ultimaban los preparativos para la *Balsada*, el recorrido de la Virgen en balsas sobre el agua. Al mismo tiempo, se organizaba la comida, se compartían las bebidas y se arreglaba con esmero el altar de la Virgen. Aquella noche fue una experiencia inolvidable. Junto con los demás músicos, arrullamos a la Virgen del Carmen hasta el amanecer, entonando los cantos tradicionales del Pacífico, acompañados por el sonido encantador y mágico de la marimba de chonta.

Desde entonces, reafirmé mi amistad con "el viejo" o "el lobo", compartiendo con él numerosos espacios en el Pacífico y en la ciudad. Estas experiencias me permitieron conocerlo mejor y formularle muchas preguntas sobre su vida, sus pensamientos, y su relación con el narcotráfico:

— ¿A usted por qué le dicen "El Lobo"?

— Nino, ese apodo me lo gané por mis habilidades como capitán de lanchas rápidas, por mi destreza en el timón. La gente dice que soy como un lobo marino, un nadador excepcional. Aquí donde me ves, soy el mejor en lo mío.

— ¿Usted es de San Juan, allá hay bastante narco, ¿no? jajajaja, ¿cierto?

— No todos se dedican a eso, pero te voy a reconocer algo: uno como joven se mete en esos cuentos y al ver que a otros les va bien, pues se va jalando al mismo camino. Por ejemplo, unos primos hicieron un viaje y cuando regresaron capiados (mucho dinero) entonces yo pensé: "si esos, que ni siquiera saben manejar bien, fueron y volvieron, ¿por qué yo no?". Y me metí en la vuelta.

— ¿Cómo llegó la coca a un lugar tan apartado como San Juan? Es decir, ustedes están sobre el mar, no cultivan coca.

— Mijo, lo que pasa es que esto está organizado. En unas zonas cultivan y en otras transportan. Hay lugares donde la gente se dedica a cultivarla y procesarla, y en otras partes hay quienes están dedicados exclusivamente a hacer los viajes a través del mar.



Imagen 1 del Capítulo IV

Fuente: Gustavo A. Santana-Perlaza. Mosquera, Nariño (2020)

Mis conversaciones con El Lobo fueron numerosas, y siempre percibí su interés en mi inclinación hacia la educación como una estrategia para salir adelante. Percibí, en algún momento, que se sentía orgulloso de mí. En sus fiestas, reunía a personeros, defensores y figuras representativas de la institucionalidad en la zona, solía asignarme la responsabilidad de

interactuar con ellos. Él confiaba en que yo tenía la capacidad de mantener conversaciones que fueran más allá de los temas comunes que se abordaban en medio de las celebraciones.

Ante todo ello, hay tres elementos clave en nuestras conversaciones que permiten entender cómo la coca ha llegado a convertirse en un patrón dominante en la economía de varias localidades afrocolombianas.

4.3 "Cuando llegó la droga, llegó la 'civilización' al campo"

El primer aspecto que El Lobo me ayudó a comprender fue que las poblaciones del Pacífico sur vivían en condiciones adversas –antes de finales del siglo XX– pero el hambre no era uno de los factores predominantes en los problemas sociales de la región. Según él, a partir de factores propios del territorio, las comunidades desarrollaban estrategias para sobrevivir. Me dijo: “No teníamos nada” (en términos materiales), “pero cada día sobrevivíamos”.

Esta reflexión me ha llevado a profundizar en las conceptualizaciones sobre las comunidades negras, producidas mayoritariamente desde la academia. Muchas teorías se suscriben a modos de producción tradicionales, argumentando que estas comunidades, aunque con recursos limitados, tenían lo suficiente para vivir. Hoy en día, esa idea continúa siendo un horizonte político para diversos movimientos sociales que buscan recuperar esas prácticas como medida de resistencia y construcción de paz. Sin embargo, a partir de los datos empíricos que he recopilado, siento que la intervención de economías que generan altos recursos, como la economía cocalera, ha transformado los marcos mentales de estas poblaciones. La mayoría considera inviable un retorno a las formas tradicionales como vía para garantizar la subsistencia y la estabilidad.

Al retomar el primer aspecto de mis conversaciones con El Lobo, él enfatizaba que las comunidades sobrevivían con lo que tenían, gracias a estrategias propias gestadas colectivamente. Las viviendas, por ejemplo, eran en su mayoría construidas en madera; las embarcaciones eran pequeñas canoas con motores fuera de borda de baja potencia. Apenas unas pocas personas contaban con electrodomésticos como neveras, y televisores. Además, gran número de residentes vivía en zonas rurales, y los cascos urbanos solo eran transitados en momentos importantes o cuando surgían necesidades específicas.

Todo cambió drásticamente con el auge de la economía cocalera entre los años 2000 y 2007, un período que transformó las circunstancias sociales de la región. El Lobo relataba que las personas preferían cultivar coca debido a la alta rentabilidad que ofrecía. "Nino, había muchísima plata", decía, explicando que los narcotraficantes incentivaban el cultivo ofreciendo anticipos económicos a los agricultores para motivarlos. Una arroba de hoja de coca podía costar entre 50,000 y 100,000 pesos colombianos. Los compradores llegaban directamente a las fincas, pagando de inmediato y sin necesidad de fiar. Si el productor requería un adelanto para continuar cultivando, lo recibía, con el compromiso de vender exclusivamente a quien le había prestado.

Todo giraba en torno a la economía de la coca. Desde el tendero hasta el vendedor de ropa, el comerciante de electrodomésticos o incluso el pescador, todos dependían de ese dinero. Según El Lobo, durante este período "todo el mundo hizo dinero", lo que permitió mejoras significativas en las condiciones materiales de los poblados.

Las transformaciones también fueron visibles en las infraestructuras. La gente empezó a construir casas de concreto, muchas de ellas estucadas y diseñadas al estilo de los mejores barrios de ciudades como Cali. Las familias rurales comenzaron a comprar terrenos o viviendas en los cascos urbanos, y la posibilidad de acceso a una mejor educación para sus hijos aumentó, pues podían enviarlos a formarse en la ciudad, algo que antes era un privilegio reservado mayormente para funcionarios locales o maestros. El Lobo añadía con orgullo: "Muchos como yo compramos vivienda en la ciudad. Te puedo asegurar algo: barrios en Cali hacia el sur, como El Caney, Ciudad 2000 y Valle del Lili, se formaron con recursos provenientes de la economía cocalera".

Era común ver barcos arribando a El Charco cargados de muebles, motocicletas, grandes motores y lanchas rápidas que empezaron a proliferar por toda la zona. "Fue una época de muchísima abundancia", decía El Lobo. En relación con esto y en una conversación con el economista Jerson Javier Yela Paz de El Charco, me afirmaba:

Yo creo que el producto exclusivo o más visible que heredaron las familias cocaleras es el motor fuera de borda y las lanchas, porque antes todo el mundo se movía en su potrillo con su canaleta. El que más tenía posibilidades tenía un motor 9.9, 15 o, como mucho, un 40. La economía cocalera democratizó el acceso al motor; 200, 300 caballos de fuerzas, y creo que es el producto que mejor define esa economía, en la medida en que para nosotros, el motor dentro de lo fluvial se puede pensar en correlación con el carro en las grandes carreteras" (Comunicación personal, El Charco, Nariño, 2025).

Recuerdo particularmente un momento durante uno de mis viajes de trabajo de campo, cuando transitaba por el municipio de Tumaco, en Nariño. Decidí almorzar en el restaurante de Annay, una cocinera tradicional afrocolombiana que trabaja en el mercado local, un lugar donde convergían campesinos y habitantes urbanos para intercambiar y vender productos. Mientras esperaba la hora para abordar la lancha hacia El Charco, surgió una conversación con ella que me marcó.

Al hablar sobre la coca –o "droga", como ella la llamaba–, Annay expresó una reflexión que encapsulaba la complejidad de la situación: "Cuando llegó la droga, llegó la civilización al campo. Les dio un respiro". Con esta afirmación, hacía alusión a lo que había escuchado previamente de El Lobo sobre cómo la economía cocalera permitió a muchas familias acceder a recursos materiales esenciales para mejorar sus condiciones de vida, un lujo hasta entonces inalcanzable para muchos. Sin embargo, Annay no dejó de añadir una crítica aguda: "Negro que no había cogido plata y la cogieron, se enloquecieron comprando de todo".

La idea de que la droga "civilizó" al campesino refleja las desigualdades materiales y sociales en las que viven estas poblaciones, evidencia cómo las subjetividades significan desde los discursos y prácticas de una economía capitalista global. En un ambiente donde la norma era la precariedad estructural y la falta de acceso a elementos básicos para la vida digna, la llegada de la economía del narcotráfico transformó los horizontes de posibilidad de los campesinos, reconfigurando la forma en que las personas se perciben a sí mismas y a sus poblaciones.

Desde la perspectiva del capitalismo, estas transformaciones operan en términos de acceso a bienes y servicios, también inciden en las subjetividades, es decir, en cómo los sujetos entienden su lugar en el mundo y su capacidad para actuar en él. En este caso, la noción de que la sustancia ilícita "civilizó" al campesino ancla en una dicotomía colonial entre "salvaje" y "civilizado". Esta concepción, arraigada en la modernidad capitalista de occidente, refuerza la idea de que el desarrollo y la "progresión" solo pueden lograrse a través de la incorporación a circuitos económicos globales, incluso si estos están marcados por la violencia y la ilegalidad.

Por otro lado, esta posibilidad abrió un discurso común entre las personas del Pacífico y otras zonas de Colombia debido a la idea de que "el que no ha tenido y llega a tener, loco se quiere volver". Esto simboliza el cómo muchas poblaciones rurales y del casco urbano se desbordaron por la oportunidad generada por la hoja de coca, y su producción en laboratorios

clandestinos en medio de la selva, debido a que accedieron, finalmente, a esos elementos y condiciones materiales que durante tanto tiempo parecían inalcanzables. Este mercado impulsó de manera inesperada y transformadora a muchas familias afrocolombianas del Pacífico.

4.4 La Coca: entre la esperanza y el dolor

Aunque en ocasiones la vida parece ser un cuento de hadas, las realidades sociales no son perfectas; están llenas de tensiones, contradicciones e incluso de desequilibrios. Es aquí donde esta propuesta busca explorar dichas complejidades para tratar de desenmarañarlas. Lo que inicialmente se entendía como una intervención positiva suscrita a la economía de la coca, que trajo tranquilidad y mejoró la calidad de vida de las poblaciones, vino acompañada de procesos que dejaron huellas en el tejido social de los afrocolombianos. Este es el contexto para abordar el segundo aspecto, basado en el diálogo con El Lobo, quien me describía los aspectos positivos de la llegada de la coca y la crueldad que se asentó en las orillas del territorio.

El Lobo afirmaba que con la llegada del “apogeo cocalero”, como la gente lo llamaba, surgieron múltiples redes de narcotráfico: “Para nada existía una sola estructura en la que participáramos todos. Claro que había procesos en los que nos encontrábamos, pero siempre han existido varios frentes del narcotráfico”. Las disputas no tardaron en surgir entre las redes de narcotráfico. Las razones eran diversas: diferencias en los precios de la hoja de coca o la pasta base, el éxito o fracaso de los envíos, desfalcos internos, la pérdida de cargamentos, traiciones, rivalidades personales o, simplemente, ambiciones desmedidas.

En este contexto, El Lobo ofrecía pistas sobre las características que definían a los narcotraficantes de la región del Pacífico. Hablaba con pasión de su amor por la navegación, destacando las lanchas rápidas con motores de alto cilindraje como símbolo de poder. Según él, estas figuras se rodeaban de personas que los protegían o veneraban, aunque no siempre estuvieran en peligro. A pesar de ello, reconocía que vivir como narcotraficante conllevaba riesgos constantes: extorsión, secuestro o muerte, especialmente fuera de sus zonas de influencia. El Lobo tenía una fascinación por las armas —o más bien un apego—, consideradas herramientas de autodefensa según una de sus hijas. Otro aspecto que destacaba era su éxito con

las mujeres, presumiendo de tener alrededor de 15 hijos, aunque su hija mayor aseguraba que podrían ser más.

De mis encuentros con el Lobo, hay uno en particular que quedó grabado en mi memoria: las fiestas patronales del municipio de Mosquera, Nariño, en enero de 2019. Me invitaron a presentarme con un grupo de música llamado Pazcífico Ensamble, en el que fusionábamos sonidos tradicionales del Pacífico con elementos modernos. La presentación en el parque principal fue un éxito; la gente disfrutó enormemente, y El Lobo, quien organizó la participación, se mostraba orgulloso. La celebración continuó durante cuatro días, recorriendo diferentes veredas del municipio. Cada lugar nos recibió con alegría, y siempre íbamos acompañados de El Lobo, cuya presencia imponía respeto y admiración.

En una de esas ocasiones, pregunté por qué lo recibían con tanta euforia. Alguien respondió: "Él nos ha ayudado muchísimo a los que vivimos aquí. Nos da trabajo en su aserrío, ayuda económicamente cuando alguien se enferma, y nos transporta a Tumaco si hay una emergencia. Es una buena persona". Sin embargo, esa percepción contrastaba con los elementos de poder que lo rodeaban, como las armas de sus escoltas y la demostración constante de su autoridad.

Rememoro especialmente un día en la vereda El Tortugo. Entre música y cajas de whisky, alguien comentó que tenía hambre. El Lobo resolvió la situación contactando a un residente para comprar un toro. La escena que siguió fue impactante para mí: jóvenes armados disparaban al animal como si fuera una demostración de poder, mientras este corría hacia una quebrada donde finalmente lo atraparon. Ver y escuchar las detonaciones tan cerca fue aterrador. Me acerqué a El Lobo y le dije que no me gustaban las armas. Él respetó mi posición, aunque justificó su uso como una necesidad: protección, autodefensa. Sin embargo, fue un sonido ensordecedor. Aunque de niño escuché enfrentamientos muy cerca de mi casa en El Charco, nunca había tenido un contacto tan directo con las armas. Las detonaciones de los fusiles dejaron en mí una sensación fatídica; por un momento sentí que no podía escuchar bien ni comprender lo que ocurría.

Para los asistentes, aquello parecía un acto común y corriente. Felicitaban y admiraban a quienes le disparaban al toro. Escuché a varios decir que querían probar las armas para ver

cómo se sentía. Era como si se tratara de modelos a seguir, una especie de ritual que marcaba nuestra presencia en ese espacio en ese momento.



Imagen 2 del Capítulo IV.

Fuente: Luis Angel Guerrero. Tortugo, Mosquera Nariño (2025)

Tras capturar al toro, lo colocaron sobre unos troncos cerca de las aguas del mar. Las personas se acercaban para tomarse fotos junto al animal, mientras otros preparaban cuchillos para desollarlo y procesarlo frente a todos. Paralelamente, El Lobo realizó una llamada al dueño de un chochal o burdel para que enviara a las mujeres disponibles. Poco después, llegó una lancha con más de 40 mujeres, principalmente venezolanas, a quienes ya se les había pagado. “Muchachos, cojan la que quiera, todas están pagas”, dijo, antes de entrar a una cabaña con dos de las mujeres más atractivas, según comentaban los presentes.

Estos acontecimientos encarnan una tipología de masculinidad que emerge en medio de dinámicas propias de economías de muerte, donde la escenificación y exhibición del mandato masculino constituyen un orden políticamente aceptado, validado socialmente como demostración de hombría. Comprar el toro, matarlo, consumir licor y otros comportamientos similares se configuran como formas de control socialmente aprobadas, que los asistentes celebramos y reproducimos. En este contexto, podemos observar cómo las subjetividades marcadas por las violencias producen lo que Connell (2003) llamó "masculinidades hegemónicas", útiles para pensar los procesos estructurales que organizan un modelo de ser hombre socialmente validado. No todos los hombres se encuentran en esta categoría, pero se

constituye como un sentido común desde el poder al que la mayoría tiende, como un horizonte de cumplimiento esperado.

El paisaje de violencia y crueldad en el Pacífico colombiano es, en buena medida, producido por formas específicas de masculinidad. Estas intervenciones han dado lugar a una masculinidad hegemónica que, aunque no encaje necesariamente con los estereotipos tradicionales asociados a lo blanco, lo elitista o lo institucionalizado, se posiciona contextualmente como una forma predominante de ser y ejercer la hombría en la región. En este escenario, el narcotráfico no debe entenderse únicamente como una economía ilícita basada en la producción y venta de drogas, sino también como un conjunto de prácticas sociales que configuran formas de vida, aspiraciones y relaciones de poder. Estas prácticas van moldeando un entramado de la realidad donde emergen subjetividades específicas. Por ello, es posible hablar de una masculinidad hegemónica del Pacífico, encarnada en sujetos vinculados al narcotráfico y a los grupos armados. Son ellos quienes compran, venden, gestionan, controlan territorios, toman decisiones y aniquilan. Desde un plano performativo, representan modelos masculinos en tendencia: excéntricos, autoritarios, temidos y convertidos en garantes de responsabilidades que se naturalizan en su entorno como formas legítimas —y hasta deseables— de ser hombre.

En medio de masculinidades subalternas —aquellas subjetividades masculinas que no cumplen con los prototipos dominantes pero que, sin embargo, aspiran y son formadas para alcanzarlos—, se despliega una dinámica social en la que la mayoría de los hombres en esta parte del país nos vemos interpelados por los dispositivos de las masculinidades hegemónicas. Estas nos exigen demostrar nuestra potencia a través de lo que se ha construido como legítimo: las armas, el dinero, la ropa de marca, el licor, las mujeres, las casas, las lanchas, entre otros. Son estos los accesorios que garantizan el cumplimiento del mandato masculino y la reafirmación del lugar del hombre en el entorno social. Desde muy jóvenes se nos presentan las figuras del narcotraficante y del actor armado como modelos a seguir, no porque sean sujetos que vienen de afuera a desplegar sus actividades, sino porque son conocidos; porque caminan por los mismos lugares que nosotros, visitan los mismos espacios y se hacen sentir donde estén, generando una receptividad amplia hacia sus formas de vida (bell, 2021). No es raro, entonces, que al preguntar a estudiantes de colegios o a jóvenes en las calles del Pacífico qué quieren ser

cuando grandes, respondan que desean ser “narcos” o “guerrilleros”, no como un gesto aislado, sino como parte de los proyectos de vida que circulan en medio de contextos donde tener dinero, mujeres y poder se convierte en el ideal aspiracional de muchos.

El Lobo escenifica y ejerce una masculinidad que puede leerse en términos de hegemonica, dada la dominación que ejerce y la manera en que articula elementos básicos de ese proceder. Encarna una subjetividad deseada por quienes habitan la subalternidad en medio de vidas precarias y necesidades, donde no se pueden dar los lujos de quienes ocupan los espectros de la dominación masculina en el Pacífico. Este tipo de masculinidad hegemónica no es aspirada únicamente por quienes viven en condiciones de vulnerabilidad, sino también por personas que pueden tener una vida acomodada gracias a la educación, la formación profesional o los cargos que ostentan. Sin embargo, en la escena social se posicionan a través de lo que se considera un modelo a seguir: una forma de ser y vivir la virilidad según los cánones de la masculinidad hegemónica del Pacífico colombiano atravesada por el narcotráfico y los actores armados.



Imagen 3 del Capítulo IV.

Fuente: Gustavo A. Santana-Perlaza. Pacífico colombiano (2025)

Mientras tanto, el toro era organizado, despresado, y las mujeres locales preparaban un banquete con carne asada y sancocho. Este evento lleno de excesos y despliegue de poder, revelaba las dinámicas que sustentan las figuras del narcotráfico en la región. Tales dinámicas se interpretan con las teorizaciones de Sayak Valencia en su obra “Capitalismo Gore” (2010),

quien analiza cómo la violencia es un mecanismo de producción económica y un medio simbólico para generar legitimidad. La violencia es producción, es escenificación y configura las relaciones sociales; se estetiza y se convierte en una herramienta performativa que produce cuerpos y subjetividades que encarnan y reproducen las lógicas del capitalismo neoliberal.

El acto de disparar al toro, más allá de una acción utilitaria, tiene una dimensión performativa y pedagógica, en la que se enseña ilustrativamente la potencia masculina. El capitalismo gore 'convierte la violencia en una forma de producción económica y simbólica, donde los cuerpos se consumen y se exhiben como mercancías que generan poder y legitimidad' (Valencia, 2010, p. 45). En esta línea, el acto de disparar no es simplemente un medio para obtener alimento; es una demostración de poder y control. Se trata de un gesto que refuerza la autoridad de quienes lo ejecutan, transformando un acto violento en un espectáculo que reafirma jerarquías sociales y políticas. Quienes estamos presentes en el espacio receptionamos activamente su intervención como una cuestión legítima y como un modelo a seguir.

La figura de El Lobo, central en esta narrativa, encarna al sujeto endriago descrito por Valencia: "Un cuerpo que ha naturalizado y estetizado el uso de la violencia, configurándose como un sujeto letal cuyo poder reside en la capacidad de ejercer dominio sobre otros cuerpos y territorios" (2010, p. 87). Esta performatividad no se limita al uso de armas, también incluye la ostentación de recursos, como las lanchas rápidas y la capacidad de movilizar a decenas de mujeres al evento. Despliegue que demuestra riqueza y posiciona a El Lobo como líder carismático y temido, reforzando su autoridad mediante actos que combinan violencia, consumo y espectáculo.

Los procesos de dominio sobre cuerpos y territorios constituyen uno de los elementos fundamentales en la llegada de la economía cocalera a la región. En estos ambientes, marcados por el capitalismo sangriento como modelo de producción de riqueza y de significados, los enfrentamientos se convierten en el denominador común de las realidades sociales. En este entramado, las poblaciones afrocolombianas han quedado atrapadas en una guerra letal que trasciende las fronteras entre legalidad e ilegalidad. Esta guerra se configura en relación con la masculinidad como orden en disputa y incide en la producción de feminidades concretas, que se acomodan, se articulan o, en algunos casos, desafían dicho orden. Son feminidades que emergen, que aprenden, que responden y que están atravesadas por la economía de la muerte.

Las 'lipiadas', las prostitutas, las 'prepagos' son algunas de las configuraciones subjetivas de feminidad que emergen como respuesta a las dinámicas del narcotráfico y sus economías de la muerte. El cuerpo está imbricado en esta lucha de poderes, y el cuerpo de las mujeres afrocolombianas, aunque altamente valorado por ellas mismas —dados los estigmas que se asumen como positivos en torno a su figura y estética—, también carga con cuestionamientos negativos producidos por un racismo estructural que ha definido prototipos de belleza que muchas veces las excluyen. Por eso, recurrir al quirófano para realizarse cirugías estéticas hace parte de los deseos de muchas mujeres, con el fin de ajustarse a una visión hegemonizada de lo bello.

Es común escuchar a muchas mujeres del Pacífico pedirle parejas traquetos, narcos, guerrilleros o a los llamados 'sugardaddies' que les ayuden a conseguir dinero para una cirugía o que, gracias a la cirugía, puedan acceder a estos hombres. Esto se ve como un medio para garantizar estabilidad económica y entrar en el mundo del despilfarro, muy común en la zona. Conozco mujeres que se personifican, se embellecen, con el propósito de atraer a estos personajes —en su mayoría hombres casados—, sin que esto sea un obstáculo importante. Su objetivo es claro: convertirse en 'la mujer del viejo', como se le nombra a quien encarna los estándares del poder económico y criminal. Ese lugar les da estatus, reconocimiento y la posibilidad de ejercer también formas de dominación, además de satisfacer sus propias necesidades materiales.

En esta línea, también es posible articular la figura de las 'lipiadas' con la idea de las 'prepagos', ampliamente popularizada por la serie *Sin tetas no hay paraíso*, de Gustavo Bolívar. Allí se muestra la historia de mujeres de barrios periféricos y precarios que buscan mejorar su situación a través de la venta de servicios sexuales para operarse. 'Prepago' se les llama a estas feminidades que ejercen el trabajo sexual de manera exclusiva, forman parte de catálogos y prestan sus servicios en ambientes privados como fincas y apartamentos con sujetos de dinero. No necesariamente trabajan en burdeles, sino que mantienen cierto nivel de exclusividad, lo que les permite obtener altos ingresos y posicionarse en un estatus social específico que se enmaraña en los entramados de la dinámicas del narcotráfico.

En este sentido, las dinámicas del narcotráfico y de las organizaciones armadas —sean paramilitares o guerrilleras— han producido unos cimientos que atraviesan lo social, donde

discursos y prácticas están interpelando las imaginaciones, las formas de ser y estar en el Pacífico. Estas dinámicas van más allá de la ilegalidad: están estableciendo andamiajes por los cuales caminamos y proyectamos la vida. Se trata de proyectos que son ontológicos y estéticos, económicos, sociales y culturales, en los que se disputa nuestra existencia. Desde allí se tramita la formación social de los procesos subjetivos que nos constituyen y desde donde, muchas veces, nos nombramos ante el mundo, incluso dentro de las mismas lógicas que decimos cuestionar.

Pero, por ahora, volvamos a la historia del Lobo. Según él, el territorio estaba bajo el control del Frente 29 de las FARC, quienes cobraban impuestos para financiar el proyecto insurgente, autodenominado revolucionario y marxista, con el supuesto propósito de dignificar la vida del campesinado y beneficiar al pueblo. No obstante, el auge de esta economía acrecentó los conflictos, reconfigurando el territorio de múltiples maneras: se intensificó la presencia de actores armados, surgieron tensiones constantes por el control territorial y se produjeron impactos en la vida cotidiana.

La presencia de las FARC en zonas como El Charco se remonta a 1992, cuando establecieron el control del territorio casi por completo. Aun así, con el apogeo de la economía cocalera, surgió una nueva dinámica de violencia con la llegada de las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC), un grupo contrainsurgente conocido como paramilitares. El Bloque Libertadores del sur, liderado por Rodrigo Mercado Pelufo, alias "Cadena", ingresó a la región a finales del año 2000. Desde entonces, El Charco quedó atrapado en el fuego cruzado de estas dos estructuras armadas, cuyos enfrentamientos por el control del territorio se libraban a sangre y fuego, dejando a los habitantes en constante miedo y zozobra.

El pueblo fue literalmente dividido con una “frontera invisible” que, aunque carecía de muros o rejas físicas, era bien conocida por todos. Esta línea de demarcación estaba tan clara para los habitantes que parecía tangible. La iglesia ubicada en el parque central se convirtió en el símbolo de esta división: sus puertas marcaban la frontera entre el "sector de abajo" y el "sector de arriba," cada uno bajo el dominio de un grupo armado. El sector de abajo del casco urbano, junto con la zona rural hacia el mar Pacífico, estaba bajo el control de los paramilitares, quienes ocupaban viviendas vacías y establecían su base de operaciones en medio de la comunidad. Por su parte, el sector de arriba y las áreas rurales hacia las montañas eran territorio de las guerrillas de las FARC.

Uno de los aspectos más devastadores de esta frontera de terror y crueldad era que los habitantes de cada lado no podían cruzar al otro sin arriesgar sus vidas. Quienes desobedecían esta restricción podían ser asesinados. Imaginen vivir en un pueblo tan pequeño, sometidos a estas limitaciones espaciales tan exageradas. Recuerdo cuando todo esto sucedía, yo era apenas un niño de entre siete y ocho años. Aún conservo los recuerdos de aquellos momentos de angustia, las prácticas de resistencia que surgieron y los ejercicios pedagógicos que nuestros padres desarrollaron, para enseñarnos a sobrevivir en medio de una guerra sin precedentes en este pueblo a orillas del río Tapaje.

En el sector de abajo, concretamente en el barrio Nuevo Bustamante, la profesora y cantora de música del Pacífico, Beatriz Hernández, me compartió algunos recuerdos de lo que fue esa época para ella:

Gracias a Dios tenía mi casa de dos pisos, y esa gente quería subirse al segundo piso porque estaba vacío. Me tocaba treparme por atrás de la casa y colgar ropa adelante para que no lo lograran. Terminaron yéndose a la casa del frente, donde vivía Malborito. No se podía conciliar el sueño por las fiestas y hasta los gritos que uno escuchaba. Los paramilitares eran dueños absolutos de las viviendas, de todo, y no tenían ninguna restricción. Despojaban a las familias y sembraban el caos en el barrio. También recuerdo que yo vendía minutos en un celular, y ellos se pasaban hablando todo el día sin pagarme. Las facturas llegaban carísimas. Esa gente fue lo peor que le pudo pasar a nuestro pueblo (comunicación personal, El Charco, Nariño, 2024).

Este testimonio manifiesta el nivel de control que los paramilitares ejercían como una apuesta política sustentada en la crueldad, apropiándose de las viviendas y los recursos de las personas. En este entorno se configuraron auténticas pinturas del miedo, en las que la violencia y el despojo no eran acciones aisladas, sino parte de una estrategia de dominación que buscaba consolidarse a través de la perturbación. Esta lógica de control y sometimiento se inscribe en lo que Mbembe denomina necropolítica, donde la gestión de la vida y la muerte se convierte en una herramienta central para definir quiénes tienen derecho a vivir y quiénes son relegados al ámbito de la muerte social o física.

En este orden de ideas, es importante señalar que las AUC y las FARC fueron fuerzas externas que irrumpieron en la historia de los lugareños. Si bien es cierto que estas estructuras armadas llegaron desde otras regiones, su intervención en el territorio fue tan radical que incluyó la articulación de miembros de la misma población local. Muchos jóvenes y adultos del territorio terminaron siendo reclutados o involucrados en estos grupos armados, participando en el despliegue y control geográfico, económico y social vinculado al negocio cocalero. Esto prueba

que la violencia impuesta desde fuera se entretejió en la cotidianidad y las relaciones de la municipalidad.

En otra vía, los métodos y rituales mortíferos utilizados por las dos estructuras armadas ilegales traslucen procesos distintos que, aunque igualmente devastadores, operaban de manera diferenciada. Los paramilitares, en particular, se han caracterizado por desarrollar prácticas de extrema crueldad bajo el discurso contrainsurgente de eliminar todo rastro de comunismo o insurgencia. Investigaciones académicas y periodísticas han documentado sus vínculos con instituciones estatales y económicas, así como su anclaje en redes de narcotráfico (García-Peña, 2005; Velásquez 2007; Revelo, 2012; Ávila, 2019).

En El Charco y la zona vecina de Sanquianga, los paramilitares construyeron una fosa común en el municipio de Satinga, donde enterraron a muchas víctimas. Su estrategia de muerte estaba sostenida en prácticas de tortura extrema y actos de desmembramiento o "picar a la gente", empalamiento, violencia sexual, rapiña, y uso de herramientas como motosierras, cortaúñas y tijeras, que se convirtieron en armas centrales de sus rituales de crueldad. Estas prácticas infligían sufrimiento extremo, tenían el objetivo de eliminar físicamente al otro y evidenciar el dominio y supremacía de quienes las ejercían.

En el informe de 2022 de la *Comisión de la Verdad*³⁰, se subrayó que el paramilitarismo debe ser entendido más allá de la noción de un ejército privado. Según el informe:

El paramilitarismo no es solo un actor armado –entendido como ejércitos privados con estrategias de terror contra la población civil–, sino más bien un entramado de intereses y alianzas también asociado a proyectos económicos, sociales y políticos que logró la imposición de controles territoriales armados por medio del uso del terror y la violencia, y también a través de mecanismos de legitimación, establecimiento de normas y reglas (2022, p. 296).

En mi pueblo solían llevarse en sus lanchas a quienes consideraban guerrilleros, estas personas nunca volvían a aparecer. Además, emitían órdenes estrictas para que no se buscaran

³⁰ La *Comisión para el esclarecimiento de la verdad, la convivencia y la no repetición* fue establecida bajo el Acto legislativo 01 y el Decreto 588 de 2017. Aparece para la terminación del conflicto armado y la construcción de paz en Colombia con los acuerdos del Gobierno colombiano y las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia – FARC-EP. Es una entidad del Estado que busca el esclarecimiento de los patrones y causas explicativas del conflicto armado interno que satisfaga el derecho de las víctimas y de la sociedad a la verdad, promueva el reconocimiento de lo sucedido, la convivencia en los territorios y contribuya a sentar las bases para la no repetición, mediante un proceso de participación amplio y plural para la construcción de una paz estable y duradera”. Para más información, consultar la página web oficial, sus datos en la bibliografía.

a los desaparecidos, lo que contribuyó al desvanecimiento de un número incalculable de personas. Estos actos se erigieron como manifestación brutal de la necropolítica, en la que el control de la muerte se utilizaba como medio para sembrar el terror y consolidar su poder en el área.

Por su parte, los métodos utilizados por las FARC diferían de los de los paramilitares, aunque ambos compartían una lógica de violencia aberrante. El ritual mortífero de las FARC consistía en la ejecución directa de sus objetivos militares, usualmente a plena luz del día, en las calles del municipio. Esto era parte de su estrategia de exhibición de poder en un territorio disputado. Entre sus acciones más recordadas estuvieron las granadas lanzadas a la estación de policía, principalmente, ubicada en la calle principal del municipio, un lugar de tránsito habitual de los civiles. Estos ataques dejaron varios heridos y víctimas mostrando, una vez más, el costo de la violencia sobre la comunidad.

Una de las bombas más conocidas fue la del puente del Amor en el barrio Chiriquí, zona bajo control de los paramilitares y a quienes buscaban afectar, pero el daño colateral recayó en la población local. Recuerdo cómo la policía y el puente del amor se convirtieron en puntos prohibidos para transitar. La gente prefería evitar que una bomba explotara en su trayecto cotidiano, y se convirtió en una estrategia de supervivencia de para evitar caer en el fuego cruzado y ser víctimas de la brutalidad de las confrontaciones.

En medio de esta atmósfera de miedo, atravesada por un capitalismo sangriento, la mayoría de los poblados tuvimos que aprender a vivir bajo constantes amenazas —lo que Bourdieu (1991) denominaría *habitus*: disposiciones, percepciones y prácticas interiorizadas que, formadas por la experiencia social, se encarnan en nuestros cuerpos y guían nuestras acciones casi de manera automática. Este *habitus* del miedo y la alerta permanente se moldeó en la interacción cotidiana con la violencia armada, la precariedad y el racismo estructural, configurando modos de estar y de moverse en el mundo que garantizaban, en cierta medida, la supervivencia.

Así, nos desplazábamos al municipio vecino de Guapi, en el estado del Cauca, donde había una sede de la Cruz Roja que prestaba atención. Según el Registro Único de Víctimas, la cifra de desplazamiento forzado entre 2000 y 2002 es de aproximadamente cinco mil personas. Como niños, nos enseñaban a no mirar a las personas a la cara, porque podríamos generar alguna

reacción de estos sujetos. Nos acostumbramos a escuchar los alabaos, los cantos fúnebres de la población afrocolombiana, que eran sinónimo de un sepelio cercano. Recuerdo cómo mis amigos y yo practicábamos la carrera o huida por si estos grupos llegaban a nuestro barrio, debido a las amenazas de enfrentamientos. En casa nos enseñaban que si escuchábamos disparos, debíamos escondernos debajo de la cama con las almohadas en la cabeza. Escuchábamos a los adultos hablar de los muertos que quedaban tendidos en las calles o de aquellos que se llevaban y nunca volvían. Mientras tanto, nosotros tratábamos de jugar, intentando no entender la gravedad de lo que ocurría a nuestro alrededor, en nuestras vidas.

Solo puedo decir que fue una época de mucho miedo y terror, en la que nuestras relaciones sociales, espaciales y culturales fueron interrumpidas por lógicas económicas dicotómicas que, por un lado, generaban circulación económica para la satisfacción de necesidades básicas, pero por el otro, traían tristeza y dolor, especialmente por los efectos adyacentes de la crueldad que nos rodeaba.

A finales de 2002 la situación cambió. El 25 de septiembre de ese año, en el barrio El Canal –zona dominada por la guerrilla– los paramilitares intentaron llevarse a la fuerza a un joven del barrio. La mayoría de su familia vivía en esa zona y percibieron rápidamente lo que sucedía. Según los relatos de la vecindad, los familiares del joven, armados con escopetas, salieron a dispararles y algunos vecinos se unieron a ellos para evitar que se lo llevaran, pues ya sabían cuál sería el destino del joven si caía en manos de los paramilitares. Se dice que la familia, con sangre y fuego, logró expulsar a los paramilitares del casco urbano del municipio. Este hecho se convirtió en parte del imaginario colectivo de la población, como un acto de resistencia, en el que el poder colectivo fue capaz de expulsar a una organización que estaba desangrando al municipio.

Sin embargo, este hecho también podría ser objeto de crítica o interpretación distinta. Desde mi perspectiva, no creo que una familia o un grupo de vecinos armados con escopetas y armas rudimentarias pudieran haber expulsado a una estructura militar organizada. Mi interpretación es que este conflicto ocurrió en una zona guerrillera y al lado de la reacción de los familiares del joven, la guerrilla se sumó a la confrontación, lo que concedió el cumplimiento de una parte de su objetivo: sacar a los paramilitares del municipio, reforzar su dominio territorial y continuar con sus dinámicas económicas.

A pesar de ello, respeto y valoro la apuesta de transformación surgida desde la población civil, que permitió la materialización de este proceso. Lo ocurrido ese día se ha convertido en un hito de resistencia local, celebrado con mucho orgullo por todo el municipio. El 25 de septiembre de 2002 quedó marcado en la memoria colectiva, al punto que el Concejo Municipal decretó este día como el Día de la Chaqueñidad, una conmemoración para recordar la valentía, la solidaridad y el pensamiento colectivo que permitió la liberación del municipio de los horrores más atroces de la historia de Colombia, el paramilitarismo.



Imagen 4 del Capítulo IV.

Fuente: Alcaldía Municipal de El Charco (2024).

Tras la expulsión de los paramilitares del casco urbano del municipio, algunos de ellos se trasladaron a las veredas cercanas donde continuaron perpetuando sus actos. El casco urbano ya no era zona de operaciones. En su lugar, la guerrilla de las FARC asumió el control del territorio, junto al ELN, que también mantenía presencia en algunas zonas, especialmente en áreas colindantes con el municipio de Iscuandé. En 2004, durante el gobierno del presidente Uribe, se implementó el proceso de desmovilización de las AUC, un proceso que ha sido ampliamente cuestionado debido a los presuntos vínculos de estas estructuras paramilitares con el mismo gobierno. Aunque este proceso se presentó como un paso hacia la construcción de la paz en los territorios, en realidad terminó intensificando la violencia con la aparición de nuevos grupos paramilitares, como "Los Rastrojos", liderados por alias "Cucho Carlos". Además, surgieron otras organizaciones criminales conocidas en la tipología jurídica como BACRIM

(Bandas Criminales), que operan en la intersección entre el narcotráfico, el crimen organizado y las dinámicas de altísima violencia y horror.

Estas economías sangrientas ofrecen oportunidades rápidas para la acumulación de riqueza a grupos armados, redes narcotraficantes e incluso a algunos sectores de la población civil, todo gestado en medio de la espectacularización de la violencia. Las disputas a sangre y fuego, junto al hiperconsumo del capitalismo, han inculcado de manera pedagógica sentidos y prácticas de dominación que modelan subjetividades en estas esferas colombianas. Aquí mismo han emergido los "sujetos endriagos" –figuras híbridas de poder que oscilan entre lo legítimo y lo ilegítimo–, con las mismas estrategias pedagógicas y políticas. Así, estos poblados acostumbrados y sometidos a los mandatos de tales figuras, asumen con resignación o pragmatismo la autoridad de quienes satisfacen sus necesidades, muy a pesar de la dominación y la expresión violenta de su poder.

La expulsión de los paramilitares del casco urbano de El Charco se ha consolidado como un símbolo de resistencia y heroísmo para la población. No obstante, este suceso representa solo uno de los muchos en los que los "sujetos endriagos" –figuras que Segato alude a "segundos estados" o "estados paralelos"– desempeñan roles similares a los de líderes o autoridades legítimas en ciertas regiones. Como señala Segato (2016): “controlan y dan forma a la vida social por debajo del manto de la ley [...] el sujeto autor de estos crímenes ostenta, más allá de cualquier duda, la cohesión, vitalidad y control territorial de la red corporativa que comanda” (p. 44). Estas figuras asumen la responsabilidad de proteger y garantizar ciertas condiciones de vida a las comunidades, aunque lo hacen desde un marco de poder que combina violencia, coerción y organización territorial por fuera de las estructuras legales tradicionales o, en varias ocasiones, en articulación con la misma.

Dentro de este marco considero el retorno al diálogo con El Lobo a través de la historia compartida por una joven de la vereda Miel de Abeja, en el municipio de Mosquera. Su relato evidencia cómo, tras la desmovilización de las AUC en el Pacífico Sur, emergieron bandas criminales que comenzaron a consolidarse "segundos estados": espacios donde los cimientos normativos parecen desvincularse de las esferas propias de un Estado-Nación. En estos territorios, las subjetividades narcotraficantes y grupos del crimen organizado, en su mayoría, han asumido de manera ambivalente, roles que exceden lo meramente delictivo. Por un lado, se

posicionan como actores violentos que aplican autoritarismo con el control geográfico y esparcimiento del pánico. Por otro lado, y de manera paradójica, asumen ciertas responsabilidades de protección y provisión de condiciones mínimas de vida para las comunidades bajo su dominio. Este doble papel, a medio camino entre la coerción y la mediación, refleja la complejidad de las dinámicas de poder en zonas donde el Estado ha delegado, omitido o perdido su capacidad de gobernar efectivamente.

La joven de quien les hablo es conocida en el municipio de Mosquera como Chela. Es oriunda de la vereda Miel de Abeja, una comunidad con raíces en la tradición de mujeres concheras y hombres pescadores. Miel de Abeja se encuentra en las orillas del mar Pacífico, en lo que los habitantes locales llamamos *bocanas*. Estos lugares son pasos estratégicos que conectan zonas costeras con áreas más centrales y, lamentablemente, convertidas en puntos clave para el tráfico de estupefacientes. Desde estas bocanas suelen partir lanchas rápidas y semisumergibles cargados con toneladas de cocaína, con destino a países de Centroamérica y Norteamérica.



Imagen 5 del Capítulo IV.

Fuente: Luis Angel Guerrero, Bocana de Miel de Aveja (2025)

Es fácil imaginar la importancia estratégica de estos lugares para las dinámicas del narcotráfico, así como las difíciles situaciones que enfrentan sus habitantes, quienes deben convivir con las tensiones y los peligros asociados a estas actividades ilícitas.

Chela me relató un evento que ocurrió en el año 2005. Aunque no recordaba la fecha exacta, tenía claro que fue durante una tarde futbolera en la que la selección Colombia disputaba un partido de eliminatoria para clasificar al Mundial de la FIFA 2006. "Usted sabe niño, que cuando juega la selección, el país se paraliza"; me dijo, recordando cómo todos en la vereda estaban reunidos en sus hogares, emocionados y expectantes por el resultado del partido.

La alegría se transformó en pánico cuando tres hombres fuertemente armados irrumpieron en la vereda. Sacaron a las personas de sus casas con violencia, robándoles lo poco que tenían. Aquella tarde se convirtió en una pesadilla: varias mujeres fueron víctimas de abuso, y los asaltantes intentaron llevarse los motores que los habitantes utilizaban para sus labores diarias. "Ese día fue un horror", dijo Chela. "Unos bandidos llegaron a acabar con la gente de Miel de Abeja".

En medio del pánico y la angustia, algunos lograron resguardarse en el manglar mientras otros alcanzaron a llamar a El Lobo para pedirle ayuda. Según Chela, El Lobo es vecino de la vereda y alguien muy querido por la comunidad. Al preguntarle por qué acudieron a él y no a las autoridades oficiales, respondió: "Por acá no hay presencia de Policía ni Ejército. De vez en cuando, la Armada pasa en sus lanchas y la Policía está en los cascos urbanos, pero aquí nunca los hemos visto. El Lobo es como una autoridad".

Este testimonio nos invita a reflexionar sobre cómo operan los llamados "sujetos endriagos" en los denominados "segundos estados" y sobre el proceso de consolidación como figuras legítimas de poder en estos territorios. En un entorno donde las instituciones del Estado están ausentes o son insuficientes, las poblaciones desprotegidas, reconocen la autoridad de estos actores, quienes terminan siendo aceptados por las poblaciones como parte integral de la colectividad, aunque desde el marco de la legitimidad jurídica son considerados criminales y representan un problema para la sociedad colombiana. En medio de estas contradicciones, estos sujetos ejercen control y ofrecen garantías mínimas de supervivencia, como empleos, protección y otros servicios que el Estado no provee.

Chela recuerda que los hechos de violencia y saqueo se extendieron durante dos o tres horas. En medio de esta situación desesperada, El Lobo fue alertado como la figura de autoridad local. En un acto que muchos describen como heroico, decidió actuar. Equipado con sus armas, abordó una de sus lanchas y partió desde la vereda Cocal Jiménez hacia Miel de Abeja, un

trayecto que le tomó unos 20 minutos en lancha rápida. Al llegar, aprovechó su conocimiento de los recursos hídricos del Pacífico donde las aguas suben y bajan por sus mareas, y se posicionó en espera. Cuando los bandidos descendieron hacia su embarcación, El Lobo, recostado en su lancha, los sorprendió. Con una precisión casi cinematográfica, se levantó, tomó un fusil en cada brazo y los acribilló. Algunos habitantes aseguran que uno de los atacantes quedó vivo y, al ser percibido por El Lobo, le suplicó por su vida, alegando que había sido reclutado a la fuerza. Sin embargo, El Lobo le disparó nuevamente sin remordimiento, poniendo fin a su vida.

Chela, con un entusiasmo y felicidad, me cuenta sobre esa escena: "El Lobo parecía un Rambo, un mercenario que disparaba, paseando las armas de un lado al otro para que no se les escapara ninguno. Es un hecho que no vamos a olvidar. Estamos agradecidos con el Lobo". Este acontecimiento marcó un hito histórico para él, un espectáculo de violencia a través del cual se difundió su radical fuerza y gallardía para enfrentar a quien fuera que cruzara sus límites. La gente, en su mayoría, sigue contando con orgullo el acontecimiento heroico y el agradecimiento al protagonista. Sin embargo, hay críticos dentro del mismo municipio que dejan entrever sus posturas, sugiriendo que este hecho es una muestra de que "El Lobo" es un sanguinario que no le importa nadie, y que va acabando con la vida de quien se cruce en su camino. Esta ambivalencia en la percepción de su figura refleja cómo la violencia genera múltiples interpretaciones, dependiendo de la perspectiva desde la que se observe. Aquí, el concepto de heroísmo se entrelaza con el de la barbarie, lo que resuena con las ideas de Valencia (2010) sobre cómo las figuras de poder (El Lobo) se constituyen desde la violencia y el control territorial. Ello en un sistema donde la legitimidad y la moralidad son cuestionables y dependientes de las dinámicas de poder establecidas.

Finalmente, los cuerpos de los tres sujetos dados de baja fueron enterrados en el cementerio del municipio de Mosquera, en una fosa común, apilados uno encima del otro, como parte de un ritual mortífero. El municipio presenció el acto y los rumores, que rápidamente cruzaron las veredas y las fronteras de los municipios del Pacífico, dieron cuenta de lo sucedido. Aquella fosa fue conocida entre los pobladores como "la cama para tres", en referencia a ese lugar de descanso donde reposan tres sujetos que nadie vino a reclamar. Nadie supo de dónde eran, si tenían familia o no; fueron enterrados como "NN", una marca más de la violencia que

atravesó la región. Este suceso simbólico, dejó una huella en la memoria colectiva reflejando la dicotomía entre las interpretaciones de un sujeto heroico, para unos habitantes, y sangriento para otros.

Desde esta perspectiva, "El Lobo" enfrenta al enemigo desde una posición de fuerza, al hacerlo, asume un rol que va más allá del simple acto de defensa comunitaria. Como señala Valencia (2010), la violencia en estos casos se transforma en herramienta de empoderamiento que permite adquirir capital simbólico y reafirmar una posición de autoridad frente a las carencias estructurales que atraviesan a estos residentes. La acción violenta no puede separarse del ámbito en el que las poblaciones civiles desprotegidas recurren a estas figuras alternativas, percibidas como fuentes de protección y orden en ausencia de las instituciones estatales.

En este orden de ideas, el acto se presenta como una respuesta al vacío de autoridad legítima en el territorio, como una expresión de racionalidad que, en palabras de Valencia (2010), permite a los sujetos violentos "adherirse a una lógica kamikaze" en la que el uso del cuerpo como arma y la exposición a la violencia se tornan inevitables. Esta violencia destruye al enemigo externo y redefine las relaciones de poder en el territorio, legitimando a figuras como "El Lobo" en un sistema paralelo donde los roles tradicionales de autoridad estatal son reemplazados por dinámicas informales y violentas.

Aunque muchos lo perciben como un héroe, su accionar también puede interpretarse como una perpetuación de la violencia misma, resignificando el rol de los "héroes locales" en los territorios del conflicto. Estos se convierten en figuras que, aunque necesarias para la supervivencia de las poblaciones, en algunos casos, también refuerzan las dinámicas violentas que emergen de la desprotección estatal y la exclusión social, elementos estructurales de los "segundos estados".

4.5 Preocupado por los jóvenes

Con esta reflexión en mente, es oportuno adentrarnos en el tercer y último aspecto que "El Lobo" destacó en nuestras conversaciones y que atraviesa de manera profunda las realidades de estos territorios: la juventud. En el marco de mi investigación, este tema cobró una relevancia inesperada cuando "El Lobo", con un tono casi paternal, me expresó su preocupación por las

pocas oportunidades que tienen los jóvenes y cómo muchos de ellos terminan engrosando las filas de grupos armados. Sus palabras me dejaron en silencio, obligándome a reflexionar. ¿Por qué en su visión, los jóvenes en riesgo son aquellos que están del lado enemigo, y no los que él mismo arma para que lo cuiden? Este dilema, cargado de contradicciones, abre un nuevo camino para explorar la lógica de poder que él encarna y las implicaciones éticas y sociales de las elecciones que definen el destino de los jóvenes en estos contextos.

Gran parte de las personas que trabajan con "El Lobo" son jóvenes, especialmente aquellos encargados de su cuidado y protección. En total, más de 25 jóvenes varones, de diversas edades, integran su círculo cercano. Entre ellos, solo logré identificar a una persona que escapaba a la categoría de "joven": su mano derecha, quien asumía múltiples responsabilidades en las actividades que lideraba. A menudo, observaba a ese grupo numeroso, compuesto por jóvenes que portaban tanto armas cortas como largas, y otros que se encargaban de realizar mandados o tareas específicas que se requerían. Escuchaba frases que evidenciaban su rol multifacético: "Mijo, vaya recójame dos cajas de Domec en Mosquera", "Mijo, recuerde tanquear las lanchas con gasolina", o "Mijo, díglele a Karen, la persona de servicios, que haga tal comida para la gente".

Estas órdenes se mezclaban con el ambiente de las fiestas que "El Lobo" organizaba. En estos eventos, los jóvenes se turnaban para participar en las celebraciones, pues siempre había quienes debían permanecer atentos para garantizar la seguridad de los asistentes. El entorno, cargado de aparente normalidad, deja entrever una compleja dinámica de poder y dependencia en la que estos jóvenes, muchas veces provenientes de contextos de exclusión y vulnerabilidad, encuentran un lugar dentro de un sistema que simultáneamente los protege y los pone en riesgo.

En un intento por comprender mejor esta paradoja, conversé con varios de estos jóvenes. Mi pregunta fue sincera y directa, surgida de la preocupación de "El Lobo" por el futuro de la juventud: ¿Cuál es la diferencia entre estar con 'El Lobo' y no con otros grupos armados como las FARC, el ELN o los paramilitares? Sus respuestas fueron diversas, pero reveladoras. Uno de ellos afirmó que la diferencia era muy grande, ya que con "El Lobo" se sentían más seguros; no vivían en constante confrontación como ocurría en los otros grupos armados. Otro comentó que su presencia allí no tenía relación con la guerra entre grupos armados: "Tengo armas solo para protegerme. Además, estamos en nuestro municipio, no hacemos cosas feas". Finalmente,

alguien más señaló que, a pesar de los problemas que han tenido y tienen con "El Lobo", la situación no se compara con los riesgos de estar en la guerrilla en el monte: "Aquí uno está en su pueblo".

Estas respuestas evidencian cómo la figura de "El Lobo" se convierte en un refugio para estos jóvenes, aunque no exento de contradicciones. Al escucharlos y observarlos, percibía en ellos un alto grado de admiración y respeto hacia alguien que, para muchos, parecía configurarse como una fuente de inspiración o un modelo a seguir. Los jóvenes que lo rodean ven en él una alternativa viable frente a la exclusión que enfrentan en otras esferas, aceptando las dinámicas violentas como parte de su incorporación a un sistema que les otorga sentido y pertenencia.

Desde la perspectiva de Reguillo, los jóvenes en contextos de violencia se encuentran atrapados en una paradoja compleja: por un lado, se les asigna la esperanza de transformación y futuro; por otro, se ven instrumentalizados en dinámicas de poder que los colocan en riesgo constante. La ausencia del Estado, que no logra garantizar una protección efectiva, se convierte en un vacío que "El Lobo" llena, ofreciendo un tipo de seguridad que, aunque parece aliviar, no está exento de tensiones. Reguillo (2008) introduce el concepto de precarización subjetiva para comprender cómo los jóvenes pierden certezas sobre su lugar en el mundo y su capacidad para construir un proyecto de vida. Este fenómeno se vincula a la des-institucionalización y a la corrosión de los espacios que históricamente han ofrecido acceso y pertenencia. Así, aunque los jóvenes encuentran en estos grupos un sentido de seguridad y pertenencia, este mismo espacio reproduce las tensiones y exclusiones estructurales que los llevaron a él en primer lugar, perpetuando una condición de vulnerabilidad y desarraigo.

Ese sentido de seguridad y arraigo territorial que proyecta "El Lobo" refuerza su posición como un referente para estos jóvenes, quienes encuentran en él una forma de resistir a la precarización de sus vidas. No obstante, esta resistencia se da a través de un modelo que reproduce muchas de las dinámicas opresivas que los marginan, situándolos en un espacio liminal entre la agencia y la subordinación. Así, la figura de "El Lobo" organiza los imaginarios de poder y supervivencia en estos territorios y plantea preguntas sobre el papel de los jóvenes en estos entramados complejos, donde la violencia destruye y también constituye.

A pesar de ello, cabe señalar que no todos los jóvenes parten de una misma base de necesidades o problemas sociales, ni la precarización es el único factor unilineal que los lleva a

vincularse con organizaciones como la de "El Lobo". Tal como se abordó en los capítulos 3 y 4, las configuraciones de sentido, los discursos y las prácticas juveniles están atravesados por una intersección de poderes que constituyen una matriz de juvenización, formando la base para la producción de experiencias concretas. En otras palabras, lo que busco comprender en este análisis es la visión desde la cual se conciben las juventudes que se vinculan con estructuras armadas, reconociendo la complejidad de estos procesos. En el próximo capítulo, abordaré explícitamente las experiencias concretas de estos jóvenes y cómo se manifiestan las estructuras de poder a través de la matriz de juvenización en la producción de experiencias dentro de un contexto de capitalismo gore.

En términos morales, la idea de considerarse menos "malos" que otras estructuras armadas, que también están relacionadas con el narcotráfico, está influenciada por los modos en que operan, su misión y el sentido del lugar, aspectos clave en las dinámicas de necropolítica en la zona. A lo largo de este capítulo, hemos reflexionado sobre tres estructuras que, desde el punto de vista jurídico, son ilegales en Colombia: el paramilitarismo en sus vertientes contrainsurgentes, las guerrillas en su vertiente insurgente y el narcotráfico como modo de producción.

En cuanto a estas estructuras u organizaciones, es fundamental entender que, aunque comparten un componente común –la participación en actividades ilícitas como el narcotráfico– cada una de estas estructuras opera bajo lógicas diferentes que generan sujetos y subjetividades distintas. El modo como opera el paramilitarismo, por ejemplo, se caracteriza por su vínculo con la contrainsurgencia y la defensa de ciertos intereses económicos o políticos de élites en Colombia, operando con una lógica de violencia dirigida contra lo que consideran "enemigos internos" o "peligrosos" para el orden social y político establecido. Las guerrillas, en su vertiente insurgente, en cambio, tienen una ideología basada en la lucha por la justicia social y la transformación de las estructuras de poder, aunque también participan en el narcotráfico como una forma de financiar su lucha.

Por otro lado, el narcotráfico, aunque en ocasiones se cruza con estas dos estructuras armadas, produce una subjetividad distinta, ya que está más orientada hacia la obtención de ganancias a través de la producción y distribución de drogas ilícitas, sin necesariamente estar ligada a un proyecto político o ideológico de transformación social. Este grupo se rige por una

lógica económica, donde la violencia se convierte en una herramienta de control del mercado, de eliminación de competidores y una política de producción económica.

A través de estas tres estructuras, aunque conectadas por sus vínculos con la violencia y la ilegalidad, emergen sujetos que se posicionan en diferentes lugares dentro de la jerarquía social, política y económica. Estas posiciones definen sus prácticas violentas y las subjetividades que emergen de ellas: los paramilitares defienden un orden que consideran legítimo, las guerrillas buscan cambiar ese orden desde una perspectiva política, aunque su misionalidad en la actualidad ha sido duramente cuestionada por las reconfiguraciones después del acuerdo de paz de 2016 y los narcotraficantes buscan la consolidación de su poder a través de la acumulación de riquezas. Pese a sus objetivos diferenciados, comparten un denominador común: generar zozobra, miedo y crueldad como parte de una cotidianidad que afecta a las poblaciones civiles de estas orillas del país.

La política de terror desplegada por guerrillas y paramilitares se inscribe en la lucha por el control territorial de geografías estratégicas, especialmente aquellas vinculadas al desarrollo de actividades ilícitas como el narcotráfico, la minería ilegal y el contrabando. Estas dinámicas, particularmente en el Pacífico colombiano, se constituyen como fuentes principales de financiación de la guerra. El narcotráfico, desde principios del siglo XXI, ha sido uno de los modos de producción más significativos para el sostenimiento de las estructuras armadas en la región. Por esta razón, las disputas por el control territorial representan un eje central del conflicto armado, configurándose como un factor clave en la prolongación de la violencia.



Imagen 6 del Capítulo IV.
Fuente: Comisión de la Verdad, (2022).

En este contexto, el "sentido del lugar" cobra una importancia fundamental dentro de las disputas armadas. Los paramilitares y guerrillas tienden a ejercer un control transitorio sobre territorios debido a las dinámicas cambiantes de la guerra, mientras que los narcotraficantes suelen arraigarse en orillas, caseríos y municipios con los que tienen lazos históricos y sociales. Este arraigo les otorga un reconocimiento significativo en las poblaciones. Sin embargo, su actividad depende de la cooperación obligatoria con las estructuras armadas que controlan la zona, mediante el pago de "impuestos" establecidos. El incumplimiento de estas normas puede derivar en interrupciones en sus operaciones e incluso en represalias violentas, incluyendo la muerte.

Si analizamos estas dinámicas con mayor detalle, se observa una interdependencia esencial entre las tres estructuras. Los narcotraficantes, al pagar los "impuestos", aseguran la protección y la seguridad necesarias para desarrollar sus actividades ilícitas y el derecho a transitar sin obstáculos por los territorios controlados. Por su parte, las guerrillas y los paramilitares garantizan la continuidad de su guerra, consolidan su control territorial y financian sus operaciones a través de estos ingresos. De esta manera, estas relaciones mutuas contribuyen al sostenimiento de un sistema de violencia y dominación que perpetúa las dinámicas de control en los territorios afectados.

En este panorama de disputas territoriales, narcotráfico, violencia y enfrentamientos constantes, las y los jóvenes del Pacífico Sur crecemos con una exposición cotidiana a actos de crueldad que se han naturalizado. Este contexto ha interpela nuestras subjetividades, haciendo que la violencia y la precariedad se perciban como normales. Desde que estoy fuera de ese territorio, he logrado cuestionar esa "normalidad" y reflexionar sobre cómo estas prácticas violentas se vuelven pedagógicas, moldeando sentidos comunes que perpetúan las dinámicas opresivas. Como plantea Foucault, el poder es relacional y no solo reprime, sino que produce saberes y normaliza comportamientos a través de estrategias disciplinarias y biopolíticas (Foucault, 1975). Esto implica que las prácticas de violencia en el territorio imponen el control y generan un marco de significado que regula cómo los sujetos entienden y experimentan su realidad cotidiana.

En las juventudes de esta región, los procesos de violencia han instaurado un sistema donde la ilegalidad pareciera consolidarse como un "orden legal" que da sentido a la realidad

social que nos rodea. Recuerdo claramente mi experiencia a los 14 años, cuando visité a unos familiares en la vereda Pital de la Costa, perteneciente al municipio de Tumaco. Era 2009, y la zona estaba bajo el control de los paramilitares del grupo "Los Rastrojos", liderados por alias "El Cucho Carlos", un hombre originario de Caucasia, Antioquia, que dominaba esta parte del Pacífico.

En aquella vereda existían normas estrictas: cualquier adulto que llegara debía ser presentado al "campanero" o jefe de la vereda, quien en ese entonces era alias "El Gordo". Este hombre se encargaba de interrogar a cada visitante, preguntándole quién era, qué hacía y cuáles eran sus vínculos. Solo después de esta conversación se otorgaba la bienvenida al territorio.

Recuerdo también los domingos de "mercado" que ocurrían una vez al mes. Desde diferentes partes llegaban lanchas cargadas con bandejas plásticas que parecían contener bloques de queso de un olor fuerte y penetrante. Mis amigos y yo solíamos reunirnos en una casa abandonada cerca de la cancha de la vereda para observar lo que, con el tiempo, entendí que era el proceso de compraventa de pasta de Coca. En ese lugar, nos asignaban tareas como pasar trozos de papel higiénico a las personas encargadas de verificar la pureza de la sustancia. Estas pruebas consistían en calentar un pequeño fragmento sobre una vela para determinar su calidad, y con base en ello, se establecía el precio.

Eran jornadas que solían durar hasta el mediodía, y para nosotros, niños y jóvenes, todo esto parecía algo normal y hasta emocionante. Jugábamos con los restos de papel impregnados del peculiar olor y disfrutábamos del bullicio que traían las personas que venían a negociar. Más tarde, las calles de Pital se llenaban de fiestas y movimiento, en un ambiente que combinaba alegría con un claro rastro de la economía ilícita.

Este proceso de normalización atravesaba nuestras vidas de una manera profunda. Estas actividades se integraban al paisaje cotidiano, convirtiéndose en parte de nuestras prácticas de sociabilidad. Como niños y jóvenes, estas experiencias moldeaban nuestras subjetividades, definiendo en gran medida la forma en que nos posicionábamos ante el mundo. Sin embargo, esta normalización afectaba a las juventudes y a la mayoría de los habitantes de la vereda. Rememoro particularmente lo que sucedía en diciembre, cuando llegaba alias "El Negro", un narcotraficante oriundo de Pital, junto con su esposa. Organizaban una especie de evento comunitario: las personas formaban dos filas, una de mujeres y niños, y otra de hombres. La

esposa de "El Negro" repartía utensilios para el hogar y regalos a las mujeres y niños, mientras que él entregaba dinero a los hombres. Este acto, aunque revestido de generosidad, reforzaba las dinámicas de poder y dependencia que sostenían su influencia en la comunidad.

Alias "El Negro" era reconocido por su papel en el narcotráfico y por su capacidad para generar empleo en una región con oportunidades limitadas. Era propietario de varias empresas locales, incluyendo un aserradero desde el cual exportaba madera al interior del país, un barco llamado *El Galeón*, y una finca donde cultivaba un tipo de madera costosa cuyo nombre no recuerdo. Estas iniciativas permitían que muchas familias de la vereda y zonas aledañas accedieran a empleos más allá de las actividades agrícolas tradicionales.

Estos eventos y estructuras revelaban un entorno donde la ilegalidad se naturalizaba, y también se configuraba como un sistema que ofrecía orden, oportunidades y bienestar económico. En un contexto de precariedad y ausencia estatal, estas dinámicas garantizaban una aparente estabilidad y configuraban las formas en que las personas vivían, se relacionaban y entendían su entorno. Desde la perspectiva de Michel Foucault (1976), la subjetividad no es una esencia inherente al individuo, sino una construcción histórica y cultural producida por relaciones de poder y saber. En este caso, las dinámicas de poder asociadas al narcotráfico y las economías ilegales operaban como mecanismos de control, y producían formas específicas de ser y estar en el mundo. Estas prácticas de sociabilidad, asociadas a la violencia y la ilegalidad, generaban marcos de significado que regulaban la experiencia cotidiana y definían qué se percibía como "normal".

En este sentido, el proceso de subjetivación, según Foucault, no es pasivo; los sujetos participamos en la construcción de nuestra propia identidad a partir de las condiciones históricas y sociales que nos atraviesan. Así, la normalización de la violencia y la ilegalidad interpela a los jóvenes y a todas las poblaciones que constituyen este mundo de sentido, configurando un orden social que, aunque precarizado, mantenía una lógica funcional para la reproducción de estas dinámicas. En el Pacífico colombiano, antes del proceso de paz de 2016, las organizaciones armadas y narcotraficantes constituían un panorama en el que las expresiones juveniles afrocolombianas se desarrollaban en relación con mundos dicotómicos de crueldad y bienestar. Entre estas configuraciones sociales destaca la figura del *raspachín*.

Los *raspachines* son trabajadores que realizan labores de extracción de la hoja de coca, un cultivo que en muchas regiones del Pacífico es parte integral de las economías familiares. Mi familia también cultivó hoja de coca antes de 2007, el año en que nos desplazamos a Cali. Este cultivo, como suele ocurrir en el Pacífico, implicaba un proceso colectivo en el que cada integrante desempeñaba roles específicos fundamentales para garantizar la productividad. Durante las cosechas, mi padre, quien dirigía el proceso en nuestra finca, me enviaba a buscar a los *raspachines*. Nuestra finca no era muy grande, por lo que generalmente contratábamos a cinco personas, todos varones jóvenes provenientes de hogares con escasos recursos. Nunca conocí a una mujer que se dedicara a esta actividad. El trabajo del *raspachín* requiere habilidades específicas. Utilizan costales de lona que colocan alrededor de las plantas de coca y, con movimientos precisos, van retirando las hojas, comenzando desde la base hasta la punta de la planta. Algunos envolvían trapos en sus dedos para protegerse de lesiones, ya que el trabajo manual podía ser extremadamente agotador. Una vez llenaban un costal con las hojas recolectadas, lo pesaban y lo almacenaban hasta completar las arrobas con la que se contabilizaba el trabajo, son personas con mucha habilidad que se podría hacer entre 8 y 20 arrobas, saliendo aproximadamente de 80 a 120 mil pesos en la época.

Los fumigadores, que en ocasiones son los mismos raspachines, utilizan insumos que favorecen el rápido crecimiento de la planta y aseguran que las hojas sean de calidad. A ellos se les paga por jornada de trabajo. Por otro lado, el químico, que generalmente trabaja en pequeños laboratorios en medio de la selva, realiza el proceso de producción de pasta de coca. Estos laboratorios son estructuras modestas y suelen estar ubicados cerca de quebradas o afluentes que permiten el transporte de las hojas. El número de personas que trabaja en estos laboratorios es reducido. En cuanto a los ingresos, el químico recibe una remuneración superior a la del raspachín, el fumigador o el operador de la sierra, debido a la especialización de su labor.

Estas actividades están concentradas en geografías específicas del Pacífico sur colombiano, caracterizadas por una combinación de áreas planas y montañosas. No todos los territorios son aptos para el cultivo y procesamiento de la coca, ya que estos se organizan en función de dinámicas locales y regionales. Se estructuran espacialidades y subjetividades que responden a las demandas y características de las cadenas productivas cocaleras en cada zona.

Así, los territorios se configuran en función de estas economías ilegales, adaptándose tanto al contexto físico como a las necesidades del mercado.

En contraste, las zonas de baja mar, ubicadas en las orillas del Pacífico, desempeñan un papel diferente dentro de la cadena del narcotráfico. Aunque están conectadas con las dinámicas agrícolas, su funcionamiento tiene particularidades que las distinguen, especialmente por su relación directa con el transporte marítimo de cocaína hacia América Central y del Norte. Estas zonas fomentan procesos de subjetivación específicos, donde los imaginarios de movilidad y altos ingresos atraen a muchos jóvenes. Para algunos, alcanzar roles como capitán o marinero de lanchas rápidas que transportan cargamentos ilícitos se convierte en un ideal aspiracional. Estos roles representan una oportunidad de ingresos extraordinarios, que oscilan entre 50 y 150 millones de pesos colombianos, dependiendo del destino y el tiempo que tome el trayecto. Por ejemplo, me decía El Lobo, que un capitán de lancha que realiza un viaje desde Colombia a Costa Rica puede ganar hasta 100 millones de pesos en menos de dos días, lo que supera ampliamente cualquier expectativa económica desde la legalidad.

En palabras de un enfermero que trabaja en un programa de salud preventiva del gobierno nacional: "Ojalá me contrataran a mí. Con esa plata cualquiera pierde la cabeza". Este comentario refleja el impacto de las abismales brechas económicas entre las economías legales e ilegales, que invita a imaginar cómo estas ofertas del narcotráfico se posicionan como oportunidades reales de movilidad social en territorios donde las alternativas formales son escasas o insuficientes. En este sentido, las actividades asociadas al narcotráfico se presentan como vías rápidas hacia un nivel de ingresos que, en la mayoría de los casos, resulta inalcanzable dentro del marco de la legalidad. Para muchas personas, especialmente jóvenes, esta disparidad hace que participar en la economía ilícita no solo sea una cuestión de supervivencia, sino una aspiración que promete transformar sus condiciones de vida.

Este fenómeno de "movilidad social inversa" está mediado por lo económico y por la construcción de imaginarios de poder, éxito y reconocimiento que emergen en torno al narcotráfico. Ser capitán de una lancha rápida, manejar cargamentos valiosos o participar en las redes logísticas de estas economías otorga un estatus que en el imaginario colectivo supera, con creces, el de empleos tradicionales. La narrativa del enfermero refleja esa contradicción:

mientras su trabajo contribuye al bienestar social y la prevención de enfermedades, sus ingresos no se comparan con lo que se puede obtener en un solo viaje de narcotráfico.

El mismo caso ocurre con quienes se encargan de transportar la droga en semisumergibles, una actividad que, aunque comparte similitudes con el transporte en lanchas rápidas, presenta diferencias significativas debido a la escala, los riesgos y las dinámicas de operación. Los trayectos realizados en semisumergibles suelen ser mucho más largos, ya que, en su mayoría, tienen como destino países más alejados, como México, desde donde se distribuyen los cargamentos hacia otros mercados, principalmente en Estados Unidos y Europa. Estos aparatos artesanales, contruidos en los manglares de las bocanas del mar Pacífico, están diseñados para evadir los sistemas de detección marítima, pueden transportar cantidades considerablemente mayores de droga, a menudo toneladas, lo que se traduce en ingresos sustancialmente más altos para quienes participan en estos “viajes”. Se estima que los tripulantes de un semisumergible pueden ganar sumas que oscilan entre 200 y 350 millones de pesos colombianos por trayecto, dependiendo del destino, la cantidad transportada y el nivel de riesgo asociado.

El modelo de pago también refleja la peligrosidad de la actividad y busca asegurar tanto la lealtad de los participantes. Generalmente, se entrega un adelanto del 50% del pago antes del viaje, dinero que, en muchos casos, los tripulantes destinan a sus familias como una especie de garantía en caso de que algo salga mal. El 50% restante se paga al finalizar el trayecto, siempre y cuando la misión haya sido exitosa. Sin embargo, este esquema no está exento de tensiones: quienes no logran completar la entrega o sufren pérdidas durante el viaje pueden enfrentarse a represalias por parte de las organizaciones narcotraficantes, incluso si ya habían recibido el adelanto.

Además de los riesgos inherentes al transporte de sustancias ilícitas, los viajes en semisumergibles implican condiciones extremas. Las embarcaciones suelen ser estrechas, con espacio reducido para la tripulación, y están diseñadas para permanecer bajo el agua el mayor tiempo posible, lo que limita el acceso a oxígeno fresco y a comodidades básicas. Durante los trayectos, que pueden durar varios días o incluso semanas, los tripulantes enfrentan hambre, cansancio y enfermedades, sumados al constante temor de ser detectados por las autoridades o de sufrir accidentes en alta mar. Cuando los “viajes” logran “coronarse” —es decir, completar

exitosamente la entrega de la mercancía—, suele desencadenarse un despliegue de celebraciones que trascienden lo personal para convertirse en un fenómeno colectivo. Estas celebraciones pueden ser entendidas como una espectacularización del consumo, caracterizadas por fiestas extravagantes con abundancia de licor, mujeres, y el gasto ostentoso en bienes como viviendas en los barrios del sur de Cali, mejoras a las casas familiares en las zonas del Pacífico, lanchas equipadas con potentes motores, y cirugías plásticas para las esposas o parejas.

El alcohol desempeña un rol simbólico crucial en estas dinámicas, más allá de su asociación convencional con el consumo excesivo. En el contexto del narcotráfico, el licor se convierte en un medio de expresión de poder y dominación. Quien financia el trago, garantiza la comida y organiza la fiesta se posiciona como una figura de respeto y admiración, conocido como "el viejo". Este título refleja el reconocimiento de su éxito económico y su capacidad para ejercer control y consolidar su autoridad en estos espacios. Sin embargo, es importante destacar que la posición subjetiva del "viejo" no se restringe exclusivamente a quienes ostentan el poder económico y ejercen control desde la ilegalidad. También abarca a aquellos con la capacidad financiera para generar estas expresiones de consumo espectacular en contextos colectivos, independientemente del origen de sus recursos.

Esta noción trasciende los límites de la ilegalidad y puede observarse también en el ámbito de la legalidad. En contextos donde la precariedad económica y social es predominante, figuras como alcaldes, funcionarios públicos o empresarios locales con posibilidades económicas adquieren un papel similar al del "viejo" en las jerarquías del narcotráfico. Estas personas, al utilizar su influencia económica para financiar eventos, apoyar actividades comunitarias o liderar proyectos, se convierten en referentes de autoridad y prestigio. La figura del "viejo", por tanto, representa un modelo subjetivo flexible que se adapta a diferentes contextos económicos, sociales y culturales.

Las organizaciones al margen de la ley, ya sean guerrilleras o paramilitares, mantienen configuraciones subjetivas que están imbricadas con los órdenes militares y las diversas escalas de poder internas. Sin embargo, dentro de estas estructuras, un grupo fundamental son los milicianos, también conocidos como "campaneros". Estos individuos juegan un papel crucial dentro de las organizaciones armadas ilegales, ya que son responsables de una serie de tareas esenciales para el control territorial y el apoyo logístico.

Su función va más allá de la simple vigilancia y protección de las áreas rurales o zonas de conflicto. Los "campaneros" están encargados de actividades diversas como el cobro de extorsiones, la compra de suministros para los campamentos, y, especialmente, la transmisión de información crucial sobre lo que ocurre en los pueblos cercanos. En este sentido, son actores clave dentro de la red de inteligencia de las organizaciones armadas, ya que proporcionan información valiosa sobre los movimientos de las autoridades, las operaciones de los grupos rivales, y cualquier otro evento que pueda afectar la estrategia y las decisiones de los líderes. Del mismo modo, su capacidad para asegurar el abastecimiento de materiales, víveres y armamento es esencial para la supervivencia y operatividad de los grupos armados ilegales.

4.6 Conclusión

Las economías de la violencia alrededor del narcotráfico y los conflictos armados en el Pacífico colombiano han representado apuestas políticas que inciden en las dimensiones sociales, políticas y culturales del territorio. Su incursión en la zona supuso un reordenamiento de procesos que, de forma transitoria, transformaron los modos de producción, pero también las prácticas sociales, simbólicas y territoriales, interpelando la vida misma de los sujetos que hacen parte del entramado. Se trata de un proceso que, desde finales del siglo XX, ha venido adaptándose y reconfigurándose sin llegar a desaparecer del territorio. A comienzos del siglo XXI, este fenómeno se consolidó como un proceso fuerte y legítimo, en el que participaba la mayoría de la población afrocolombiana del Pacífico, por no decir que todos, en la medida en que nos articulábamos —de manera directa o indirecta— a estas dinámicas. Estas economías han transformado radicalmente la vida en el territorio, configurando escenarios en los que las y los jóvenes emergen como sujetos que navegan entre mandatos de poder en los que se desdibujan las fronteras entre lo legal y lo ilegal.

La historia de "El Lobo" —empresario, narcotraficante y líder político en el Pacífico sur— se configura como una ruta empírica para analizar las imbricaciones que, en esta región, se han desarrollado entre economía y violencia. Su trayectoria resulta ilustrativa para tejer, más allá de su experiencia personal, los entramados de poder que han tensionado y disputado la gestión de las realidades sociales en esta parte del país. Historias como la suya abundan y transitan constantemente por estos territorios, promovidas como alternativas viables y deseables

en la vida cotidiana de muchas personas. El Lobo encarna un futuro posible y atractivo, donde la calidad de vida, el lujo y el reconocimiento hacen de su experiencia un modelo a seguir dentro de las subjetividades que emergen en el Pacífico, marcadas por contextos de exclusión, abandono estatal y normalización de las economías de la violencia.

Para un grupo de jóvenes afrocolombianos, El Lobo es una especie de superhéroe; de esos que, desde la infancia, moldean nuestras experiencias y aspiraciones hacia el futuro, porque se convierten en modelos a seguir. Aunque en los relatos infantiles suele trazarse una línea divisoria clara entre héroes y villanos, en esta realidad dicha frontera se desdibuja: los superhéroes tienen mucho en común con los villanos. En este panorama, El Lobo inspira, y también atrae y provoca, porque encarna las dinámicas sociales que configuran nuestros propios sentidos y significados sobre la vida y la muerte. En contextos marcados por la exclusión y la precariedad, donde existen múltiples dificultades para construir proyectos de vida por fuera del narcotráfico y los grupos armados, imaginar un futuro distinto al que representa El Lobo resulta extremadamente difícil. Su figura se posiciona como un horizonte de sentido en medio de la incertidumbre.

La economía de la violencia (Valencia, 2010) alrededor de la coca puede pensarse a través de tres momentos que la historia de El Lobo nos permite observar. En primer lugar, su participación transformó la vida de muchas poblaciones mediante la mejora en la calidad de vida, posibilitando el acceso a bienes materiales y a elementos deseados que, en condiciones de precariedad, difícilmente se habrían alcanzado. Las casas, las lanchas, los objetos de valor y otros signos de bienestar material se volvieron más accesibles, generando una sensación de conquista de lo anhelado. La coca llegó desde fuera y se fue incorporando como parte de las racionalidades económicas locales, reorientando los sentidos colectivos en nuestras poblaciones hacia la satisfacción de necesidades. En este proceso, la economía de la coca produce subjetividades, establece roles, define jerarquías y organiza socialmente los entornos, convirtiéndose en una apuesta estructural en la vida del territorio.

Por otro lado, su intervención no puede pensarse únicamente en términos de un "buenismo" que trajo bienestar y oportunidades positivas a todas las personas que trabajaron o se articularon a sus devenires. También implicó el posicionamiento de paisajes de crueldad como hechos cotidianos y normalizados, en la medida en que produjo disputas territoriales

marcadas por confrontaciones armadas, desplazamientos forzados, asesinatos, extorsiones y otras prácticas propias de las economías de la violencia. Estas dinámicas se convirtieron en parte del panorama habitual de quienes habitan y transitan la zona. La coca transformó aquel paraíso descrito en libros y evocaciones de los adultos mayores —donde se vivía en relaciones armónicas propias de una comunidad— en un escenario muy distinto, dominado por el afán de riqueza y acumulación característico del capitalismo gore, que va traspasando territorios, cuerpos y todo lo que se le atraviese.

Finalmente, la manera en que las economías de la violencia interpelan la experiencia de las juventudes afrocolombianas que habitan una zona atravesada por procesos de racismo estructural —que niega y violenta sistemáticamente las posibilidades de acceso a garantías fundamentales de ciudadanía— las pone a merced de dinámicas contextuales en las que la economía de la violencia (Valencia, 2010) parece constituirse como un orden legítimo de producción económica y de prácticas sociales. En este marco, la matriz de juvenización que atraviesa la producción de experiencias y expresiones juveniles en el Pacífico está entrelazada con los procesos de la economía de la violencia, en los que los cuerpos jóvenes se configuran como soportes funcionales para sostener estas dinámicas y, al mismo tiempo, como espacios desde los cuales se proyectan y configuran formas de vida. Ser narco, guerrillero, viejo, patrón, o incluso "el Lobo", va adquiriendo cada vez más fuerza como referencia y modelo a seguir, proveyendo formas concretas de ser y estar que se inscriben en un mundo donde estas realidades no se viven como una imposición extraordinaria, sino como parte de un proceso formativo que ya constituye un "nosotros".

Un *habitus* furibundo, en el que las prácticas de violencia no se perciben necesariamente como un problema en sí mismas, sino como parte constitutiva de los procesos de relación social en las poblaciones. Estas prácticas atraviesan las emocionalidades y solidaridades que allí se imbrican, porque también hay confrontación, pero a la vez unidad, protección y hermandad. Desde esta perspectiva, se abren varias dimensiones desde las cuales es posible pensar lugares como el Pacífico como escenarios de violencia y territorios donde la violencia misma ha sido inscrita y acogida dentro del espectro de nuestras cotidianidades. Especialmente en las juventudes, que asumen políticamente nombrarse a través de las prácticas y discursos asociados con la violencia armada o el narcotráfico, sin importar necesariamente los datos o consecuencias

que esto genere, porque lo que está en juego es alcanzar una meta que ha sido hegemónicamente configurada como consenso dentro del sentido común de nuestras poblaciones (Bourgois, Montero Castrillo, Hart & Karandinos, 2018).

Las masculinidades son parte constitutiva de la economía de la violencia y del *habitus* furibundo en el Pacífico sur colombiano. El narcotráfico y el conflicto armado han sido procesos masculinizados, en los que las configuraciones de la potencia masculina se relacionan con una forma particular de ser hombre, basada en mandatos concretos de los órdenes de crueldad. El narcotráfico no es solo droga, ni el conflicto armado únicamente violencia directa: ambos constituyen encuadres de poder que, en su intervención, interpelan diversas dimensiones de la vida y configuran sentidos y significados sobre nuestra existencia. En este marco, la producción de prototipos de masculinidades hegemónicas se vuelve especialmente relevante, pues expresan formas dominantes de hombría potente que se exhiben y legitiman como medio o fin de un proyecto de vida socialmente aceptado.

Las economías de la violencia (Valencia, 2010) producen marcos de inteligibilidad que son apropiados por quienes las habitan. Es desde allí que las masculinidades se exacerban, al igual que las feminidades, en la articulación dinámica de órdenes de poder que, aunque desde la legalidad son condenados, en el territorio muchas veces cuentan con aprobación y forman parte del despliegue de fuerza laboral que realizan muchas personas, en su mayoría jóvenes, desde los frentes del narcotráfico y los grupos armados. En estos contextos se establecen modos de actuar, se otorgan roles y se construyen censuras que están en constante disputa y confrontación, pero que, de alguna manera, configuran e imbrican la imaginación social de quienes habitamos estos lugares. En este capítulo se propone un recorrido que navega por la manera en que la violencia se produce, se cimenta, se hace cuerpo y experiencia concreta, más allá de la retórica moralista de la legalidad que suele condenar cualquier interrupción a su propia normatividad.

CAPÍTULO V. DISCURSOS DE PAZ Y ENIGMAS DE VIOLENCIAS PROLONGADAS

5.1 Exordio

La paz en Colombia ha sido, y continúa siendo, un concepto debatido y cargado de contradicciones. A lo largo de las diferentes coyunturas históricas del país, la noción de paz ha operado como un ideal nacional que se proyecta desde el poder político, pero también como una necesidad urgente para aquellos que han sido victimizados por un conflicto prolongado. Como joven que he experimentado de forma directa las diversas dinámicas de la violencia que han marcado la historia colombiana, reconozco que la paz, tal como se nos presenta, es en sí misma es un constructo discursivo, permeado de reduccionismos y esencialismos que la limitan a un marco moralista. Esto, lejos de contribuir a una comprensión integral de la paz, suele simplificar las complejidades sociales, históricas y económicas que subyacen en los procesos de construcción de paz en Colombia.

En este país, la paz ha sido históricamente una promesa política, utilizada como herramienta para avanzar hacia una aparente armonía nacional. Sin embargo, esta noción de paz muchas veces se presenta como un ideal abstracto, desconectado de las realidades de las poblaciones que han vivido durante décadas bajo las consecuencias de la violencia armada y estructural. En el contexto colombiano, la relación entre paz y violencia se reduce a la confrontación armada entre actores como guerrilleros, paramilitares y narcotraficantes y se extiende a un complejo entramado de desigualdades sociales, exclusión política y luchas por el control territorial. Esta multiplicidad de formas de violencia plantea un reto considerable para la construcción de una paz en un país como Colombia.

El Pacífico sur colombiano es uno de esos laboratorios tanto para la producción de realidades bélicas como para la implementación de las llamadas estrategias de construcción de paz. Ha transitado por una dicotomía que pretende gestionar las realidades sociales desde diversos discursos, los cuales, desde sus respectivas posiciones, buscan el cumplimiento de objetivos particulares. Sin embargo, en la práctica, ambos frentes —tanto el que sostiene la violencia armada y estructural como el que promueve su superación— terminan articulándose

en torno a la administración de las desigualdades y la producción de riesgos sociales que amenazan la existencia, especialmente de las y los jóvenes afrocolombianos.

Quienes nos inscribimos en los marcos de las construcciones sociales de las juventudes en esta parte del país somos, en muchos casos, hijos del conflicto armado. No hemos conocido otra realidad que no esté mediada por los dueños de la vida y la muerte. Para nosotros, estas condiciones se han convertido en parte de una cotidianidad normalizada. No obstante, es importante señalar que la forma en que esta violencia nos afecta y nos interpela varía según nuestras condiciones de género, clase y sexualidad. Las dinámicas del narcotráfico y del conflicto armado no son fenómenos excepcionales, sino hechos cotidianos en nuestros entornos, que incluso en tiempos de “paz” merecen una atención crítica, en la medida en que esta se supone como una esperanza transformadora de las realidades sociales.

En este sentido, Colombia ha atravesado varios procesos de paz con diferentes estructuras armadas, en los que se pactaron acuerdos orientados a superar la “guerra” y construir un país mejor para todos y todas. Sin embargo, el reciente acuerdo de paz entre el Gobierno Nacional y las FARC representa, para las juventudes afrocolombianas del siglo XXI, un hecho que hemos presenciado, que hemos sido parte y del cual hemos aprendido en la experiencia misma. No se trata de una historia que nos contaron o que leímos en libros: la vivimos, la compartimos y, desde allí, hemos construido sentidos sobre lo que significa la paz. Esta vivencia ocurre en medio de un panorama de intensificación de las violencias, donde los discursos de paz parecen más una ilusión que una realidad tangible. Lejos de traducirse en sociedades armónicas, respetuosas y garantes de derechos, la implementación de la paz ha sido contradictoria y ha dejado en evidencia que, para muchas poblaciones como las del Pacífico, el conflicto persiste bajo nuevas formas.

Nuevas formas de violencias han emergido, en las que las realidades juveniles parecen jugar un papel cada vez más preponderante en la reconfiguración del conflicto armado y de las economías ilegales. Lejos de convertirse en un pasado desconectado del presente tras la firma del Acuerdo de Paz en 2016, esta sigue siendo una realidad sentida, que día a día parece consolidarse, sin perder su dominio ni su ejercicio de poder. Por ello, en este capítulo me propongo comprender lo que ha ocurrido en el Pacífico sur colombiano después del acuerdo entre las FARC y el Gobierno Nacional, y hacerlo más allá de los planteamientos contenidos en

los informes de organizaciones e instituciones. Se trata de una mirada situada, anclada en los andamiajes empíricos de las realidades sociales vividas por quienes habitamos estas zonas, con el fin de develar cómo ha funcionado la llamada paz estable y duradera, cuáles han sido sus efectos y qué transformaciones ha producido en la reconfiguración del conflicto armado, las economías ilegales y las nuevas formaciones sociales, particularmente en la experiencia de las juventudes.

5.2 La paz casi no duró

El 18 de octubre de 2012, Colombia se encendió a través de redes digitales, medios de comunicación y conversaciones cotidianas. Se anunciaba el inicio de los diálogos de paz entre las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC) y el Gobierno colombiano, bajo el liderazgo del entonces presidente Juan Manuel Santos. Fue una de esas noticias que movilizan la discusión nacional, tanto en los escenarios políticos y académicos como en la vida cotidiana de la gente común, ya que representaba el cuarto intento del Estado colombiano por alcanzar un acuerdo con las FARC. Esta guerrilla, surgida en 1964, había sido protagonista de fallidas negociaciones con los gobiernos de los presidentes Belisario Betancur (1982-1986), César Gaviria (1990-1994) y Andrés Pastrana (1998-2002)³¹. Desde distintas posiciones ideológicas se expresaban argumentos diversos: por un lado, sectores de la derecha extrema sostenían que el proceso ponía en riesgo al país al “entregarle” concesiones a un grupo que había asesinado, secuestrado y atentado contra la nación; por otro lado, desde sectores de izquierda, el progresismo y el centro, el anuncio era visto como una oportunidad histórica para superar más de 50 años de violencia armada, iniciada con el surgimiento de las FARC en la década de 1960, un grupo que desde entonces había tenido una fuerte presencia especialmente en las periferias del país.

El discurso del Gobierno Nacional se centraba en que la confrontación armada no había beneficiado a ninguna de las partes y que el país, especialmente la población civil, había sido el más afectado. Por ello, se planteaba que el proceso de paz era un esfuerzo por construir una paz estable y duradera que permitiera al Estado llegar a aquellas zonas y territorios históricamente

³¹ Ampliar en: <https://www.dw.com/es/delegación-del-gobierno-colombiano-arribó-a-oslo/a-16311369>

abandonados, donde su presencia ha sido débil o inexistente debido al dominio de grupos armados ilegales. Este es el caso de buena parte de la geografía del Pacífico colombiano. Se suponía que con los diálogos y después de la implementación del acuerdo se garantizarían derechos fundamentales cuya ausencia ha sido una de las principales causas de las desigualdades que han alimentado el conflicto armado.

El Pacífico sur colombiano ha sido, desde finales del siglo XX, una zona mayoritariamente bajo el control territorial del Frente 29 de las FARC, aunque también ha estado en disputa con organizaciones paramilitares y con el ELN. Fueron las FARC quienes lograron una presencia dominante en este territorio, el cual se convirtió en una de sus espacialidades de operación. En este contexto, la población ha estado históricamente en medio de la confrontación armada y de las dinámicas asociadas a las economías ilegales. Aunque la intervención de las FARC fue inicialmente externa —pues llegaron desde otras regiones del país—, con el tiempo fueron consolidando su influencia, hasta atravesar los marcos mentales y los deseos de muchos habitantes afrocolombianos, incluidos jóvenes que, vieron en estas estructuras armadas una posible. Así, las organizaciones armadas encontraron en esta región condiciones propicias para instalarse y desarrollar sus actividades, ya que se trata de una zona históricamente excluida, parte de lo que se ha denominado la “Colombia profunda”, donde los procesos de gestión geográfica racial han producido espacialidades marcadas por la precariedad y la violencia estructural. Donde estos grupos lograron asentarse aprovechando las desigualdades históricas y la ausencia del Estado.

En este encuadre, los discursos del Gobierno Nacional, que develan su compromiso por construir una paz que garantizara los derechos fundamentales y mejorara las condiciones de vida de las personas afectadas por el conflicto, calaron e en la población del Pacífico colombiano. Inicialmente fueron acogidos por sus líderes, y poco a poco también por la gente del común, quienes han vivido en carne propia hechos como el desplazamiento forzado, los asesinatos, la extorsión y otras formas de violencia. Para muchos, estos anuncios representaron una oportunidad esperanzadora, al abrir la imaginación hacia una realidad social distinta, en la que construir una sociedad más justa y con garantías de derechos se volvía una posibilidad tangible. Así, se fue aceptando y reconociendo que este proceso era una salida necesaria, en la medida en

que el Estado prometía ocupar los territorios en términos militares y a través de inversión social orientada al bienestar de las poblaciones en los ríos, quebradas y mar en esta zona.

Lideresas afrocolombianas, como Francisca Castro, conocida como Pachita, en la zona rural del río Tapaje, en El Charco, expresaban a través de sus canciones el sentimiento de muchas madres que, muy esperanzadas con el proceso de paz, albergaban el anhelo de ver regresar a sus hijos. Hijos que, por diversas circunstancias, terminaron engrosando las filas de los grupos armados, y que, según su narrativa sonora, llevaban muchos años sin ver, sin abrazar, sin saber siquiera si aún existían. Asimismo, Pachita evocaba el dolor de aquellas mujeres negras que jamás volvieron a ver a sus hijos porque estos perdieron la vida en medio del conflicto. En sus reflexiones orales, ella narra el respaldo de las mujeres de los caseríos a orillas del río Tapaje, quienes han sido testigos de lo que significa ser víctimas de una confrontación que ha dejado afectaciones físicas, y también simbólicas, sociales, culturales, y que ha desgarrado el tejido social de sus poblaciones.

Los diálogos de paz de La Habana, como también fueron conocidos en el espacio público colombiano, fueron intensos y generaron una fuerte oleada de debates a nivel nacional. Algunos sectores se manifestaron en contra, mientras otros los respaldaron con esperanza. Las discusiones giraron en torno a siete puntos clave sobre los cuales las FARC y el Gobierno iban concertando sus intereses para llegar a un acuerdo. Este proceso se desarrolló en medio de polarizaciones y confrontaciones políticas, donde se fueron conformando bandos claramente diferenciados entre quienes apoyaban el proceso y quienes lo rechazaban. Finalmente, en 2016, después de casi cuatro años de tensiones, se logró consensuar los siete puntos que dieron forma al Acuerdo Final de Paz. Posteriormente, el acuerdo fue sometido a consideración de la ciudadanía a través de un plebiscito, una consulta popular en la que las y los colombianos votarían para decidir si lo aprobaban o no.

El primer punto del Acuerdo de Paz, la reforma rural integral, fue uno de los más debatidos y prolongados durante las negociaciones en La Habana, ya que buscaba mejorar las condiciones de vida de las poblaciones rurales mediante el acceso a la tierra y el impulso al desarrollo económico en las regiones más afectadas por el conflicto. En segundo lugar, se abordó la participación política, con el propósito de garantizar la inclusión de los excombatientes en la vida democrática del país. El tercer punto se centró en la terminación definitiva del conflicto, lo

que incluyó la desmovilización y el desarme de las FARC en 2017. A su vez, el cuarto punto trató la solución al problema de las drogas ilícitas, promoviendo políticas públicas de sustitución de cultivos y de reducción del consumo, lo que generó esperanza entre muchas poblaciones cocaleras del Pacífico nariñense. El quinto punto puso el foco en las víctimas del conflicto armado, estableciendo mecanismos de reparación como la Comisión de la Verdad y un sistema integral de justicia transicional. Por su parte, el sexto punto abordó la implementación y verificación del acuerdo, creando un sistema de seguimiento con participación internacional para asegurar su cumplimiento. Finalmente, el séptimo punto se refirió a la reincorporación de los excombatientes a la sociedad, contemplando programas de educación, salud y empleo. En conjunto, estos siete puntos buscaban transformar las estructuras sociales y políticas del país, y pretendían promover la convivencia pacífica y enfrentar las desigualdades históricas que han alimentado el conflicto armado en Colombia.

En su mayoría, en el Pacífico sur se vivió un ambiente de esperanza, alentado por la posibilidad de transitar libremente los ríos y por la expectativa de que los puntos acordados en La Habana generarían oportunidades para un futuro mejor. Las poblaciones confiaban en que las víctimas serían indemnizadas, que se brindarían alternativas para la transición de cultivos ilícitos a lícitos, y que se establecerían garantías para construir un territorio más justo y digno. Esta atmósfera de optimismo se reflejó claramente en el plebiscito del 2 de octubre de 2016, en el cual los colombianos votamos sobre la aprobación de los siete puntos del Acuerdo de Paz. En las zonas periféricas, como el Pacífico sur, la población se volcó a las urnas a votar por el “Sí”, mostrando un respaldo contundente al proceso que prometía una paz estable y duradera para quienes han sido históricamente víctimas del conflicto. En contraste, en el centro del país, donde en muchas zonas el conflicto fue vivido con menor intensidad, predominó el voto por el “No”, reflejando una división territorial en las percepciones y apuestas frente al proceso de paz.

Aunque cabe aclarar que en algunas áreas, como López de Micay en el Cauca, hubo resistencias entre la población afrocolombiana, que se preguntaba quiénes ocuparían las tierras dejadas por las FARC y temía los cambios que podrían suceder con su retirada, la mayoría de la población en las regiones periféricas —campesina y con una larga historia de afectación por la violencia— votó a favor del Acuerdo de Paz, en un claro respaldo a la posibilidad de un futuro sin conflicto armado. A pesar de sus temores y dudas, muchas poblaciones vieron en el acuerdo

una oportunidad para salir de décadas de exclusión y violencia estructural. Sin embargo, el resultado final del plebiscito reflejó una división en el país: mientras las regiones periféricas, especialmente el Pacífico y otras zonas rurales, votaron mayoritariamente por el “Sí”, alcanzando un 49,78%, las grandes ciudades, especialmente en el centro del país, se inclinaron por el “No”, con un 50,21%. Esta decisión estuvo fuertemente influenciada por una intensa campaña mediática liderada por sectores de la extrema derecha, en particular por Álvaro Uribe Vélez, quien se opuso rotundamente al proceso y sembró dudas a través de desinformación, discursos alarmistas y estrategias basadas en fake news, que lograron calar en la opinión pública y movilizar el miedo como argumento político: “El sueldo de las Farc. El Acuerdo de Paz es en contra de los agricultores. El Acuerdo de Justicia exime a los secuestradores. Las Farc han entregado a los menores reclutados. Las Farc comprará las elecciones con la plata mal habida”³²

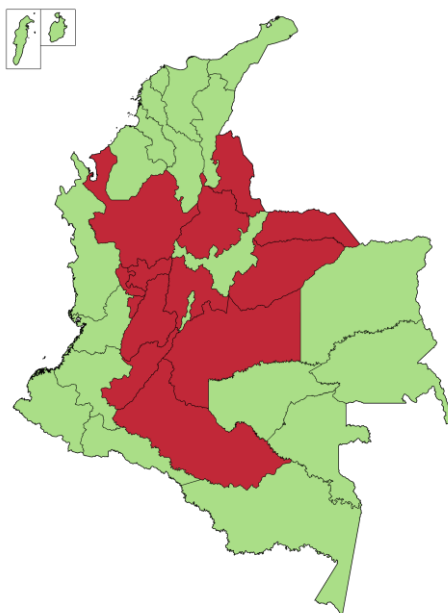


Imagen 1 del Capítulo V.
Fuente: Revista semana (2016)

³² Ver en: https://parlamerica.org/uploads/documents/S1_PA14_NataliaArbelaez_SPA.pdf

El área en verde muestra las zonas periféricas, donde habita la mayoría de las víctimas del conflicto, y que votaron a favor del Acuerdo de Paz (49.78%). El área en rojo representa el centro del país y las grandes ciudades, que votaron en contra (50.21%).

Tras el resultado del plebiscito del 2 de octubre de 2016, en el que la mayoría votó por la no aprobación del acuerdo de paz, el Gobierno Nacional estableció mesas de trabajo con la oposición, liderada por el expresidente Álvaro Uribe, para revisar y modificar puntos clave del acuerdo que habían generado controversia en ciertos sectores del país (Centro Nacional de Memoria Histórica, s.f.). Este proceso de renegociación fue visto como un esfuerzo por preservar los avances hacia la paz, mientras se buscaba integrar las voces de quienes se oponían al acuerdo inicial.

La firma del Acuerdo de Paz el 24 de noviembre de 2016 fue un hito para las poblaciones afrocolombianas del Pacífico, quienes lo asumimos como una oportunidad para transformar nuestras vidas. A finales de enero de 2017, los diferentes frentes de las FARC comenzaron a desocupar los territorios y a concentrarse en las Zonas Veredales Transitorias de Normalización (ZVTN). Como lo expresó la lideresa Pachita Castro: "Las madres y familiares de muchos guerrilleros en las orillas del río Tapaje veían con mucha esperanza la posibilidad de que sus hijos o parientes regresaran a casa y emprendieran nuevos horizontes de paz" (Comunicación personal, 2024). Se sentía en la atmósfera un aire de tranquilidad; las tensiones que solían definir las realidades sociales de nuestro pueblo empezaban a quedar atrás, abriendo paso a nuevas formas de convivencia y desarrollo.

En diálogo con Nelsy Olaya, bibliotecaria del municipio de El Charco y quien ha sido docente en la zona rural, me compartió lo siguiente: "Nino, si la paz es que no haya muertos, que no haya confrontaciones y que uno pueda caminar tranquilo por su pueblo y andar sin preocupación en las orillas, entonces, nosotros vivimos creo que seis meses en paz. Esas negociaciones permitieron que en el pueblo se viviera una tranquilidad que hacía mucho tiempo no se veía. Pero eso duró poco, porque después todo se ha vuelto una desazón. Tras ese tiempo, se ha intensificado todo por acá" (Comunicación personal, El Charco, Nariño, 2024).

La esperanza, entendida como la posibilidad de un futuro con mejores condiciones para las poblaciones, no duró mucho; pareció esfumarse como una ilusión en la que creímos y por la que desplegamos nuestras fuerzas hacia la concreción de vidas dignas, alejadas de los constantes

riesgos sociales. La firma del Acuerdo de Paz entre el gobierno colombiano y las FARC en 2016 representaba una luz al final del túnel para muchas de estas poblaciones, particularmente en el Pacífico colombiano. Sin embargo, la salida de los frentes guerrilleros de las FARC no fue suficiente para garantizar la estabilidad en los territorios. Se suponía que la Fuerza Pública del gobierno nacional debía ocupar los espacios abandonados por la insurgencia para asegurar la no repetición del conflicto y evitar la ocupación por parte de otros grupos armados. No obstante, la promesa de seguridad y control territorial por parte del Estado no se materializó, dando vía libre a la reconfiguración de las dinámicas de terror.

Un ejemplo claro de cómo este vacío de poder afectó la región del Pacífico es la situación descrita por la Misión de Verificación de la ONU, que, tras un año de la firma del acuerdo, alertó sobre el impacto de la salida de las FARC y la incapacidad del gobierno para ejercer control en los territorios dejados por la guerrilla. Según este informe, "las zonas históricamente afectadas por el conflicto, como Chocó, Cauca y Nariño, han continuado siendo puntos estratégicos para actores armados ilegales como el ELN y los disidentes de las FARC" (Naciones Unidas, Consejo de Seguridad, 2017, p. 6). Esto evidenció que, a pesar del Acuerdo de Paz, los actores armados no desaparecieron y el Estado no logró garantizar de manera efectiva ni la paz ni la protección de las poblaciones, en la medida en que estos territorios representan un valor estratégico en el desarrollo de economías ilegales que continúan siendo objeto de disputa.

Esta panorámica nos lleva a la pregunta: ¿qué salió mal si, en teoría, el Acuerdo de Paz estaba diseñado como una intervención positiva? Después de todo, lleva el nombre de "acuerdo de paz". Es crucial precisar que este acuerdo fue gestado bajo el liderazgo del gobierno de Juan Manuel Santos, como parte de una promesa central en su segunda campaña presidencial, en la cual la paz se presentó como una apuesta política prioritaria. En este sentido, su gobierno, que finalizaba en 2018, buscó concretar una iniciativa que tuvo un amplio reconocimiento internacional, al punto de que Santos recibió el Premio Nobel de Paz en 2016. Este fue un hecho sin precedentes, considerando que se trataba de un proceso con las FARC, una guerrilla de larga trayectoria, y que no tenía precedentes similares en América Latina. Por ello, el año 2017 —el único en el que Santos lideró directamente la implementación del acuerdo— fue decisivo para el establecimiento de la hoja de ruta y la creación del marco institucional y normativo necesario para garantizar su ejecución. Sin embargo, la responsabilidad de avanzar en la implementación

quedó en manos del presidente que lo sucedería a partir de 2018 y asumirá el compromiso con el acuerdo de paz.

Desafortunadamente para el proceso de paz, en el año 2018 resultó electo como presidente Iván Duque, quien asumió el compromiso de cumplir con lo pactado en el Acuerdo de Paz. Duque era un representante de la extrema derecha en Colombia y uno de los principales opositores al acuerdo, ya que había hecho campaña por el “No” en el plebiscito de 2016. Es decir, llegó al poder un mandatario con una postura política clara en contra de lo negociado en La Habana, lo que generó una fuerte preocupación entre los firmantes del acuerdo, las víctimas del conflicto e incluso en el gobierno saliente de Juan Manuel Santos. Duque afirmaba que modificaría los acuerdos sin romperlos, lo cual generó incertidumbre y desconfianza, pues su propuesta de campaña presidencial se centraba precisamente en oponerse a los términos del pacto, debilitando así el espíritu de implementación y continuidad del proceso de paz. El paso de su gobierno por la presidencia representó un obstáculo para la implementación del acuerdo de paz, lo cual se reflejó en los territorios con la intensificación y reconfiguración del conflicto armado, marcado por el fortalecimiento y resurgimiento de actores armados que ocuparon los vacíos dejados tras la firma del acuerdo (El País, 2018)³³.

En este contexto, el gobierno de Iván Duque no prestó mayor atención al cumplimiento de los compromisos pactados en el Acuerdo de Paz. Las poblaciones en los territorios, esperanzadas con la promesa de cambio y nuevas oportunidades, no vieron materializados esos anhelos. Por el contrario, la apuesta política del presidente se tradujo en lo que llamó “Paz con Legalidad”³⁴, una política que planteaba que todo criminal debía pagar cárcel ordinaria sin ningún tipo de garantía, partiendo del supuesto de que seguían siendo delincuentes. Aunque el acuerdo ya estaba firmado y Duque no pudo deshacerlo completamente, se vio obligado a aceptar algunos de sus elementos, como las garantías para el acceso a curules y la representación política de excombatientes, así como la financiación de algunos proyectos productivos. Sin embargo, no hubo un apoyo real ni garantías en las zonas de concentración de los excombatientes, lo que entorpeció de forma evidente y contundente la implementación del acuerdo. Los informes y seguimientos al proceso revelaban que no existía una disposición real

³³ Ver en: https://elpais.com/internacional/2018/06/18/colombia/1529351991_715042.html

³⁴ Ver en: <https://www.dejusticia.org/column/dos-anos-de-la-politica-de-paz-con-legalidad-sin-paz/>

por parte del gobierno para implementar lo pactado, ni para cumplir con los compromisos adquiridos tanto con las víctimas como con los firmantes, lo que debilitó de manera significativa la construcción de la paz.



Imagen 2 del Capítulo V.

Fuente: Gustavo A. Santana-Perlaza, El Charco, Nariño (2023)

En el marco del grupo focal realizado en colaboración con el Instituto Colombo-Alemán de Estudios para la Paz (CAPAZ), uno de los participantes expresó una crítica muy llamativa sobre la implementación del Acuerdo de Paz. Según su testimonio:

Negocian y no implementan nada. Eso es una cosa, entonces tienen que implementar lo que negocian. Segundo, hemos dicho que firman unos, pero vuelven otros. Eso es otra cosa que hemos visto [...] No se han implementado los puntos. Por eso es que más de uno reinsertado se volvió... porque si las cosas se hubieran dado como las pactaron, no estaríamos en este punto. Vea todos los recursos que se han desviado (Comunicación personal, 2024).

La preocupación por el Acuerdo de Paz es una cuestión sentida, en la que parece reconocerse que, si bien las negociaciones representaron un proceso importante, su implementación ha estado en riesgo debido al incumplimiento de varios de los puntos pactados. Esta situación ha contribuido al recrudecimiento de las dinámicas de violencia armada en los

territorios, especialmente en aquellos donde no existen garantías suficientes para avanzar hacia un proceso de paz duradero.

En este contexto, La Fundación CORE es una organización internacional que, dentro de sus procesos, realiza investigaciones posteriores a la firma del Acuerdo de Paz con el fin de analizar los cambios y transformaciones que este ha generado. Sus estudios abarcan gran parte del territorio nacional, incluyendo investigaciones en el Pacífico nariñense. En términos de divulgación de resultados, produjeron un pódcast titulado *Disidencias por dentro*³⁵, compuesto por ocho episodios que narran diversos acontecimientos que han configurado el panorama posterior al acuerdo, buscando entender lo que está ocurriendo en los territorios. En este sentido, presentan el episodio 7, titulado *El acuerdo paralelo*, que aborda un acuerdo de paz no oficial realizado en el municipio de Tumaco, Nariño, entre disidencias de las FARC. Este acuerdo presenta diferencias con el pacto oficial suscrito entre el Gobierno Nacional y las FARC. El ejercicio permite reflexionar sobre varios aspectos clave relacionados con la intensificación de la violencia, la cual adquiere características particulares en esta zona del país.

Si bien es claro que el gobierno nacional, bajo el mandato de Iván Duque, decidió darle la espalda a los acuerdos de paz, es necesario analizar esta situación dentro de su contexto. La Fundación CORE (2024) nos invita a reflexionar sobre el hecho de que la negociación del acuerdo de paz con las FARC fue, principalmente, un proceso entre altos mandos, que dejó por fuera a muchos de sus miembros de base, quienes conformaban la mayoría de la organización. Es decir, se trató de una negociación jerárquica entre las élites gubernamentales y los líderes guerrilleros, donde aparentemente no se dio un papel protagónico a quienes estaban en las filas inferiores, ni se consideraron plenamente sus voces, demandas o aspiraciones. Las y los excombatientes ubicados en las Zonas Veredales Transitorias de Normalización parecieran haberse configurado más como agentes receptores de las decisiones tomadas, sin una participación activa o deliberativa en las discusiones que definieron el rumbo del proceso de paz.

Además, las garantías ofrecidas por la negociación excluyeron a los milicianos —grupos y personas, en su mayoría jóvenes de barrios y zonas periféricas del Pacífico sur, que colaboraban con las estructuras armadas en los cascos urbanos—, quienes no fueron protegidos

³⁵ Ver en: <https://open.spotify.com/show/7mA6HzsI4NDmtNOa0gnaxE?si=TbHxAqERQ2CzBoNeDBSVwg>

por los acuerdos. Tras la salida de las FARC de los territorios, fueron precisamente estos milicianos quienes quedaron al frente de algunas estructuras, generando incertidumbre y desprotección. Esta situación llevó a que, con el tiempo, muchos de ellos se reestructuraran en nuevas organizaciones armadas que surgieron del vacío y las falencias dejadas por el proceso.

Me pregunto: si, como parte de las milicias de las FARC, de repente se produce su retirada del territorio, dejando atrás a miles de personas que hacían parte —aunque no de manera oficial— de la organización, ¿qué ocurre con quienes quedan sin oportunidades de supervivencia en contextos marcados por graves problemas de violencia estructural y falta de condiciones para construir proyectos de vida viables? Esta situación, inevitablemente, contribuye al recrudecimiento del conflicto armado y al fortalecimiento de dinámicas asociadas al narcotráfico.

Esto se relaciona con uno de los planteamientos reiterativos en esta tesis: las violencias —y las economías que las sostienen— inciden en las realidades sociales, configurando subjetividades y formas de vida. Es decir, si un joven, miembro de estos grupos, se ve de un día para otro por fuera de ellos sin garantías, difícilmente optará por formas de “rebusque”, aunque muchas personas lo hagan. Pienso que una parte significativa de estos jóvenes ha aprendido e interiorizado marcos normativos vinculados al conflicto armado, que han moldeado su identidad y sus formas de habitar el mundo. Alejarse de ese mundo sin garantías mínimas es riesgoso, muchas veces los empuja de nuevo a lo que conocen y saben hacer: reingresar a las estructuras armadas o derivadas de ellas.

Son estos casos concretos los que se suman al panorama de incumplimiento de los Acuerdos de Paz en el Pacífico colombiano, que han dado lugar al surgimiento de múltiples disidencias de las FARC. Aunque en la actualidad estas se han ido consolidando en estructuras predominantes como la Segunda Marquetalia y el Frente 30, uno de los primeros nombres que surgió en el contexto del Pacífico nariñense como disidencia fue el de Walter Arizala, alias ‘Guacho’. Ingresó a las filas de las FARC a los 17 años y, aunque estuvo vinculado inicialmente al proceso de paz en una de las Zonas Veredales Transitorias de Normalización, rechazó los acuerdos y decidió formar el Frente Oliver Sinisterra. Este grupo operó principalmente en la región fronteriza entre Colombia y Ecuador, estableciendo control sobre rutas estratégicas del narcotráfico y fortaleciendo su poder con una estructura militar bien definida.

Alias ‘Guacho’ mantuvo su influencia a través del narcotráfico y cometió actos de violencia extrema, incluidos secuestros y asesinatos, lo que intensificó el conflicto en la región. En 2018 alcanzó notoriedad nacional e internacional tras el secuestro de tres periodistas ecuatorianos —Javier Ortega, Paúl Rivas y Efraín Segarra— en la frontera entre Tumaco (Colombia) y San Lorenzo (Ecuador), quienes posteriormente fueron asesinados con disparos de gracia. Estos hechos provocaron una fuerte respuesta militar por parte del Ejército Nacional de Colombia, que culminó con la muerte de Guacho el 21 de diciembre del mismo año (Arbeláez, 2018).

A su vez, Yeison Segura, alias ‘Don Ye’, comandaba un grupo disidente que marcó un punto de inflexión en Nariño. Desde mediados de 2016, ‘Don Ye’ rompió con las FARC y creó la primera disidencia organizada en la región. Aunque su liderazgo fue breve debido a su asesinato a finales de ese mismo año, dejó un legado importante que sería continuado por su hermano David Segura, alias ‘David’. Este último expandió significativamente el alcance de la disidencia, estableciendo las GUP (Guerrillas Unidas del Pacífico). Bajo su liderazgo, este grupo consolidó el control sobre puntos clave como los esteros costeros, la carretera hacia Pasto, y los corredores del narcotráfico (Johnson, 2018).

El liderazgo de alias *David* fortaleció las GUP, provocando una confrontación armada contra otras disidencias, especialmente contra el Frente Oliver Sinisterra, liderado por alias *Guacho*. Estas disputas territoriales transformaron a Tumaco en una de las ciudades más violentas de Colombia, exacerbando la crisis humanitaria en la región. Sin embargo, alias *David* murió en 2018 durante una operación militar en la vereda San Juan de la Costa, lugar donde se había instalado y venía desarrollando un proceso de acompañamiento y apoyo a la población, brindando garantías que el Estado no ofrecía. Esta labor lo convirtió en una figura significativa para muchos habitantes, al punto que —según el investigador y periodista Kyle Johnson (2018)—, tras su visita a la zona y al constatar la admiración y el respeto que la comunidad expresaba hacia *David*, así como la indignación por su muerte, lo describió como uno de los *dos ídolos*, junto a don YE. En este orden, Johnson (2018) plantea en una columna de opinión que,

Según los comentarios y recuerdos de los habitantes del pueblo, la legitimidad de alias ‘Don Ye’ y ‘David’ provenía principalmente de cuatro fuentes: la protección que la población dice haber recibido de ellos; el trabajo que facilitaban en una zona de pobreza fuerte; las “ayudas” que le

daban al pueblo; y un sustituto para un Estado ausente. “Estábamos protegidos por ‘David’; ahora estamos desprotegidos”, dice un habitante de San Juan – Pueblo Nuevo. Argumentan algunos que el gran miedo que tienen hoy en día es la llegada de un grupo paramilitar, pues, según ellos, con la llegada del partido Centro Democrático a la Presidencia de la República, a través de Iván Duque, creen que a la zona el gobierno nacional “enviará fuerzas paramilitares” (Johnson, 2018)³⁶.

A raíz de la muerte de alias 'David', quien era percibido como un sujeto protector y brindaba garantías que el Estado no ofrecía en estas zonas, su sucesor, alias 'Borojó', asumió el liderazgo del grupo. Estos hechos ponen en cuestión la lógica militar del gobierno de Iván Duque, que sostiene que eliminando o capturando a los cabecillas de las organizaciones armadas se resolverá el problema. Pero, la realidad demuestra que esta es una política fallida, ya que, mientras unos son eliminados o apresados, surgen nuevos liderazgos con mayores niveles de crueldad. La lista de sujetos que emergieron tras el proceso de paz en el Pacífico es larga; entre ellos se destacan alias 'El Contador' y alias 'El Gringo', quienes lideran organizaciones que continúan desarrollando economías ilícitas y estructuras armadas en la región, desempeñando roles clave en el panorama actual de las disidencias en el Pacífico nariñense.

En este orden de ideas, a partir de las transformaciones que se han dado en el dominio territorial por parte de estructuras armadas en el Pacífico sur, es posible identificar dos grandes organizaciones que se disputan el territorio a sangre y fuego. Por un lado, el Estado Mayor Central (EMC), liderado por Iván Mordisco, a través del Frente 30, con presencia concreta en esta región; y por otro lado, la Segunda Marquetalia, liderada por Iván Márquez, a través del frente Alfonso Cano. Estas son dos de las principales escisiones de las antiguas FARC, cuyas cabecillas abandonaron el proceso de paz y reorganizaron estructuras armadas en varias zonas del territorio nacional. Iván Mordisco e Iván Márquez fueron altos mandos de la antigua guerrilla, con roles clave en la estructura de mando y en la secretaría de las FARC-EP. Aprovechando su experiencia, conocimiento del terreno y redes de poder, han reconstruido sus organizaciones armadas bajo el discurso de continuar la lucha política con la que nació la insurgencia. Sin embargo, los hechos concretos invitan a cuestionar dicha narrativa, al observar los cambios sustanciales que han tenido lugar en su práctica, discurso y formas de operar. Estas transformaciones ofrecen pistas importantes para comprender los contextos en los que hoy se configuran las subjetividades juveniles en el Pacífico sur colombiano.

³⁶ Ver en: <https://verdadabierta.com/dos-idolos-la-costa-pacifica-narinense-estado-aun-no-supera/>

5.3 Los Cambios de una Guerra Sin Fin

En el marco de este proceso de investigación doctoral, inicié las primeras exploraciones en junio de 2023, en una coyuntura muy crítica para el Pacífico sur, especialmente en el municipio de El Charco. En ese momento, familiares, amigos y conocidos me aconsejaban no visitar la zona debido a la gravedad de la situación de violencia que se venía presentando, marcada por constantes confrontaciones entre las organizaciones armadas de la Segunda Marquetalia —que tenía el dominio del casco urbano del municipio— y el Frente 30, que operaba en la zona rural hacia la montaña. Cuando hay dos o más grupos armados disputando el control de un mismo territorio, las violencias se hacen más explícitas y las zozobras se perciben en el aire y en el andar cotidiano. El peligro aumenta en la medida en que se intensifica la lucha por la dominación. Esto se evidenciaba desde el primer momento, al bajarme de la lancha y notar inmediatamente las calles desoladas, con muy pocas personas en espacios como el comercio, que usualmente está lleno de actividad. Quienes permanecían en el municipio se resguardaban en sus casas; la mayoría ya se había desplazado. Se percibía un ambiente denso, cargado de miedo y desesperanza.

En el proceso de indagación sobre la situación que atraviesa el municipio, comenzó a surgir con frecuencia el nombre de una persona muy conocida, con quien yo ya había tenido contacto. Me decían: “el camaján”, aludiendo a quien tiene el mando y ejerce el poder en el municipio, el mismo que ha contribuido a vaciarlo y a agudizar el miedo: “Chachi”. Mi reacción inmediata fue de asombro: ¿Chachi, el mismo que yo conocí? Me confirmaron que sí, que ahora es el comandante en el municipio y que, al parecer, guarda cierto resentimiento con la población, pues ha estado hostigando especialmente a quienes conoce. Chachi es un joven criado en un hogar mayoritariamente de mujeres, que prestó servicio militar en la Armada. Coincidimos en algunas vacaciones en el municipio y compartimos ciertos espacios. Recuerdo que mostraba un gran entusiasmo por su proceso en la Fuerza Armada de Colombia y constantemente relataba sus experiencias allí, mientras que quienes regresábamos por vacaciones de nuestras universidades hablábamos de nuestras formaciones académicas y aprendizajes. Un hijo del municipio tiene aterrorizada a su propia gente.

Chachi hacía parte de la estructura armada Alfonso Cano de la Segunda Marquetalia, una organización que, según Iván Márquez —su máximo cabecilla—, surgió como respuesta al

incumplimiento del Acuerdo de Paz por parte del gobierno de Iván Duque. Márquez y Jesús Santrich hacían parte del grupo de excombatientes que llegarían al Congreso de la República como parte del proceso de reincorporación política. Sin embargo, lo que denunciaron como una jugada orquestada por el gobierno —particularmente el intento de extraditar a Santrich bajo acusaciones de seguir vinculado al narcotráfico— generó un fuerte impacto, tanto nacional como internacional. Este hecho marcó un punto de quiebre que los llevó a tomar la decisión de rearmarse, argumentando que no contaban con garantías para su seguridad. Adoptaron el nombre de “Segunda Marquetalia” en referencia a la fundación original de las FARC en Marquetalia, Tolima —hecho que se conoce como la “Primera Marquetalia”—, y con ello asumieron la continuidad de la lucha armada iniciada por alias Tirofijo, fundador de las extintas FARC-EP³⁷.

En una conversación con un líder social en El Charco sobre el surgimiento de la Segunda Marquetalia, se plantea que la responsabilidad en la reaparición de nuevas organizaciones armadas está directamente relacionada con las decisiones del Estado; por ello, se le atribuye una cuota importante de responsabilidad. Esta reflexión resulta especialmente interesante para comprender cómo el Estado colombiano incide en la configuración del panorama actual, incluso en medio de discursos oficiales de paz que también caracterizaron al gobierno de Iván Duque. El líder afirmaba lo siguiente:

El mismo gobierno es responsable de que aparecieran esos nuevos grupos. Empezaron a atacar a los firmantes. Si el gobierno colombiano, con todos sus chantajes de la Fiscalía, no persiguiera a Santrich, no persiguiera a Márquez, posiblemente ellos estarían en el Congreso haciendo políticas para mejorar este país, y no estarían empuñando las armas, como lo están haciendo en este momento. Fue una incitación del mismo gobierno de Duque, que dijo: ‘Vamos a hacer trizas los acuerdos’ ¿Y quiénes estamos sufriendo las consecuencias? Los campesinos. Porque a esa élite del liberalismo y del ultraderechismo en Colombia le conviene la guerra. Han manejado este país a ritmo de guerra y se han apoderado de las tierras a ritmo de guerra. Ese es su negocio. Por eso, a este presidente que quiere hacer un poquito por estos territorios, le están haciendo la guerra (Comunicación personal, 2024).

El señalamiento hacia las políticas del gobierno del presidente Iván Duque como un factor que erosionó la confianza en el Acuerdo de Paz y contribuyó al resurgimiento de grupos armados como la Segunda Marquetalia pone de relieve las tensiones entre las promesas de paz y las realidades de su implementación. Asimismo, evidencia cómo la apuesta ideológica de la

³⁷ Ver en: <https://insightcrime.org/es/noticias-crimen-organizado-colombia/segunda-marquetalia/#:~:text=El%2029%20de%20agosto%20de,del%20Estado%20a%20los%20acuerdos>

extrema derecha en el país se ha configurado a través de una política de seguridad basada en la confrontación punitiva, que entiende la paz como la eliminación física o el encarcelamiento de los comandantes insurgentes, en nombre del bienestar de la población. Sin embargo, estas acciones, llevadas a cabo en el contexto de una iniciativa histórica como el Acuerdo de Paz de 2016 —que gozó de amplia legitimidad internacional y del respaldo de importantes sectores de la sociedad colombiana, incluidas muchas víctimas—, revelan los riesgos de minar alternativas que apuntaban a construir un horizonte distinto para los territorios más golpeados por el conflicto. En estas regiones, la persistencia de la violencia sigue afectando de manera desproporcionada a las poblaciones rurales, reproduciendo condiciones de desigualdad estructural, mientras las élites continúan concentrando el poder y los recursos en un sistema que perpetúa la exclusión y la violencia.

Las poblaciones afrocolombianas de zonas como El Charco, antes del Acuerdo de Paz, sabían quiénes ejercían el control territorial; era claro para la población quién comandaba cada zona; en su mayoría las FARC. Sin embargo, tras la firma del acuerdo, han surgido nuevas tensiones, confrontaciones y fragmentaciones entre actores armados, lo que ha dado lugar a múltiples organizaciones que han agudizado el conflicto y aumentado los riesgos para la población. La disputa actual entre dos o más grupos armados por el control de El Charco trae a la memoria los inicios del siglo XXI, cuando los enfrentamientos entre paramilitares y las FARC provocaron una confrontación bélica que impactó el tejido social, así como las dinámicas espaciales, territoriales y cotidianas de quienes habitábamos estos lugares. Existían fronteras invisibles que, en realidad, eran muy visibles: sabíamos exactamente en qué lado operaba cada grupo armado, y debíamos permanecer en nuestras zonas, limitando el contacto con familiares del otro lado, porque cualquier intento de interacción podía hacernos parecer como parte del grupo contrario y ponernos en grave peligro.

En el año 2023, esa sensación parecía revivir en medio de las angustias y preocupaciones que se percibían en el municipio. El temor hacia Chachi era tangible; se había convertido en una figura temida. Por eso, la gente evitaba salir a las calles después de las cinco de la tarde, ya que era la hora en que este sujeto solía consumir licor y en medio de la embriaguez, recorrer el pueblo. Nadie quería encontrárselo o cruzarse con él, porque no había certeza sobre cómo reaccionaría. Chachi, como hijo del municipio, conocía bien los procesos de movilidad social

de la población; sabía quiénes tenían mejores condiciones económicas que otros. Por eso, sabía exactamente a quién extorsionar con más presión, y a quién no. Tenía una lectura muy precisa de la realidad local. Su *modus operandi* era certero tanto en términos financieros como en la vinculación de jóvenes a su organización armada.

La Segunda Marquetalia, liderada por Chachi, debía enfrentarse con el Frente 30 —ambas disidencias de las FARC— por el control territorial de una zona de gran importancia para las economías ilegales de muerte, como el narcotráfico, la extorsión, el secuestro y los asesinatos selectivos. Este territorio ha sido históricamente un escenario estratégico para dichas actividades, lo que ha intensificado las disputas entre los grupos armados. Esto evidencia cómo la desmovilización de las FARC ha implicado una reconfiguración del panorama de violencia armada y de las dinámicas asociadas a las economías ilícitas, que hoy se intensifican. Se pone así en evidencia la emergencia de nuevas estrategias de operación, dominación y formas de producción sustentadas en el derramamiento de sangre. Todo esto pone en grave riesgo el tejido social y la vida cotidiana de la mayoría de la población.

Finalizando el año 2023, se registra la incursión de la organización armada del Frente 30 al casco urbano del municipio, fuertemente armados y con una misión muy clara: expulsar a los miembros de la Segunda Marquetalia. Durante esos días, se escucharon disparos y enfrentamientos en distintos puntos del municipio. Ya se había activado una alarma colectiva —la gente comentaba y sabía que eso iba a suceder—, por lo que quienes tenían la posibilidad de desplazarse lo hicieron con anticipación. Quienes no podían salir, se mantenían con extremas precauciones dentro del municipio. De esta confrontación, el resultado fue la expulsión de la Segunda Marquetalia, liderada por Chachi, y el control territorial pasó a manos del Frente 30. Sin embargo, la tensión persiste, ya que se sabe que la Segunda Marquetalia sigue cerca del municipio, a tan solo 40 minutos en lancha rápida por vía fluvial. He observado personalmente a algunos de sus miembros en veredas de municipios cercanos, lo que mantiene latente el temor de un nuevo enfrentamiento. Hasta el momento de la escritura de este texto, las fronteras de control territorial están claramente delimitadas: El Charco permanece bajo el dominio del Frente 30, al igual que el municipio de Iscuandé. Sin embargo, desde Mosquera hacia la parte sur, hasta Tumaco, el control lo ejerce la Segunda Marquetalia.

Supe de Chachi a través de las redes sociales, ya que suele publicar algunas cosas sobre lo que hace y cómo vive. Me enteré de que, junto a un grupo de jóvenes miembros de la Segunda Marquetalia, se dirigieron a México. Sin embargo, en el aeropuerto fue detenido uno de ellos, ya que una madre —a la que le habían asesinado a su hijo en el municipio— había puesto una denuncia, y esta procedió justo cuando intentaban salir del país. Aproximadamente diez jóvenes lograron llegar a México, al parecer siguiendo los contactos de Chachi con carteles mexicanos. Asumo que tenían vínculos con el cartel de Sinaloa, ya que Culiacán era el lugar desde donde más se reportaban. A pesar de eso, también se le vio subiendo fotos en redes sociales mostrando dinero y en lugares bastante cómodos de zonas como Pachuca, en el centro del país azteca. En el municipio se rumoraba que habían ido a trabajar para empresas vinculadas al negocio del “gota a gota”, es decir, préstamos con pagos diarios que han sido ampliamente denunciados de colombianos en México³⁸. También se decía que fungían como guardaespaldas del cartel de Sinaloa.

En mayo de 2024 asistí a una fiesta de cumpleaños de un amigo del municipio de La Tola, en Cali. Al llegar al lugar, me encontré con Chachi y algunos de sus compañeros del Charco —aproximadamente cuatro personas más—. Me sorprendí y lo saludé. En ese espacio pude vislumbrar claramente esa escenificación que he venido identificando en términos de la articulación entre el consumo de alcohol y las subjetividades masculinas propias del narcotráfico. Se distinguían por las cadenas y joyas de oro que portaban, consumían licor en exceso, y aunque algunas personas eran prudentes y evitaban acercárseles mucho por los antecedentes que tienen en el municipio, fue un espacio donde la mayoría compartía porque, de alguna manera, todos se conocían. La celebración fue muy interesante. También estaba presente el joven que había sido capturado intentando viajar a México; se le veía tranquilo, lo cual me sorprendió, pues pensé que estaría en la cárcel por un buen tiempo, pero al parecer su situación se resolvió. Algunos amigos presentes cuestionaron al anfitrión por haberlos invitado, y él respondió que eran sus amigos y que era una fiesta normal donde todos podíamos compartir. Yo hablé con Chachi, lo tuve sentado a mi lado, y no podía desaprovechar la oportunidad de indagar

³⁸ Ver en: <https://www.infobae.com/mexico/2024/03/28/operativa-barredora-levanta-a-colombiano-dedicado-a-prestamos-gota-a-gota-en-puebla/>

sobre lo que había pasado en El Charco y la forma en que terminó vinculado a la Segunda Marquetalia.

Hablábamos de varias cosas de la vida, mientras yo esperaba que el licor hiciera su efecto para poder introducir, de manera estratégica y jocosa, algunas preguntas relacionadas con mi investigación. En ese tono relajado le pregunté: “Oye, ¿y vos cómo fue que terminaste vinculado a ese grupo armado, sabiendo que yo te conozco y nunca te reconocí esa intención? Compartíamos en vacaciones y no te veía metido en esas vueltas. A mí me sorprendió mucho eso”. Él se sonrió de una y me dijo que, después de prestar el servicio militar —época en la que compartía mucho con todos los que llegábamos al pueblo—, la mayoría nos íbamos a estudiar a otras ciudades, pero él se quedaba, y que la presión familiar por trabajar, junto con las pocas oportunidades laborales, lo llevaron al grupo. Primero mencionó a su amigo Machetero (el hermano del “niño bomba”), quien cuando llegaba al municipio lo ponía a hacer mandados, lo llevaba a compartir, y lo involucraba en espacios de licor y mujeres. Poco a poco fue ganando receptividad dentro del grupo. Me dijo: “Yo me fui con mi compa Machetero porque el man le resolvía a uno, y pues uno escuchando cantaleta en la casa, ¡nuuu!”. A esto agregó que nosotros, los que estudiábamos, llegábamos al pueblo por temporadas y luego volvíamos a la ciudad, pero ellos se quedaban porque no tenían las mismas posibilidades.

Lo que me compartía Chachi me invitaba a pensar en cómo la formación educativa constituye un privilegio y un medio para desafiar los procesos de captación e incursión por parte de los grupos armados. Ese lugar que nos dábamos, aunque fuera de manera limitada, al formarnos profesionalmente, no es compartido por todos. El llamado que él me hacía, al decir que se quedaba en el pueblo mientras nosotros nos íbamos, me llevaba a pensar que debía enfrentar constantemente los procesos que lo rodeaban. El presentismo intenso (Valenzuela, 2019) se hacía evidente en la medida en que las posibilidades presentes estaban articuladas a los grupos armados, y se constituían en una oportunidad concreta para gestar sus proyectos de vida. Es así como reconozco que mi pregunta partía desde el privilegio de alguien que pudo salir del territorio, frente a otros que, en medio de sus múltiples dificultades, se vieron ante una oportunidad que pocas veces ofrecía otra salida o alternativa. En este orden, Chachi me invitaba a pensar en las articulaciones que configuran de manera diferenciada las experiencias juveniles.

Otra de las preguntas que pude hacerle tenía que ver con el hecho de por qué se ensañaba tanto con la gente de su propio pueblo. Le pregunté si sentía algún resentimiento hacia algunas personas o qué lo motivaba. Entre risas y comentarios, me dijo que hubo mucha gente en el municipio que lo humilló y lo hizo sentir muy mal cuando no tenía nada, y que esta era su oportunidad para vengarse. Por eso tuvo problemas con algunas personas —no con todas—, pero sí con quienes, según él, son muy malas y disfrutaban humillar a los demás. Para él, este fue un momento para desquitarse, para que esas personas supieran lo que se siente. “Nino, usted sabe que hay gente que se cree muy rica y mala en el pueblo, y no saben cómo la vida da vueltas”, me dijo. Así, Chachi vio en el ejercicio de poder armado y violento que le daba el grupo armado una oportunidad para responder a los hechos que lo marcaron durante mucho tiempo. Era alguien muy temido en su población.

La última pregunta que le hice fue sobre qué fueron a hacer a México después de salir de El Charco. Le pregunté cómo fue que llegaron hasta allá, porque sinceramente me parecía muy arriesgado. Su respuesta fue que andaban trabajando, confirmando así que los rumores sobre los contactos que tenían con una organización narcotraficante eran ciertos. Me dijo que por eso compartían imágenes en redes sociales en lugares que parecían fincas con albercas o piscinas, y subían fotos con billetes mexicanos de altas denominaciones. Me explicó que estuvieron involucrados en el tema del “gota a gota” y que también tenían algunos vínculos con el narcotráfico. Sin embargo, desafortunadamente no todo salió bien, porque tuvieron un problema con la ley y finalmente fueron deportados por Migración México. Al escuchar eso, respondí de inmediato: “¡Gloria a Dios!”, porque sentía mucho miedo al ver sus imágenes en esas zonas, especialmente por los hechos sangrientos que allá se desarrollan.

La historia de Chachi es central a la hora de pensar los procesos de afrojuvenicidio en los que están inmersas e inmersos las y los jóvenes afrocolombianos, en contextos donde el racismo estructural, en su imbricación con factores de clase, ha fungido como un patrón de poder mediador en la gestión de realidades desiguales. Estas condiciones terminan por criminalizar y precarizar las vidas negras, y profundizan los riesgos sociales que conducen hacia los laberintos de la incertidumbre, donde predominan realidades sin salidas ni alternativas. En estos escenarios, las organizaciones armadas y los grupos narcotraficantes se posicionan como horizontes posibles para nombrarse ante el mundo, ofreciendo sentido, pertenencia y recursos

ante una sociedad que violenta garantías de derechos. La historia de Chachi no es única; se repite cotidianamente en medio de una confrontación armada en constante transformación, donde los cuerpos de las y los jóvenes parecen aceitar con mayor intensidad la máquina de muerte y despojo que opera en esta parte del país (Reguillo, 2009).



Imagen 3 del Capítulo V.

Fuente: Xiomy Valentierra Estupiñán, El Charco, Nariño (2023).

Las disidencias de las FARC que operan en el Pacífico sur colombiano —el Estado Mayor Central, con su Frente 30, y la Segunda Marquetalia, con el Frente Alfonso Cano— se presentan cada una como la verdadera continuidad del legado de Manuel Marulanda Vélez, alias “Tirofijo”, fundador de las FARC. Ambas facciones se reivindicán como herederas de una lucha ideológica inspirada en la apuesta comunista de construir un Estado democrático y socialista, lo que, según sus discursos, las lleva a rearmarse con el propósito de conquistar el bienestar para todos y todas, en medio de un Estado traidor que no cumple con lo pactado en el acuerdo de paz. Continúan hablando de oligarquías y élites que concentran el poder político y económico del país, y se autoproclaman como fuerzas insurgentes que luchan contra esos poderes para formar un país mejor, en el que los oprimidos —campesinos, indígenas, comunidades afrodescendientes— tengan un papel político significativo en la transformación hacia una era de paz y armonía, basada en la garantía de derechos fundamentales que históricamente han sido menospreciados. Sus discursos se articulan en torno a una crítica a la estructura de un país desigual, pensado desde y para el centro, que ha dejado sistemáticamente por fuera a las periferias.

Este discurso de lucha insurgente es el que origina las Fuerzas Revolucionarias de Colombia – FARC, una organización que, en su momento, contó con el respaldo de poblaciones campesinas, razón por la cual se le conocía como la guerrilla campesina. Sin embargo, el discurso de una propuesta ideológica ha venido resquebrajándose después del Acuerdo de Paz, en la medida en que los hechos concretos evidencian dinámicas que permiten pensar, más bien, en las disidencias como organizaciones armadas y narcotraficantes, cuyo interés principal es la producción económica violenta, y no el bienestar de las comunidades que habitan los territorios bajo su control.

La Fundación Ideas para la Paz, en 2018, publicó un informe basado en una investigación documental y empírica titulado *Trayectorias y dinámicas territoriales de las disidencias de las FARC*. En este documento plantean que, en la mayoría de los procesos de paz con grupos armados alzados en armas, es común que surjan facciones disidentes debido a las incertidumbres y la escasa credibilidad que rodean estos procesos, situaciones que también ocurrieron durante los diálogos de La Habana. Sin embargo, el informe subraya la importancia de comprender, en sus particularidades, las trayectorias y articulaciones que dan origen a cada disidencia, ya que su configuración y características pueden variar según el contexto territorial. Para el caso del Pacífico, plantean que:

La decisión de ‘Guacho’ para entrar en disidencia en Nariño, por ejemplo, no estuvo únicamente motivada por la presión de narcotraficantes y traquetos de la zona: también pesó la falta de garantías de seguridad y la presencia y acciones de otros grupos, como el ELN, y de ‘David’, de las Guerrillas Unidas del Pacífico (GUP) [...] El surgimiento y las trayectorias de violencia que han seguido estos grupos en el Pacífico han estado determinados por la persistencia de oportunidades criminales asociadas al narcotráfico y las redes de extorsión; la precaria situación de seguridad para los ex combatientes y sus familias, ante la incursión de otros grupos armados ilegales y las divisiones internas y la degradación de tipo criminal en las estructuras de las FARC, y la falta de una estrategia oportuna de seguridad para la transición por parte del Estado (Álvarez Vanegas, Pardo Calderón & Cajiao Vélez, 2018, p. 17).

El narcotráfico ha sido uno de los factores principales al analizar el surgimiento de las disidencias de las FARC, debido a su papel en la configuración de redes económicas basadas en la producción de riqueza ilícita. A medida que las FARC abandonaron los territorios tras el proceso de paz, surgieron organizaciones que buscaron establecer su control en esas mismas zonas. El Pacífico colombiano es una región caracterizada por una débil presencia estatal, lo que ha facilitado la consolidación de estos actores armados, que rápidamente se reestablecieron aprovechando su experiencia y conocimiento del territorio. La intervención de las FARC en la

zona representó, en su momento, una forma de orden y regulación para ciertos sectores de la población; sin embargo, su salida dejó un vacío que fue rápidamente ocupado por otros grupos con intereses ligados al narcotráfico.

Las FARC sostenían el discurso de que no participaban directamente en la producción, el procesamiento ni el envío de drogas, sino que cobraban un impuesto a los compradores que llegaban a las zonas bajo su control para realizar sus negocios. Los recursos recolectados, según afirmaban, servían para sostener su militancia. Sin embargo, hoy nos enfrentamos a una panorámica distinta: después del acuerdo de paz, la presencia de vínculos con carteles de narcotráfico mexicanos, como el Cártel de Jalisco Nueva Generación y el Cártel de Sinaloa, ha cobrado mayor fuerza. Esta situación ha sido denunciada por las fuerzas militares colombianas en representación del Estado, y de manera empírica, también se ha evidenciado a través de la presencia de sujetos con acentos, estéticas y formas de vida distintas que hoy habitan el territorio del Pacífico colombiano³⁹.

En medio de la crisis cocalera y de la disminución en la compra del producto, provocada por la intervención de la política de drogas implementada por el presidente Petro —la cual dio un giro a los modos en que históricamente se criminalizaba al campesino o cultivador de hoja de coca, sin afectar a los grandes exportadores—, se generaron fuertes afectaciones a las finanzas de la economía ilegal alrededor de la coca. Lo afirmo porque era evidente en los caseríos y municipios la pelades, la angustia de la gente del común, en donde ya no había dinero porque los viajes de mercancía (alcaloide de cocaína) estaban cayendo todos. La intervención militar desde esta nueva política de drogas estaba generando una crisis que llevó a mandatarios como el gobernador de Nariño, Luis Alfonso Escobar, a principios de 2024, a plantear públicamente que las familias dedicadas al cultivo de coca estaban pasando por un momento complicado debido a la falta de alimentos y a la caída de la economía ilegal que se sostenía en el cultivo y comercialización de la hoja y la base de coca⁴⁰.

Tuve una conversación con un comerciante que circula por las veredas de los municipios de El Charco, Mosquera y La Tola, y me comentaba que la situación estaba muy compleja. La

³⁹ Ver en: <https://www.infobae.com/colombia/2023/12/15/carteles-mexicanos-de-la-droga-dominan-el-pacifico-colombiano-reconocio-el-presidente-gustavo-petro/>

⁴⁰ Ver en: <https://www.wradio.com.co/2024/03/20/crisis-alimentaria-en-las-zonas-cocaleras-de-narino/>

gente que tenía hoja de coca se veían obligadas a suplicar a los narcotraficantes que les compraran su producción, o estos les entregaban la hoja o la base fiada, a la suerte de Dios, con la esperanza de “coronar”; si lo lograban, recibían su pago, pero si no, lo perdían todo. La crisis afectó gravemente el sustento de las familias y las formas de vida en el territorio, porque, aunque sea difícil de aceptar, la coca representa una base importante de la economía local. Esta crisis cocalera se extendió durante casi todo el 2024. Según el comerciante, el dinero volvió a circular en los pueblos cuando empezaron a llegar mexicanos a vivir en la zona. Es decir, los carteles mexicanos están haciendo presencia hoy en el Pacífico, y es común cruzarse con personas con acento mexicano en esta parte del país. Estas personas, enviadas por los carteles, llegan ante la desconfianza en el envío de la droga, para supervisar directamente los procesos y asegurar mayor control y garantías en la cadena del narcotráfico.

En este orden, es que hoy se refiere a las disidencias como un grupo narcotraficante y no como una organización insurgente por motivos ideológicos, ya que los carteles mexicanos trabajan directamente con ellas y tienen una participación activa en el negocio de las economías alrededor de la coca. En la medida en que existe una articulación directa con los carteles, estas disidencias sostienen la producción y exportación de la droga, y sus acciones responden a una lógica de acumulación de capital, más allá de una lucha por el bienestar de las comunidades. Las disputas territoriales en el Pacífico son, entonces, principalmente por intereses económicos, más por una transformación de las realidades sociales.

En conversaciones con Juan Felipe Hoyos (2025), investigador del Instituto Colombiano de Antropología e Historia, quien ha venido desarrollando proyectos de investigación en el Pacífico después del acuerdo de paz, me invitaba a pensar que, desde el desmonte de las FARC, las disidencias operan bajo lógicas paramilitares, en la medida en que hoy sus militantes no están involucrados por intereses de lucha ideológica, sino por pagos económicos que reciben mensualmente según el cargo que desempeñan dentro del organigrama de la estructura armada. Su prioridad está centrada en los negocios ilegales. Estamos, entonces, hablando de disidencias atravesadas por la paramilitarización de las prácticas económicas y de violencia, con el narcotráfico como eje principal de las dinámicas que adelantan en la zona.

Las ONG y la institucionalidad señalan que las FARC realizaban un reclutamiento forzado, en el que se obligaba a niños y jóvenes a vincularse a sus filas para ejercer el dominio

de un sujeto que controla el grupo armado. Sin embargo, con los cambios en los modos de operación, se habla de una profesionalización de la violencia, en la que se vinculan sujetos que reciben un pago por la venta de su fuerza de trabajo, lo que se traduce en un aparente reclutamiento voluntario. En este contexto, las juventudes, en medio de su panorama, ven estas estructuras como una salida y un modo de trabajo. Ya no se trata de un ejercicio brutal donde llegan a las casas a derribar puertas y sacar a los niños de manera obligatoria, sino que los mismos jóvenes parecen dirigirse hacia estas filas como una oportunidad laboral.

Los rituales mortíferos se vuelven cada vez más paramilitarizados, en la medida en que su misionalidad radica en exaltar el terror en su máxima expresión. No basta con acabar con la vida de quien consideran enemigo; también recurren a métodos como la desaparición, el desmembramiento y la grabación de actos bélicos como demostración de poder y ejercicio pedagógico, que enseña y refuerza el mandato del miedo, una práctica que se expande día tras día. Es común escuchar frases como “se lo llevaron y nunca volvió”, o ver circular videos de personas ejecutadas bajo diagnósticos morales arbitrarios. Incluso la manera en que se escenifica al sujeto armado ha cambiado: su estética es distinta. Ya no son figuras vestidas con uniformes militares y fusiles visibles como en el caso tradicional de la guerrilla; ahora se trata de hombres armados que visten de negro con ropa común, botas camufladas y pistolas a la vista en la cintura. Esta imagen me remite a la época de los paramilitares en El Charco. Es frecuente viajar con ellos en las lanchas de transporte que recorren las orillas del Pacífico, y resulta difícil distinguirlos; toca conocer quién es quién para saber con quién se está compartiendo el trayecto.

La profesionalización de la violencia y sus engranajes paramilitares y narcotraficantes supone un riesgo latente en las espacialidades del Pacífico para quienes crecen en estos territorios, en la medida en que estos grupos se posicionan y configuran como futuros posibles. Pensarse y proyectarse a través de estructuras armadas como la Segunda Marquetalia o el Frente 30 se convierte en la aspiración de muchos jóvenes que, mediante articulaciones concretas, desean formar parte de las funciones que organizan y gestionan estos procesos. No se trata de una organización que asigna funciones de manera homogénea, sino que estas se distribuyen a partir de los cuerpos y sus diferencias. No es lo mismo ser hombre, joven y haber prestado servicio militar, que no haberlo hecho. Por ejemplo, las mujeres se piensan muchas veces en relación con su explotación sexual por parte de los mandos, ya que estas estructuras son

altamente masculinizadas. Sin embargo, su presencia también se manifiesta en otras dinámicas, incluso como miembros activos de los grupos, a quienes se les tiene mucho respeto porque sus rostros encarnan cierta crueldad. En alguna medida, siento que esto también es una estrategia: al haber sido históricamente pensadas como débiles, deben demostrar dureza en medio de masculinidades hegemónicas que regulan el funcionamiento interno de estas estructuras.

Otro aspecto a destacar es que la lógica bajo la cual se proyectan hoy las disidencias ha cambiado, en la medida en que ya no son simplemente facciones o grupos residuales que han desaparecido, sino que ahora se inscriben en una federación que los aglutina, como es el caso del Frente 30 y la Segunda Marquetalia. Las facciones de las disidencias son múltiples y diversas; se organizan tanto en cascos urbanos como en zonas rurales, pero están inscritas dentro de estos dos grandes frentes. Hay una descentralización del poder, en la que las facciones operan bajo el paraguas de estos grupos, pero con una mayor autonomía territorial. Esto genera una especie de “federalismo” dentro del marco de la violencia organizada, que les ofrece cobijo y establece ciertos lineamientos dentro de los cuales estas células pueden operar. Es un caso contrario a la lógica organizativa de las FARC, que funcionaban como una estructura más centralizada y vertical en su gestión. En esta nueva configuración, pareciera que hablamos de una lógica de franquicias, como si estos frentes vendieran la posibilidad de operar bajo su manto a aquellas organizaciones que se alineen con las políticas y el orden de poder que imponen.

Las organizaciones residuales de alias Guacho, alias El Contador, alias David y otras que han surgido no han desaparecido, sino que han cambiado de nombre y se cobijan bajo las estructuras de los dos grupos predominantes: el Frente 30 y la Segunda Marquetalia. Desde allí, continúan desarrollando sus actividades delictivas, ancladas a un discurso que legitima su accionar bajo el paraguas de estas estructuras mayores. Esta diseminación geográfica del poder y del liderazgo ha sido interpretada como un proceso de mini-federalización, en el cual distintos mandos operan de manera más autónoma, sin depender de una estructura centralizada ni de un liderazgo único. En el caso de las disidencias de las FARC, las estructuras territoriales se han fragmentado hasta el punto en que cada subgrupo ejerce un control autónomo sobre áreas específicas. Esta descentralización ha permitido a los grupos armados ser más dinámicos y adaptarse rápidamente a los cambios políticos, sociales y económicos en los territorios donde operan. Esto ha permitido la intensificación de las disputas por el control territorial, en

articulación con redes internacionales de narcotráfico y violencias, dado que estas estructuras ofrecen mayores certezas para agenciar las imbricaciones y los negocios asociados a las economías de la muerte.

Surge una pregunta concreta: ¿de qué manera se interpelan las subjetividades juveniles afrocolombianas en esta reconfiguración del conflicto armado? En el proceso de búsqueda de respuestas, se rastrean documentos, pero también, a través del trabajo de campo, emergen reflexiones que cuestionan la coyuntura actual de los grupos armados y narcotraficantes, así como la centralidad que ocupan los cuerpos juveniles en estas dinámicas. Hay una coincidencia entre varias personas con las que pude conversar: el conflicto armado que hoy atraviesa el Pacífico es, en gran medida, una cuestión de muchachos. Se trata de jóvenes que, en ausencia de otras formas de validación, encuentran en las armas una vía para ejercer una virilidad que les permita desplegar al máximo el mandato masculino. En ese contexto, portar un arma se convierte en un símbolo de dignificación. Esto ha transformado los códigos tradicionales de la confrontación armada, y hoy, muchas de las personas que están sembrando el dolor son quienes carecen de certezas sobre la vida misma.

“Usted ve a esos muchachitos que casi no han terminado de criar y ya andan bien armados, con su mujer, dizque son los jefes que mandan en el barrio o en el pueblo. En vez de ponerse a estudiar, andan hechos los diablos”, me dijo una mujer cristiana de aproximadamente 75 años, en medio de una conversación en el balcón de su casa. Estábamos allí con su hija, de unos 50 años, enfermera del hospital, quien también se sumó a la charla diciendo: “Uno ya ve a esos pelaitos con ganas de coger un arma, de atropellar al más pendejo. Eso no pasaba antes con tanta frecuencia. Ahora se ven esos narcotraficantes caminando por el pueblo, rodeados de muchachos detrás de ellos”.

La idea de “muchachito” y “pelaito” que expresan ambas mujeres alude a sujetos que aún no tienen la madurez suficiente para enfrentar el mundo y sus problemas, personas que deberían estar bajo el cuidado y la protección de adultos, pero que hoy toman decisiones sobre su vida y, en muchos casos, sobre la vida de los demás. Son jóvenes que, al portar armas, ejercen el poder de hacer vivir o dejar morir. En el Pacífico, “muchacho” es una categoría común para referirse a aquellos que todavía están bajo la tutela de adultos y no han desarrollado plenamente su capacidad de autosostenerse. Por eso, la preocupación de estas mujeres al ver a los jóvenes

liderando estructuras armadas radica en que, a su juicio, no tienen aún la capacidad ni la experiencia necesarias para ello. En esa misma conversación surgió una comparación con el pasado: antes, los muchachos podían involucrarse, pero no eran ellos quienes tomaban las decisiones. Había una persona adulta, con más experticia, que dirigía. Hoy, dicen, esos muchachos con un arma matan a cualquiera en cualquier momento.

Kyle Johnson, Juanita Vélez y Ángela Olaya (2021), de la Fundación CORE, publicaron un artículo como parte de los avances de su proceso de investigación sobre la violencia en el contexto del posacuerdo de paz en el Pacífico, titulado *Nariño: ¿Una guerra entre niños?*. En este trabajo intentan responder, a partir de sus acercamientos empíricos con el territorio, a la problemática de la participación de niños y jóvenes en las milicias de los grupos armados que operan en esta región de Colombia. Su planteamiento principal es que las constantes confrontaciones entre los diferentes frentes armados, así como las bajas que sufren sus miembros, han llevado a estas organizaciones a recurrir al reclutamiento pago de menores de entre 15 y 17 años. A estos jóvenes se les ofrece un salario y, en poco tiempo, logran ascender a posiciones de liderazgo dentro de las estructuras armadas. Es decir, están siendo seducidos mediante la oferta de una carrera profesional en la violencia, con ganancias económicas significativas que difícilmente podrían obtener en la legalidad. Sabemos que si bien muchos jóvenes acceden a estas dinámicas por falta de oportunidades, también hay quienes se vinculan porque las formas violentas y sus expresiones interpelan sus deseos e imaginarios.

En el Pacífico nariñense, municipios como Roberto Payán, Magüí Payán y El Charco han experimentado un aumento significativo en el reclutamiento de menores por parte de diversos grupos armados, incluidos el Frente 30, el Frente Oliver Sinisterra (FOS) y el Bloque Occidental Alfonso Cano. En estos territorios, el dinero y la promesa de un futuro mejor son las principales herramientas de captación. Empujados por la pobreza, muchos jóvenes aceptan la oferta. Según las fuentes citadas en el artículo, los grupos armados pagan hasta 3.8 millones de pesos mensuales a los reclutados, una suma considerable en una región marcada por la vulnerabilidad económica. Estos pagos representan recursos materiales y una promesa simbólica de poder y jerarquía. Por ejemplo, se señala que jóvenes entre los 17 y 18 años ya ocupan cargos de mando dentro de las estructuras armadas, lo cual contrasta con décadas anteriores, cuando el ascenso a posiciones de liderazgo requería años de experiencia y combate.

A principios del año 2025, un trágico hecho conmocionó al municipio de El Charco. El hijo del rector de la Institución Educativa Río Tapaje, un joven profesor de química que trabajaba en el vecino municipio de Iscuandé, había regresado de visita a su tierra natal. Una noche, salió a compartir con su hermano en medio del ambiente festivo característico de la región, sin imaginar que sería asesinado horas después. Según los testimonios recogidos en la población, el joven fue ultimado tras una riña con otro muchacho de aproximadamente 20 años. La confrontación se habría desencadenado cuando el profesor aconsejó a su sobrina que se alejara de una persona presuntamente vinculada a un grupo armado. El comentario incomodó al acompañante de la joven, lo que derivó en una discusión, empujones, y finalmente, el agresor le disparó más de cinco veces en la cabeza.

Al día siguiente, circuló la versión de que el asesinato había sido en “defensa propia” porque, supuestamente, el profesor lo había golpeado en el rostro, algo que, según algunos, “no se puede permitir”. El asesino, a quien le llamaban “El Viejo” —a pesar de su juventud—, era reconocido por su poder económico, su capacidad para financiar fiestas, portar armas y ejercer una masculinidad dominante, lo que le otorgaba autoridad e influencia entre otros jóvenes. Este crimen causó gran conmoción porque la víctima no tenía ninguna relación con las dinámicas del conflicto armado. Su muerte abrió un debate silencioso sobre la manera en que algunos grupos armados otorgan poder a jóvenes que no tienen la madurez ni el control emocional para ejercerlo, legitimando prácticas de violencia letal en medio de la cotidianidad.

Se dice que los altos mandos del grupo armado en la región ordenaron que el joven agresor fuera llevado al monte, con la intención de castigarlo o incluso matarlo. Sin embargo, muchos en el pueblo comentan que no le hicieron nada, que lo trasladaron a otro municipio y que, como suele decirse con resignación, “el muerto, bien muerto queda”. El rector, padre de la víctima, ha compartido en sus redes sociales imágenes y mensajes expresando su profundo dolor e indignación. En sus publicaciones, de manera sutil pero firme, cuestiona lo ocurrido. Ha dicho que fue “envidia”, reconociendo entre líneas su impotencia para denunciar abiertamente en un contexto donde hablar puede tener consecuencias fatales. Entre sus comentarios en redes están la idea que era su orgullo, su muchacho.

Otro caso muy recordado ocurrió aproximadamente hace dos años, durante un partido de fútbol entre jóvenes en el parque principal de El Charco. En medio del encuentro, surgió una

confrontación por la legitimidad de un gol y una falta que, según algunos, no se había sancionado correctamente. Este tipo de disputas es común en muchos partidos que he presenciado. Sin embargo, esta vez fue diferente. Uno de los jóvenes, vinculado a un grupo armado y con apenas 17 años, se molestó por la discusión, dijo "ya vengo", se retiró del campo, regresó con un arma y asesinó al muchacho con quien había tenido el altercado. Este hecho también conmocionó al municipio, pues la víctima era reconocida por su talento futbolístico. Muchos en la población dijeron con tristeza: "eran cosas de muchachos", disputas que nunca debieron terminar en muerte. Pero en la medida en que las organizaciones armadas giran cada vez más en torno al papel que juegan los jóvenes, nos vemos obligados a reflexionar con urgencia.

Estos son algunos casos que territorializan el debate sobre el lugar central que están ocupando las y los jóvenes en las jerarquías del poder armado. Anteriormente, estructuras como las FARC funcionaban bajo lógicas jerárquicas marcadas por la trayectoria y el manejo ideológico. Hoy, esa estructura ha sido reemplazada por otras formas de control donde lo que importa no es la experiencia ni la formación política, sino la capacidad de cumplir con los objetivos de economías ilícitas, economías de la muerte. En este sentido, las juventudes no son simplemente víctimas pasivas explotadas por estructuras armadas; también son sujetos activos que reproducen estas lógicas, muchas veces agudizando y fortaleciendo el dolor en los territorios. En la actualidad, quienes dominan muchas de estas dinámicas son jóvenes sin formación en la historia del conflicto, sin comprensión del proceso armado, pero sí con una articulación violenta del poder basada en mandatos de masculinidades hegemónicas, influenciadas por los imaginarios del narcotráfico y las armas. Lo que despliegan es un modelo de autoridad cada vez más peligroso.

La violencia estructural, armada y narcotraficante va marcando el horizonte de vida de muchos jóvenes. Ser "hombre", ser "respetado", ser "el viejo", se convierte en una exigencia atravesada por modelos de masculinidad agresivos que legitiman la violencia como forma de ganar reconocimiento y pertenencia. Este conflicto no es solo económico: está también atravesado por formaciones masculinas específicas, que se presentan como proyectos de vida o como sentido común. Desde estas lógicas, si alguien transgrede la masculinidad de otro, la respuesta es clara: disciplinar, ejercer poder, y si es necesario, eliminar. Estamos frente a una situación crítica. Las subjetividades juveniles inmersas en estos mundos parecen estar

respondiendo a una lógica de crueldad, en la que las vidas se cosifican, se vuelven desechables, y donde no hay cabida para la responsabilidad, ni para la sostenibilidad del tejido social.

Los tiempos han venido cambiando, y el Acuerdo de Paz ha sido un punto de inflexión a partir del cual comienzan a registrarse transformaciones importantes en la forma en que operan y se proyectan políticamente los grupos armados en el Pacífico sur. Sus engranajes responden a un capitalismo gore, que despliega su fuerza hacia la producción de riqueza mediante la gestión de la vida y la muerte. En este modelo, el capitalismo de acumulación e hiperconsumo atraviesa las fronteras de desigualdad en el territorio, moldeando subjetividades —en su mayoría masculinas— que se consolidan como puntos de referencia en la región. Tener un arma, dinero, ejercer poder y controlar territorios, vidas y muertes, se ha convertido en un común denominador dentro de las configuraciones sociales de muchas poblaciones afrocolombianas. Estas dinámicas, que muchas veces encarnan y reproducen los propios jóvenes y personas del territorio, siguen camufladas bajo el lema de “comunidades étnicas pasivas” y “víctimas supremas”, ocultando la complejidad y las contradicciones internas que también habitan en estos espacios.

Este conflicto es nuestro. Nos atraviesa y exige una mirada crítica desde adentro, para develar cómo opera realmente en contexto, y así poder imaginar y construir cambios posibles. Pero si seguimos repitiendo la consigna de que se trata de problemas ajenos, externos a nosotros, continuaremos navegando en la descontextualización, negando los hechos concretos que se desarrollan en los territorios. El afán de acumulación y la necesidad de superar las desigualdades nos producen a todos. En épocas de crisis de las economías tradicionales que han sido el sostén de los grupos armados, estos se han reinventado, reorganizado y han dado lugar a nuevas formas de ejercicio del poder. Estas nuevas configuraciones requieren una comprensión profunda y situada, que no evada las contradicciones, sino que las enfrente con honestidad y compromiso colectivo.

La ilegalidad y la legalidad en Colombia han ido de la mano, caminando juntas en su proceder y relación recíproca. Rosa Reguillo (2009) describiría esta realidad como una “parapolítica”, en la que resulta difícil reconocer los límites entre cada espectro. En el Pacífico sur, esto no es extraño: ambas lógicas se articulan fuertemente en los procesos que definen el territorio. Es muy probable que las pocas instituciones formales en la zona estén condicionadas

por las dinámicas de los grupos armados y del narcotráfico. Se trata de una relación simétrica sin precedentes, pues las élites políticas y económicas son también élites del narcotráfico y de los grupos insurgentes. No es raro que los candidatos a las alcaldías o a otros cargos relevantes en los municipios sean patrocinados por estas estructuras: financian sus campañas para luego obtener retribuciones de interés mutuo. “Los candidatos van a buscarnos para que los apoyemos con dinero y así poder ganar, porque una campaña en estas zonas es muy costosa; aquí no se gana solo con cara bonita o buenas intenciones”, me dijeron.

Me llama la atención cómo operan hoy las disidencias en medio de la crisis cocalera de la zona. Anteriormente, los narcotraficantes prestaban dinero para cobrar intereses y los grupos armados apoyaban e incidían en la decisión de la gente para que votara por sus candidatos a cambio de incentivos. Hoy las cosas han cambiado: narcotraficantes y miembros de grupos armados “compran” instituciones públicas y colocan a sus profesionales de confianza en los cargos. Durante las campañas entregan grandes sumas de dinero para asegurarse el control de servicios, como los hospitales de los municipios de Sanquianga, en Nariño. Una vez en el poder, el alcalde entrega la institución sin tener injerencia, pues todas las decisiones las toma quien financió su campaña.

Las disidencias han comprendido que las alcaldías constituyen una fuente segura de recursos. Por ello consultan plataformas como el SECOP —el sistema nacional de contratación pública—, donde todas las instituciones deben publicar sus procesos de contratación con transparencia, de modo que saben con antelación cuándo y cuánto se va a adjudicar. Tras la publicación de un contrato jugoso, envían emisarios hasta la alcaldía —o incluso a la casa del funcionario— para cobrar su porcentaje. Además, los esquemas de seguridad de muchos mandatarios están integrados por miembros de estos grupos armados, quienes, bajo el pretexto de proteger la vida de los funcionarios, informan a los comandantes sobre los montos contratados. De este modo, se articula una franja gris entre legalidad e ilegalidad que circula impune por el municipio de El Charco, donde los mandatos de masculinidad del narcotráfico y violencias van configurando los horizontes de sentido en los que navega las poblaciones.

En este sentido, se ha consolidado un “segundo Estado” (Segato, 20018) con sus propias normativas, que debemos acatar como habitantes de un territorio cuyos verdaderos dueños no son el Estado-nación, sino quienes ejercen el poder de vida o muerte. Estas autoridades paralelas

establecen leyes y orientaciones que no se pueden cuestionar: operan de manera similar a la legalidad oficial, donde los congresistas promulgan deberes y derechos, pero aquí son miembros de estructuras armadas quienes definen las reglas de la vida cotidiana —qué espacios podemos transitar, cómo nos relacionamos social y culturalmente— y ejercen vigilancia, imponen multas, disciplinan e incluso eliminan a quienes no cumplen los mandatos o “mandamientos” que ellos mismos han decretado como órdenes legítimas en la zona.

Tomarse una cerveza o ingerir licor en El Charco es muy caro, y no tanto por el transporte desde el centro del país, sino porque los “dueños del segundo Estado” han decretado un impuesto muy alto tanto a las embarcaciones fluviales como a las bebidas alcohólicas. Los propietarios de los barcos de cabotaje —que transportan alimentos, pasajeros y materias primas como madera entre Buenaventura y esta parte de Nariño— incluso han organizado paros en rechazo al peaje, que asciende a aproximadamente dos millones de pesos por embarcación. Además del impuesto a las cervezas y licores, se gravan otros productos de alto consumo en el municipio, lo que encarece la canasta familiar y afecta directamente a comerciantes y habitantes, quienes enfrentan dificultades para acceder a bienes básicos. La poblaciones afrocolombianas de estas zonas, como El Charco, paga un doble impuesto: al Estado-nación, mediante aranceles a los productos, y al “segundo Estado”, cuyos dueños de estas espacialidades los administran como si fueran de su propiedad.

No se permiten peleas, chismes ni ninguna otra confrontación en las áreas bajo su control. Quienes incurran en estas faltas deben pagar una multa, entre otras, que puede llevar al asesinato: existe una tabla de sanciones con montos predeterminados según el tipo de falta. Un amigo en El Charco me comentó: “Aquí un puño⁴¹ vale 500 000 pesos y un chisme, 300 000”. Tras la pelea, se realiza un proceso de evaluación para determinar la gravedad del daño; la multa puede ascender hasta un millón de pesos. Él narró que, cuando su primo se peleó con una joven, el “juez” del segundo Estado le impuso, además de la multa, el pago de todos los cuidados médicos en Tumaco (transporte, alimentación, estadía). Parece existir un consejo o tribunal local que examina cada caso con detalle antes de dictar sanción. El proceso difiere según sea en la zona rural o urbana. En el área rural, el primer filtro lo realizan los líderes comunitarios, quienes convocan una junta para revisar el caso y determinar si debe trasladarse a la organización armada

⁴¹ Un golpe fuerte con la mano cerrada.

que controla la zona o si ellos mismos lo resuelven. En el casco urbano, acude de inmediato uno de los miembros con liderazgo en el municipio, quien estudia el asunto y toma la decisión correspondiente.



Imagen 4 del Capítulo V.

Fuente: Alex Jurado, Puerto Saija, Cauca (2024)

La gente común, en medio de sus disputas, acude a los “dueños del segundo Estado” para presentar denuncias directamente ante estos grupos, que actúan como autoridad rectora. Atienden casos de robo, violencia intrafamiliar y otros delitos. Por ejemplo, en la vereda Pital La Costa, en Tumaco, un joven que agredía constantemente a su madre fue llevado ante las disidencias, quienes decidieron torturarlo y asesinarlo. La población, habituada a estos mandatos, recurre a ellos para que impongan las sanciones correspondientes y, a partir de cada denuncia, se activa el procedimiento. Esta dinámica evidencia cómo la intervención de quienes controlan el territorio configura las normas bajo las cuales buscamos protección, pretendiendo que sus autoridades garanticen nuestras necesidades. Es un fenómeno complejo que da cuenta de las formaciones sociales que hoy atraviesan a la población, donde los grupos armados rigen las dinámicas sociales y culturales cotidianas.

El Acuerdo de Paz con las FARC contó con una acogida masiva entre las poblaciones afrocolombianas, tanto líderes como gente de a pie, pues representaba la oportunidad de construir una realidad distinta. Bajo este discurso, promovido por las instituciones del Estado, emergió la esperanza de vivir en mejores condiciones y de consolidar una paz duradera. Sin embargo, el proceso se fragmentó cuando algunos miembros del grupo armado manifestaron su desconfianza y se negaron a dejar las filas; a esto se sumó la falta de voluntad de gobiernos como el de Iván Duque, que endureció la situación de quienes, desencantados con el Acuerdo, optaron por permanecer en las estructuras armadas en busca de protección y oportunidades. El 14 de noviembre de 2024 la Fundación Paz y Reconciliación reportó que “432 excombatientes de las FARC han sido asesinados desde que se firmó el Acuerdo de Paz” (Fundación Paz y Reconciliación, 2024).

Lo que vivimos hoy en el Pacífico sur es un proceso de reconfiguración del conflicto armado que no obedece a un solo factor, sino a la imbricación de múltiples elementos: violencia armada, violencia estructural, economía de la muerte y racismo estructural. Estas dinámicas, reales y persistentes, continúan moldeando las formaciones sociales de la población en general y de las juventudes, que, en medio de los mundos de sentido producidos en estos contextos, construyen discursos y prácticas políticas consideradas legítimas. No se trata de estructuras rígidas, sino de marcos que interpelan constantemente las cotidianidades, los deseos y las aspiraciones de las generaciones contemporáneas, quienes, desde sus posiciones de subjetividad política, nombran esos horizontes como lugares comunes y rutas necesarias para transitar, alzando sus voces como ejercicio político. Donde se han producido numerosos cambios a través del discurso de paz en el marco de un conflicto que parece no tener fin.

5.3 Conclusión

El Pacífico sur colombiano, desde principios del siglo XXI, ha experimentado un proceso de transformación hacia un paisaje marcado por la violencia armada y el miedo. Esta realidad se inscribe en una violencia estructural que ha negado sistemáticamente el acceso a las garantías básicas para las poblaciones, donde el sufrimiento social se administra desde estructuras de poder económico y político. En un país donde, aparentemente, el racismo opera como vara para medir la inteligibilidad y la protección de los sujetos políticos de derechos, las

espacialidades de las poblaciones afrocolombianas parecen condenadas a una desigualdad estructural. En este contexto, la incursión del conflicto armado trajo consigo, por un lado, economías ilegales que, en ciertos casos, mejoraron las condiciones materiales de vida de algunas personas; pero, por otro lado, contribuyó a profundizar las realidades sociales de exclusión. Esto se dio mediante la articulación de múltiples violencias: estructural, armada, una economía de la muerte y un racismo persistente que continúa configurando los márgenes de existencia de estas poblaciones.

Aquí, el racismo, la violencia armada y la violencia institucional no son cuestiones externas a las realidades de las poblaciones; por el contrario, han operado como dispositivos que configuran marcos desde los cuales se interpreta y se vive la vida. Las y los jóvenes se ven envueltos en un vaivén de procesos sociopolíticos anclados en una economía de la muerte que consume sus existencias a través de una psicopolítica en la que los sujetos se sienten libres, pero están autodominados. En este marco, los diferentes grupos armados que han transitado por el Pacífico sur han sembrado dolores y satisfacciones particulares. Sin embargo, organizaciones como las FARC han tenido una preponderancia significativa, al ser el primer grupo que incursionó en el territorio y se mantuvo allí durante años. Por ello, el anuncio y la apuesta política del gobierno nacional por llevar a cabo los acuerdos de paz representaron una llama de esperanza que floreció en las orillas y quebradas de este afluente llamado Pacífico sur.

El Pacífico sur fue una de las espacialidades en las que las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC) consolidaron uno de sus frentes más fuertes y persistentes. Su presencia en la región operaba casi a su antojo, aprovechando tanto las potencialidades del territorio para desarrollar sus actividades como la espesa selva tropical, que ofrecía un resguardo estratégico importante. Su intervención, que comenzó a evidenciarse desde finales del siglo XX y se consolidó a principios del XXI, fue determinante en la configuración de nuevas dinámicas sociales, económicas y políticas en la región. Uno de los síntomas más visibles de estos cambios fue el auge del cultivo de coca, que transformó drásticamente las actividades económicas de la población. Muchas personas dejaron de dedicarse exclusivamente a los cultivos de pancoger (como plátano, coco, maíz y arroz) para volcarse hacia una economía cocalera que prometía mejorar sus condiciones de vida, pero que también trajo consigo prácticas

de violencia y control armado que no eran comunes en el territorio antes de la llegada de los grupos insurgentes.

Los asesinatos, el desplazamiento forzado, la extorsión, las masacres y demás acciones en el marco del conflicto armado fueron transgrediendo p las formas en que se concibe la vida y la muerte, instalando lógicas de existencia que terminaron convirtiéndose en modelos a seguir. Las confrontaciones entre guerrillas y paramilitares fueron particularmente contundentes en territorios como el municipio de El Charco, donde se dividían la geografía y establecían objetos de diferenciación —como las botas— que ponían en riesgo la vida de la población. Las expulsiones fueron tomando cuerpo en este lugar, lo que ha vinculado al municipio como uno de los principales expulsores de personas desplazadas en la región.

El *modus operandi* de los grupos armados fue escalando progresivamente, y les fue relativamente fácil tomar control de estas zonas, ya que las garantías de derechos fundamentales, especialmente en términos de protección y seguridad, han estado históricamente quebrantadas. No existían límites claros para su incidencia ni obstáculos para consolidar su control y dominio territorial. Niños, niñas y jóvenes crecimos y crecen en contextos donde las prácticas de muerte y las economías ilegales se enseñaban pedagógicamente, orientando las formas de vida hacia aquello que, contextual y culturalmente, se volvía legítimo para ‘salir adelante’ y construir un futuro ‘mejor’ en una zona donde hay pocas certezas de una vida digna.

La paz, como discurso promovido durante el gobierno de Juan Manuel Santos, caló en el Pacífico. La visión, quizás ilusoria, de construir territorios armónicos donde se garantizarían la protección y los derechos tanto de víctimas como de victimarios, tuvo una notable receptividad. La gente en los municipios de la región de Sanquianga apostó por construir un mejor futuro, porque sabemos que las intervenciones violentas nos han causado mucho daño, aunque muchas veces también hayamos hecho parte de la reproducción y gestión de esas violencias, porque hemos aprendido a convivir con ellas. El Acuerdo de Paz entre las FARC y el gobierno fue una apuesta esperanzadora. En el plebiscito previo a su firma, la zona del Pacífico colombiano —desde el departamento del Chocó hasta el litoral de Nariño— expresó un respaldo contundente: cerca del 90% apoyó la iniciativa. Creímos en la posibilidad de volver a vivir en comunidad, en fraternidad, como alguna vez nos contaban nuestros abuelos que se

vivía. Tiempos que no conocimos plenamente, porque hemos sido hijos del conflicto armado, de las confrontaciones que nos han atravesado en medio de nuestras cotidianidades.

Diciembre de 2016 marcó el inicio de una nueva era. En el municipio se comentaba que la paz estaba llegando: las milicias de las FARC desocupaban el territorio y se veían excombatientes —personas del mismo municipio que se habían ido— retornando. En el ambiente se respiraba un aire de tranquilidad, con la expectativa de que las cosas mejorarían. Sin embargo, pasados seis meses, el panorama comenzó a cambiar. El territorio empezó a ser ocupado por otros actores armados, que llegaron con mayor crueldad a someter y establecer su dominio. Se dice que el incumplimiento del Acuerdo, la desconfianza, el control de las redes del narcotráfico y otros factores influyeron en la consolidación de las disidencias. No sé exactamente cuál de estos fue determinante, pero lo que sí está claro es que diversas circunstancias contribuyeron a la aparición de nuevos grupos disidentes, que hoy disputan el control del territorio.

Por un lado, está el Estado Mayor Central con su Frente 30; por otro, la Segunda Marquetalia con su Frente Alfonso Cano. Ambos se presentan como las secuelas que, supuestamente, encarnan la verdadera lucha ideológica de las FARC-EP. No obstante, sus actuaciones parecen más alineadas con una lógica empresarial de producción económica a través de economías ilícitas, donde la muerte y el dolor se han convertido en herramientas de control. Poco a poco, estos grupos han ido consolidando su poder, transgrediendo la vida y los territorios, al punto de producir un segundo Estado con su propia legitimidad, normatividad, organización social y espacial.

El Acuerdo de Paz, concebido como un punto de partida para la transformación social, parece hoy un proyecto fallido: vivimos una reconfiguración del conflicto armado en la que los modos de operación han virado hacia la «legalización» de prácticas como la extorsión, los rituales mortíferos, la violencia desmedida y la captación de recursos ilícitos. En este nuevo panorama, la figura de las y los jóvenes cobra protagonismo en la medida en que su relación con las estructuras armadas se consolida, gestando un conflicto entre jóvenes que, alimentada por la conquista de masculinidades hegemónicas vinculadas al narcotráfico y al poder armado, avanza paso a paso en un mundo de violencias cotidianos. Las confluencias contextuales que de ello emergen forman parte de la construcción social de quienes habitan estos territorios; así, las

prácticas de violencia armada y narcotraficante se acomodan como apuestas «legítimas» que prometen horizontes posibles de vida digna, aunque estos sean escasos en la región.

Las experiencias que emergen de esta situación revelan cómo las subjetividades políticas de las y los jóvenes afrocolombianos vinculados al narcotráfico y a los grupos armados surgen de cuerpos que padecen condiciones de precariedad, y también de quienes, a pesar de contar con ciertos privilegios contextuales, optan por incursionar en la violencia. Cabe aclarar que los jóvenes más proclives a definirse a través de esta violencia son aquellos en situación de vulnerabilidad material, aunque también hay quienes, aun gozando de ventajas sociales, se integran a estas dinámicas. En este entramado se difumina la frontera entre legalidad e ilegalidad, pues ambos ámbitos se articulan como procesos normativos cuya separación resulta difícil de percibir. Hemos terminado por normalizar su intervención política. Este “segundo Estado” se alimenta, además, de un racismo estructural que despoja de derechos a quienes habitan el territorio, negándoles garantías y gestionando las desigualdades que habitan la región.

CAPÍTULO VI. “NO SE RINDE EL QUE NACIÓ DONDE POR TODO HAY QUE LUCHAR”⁴²: RESISTENCIAS INTERSECCIONALES DE LAS JUVENTUDES AFROCOLOMBIANAS

6.1 Exordio

La violencia estructural y la economía de la muerte, en todas sus expresiones de terror que atraviesan las realidades de las juventudes afrocolombianas, tienden a pensarse como una cerradura: un encierro simbólico y material en el que es casi imposible imaginar procesos que desarmen las realidades aparentemente cimentadas, donde otros horizontes de sentido son impensables bajo el dominio que ejercen los grupos armados en los territorios. Si en alguna medida los planteamientos de este texto parecen caer en esa lógica totalizante, en la que no florecen apuestas políticas disruptivas que intenten recrear la existencia de estas poblaciones desde otras formas, aclaro que no es mi intención. El Pacífico sur colombiano es un campo de batalla, de contradicciones y disputas de poder en el que siempre hay fracturas, fallas, afueras que se escapan, no encajan o se escabullen (Restrepo, 2022, p. 139).

Desde este encuadre, las juventudes que habitamos el Pacífico sur colombiano nos pronunciamos desde diversos frentes. En algunos casos, lo hacemos desde una exterioridad al sistema de dominación armada y estructural; en otros, desafiamos desde dentro, en medio de desigualdades y violencias que intentan doblegar nuestras existencias. Es decir, emergen intervenciones que invitan a realizar una lectura en contravía de los moralismos buenistas que entienden la resistencia, en singular, como prácticas y discursos necesariamente positivos, homogéneos y autocontenidos. Por el contrario, estas resistencias son múltiples, complejas, situadas, y atravesadas por las contingencias del territorio.

En este capítulo asumo el reto de poner en relieve las experiencias y formas de resistencia de las juventudes afrocolombianas, partiendo de la perspectiva de que no existe un prototipo definido ni unilineal para entender los procesos de resistencia. Por el contrario, las resistencias son plurales, situadas y contextualmente articuladas a las dinámicas contingentes de las realidades que nos atraviesan en nuestras intersecciones como juventudes. Las luchas, en una

⁴² Fragmento de la canción “De dónde vengo yo” de la agrupación Choquintown: <https://www.youtube.com/watch?v=yMS4J6Gp6e4>

formación social, no se desarrollan de forma homogénea ni en un solo plano, sino que se despliegan en múltiples dimensiones —cultural, política, ideológica y económica— sin que una pueda ser reducida a la otra. Como señala Stuart Hall: “Las condiciones que permiten a las personas construir posibilidades subjetivas y nuevas subjetividades políticas no están sencillamente dadas en el sistema dominante. Se ganan en las prácticas de articulación que las producen” (Hall, [1983a] 2017, p. 263).

Las experiencias de resistencias, retiro son múltiples y se manifiestan a partir de trayectorias y formaciones sociales que configuran la producción de sujetos y subjetividades desde donde cada quien se pronuncia y desafía los órdenes de crueldad que operan sobre estas poblaciones. La formación educativa, el canto, la música, el deporte, la poesía, la danza, las economías del rebusque, e incluso la delincuencia y la violencia, constituyen frentes de resistencias que merecen atención para ser comprendidos desde las condiciones que los producen. Se trata de deconstruir y develar los entramados que configuran los modos en que estas prácticas de resistencia se desarrollan, particularmente en el Pacífico sur colombiano. En este orden, a través de historias de vida y conversaciones con paisanos y amigos, es posible reconstruir experiencias de resistencia que, aunque diversas y contradictorias, revelan formas de agencia y creatividad política.

6.2 Resistencias desde el privilegio de educarse

En el contexto del Pacífico colombiano, la educación —y en particular la educación superior— se configura como un proyecto de vida inscrito en el horizonte aspiracional de muchas familias. Esta apuesta suele sostenerse como una promesa de futuro cargada de esperanza, reiterada socialmente como el camino legítimo para “salir adelante”, “ser alguien en la vida” y “mejorar nuestras condiciones de existencia”. No obstante, no se trata de una aspiración universal ni homogénea entre las familias afrocolombianas; si bien tiene una fuerza simbólica importante, su materialización está atravesada por articulaciones de clase, formaciones sociales y condiciones económicas. En este sentido, no todas las juventudes en la región conciben la formación universitaria como su proyecto de vida.

Contextualmente, ser hijo o hija de docentes, funcionarios públicos, líderes políticos, miembros de ONG, narcotraficantes o comandantes de grupos armados en el Pacífico sur puede representar, en algunos casos, una oportunidad económica concreta o una referencia simbólica que habilita el acceso a este camino. Así, la posibilidad de ingresar y permanecer en el sistema de educación superior se encuentra condicionada por desigualdades estructurales. Sin embargo, y en sintonía con bell hooks, en contextos donde el acceso a la educación no está garantizado para quienes habitamos estas geografías racializadas, “la educación es el camino más adecuado para alcanzar la libertad” (hooks, 2021, p. 12). En medio de una realidad social donde la violencia estructural ha moldeado el ejercicio mismo de organizar lo común, la educación se concibe como un acto movilizador y transgresor, capaz de sobrepasar los cimientos de la exclusión e interpelar los marcos que sostienen las desigualdades históricas que nos atraviesan.

Particularmente, pienso que en mi caso el desplazamiento forzado hacia la ciudad de Cali fue una experiencia dolorosa por el proceso de desterritorialización que implicó, pero también fue una oportunidad transformadora. Me permitió iniciar un proceso de reterritorialización en un entorno con mayores garantías de derechos, acceder a estudios universitarios y, en consecuencia, estar hoy escribiendo este texto como parte de una tesis. Aunque el acceso a la universidad no estuvo exento de obstáculos, esta posibilidad marcó un punto de inflexión en mi vida. Oportunidades como esta son escasas en poblaciones como El Charco, donde los procesos de socialización están mediados por economías ilegales y múltiples formas de violencia. Por eso, experiencias como la mía suelen ser leídas como actos de resistencia, ya que recrean formas de vida que desafían las condiciones estructurales.

Desde el año 2016, a partir de un encuentro que tuvimos en la ciudad de Armenia, aproximadamente diez estudiantes universitarios del municipio de El Charco decidimos conformar una estrategia que dio origen al colectivo Afrojovent. En un comienzo, fue un espacio de convergencia para estudiantes, pero con el paso del tiempo —y tras la culminación de nuestras carreras— hoy quienes lo conformamos somos profesionales. Afrojovent ha sido un laboratorio para comprender cómo se teje la formación educativa en municipios como El Charco, abordando tanto sus dimensiones aspiracionales como las apuestas políticas que buscan redefinir configuraciones subjetivas normalizadas por los efectos del conflicto armado en la zona.

La mayoría de quienes integramos Afrojoven fuimos, de algún modo, personas privilegiadas dentro del contexto local, ya que contábamos con condiciones familiares que nos permitieron acceder a procesos de movilidad social y sostener nuestro proyecto educativo. Éramos estudiantes de diversas carreras ubicados en distintas geografías del país: ingeniería metalúrgica en Tunja, ingeniería civil en Pereira, trabajo social en Pasto y Armenia, economía en Cali, ingeniería ambiental en Pasto, administración de empresas, entre otras. Antes de la pandemia del COVID-19, para poder formarse, la mayoría de quienes deseábamos acceder a la educación superior debíamos desplazarnos hacia el centro del país, lo cual implicaba un esfuerzo económico considerable, posible solo para quienes contaban con ciertas garantías materiales. En nuestro caso, muchas de nuestras familias estaban conformadas por docentes o funcionarios del sector salud, lo que facilitó, en parte, la sostenibilidad de nuestros procesos formativos.

En este marco, las resistencias que emergen desde la educación superior en lugares como El Charco y el Pacífico sur suponen un privilegio, en la medida en que no todas las personas pueden acceder a esta posibilidad. Se trata de una oportunidad a la que muy pocos pueden aspirar, y quienes lo logran suelen contar con ciertas garantías, principalmente de carácter económico. La organización *Manos Visibles* señala que, de cada 100 bachilleres afrocolombianos del Pacífico, solo 3 acceden a la educación superior. Esta es una problemática estructural en un país donde educarse ya es un privilegio, pero que en contextos como el Pacífico adquiere una dimensión aún más crítica, debido a las condiciones sociales, económicas y políticas.

Desde este contexto, en Afrojoven impulsamos una campaña que considerábamos muy interesante: cada uno de los estudiantes que cursábamos carreras en universidades públicas debía comprometerse, durante las vacaciones de julio y diciembre, a promover un discurso que permitiera a la gente del municipio reconocer que sí existían posibilidades reales de acceder a la educación superior. Nos dábamos cita cada vez que regresábamos al pueblo, y procurábamos compartir espacios juntos —fiestas, paseos, encuentros— donde siempre estaba presente en nuestras conversaciones la idea de mostrar que era posible estudiar, salir, regresar y compartir lo aprendido.

Algunas personas interpretaban nuestra invitación como un gesto de egocentrismo, gente privilegiada hablando de las cosas buenas que nos habían pasado y tratando, desde un lugar de

superioridad, de imponer un rumbo a los demás. Sin embargo, siento que, de alguna manera, sí tuvimos cierta incidencia. Esto se reflejó en el aumento de estudiantes de El Charco —y de otros municipios de la subregión Sanquianga, como Iscuandé— en universidades como la del Quindío, donde yo estudié, y también en la Universidad del Valle, donde teníamos reporte de otros compañeros y compañeras que iniciaban sus procesos formativos.



Imagen 1 del Capítulo VI.

Fuente: Gustavo A. Santana-Perlaza, El Charco, Nariño (2015).

De alguna manera, este tipo de procesos desarrollados desde Afrojoven estaban inspirados en esas apuestas políticas muy propias de algunos estudiantes universitarios, que nos llevan a comprometernos, desde una vocación política, con la transformación social. Esto se asemeja a lo que sucede con algunas poblaciones afro que acceden a la educación superior: concebimos nuestra incursión en la universidad como una apuesta colectiva, y nos comprometemos a agenciar que otros y otras puedan tener las mismas —o incluso mejores— condiciones que quienes logramos acceder a estudios universitarios.

Organizaciones afroestudiantiles como *CADHUBEV Benkos Vive*, de la Universidad del Valle, destacan en cada ceremonia de graduación a los estudiantes afrocolombianos, no solo por su esfuerzo individual, sino porque este acto representa también un compromiso colectivo.

Graduarse no se entiende únicamente como una meta personal, sino como una victoria compartida, que interpela y moviliza a las poblaciones desde donde provenimos.

Lo más inquietante es cómo una apuesta de resistencia —que figura un enfrentamiento directo con las estructuras de violencia estructural que niegan y gestionan los derechos fundamentales en territorios como el Pacífico— parece quedarse encerrada en las aulas universitarias durante la etapa de formación. ¿Por qué sucede esto? Lo digo porque, en nuestra etapa como estudiantes, muchos de nosotros teníamos una lectura crítica de las realidades que vivíamos y un compromiso por transformar las condiciones de vida. Estábamos atravesados por una retórica salvacionista que nos concebía como "el futuro", como "la esperanza" para revertir, desde el conocimiento, las múltiples formas de exclusión que afectan a nuestras poblaciones.

Pero lo verdaderamente crítico aparece cuando ese proceso de formación culmina y llegamos a la etapa de profesionalización, que —creo yo— debería ser el momento más central, porque ya somos profesionales, y podemos navegar otros procesos desde la legalidad y la institucionalidad. Sin embargo, en contextos como El Charco, las fronteras entre legalidad e ilegalidad son dinámicas, y es justamente allí donde se tejen procesos que interpelan de manera directa nuestra existencia y nuestros compromisos.

En una conversación con un funcionario público del ICBF, padre de un joven recién graduado como ingeniero civil que tuvo la oportunidad de ejercer como secretario de planeación municipal en El Charco, me manifestaba que ya le había pronosticado a su hijo que ocuparía ese cargo, y que incluso le había anticipado qué debía hacer una vez allí. ¿Y cuáles eran esas cosas que debía hacer? Pues, según el relato de varias personas con quienes conversé, lo "básico" dentro de la corrupción normalizada: vender el material de construcción de las obras, pedir el 10% de los contratos, y evitar impulsar procesos que realmente mejoraran las condiciones del municipio, porque eso —decían— toma mucho tiempo y consume demasiado presupuesto.

Otro caso se puede observar en el sistema de salud del municipio. Hasta principios del siglo XXI, los gerentes de los hospitales municipales del Pacífico sur eran, en su mayoría, personas provenientes de otras ciudades, principalmente de Pasto. Eran profesionales que habían podido formarse en medicina y que contaban con la capacidad para administrar los centros hospitalarios. Según una enfermera de El Charco, estas personas llegaban con un propósito claro: “saquear los recursos de la salud de estos pequeños municipios”. Por ello, A partir de

principios del siglo XXI, con el aumento en la graduación de médicos oriundos de municipios como El Charco, se constituyó una especie de esperanza: eran personas nacidas y criadas en el territorio, que conocían de primera mano las necesidades, y por tanto se pensaba que podrían prestar un mejor servicio. Sin embargo, esta esperanza parece haberse convertido en una ilusión, ya que, según testimonios de personas que trabajan en el Hospital Sagrado Corazón de Jesús de El Charco, algunas de las gerencias más críticas han sido justamente las lideradas por profesionales nacidos en el municipio.

Dar por sentada la idea de que los procesos de resistencias se acentúan automáticamente con la formación universitaria —desde una perspectiva buenista— pone en riesgo una lectura compleja de estos fenómenos. Si bien dicha formación puede abrir posibilidades para la producción de otras formas de existencia, que disputan las normalidades instituidas por relaciones de poder ancladas en la violencia estructural y armada, es necesario mirar con sospecha este tipo de lecturas. Las formaciones sociales en las que nos encontramos inmersos no son una exterioridad neutral; por el contrario, producen “una red de estrategias y poderes y sus articulaciones”, y por tanto, implican “una política que siempre es posicional” (Hall, [1989a] 2010: 496).

Desde esta perspectiva, desafiamos los cimientos parcialmente consolidados que suponen que los proyectos de vida de la mayoría de las juventudes afrocolombianas están atravesados —casi de forma inevitable— por articulaciones entre las economías armadas y el narcotráfico. Estas estructuras ponen en riesgo la vida de quienes se insertan directamente en ellas, y también de las poblaciones que los rodean, ya que tales dinámicas producen la manera en que se organiza la vida social y política, así como los horizontes desde los cuales nos imaginamos y proyectamos como sujetos políticos. Por ello, no resulta extraño que nuestras prácticas y discursos —incluso aquellos que surgen desde espacios institucionales como la universidad— estén atravesados por las mismas dinámicas estructurales que pretendemos transformar. Nuestras aspiraciones, deseos y formas de reconocimiento no son tan distintas: queremos capital, queremos ostentación, queremos reconocimiento y poder, en muchos casos en sintonía con lo que representa la figura del narcotraficante en el imaginario social.

El hecho de profesionalizarse sigue siendo una cuestión muy importante. Para muchas y muchos, aún hoy, se trata de ser el primer o la primera en obtener un título universitario dentro

de la historia familiar. Eso significa acceso a otras oportunidades y a procesos que pueden, en algunos casos, marcar un precedente en las realidades sociales de nuestros territorios. Sin embargo, también es necesario reconocer que existen trayectorias marcadas por apuestas subjetivas que, si bien buscan movilidad social, a veces lo hacen en contravía del bienestar colectivo. Al mismo tiempo, también emergen apuestas que, desde el quehacer profesional, configuran ejercicios verdaderamente transformadores.

6.3. Economías del rebusque: economías de la vida

Una tarde de abril de 2024, mientras hacía trabajo de campo en El Charco, Nariño, me encontraba en una esquina de la plaza central del municipio, tomándome una cerveza con la madre de uno de mis amigos, estudiante de Contaduría Pública en la Universidad del Quindío. En medio de nuestro diálogo, ella me contaba las dificultades que enfrenta para sostener a sus dos hijos en la ciudad de Armenia. Desde donde estábamos sentados, tenía una vista panorámica de la plaza y de todo lo que allí acontecía. Me llamó la atención ver transitar a tantas personas rebuscándose la vida: unos vendiendo platanitos, otros crispetas, algunos rifas, otros frutas, pescados y muchas cosas más. Claro, es un aspecto muy común y cotidiano en el municipio, pero esta vez, al pensarlo en clave de las formas que desafían los modos de producción impuestos por la economía de la muerte, me dejó muy sorprendido.

Pasé casi toda la tarde observando el transitar de la gente en la plaza central —o parque, donde se escenifican múltiples formas de vida que, a pesar de la precariedad racializada —en la que derechos fundamentales como la educación, la salud y el empleo son vulnerados—, se resisten transgrediendo los órdenes económicos de violencia y extractivismo que históricamente han marcado el destino de estos territorios. Allí, en lo que muchos llamarían “informalidad”, se revelan prácticas, formas y estrategias que me llevaron a pensar en la idea de James C. Scott sobre las *formas de resistencia infrapolítica*, entendida como “la lucha cautelosa que libran diariamente los grupos subordinados” (2004, p 89), procesos cotidianos que merecen ser vistos, nombrados y valorados.

Las formas de resistencia infrapolítica en El Charco son, en su mayoría, aquellas que se manifiestan cotidianamente a través de los procesos que personas y poblaciones desarrollan para

sobrevivir o reinventar su vida constantemente. Desde una perspectiva económica, estas resistencias se expresan en modos de producción que, sin estar necesariamente inscritos en una formalidad legal o institucional, también ilegal, permiten la obtención diaria de recursos para vivir. Se trata de prácticas sostenidas por fuerzas sociales propias, que escapan a los marcos oficiales pero que configuran formas legítimas de existencia en contextos marcados por la precariedad racializada.

Monny, una mujer lesbiana; Princesa, una mujer transgénero; y Juranny, madre soltera de tres hijos, conforman un grupo conocido como *Las Cocos*. Esta es una estrategia colectiva en la que juntan esfuerzos para desarrollar distintas actividades orientadas a la producción económica. El grupo nació hace aproximadamente cinco años y, aunque varias personas han pasado por él, ellas tres han sido sus fundadoras y principales dinamizadoras, quienes inicialmente se encontraban desempleadas. En el pueblo son muy conocidas. Los fines de semana suelen ubicarse en una esquina de la zona rosa con un tacho (una nevera de icopor) donde enfrían las bebidas que venden. También instalan una parrilla negra, impregnada del hollín del carbón, en la que asan los chorizos que encargan desde Buenaventura. Cada fin de semana, estas tres jóvenes mujeres, con sus canguros cruzados en la cintura, se sientan a vender sus productos con la esperanza de lograr una buena jornada de ventas.

En conversación con Monny, me contó que cuando ellas comenzaron a vender cerveza y chorizo, mucha gente se sorprendía o se burlaba. Pero a ellas eso les daba igual, porque — como dijo— “nosotras no seguimos lo común, que es meterse con hombres por plata; somos más autónomas”. Me decía también: “Imagínese una persona como Juranny, que tiene tres hijos y sin marido, le toca guerrearla, porque si no, ¿quién la mantiene?” Monny pone en cuestión varios elementos. Por un lado, la producción de subjetividades femeninas atravesadas por las dinámicas de las economías de la muerte, que suponen que las mujeres se vinculan con ciertos personajes de los mundos de la ilegalidad para satisfacer sus necesidades. Por otro lado, pone en evidencia las limitadas opciones que tienen muchas mujeres solteras y con hijos en el territorio.

Las Cocos son una colectividad de jóvenes mujeres que se rebuscan la vida los fines de semana vendiendo bebidas y chorizo. El dinero que producen lo recogen en una bolsa comun y, a partir de las necesidades de cada una, se van apoyando mutuamente. Recuerdo haber visto

que, con lo que juntaron, se regalaron un paseo a San Andrés, como unas merecidas vacaciones por su trabajo. En el negocio los roles se van rotando: unas asan un día, otras cobran, otras venden las bebidas, y así sucesivamente. Desde este colectivo se piensa que las mujeres no deben depender de los hombres, que las necesidades son muchas, pero que hay alternativas, y que no están dispuestas a entrar en el juego de las dinámicas económicas del narcotráfico. Aunque —como admiten— muchos de sus clientes provienen de esos círculos: les compran chorizo, cervezas e incluso les invitan cosas y departen con ellos.

Por otro lado, las cuadrillas del muelle —puerto de entrada y salida de las embarcaciones— de El Charco también constituyen unidades productivas dentro de la economía del rebusque, desde donde se desarrollan procesos de resistencias frente a los marcos de desigualdad y violencia. La figura de la cuadrilla tiene raíces en la economía colonial del Pacífico colombiano, donde grupos de entre 10 y 15 esclavizados eran organizados para la explotación aurífera, bajo el mando de un "capitán", que en algunos casos también era un esclavo (Romero, 1991). Este modelo, a pesar de sus transformaciones, se ha constituido en una forma de organización social que ha contribuido tanto a la fundación de pueblos como a la estructuración del trabajo contemporáneo en el Pacífico colombiano. Es desde allí que surge el término, y sigue siendo común en el contexto de los trabajadores del muelle, que se dedican al cargue y descargue de mercancías y madera en el municipio de El Charco; "Coterós".

El muelle tiene una gran significación simbólica y práctica, porque es el espacio por donde transitamos todos cuando entramos o salimos del municipio. Allí también opera la oficina principal del Frente 30 de las disidencias de las FARC, que supervisa quién entra y sale, identifica a los extraños, cobra impuestos a los barcos y lanchas que llegan, entre otras funciones de control territorial. Sin embargo, en ese mismo lugar emergen y se dinamizan las cuadrillas. Son muchas, no una sola. Se agrupan entre 5 y 10 miembros, bajo el liderazgo de una persona que negocia con las tiendas o comerciantes que requieren los servicios de cargue y descargue de mercancía.

Cuando llegan las embarcaciones, el administrador del barco reparte las facturas para identificar qué productos pertenecen a cada comerciante. Luego de recibir las facturas, se organiza el equipo y, con claridad sobre lo que debe descargarse o cargarse, comienza la jornada de trabajo. Algunos ingresan a la bodega del barco, donde identifican los productos y, con el

uso de su fuerza, los lanzan hacia arriba, donde otro compañero los recibe y los pasa a los demás. Es un proceso bien organizado, en el que cada persona cumple un rol fundamental para garantizar la eficiencia del trabajo colectivo.

Las cuadrillas están constituidas, en su mayoría, por jóvenes varones que viven en condiciones de precariedad. Muchos de ellos, tras haber logrado graduarse como bachilleres y no haber salido del pueblo a estudiar, no poder acceder a un empleo formal y de alguna manera, también negarse a vincularse con las estructuras armadas o narcotraficantes, terminan ejerciendo su actividad como coteros. En el imaginario de un sector de la población de El Charco, quienes trabajan como coteros en las cuadrillas del muelle son vistos como un tipo de “rezago”, jóvenes que, al no tener un “futuro” claro, terminan desempeñando estas labores consideradas por algunos como marginales o sin proyección. Sin embargo, esta percepción camufla un clasismo que circula entre nosotros, en el que personas con mejores condiciones económicas desprecian lo que consideran fuera de sus proyecciones y normalidades.



Imagen 2 del Capítulo VI.

Fuente: Xiomy Valentierra Estupiñan, El Charco, Nariño (2025)

El liderazgo de la cuadrilla recae en una persona adulta que, desde mi punto de vista, no trabaja en las mismas condiciones que los jóvenes. Esta figura, debido a su trayectoria y a su red de contactos con comerciantes, cumple un rol más cercano al de un supervisor. Pocas veces realiza el mismo trabajo físico que los demás miembros. No obstante, lo que sí es claro es que la cuadrilla, como grupo de trabajo y unidad productiva, representa una oportunidad para que muchos jóvenes accedan a una fuente de ingresos. Aunque esté estigmatizada socialmente, esta

labor les permite llevar algo de dinero a sus hogares, especialmente considerando que muchos de estos jóvenes ya tienen pareja e hijos.

El pago por la actividad depende de la cantidad de mercancía que se haya cargado o descargado. Por eso, el líder de la cuadrilla suele tener varios contratos con distintos comerciantes, de modo que las ganancias se amplíen. Estas rondan, como mínimo, los 40 mil pesos colombianos por jornada. Generalmente, llegan embarcaciones casi todos los días al municipio de El Charco, pero no siempre traen mercancía destinada a esa cuadrilla en particular. Por ello, algunos jóvenes, de forma estratégica, se vinculan temporalmente a otras cuadrillas para poder solventar sus necesidades económicas. De este modo, las cuadrillas constituyen una alternativa, una apuesta de resistencia que sobrepasa el sistema de dominación que controla y organiza de manera desigual la realidad.

Si bien esta actividad no tiene una relación directa con las dinámicas del narcotráfico o con estructuras armadas, sí se sabe que hay comerciantes que están vinculados al narcotráfico y al lavado de activos. Del mismo modo, aunque son pocos los casos de personas del muelle que se han vinculado a grupos armados, hubo uno en particular que marcó a la población: un joven que trabajó durante cerca de 10 años en las cuadrillas —empezó siendo muy niño— terminó liderando la organización armada de la Segunda Marquetalia. Recientemente, fue encontrado sin vida, en avanzado estado de descomposición, flotando en una vereda cercana al mar, con signos de impactos de bala y posibles indicios de tortura.

Por último, las rifas, la venta de dulces como el *candy*, las papas guisadas y la conducción de motocarros hacen parte de las múltiples actividades y estrategias que las juventudes afrocolombianas desarrollan contextual y cotidianamente en los municipios como formas de sustento. Aunque las realidades sociales en territorios como El Charco están mediadas por las economías ilegales y el narcotráfico en casi todos los frentes que determinan la vida y la muerte, las juventudes logran identificar y habitar grietas desde donde se pronuncian ante el mundo. Son prácticas de resistencia infrapolítica que expresan la creatividad y la voluntad de recrear la vida, de establecer otros procesos que les permiten pensarse y vivir dinámicas económicas concretas, muchas de ellas nacidas de un compromiso con la supervivencia.

Entre estas estrategias, una de las más populares son las rifas, realizadas por personas de todas las edades, aunque con mayor frecuencia por jóvenes en El Charco. Se trata de juegos de

sorteo en los que las alhajas de oro (anillos, cadenas y pulseras), los motores fuera de borda y el dinero en efectivo son los premios más comunes. También se rifan liposucciones, extensiones para el cabello, electrodomésticos, utensilios de cocina, cosméticos, licor e incluso cenas románticas. Así, estos elementos captan la atención porque están articulados con las necesidades más frecuentes de la gente; forman parte de sus aspiraciones, deseos y prioridades cotidianas. Son bienes que tienen una demanda concreta en las poblaciones y cuya venta resulta más ágil y segura. Quienes se dedican a estas labores saben, de forma estratégica, cuáles son los premios más atractivos y con mayor potencial de comercialización.

No se trata de una sola rifa, sino de muchas y muy variadas. En algunos municipios como Mosquera y en zonas rurales de Tumaco, estas prácticas están prohibidas por los grupos armados que controlan los territorios, ya que son percibidas como una interrupción del orden o como una forma inadecuada de gastar el dinero en asuntos considerados poco relevantes. Sin embargo, en El Charco, las rifas son parte del panorama cotidiano. Las de mayor escala incluso deben pagar “impuestos”: sorteos de motores fuera de borda, altas sumas de dinero o artículos completos para el hogar, por ejemplo, que se venden en veredas o municipios cercanos, deben hacer aportes al “fisco” de los grupos armados que ejercen control territorial. Estas rifas funcionan como emprendimientos colectivos, en los que se vincula a otras personas en la venta de los números, con ganancias entre el 30% y el 40% para cada vendedor, mientras que el resto lo recibe el organizador, quien también cubre el costo del premio. Por lo general, se venden alrededor de mil números por rifa, lo que convierte esta práctica en una verdadera apuesta empresarial para muchos. En El Charco se destacan, por ejemplo, dos hermanos gemelos conocidos como “los Mellos”, quienes, tras haber trabajado vendiendo rifas para un comerciante antioqueño, aprendieron el oficio y hoy se dedican a organizar sorteos de gran escala que también generan oportunidades económicas para otras personas.

Pero aquí lo que nos convoca son esas rifas que realizan las y los jóvenes como una estrategia de economía de rebusque, pensadas por quienes no tienen acceso a un empleo formal y que, dentro de sus limitadas posibilidades, encuentran en ellas una forma de obtener recursos económicos sin vinculación directa con estructuras armadas. Son rifas hechas en hojas de cartulina, con cien números, muchas veces tipo “relámpago”, es decir, con sorteos rápidos que se resuelven el mismo día o en un plazo máximo de ocho días para el pago. El valor del número

puede variar entre 500 y 50.000 pesos colombianos, dependiendo del premio ofrecido. Estas rifas surgen del compromiso por cubrir necesidades básicas que no están garantizadas: el pago de servicios públicos, la alimentación, o simplemente el sostenimiento del hogar. Jóvenes con un canguro y una gorra recorren los barrios visitando conocidos y desconocidos, apelando a su solidaridad. Las ganancias suelen ser limitadas, pero responden a propósitos muy concretos. En muchas ocasiones, varias personas se agrupan, se reparten los números y se encargan colectivamente de la venta. Estas rifas no enriquecen, pero sí sostienen; no resuelven la precariedad estructural, pero sí impiden que muchas personas se desvanezcan frente a las necesidades y obstáculos que enfrentan cotidianamente.

La venta de alimentos y dulces tradicionales es otra de las posibilidades económicas para muchas personas. El *candy* es un dulce típico que se prepara en algunas zonas del Pacífico colombiano, elaborado con leche de coco, azúcar y limón. A partir de estos ingredientes se genera una masa que debe extenderse con destreza hasta lograr un color blanco característico. Luego se corta en trozos y se les unta leche en polvo. Tras un tiempo, el dulce se endurece y queda listo para ser vendido. Es una preparación común en los hogares de El Charco; de hecho, desde niños lo hacemos, y en nuestros espacios de encuentro entre amigos, suele acompañar nuestras conversaciones como un candy. Sin embargo, más allá del gusto y la tradición, el candy también representa una fuente de ingreso para muchos jóvenes e incluso para niños, quienes son enviados por sus familias a vender por las calles del municipio. Corren a pie los barrios gritando “¡Candy, candy!”, y su valor regularmente es de 500 pesos colombianos.

Asimismo, la venta de papas guisadas es otra fuente de sustento muy común. Se trata de papas cocidas bañadas en un guiso exquisito, preparado con verduras y especias típicas del Pacífico, que les dan un sabor muy especial y un carácter muy apetecido. Cuando era niño, mi madre solía enviarnos a mis hermanos y a mí a vender papas guisadas durante los partidos o eventos que convocaban a mucha gente. El precio depende del tamaño de la papa y suele oscilar entre 500 y 2.000 pesos colombianos. Por eso, ver a niños vendiendo papas guisadas como una forma de apoyar a sus hogares es algo cotidiano en el municipio. También lo hacen mujeres jóvenes, para quienes esta actividad representa una fuente de ingresos muy significativa. En este contexto, el rebusque, como acción desde la informalidad, se convierte en una fuerza cotidiana de sustento, una forma de enfrentar las carencias y sostener la vida con lo que se tiene a mano.

Las actividades que desarrollan diversos jóvenes afrocolombianos en El Charco se inscriben en los modos de una economía del rebusque, aunque interactúan con las dinámicas del narcotráfico, dada su incidencia como un proyecto que interpela lo estético, económico, político, social y cultural. Estas prácticas proponen la imaginación de otros procesos de vida que, entre negociaciones y producciones subjetivas, establecen relaciones de contrapunteo que permiten pensar en otras lógicas para habitar y sostener la existencia en medio de mundo truculentos y precarios.

6.4. Prácticas y discursos ocultos de resistencia

Mi gusto por la música del Pacífico Sur, particularmente como cantor, me ha llevado a redescubrir mundos de sentido que han estado siempre presentes en nuestras vidas y cotidianidades, pero a los que pocas veces les hemos prestado la atención suficiente. Las canciones, las décimas, las poesías, los cuentos, los mitos y las danzas han constituido formas de subjetividad política a través de las cuales las poblaciones afrocolombianas se han pronunciado históricamente: reflexionando sobre su entorno, denunciando sus desigualdades y proponiendo intervenciones situadas y contextuales que responden a las realidades concretas en las que habitamos. Sin embargo, estos mensajes han sido poco escuchados o mal interpretados, incluso por nosotros mismos, quienes somos del territorio.

La subjetividad política es producción de sentido y condición de posibilidad de un modo de 'ser' y 'estar' en sociedad, de asumir posición en esta y hacer visible su poder para actuar. Posición que está inscrita en un campo de fuerzas complejo que exige al sujeto deconstruirse y reconstruirse permanentemente en esa tensión permanente entre lo instituido y lo instituyente (Martínez & Cubides, 2012, p. 176).

Las poblaciones afrocolombianas, a través de sus producciones literarias orales, se han pronunciado, ofreciendo argumentos y reflexiones para repensar los marcos lógicos desde los cuales habitamos el mundo. Ulrich Oslender, en su investigación realizada a principios del siglo XXI en el municipio de Guapi, Cauca, al analizar los procesos de folclorización y vaciamiento de las prácticas sonoras afrocolombianas, propone que las expresiones de la tradición oral y sus formas poéticas, en tanto documentos literarios, “constituyen ‘discursos ocultos de resistencia’ que desafían las representaciones dominantes del Pacífico y sus pobladores, y que pueden movilizarse como formas de articulación política en la lucha por el reconocimiento de los

derechos culturales y territoriales de las comunidades negras en Colombia” (p. 203). Es decir, las gentes afros, a través de sus prácticas y discursos enmarcados en las tradiciones orales, han desafiado de alguna manera las representaciones dominantes y disputan la vida.

No son todas las canciones, pero sí una buena parte de ellas las que, contextualizadas, invitan a reflexionar sobre las realidades sociales de manera casi etnográfica. Un ejemplo de esto es la canción "Coca por coco" de la agrupación Herencia de Timbiquí, que articula los sonidos tradicionales del Pacífico con elementos más contemporáneos. Esta canción se convierte en una invitación a situarnos en el mundo de la vida cotidiana, donde convergen jóvenes del municipio de Timbiquí y de otros lugares del Pacífico Sur, dando forma a una propuesta musical que invita a navegar por los fenómenos de la economía cocalera y las transformaciones que esta ha provocado en nuestras poblaciones.

A continuación, comparto un fragmento de la canción:

Hoy en el lugar de coco, se cosecha coca
Y en lugar de amores, hay enemistad
En lugar de huacuco, se come bazuco
Y en lugar de guarapo, marihuana dan

Y como consecuencia de esos malos cambios
En nuestro paraíso se acabó la paz
Y como consecuencia de esos malos cambios
En nuestro paraíso se acabó la paz

No hay hombres pescadores, sólo hombres pescados
Que aparecen muertos por cualquier manglar
Con la lengua fuera y dedos cortados
Porque dijo algo que era de guardar
Irreconocible porque les echaron
Químicos que usan para procesar

Y como consecuencia de esos malos cambios

En nuestro paraíso se acabó la paz⁴³

Herencia de Timbiquí ofrece, a través de lo sonoro, una descripción paulatina y brillante de los modos en que ha funcionado la economía cocalera en el territorio, así como de los cambios y transformaciones en las relaciones sociales de las poblaciones del Pacífico colombiano. Parte de la perspectiva de que, antes de la irrupción de la economía cocalera, los modos de vida se articulaban en relaciones más simétricas —aunque atravesadas por dificultades estructurales— donde lo comunitario era aún un eje posible de articulación de lo social. La canción narra cómo llegaron personas externas a “asesorar” y “capacitar” a las poblaciones sobre el cultivo de coca. Aquí, el coco —producto insignia de estas costas del Pacífico— se convierte en una metáfora potente para describir el tránsito hacia la economía cocalera. Un tránsito que implicó dejar de producir los alimentos de pancoger para insertarse en un modelo que, desde una lógica económica, parecía más rentable, pero que trajo consigo transformaciones en la vida social y en el sentido de comunidad.

La economía de la coca no fue solo sinónimo de producción económica, sino de una transformación en las formas de relacionarse: la violencia y la muerte se volvieron mediadores cotidianos. El paisaje, antes lleno de vida, comenzó a tornarse cada vez más crítico, más mortífero. En este orden de ideas, la canción es un llamado urgente, una denuncia pública que pone en evidencia aspectos que muchas personas del territorio han pensado en algún momento, pero que, en medio de la rutina y la sobrevivencia, hemos terminado por naturalizar, asumir, incluso normalizar. "Coca por coco" se configura como una oportunidad cartográfica, un gesto que convoca resistencias, que invita a pensar más allá, a movilizar imaginarios sociales. Es una forma de confrontar directamente el problema, una interpelación al poder, a la desigualdad, a la muerte, al olvido en el que hemos habitado.

Lo problemático es cuando este discurso sonoro de resistencia es despolitizado y desplazado hacia los márgenes de la folclorización, donde las denuncias se convierten en rituales celebratorios que terminan por vaciarse de contenido político. Es ahí donde el poder escucha, pero no responde; presencia, pero ignora. Es a esto a lo que Oslender (2003), siguiendo a James

⁴³ Letra de la canción Coca por coco de la agrupación Herencia de Timbiquí. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=dsOpgcTRsSU>

C. Scott llama discursos ocultos de resistencia: formas de enunciación política que, aunque silenciadas o relegadas por el poder, emergen desde los márgenes como apuestas para imaginar otras formas de vida.

En este sentido, la música es una oportunidad clave dentro de la apuesta etnográfica para comprender los mundos sensibles y sentidos de las juventudes afrocolombianas. A través de ella se imbrican sensibilidades, deseos y aspiraciones, constituyéndose como una forma de enunciación subjetiva. En el Pacífico sur colombiano existen múltiples grupos e iniciativas en los que es posible rastrear apuestas políticas que emergen en medio de paisajes marcados por la precarización racializada y el narcotráfico. Por un lado, la tradición sonora anclada a la marimba y, por otro, nuevos sonidos y formas musicales que, aunque muchas veces estigmatizadas en el territorio por su vínculo con dinámicas de violencia, merecen ser analizadas con atención. En ellas se expresa una complejidad social y cultural que no puede ser reducida a lecturas moralizantes, pues en su ambigüedad también se sitúan formas de agencia, resistencia y reconstrucción de sentido.

Plu con Pla, una agrupación de jóvenes afrocolombianos del municipio de Tumaco, es un claro ejemplo de ello. Cada una de sus canciones parece tener una intención política, al poner de relieve mensajes concretos sobre las realidades del Pacífico colombiano. Esta agrupación mezcla sonidos que dialogan con el reggae, ritmos africanos y las músicas tradicionales del Pacífico. Sus producciones suelen tener un carácter comercial, en el sentido de que logran gran receptividad en distintos escenarios del país. Por ejemplo, su música ha estado presente en eventos de amplia convocatoria como la COP16 realizada a finales de 2024, el estero picnic en Bogotá y otros espacios que suponen una gran concentración de públicos diversos. Entre batería, piano, bajo, marimba, bombo tradicional y guasás del Pacífico, Plu con Pla convoca a pensar en la complejidad del territorio, más allá de las idealizaciones que lo retratan como un paraíso de comunidades felices y armónicas.

Plu con Pla se sitúa en los hechos concretos que interpelan cotidianamente a las poblaciones del Pacífico. Todas sus canciones llevan consigo una apuesta política de resistencia, pero, sin duda, la canción "No queremos más velorios" se destaca como una pieza clave que enfrenta directamente las violencias del territorio y problematiza nuestros hechos sociales:

Ya no podemos vivir en nuestro pedazo de tierra
Fuimos a buscar libertad, y nos trajeron la guerra.

Yo no entiendo cuánto mal nosotros les hemos hecho,
me parece que a la vida...
¡ya perdimos el derecho!
(Ya perdimos el derecho)
¡Ya perdimos el derecho!

¡Perdón!

¡Perdón!

Pedimos perdón por lo que sea que hayamos hecho.

Viviremos en el aire,
no le haremos daño a nadie

Nosotros lo trabajamos,
eran nuestros los territorios.

Ahí se los dejamos...
¡no queremos más velorio!

Ahí se los dejamos,
(no queremos más velorio)

No queremos más muertos
(no queremos más velorio)⁴⁴

“No queremos más velorio” es una denuncia pública, un clamor que nace de la sensación de cansancio y angustia que vive tanta gente en medio del dolor. La canción narra cómo poblaciones esclavizadas lucharon por la libertad, por vivir en sus territorios de manera colectiva, y la respuesta fue la guerra: una guerra que llegó desde fuera, pero que hoy parece cimentarse en nuestras propias imaginaciones, discursos y prácticas. Una guerra que ya no se experimenta solo como una agresión externa, sino como un problema que también habita en el “nosotros”, y que nos convoca a repensarnos. Los jóvenes del grupo Plu con Pla proponen, casi

⁴⁴ Letra de la canción No más velorio. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=3nu2eL8Tk3Y>

de manera simbólica, irse a vivir “al aire”, como forma de reclamo ante una realidad en la que no hay un lugar seguro para vivir en paz. Están dispuestos a renunciar a su vida, a sus territorios y a su existencia, con tal de poder recrear la dignidad. Están cansados de una realidad donde la muerte y la violencia siguen siendo el eje que dinamiza lo social.

La canción pone en cuestión un flagelo cotidiano: el desplazamiento forzado que ha quebrantado el tejido social, familiar y cultural de la gente afrocolombiana. Un fenómeno que ha intervenido directamente en la producción de sujetos y subjetividades, generando fracturas y emergencias. Por eso, reclaman que se les deje vivir en paz. Una paz que no implica necesariamente la ausencia de conflicto, sino la posibilidad de construir soluciones sin recurrir a la violencia. Plu con Pla, a través de sus canciones, representa —de alguna manera— el sentir de muchas personas que han perdido a sus seres queridos, que han tenido que salir y abandonar sus vidas, pero que siguen luchando en medio de las adversidades.

Los discursos ocultos de resistencia son situados. Están contextual y afectivamente articulados a los mundos, sensibilidades y experiencias empíricas de quienes los producen. Dicen y dicen muchísimo sobre las dinámicas sociopolíticas: sus disputas, sus cambios, sus anhelos y obstáculos. Nos invitan a un viaje reflexivo por la selva tropical del Pacífico, para impregnarnos de las vidas y complejidades de quienes habitan esos territorios. Plu con Pla, al igual que Herencia de Timbiquí, desde mi punto de vista encarnan proyectos políticos e intelectuales. En ellos se están haciendo preguntas y se despliegan fuerzas sociales que buscan respuestas a través de lo sonoro. Sus propuestas están articuladas por una vocación política, un trabajo contextual y una fuerza movilizadora que busca transgredir los paisajes de crueldad y violencia estructural que marcan lo cotidiano.

Estos discursos son “ocultos” porque muchos prefieren ignorarlos. Sin embargo, le están hablando al poder. Como plantea Spivak en su célebre ensayo *¿Puede hablar el subalterno?*, no se trata solo de si el subalterno tiene voz, sino de si esa voz es escuchada, reconocida y validada dentro de los marcos hegemónicos de representación. Muy en sintonía con esa teoría, creo que las juventudes afrocolombianas han hablado de forma clara y directa sobre sus mundos, pero han recibido poca receptividad. Aun así, siguen pronunciándose, una y otra vez, desde sus trincheras.

El trap, el rap, los corridos, el hip hop, la salsa choke, la salsa urbana y otros géneros musicales que emergen constantemente en el Pacífico también son expresiones que nacen desde las subjetividades políticas de las juventudes. A pesar de la estigmatización, tanto interna como externa, que asume que estos procesos están en contra de la tradición, la lucha incansable de miles de jóvenes ha invitado a imaginar de otras formas los discursos ocultos de resistencia. En este escenario, la tradición anclada en la música de marimba y los cantos tradicionales también representa otro frente que se debe desafiar, en la medida en que constituye un proyecto de costumbre que pocas veces se deja movilizar por las transformaciones que demandan las juventudes, donde los elementos emergentes de la producción sonora y oral son concebidos como interrupciones de dinámicas estáticas que se consideran patrimonio inamovible de la población.

Las tradiciones, muchas veces, pueden ser peligrosas por sus agentes, quienes fungen como fuerza social para mantener intactas unas prácticas y discursos que, en realidad, están en constante tránsito. Voy a explicar esto con un caso. En marzo de 2025 tuve la oportunidad de participar en el municipio de Tumaco en un espacio de discusión que buscaba articular esfuerzos para pensar un plan de cultura para la Costa Pacífica nariñense. En ese lugar, un grupo importante de mujeres cantoras solicitaba que se excluyera a mujeres trans o personas LGBTIQ+ que participan en rituales como el arrullo, los chigualos, los rezos y otras expresiones. Según algunas de ellas, estas personas “no dejan cantar”, porque “son hombres y tienen la voz más fuerte que la de las mujeres, y por ende no deberían hacer parte de estas prácticas”. Además, sostenían que “por tradición, hay roles para mujeres y roles para hombres, como lo dejaron los ancestros”, y que quienes “se creen mujeres no tienen cabida”.

Este tema me llamó la atención, porque parecía que muchas de estas mujeres apelaban a la tradición y al supuesto legado ancestral para reproducir fobias y exclusión hacia un grupo poblacional que ha venido abriéndose espacios en una realidad social donde difícilmente pueden participar. Si las personas heterosexuales enfrentan múltiples problemáticas de violencia que afectan sus vidas, la población LGBTIQ+ debe afrontar vulneraciones y desprecios constantes desde todos los frentes: no solo por parte de los grupos armados—, sino también por parte de la gente del común que camina y habita todos los espacios del municipio. En este orden, jóvenes afrocolombianos con identidades sexogenéricas disidentes han encontrado en los procesos

religiosos y sonoros una posibilidad para pronunciarse y desafiar la heteronormatividad y los códigos ancestrales que los excluyen, precisamente porque son concebidos como una “interrupción”. Y, sin embargo, a pesar de las quejas y vulneraciones que dicen vivir las mujeres que siguen la tradición, este sector ha asumido el rol de agentes que mantienen vivas las prácticas y los discursos de resistencia desde las propias tradiciones, en la medida en que fungen como un sostén.

La reacción de algunas mujeres me hizo pensar en otro aspecto: las mismas cantoras tradicionales han sido relegadas de varios oficios dentro de la producción musical tradicional del Pacífico sur. Por legado, se ha sostenido que las mujeres no pueden ser marimberas, ni pueden interpretar instrumentos de percusión como el bombo o el cununo. Sin embargo, hay quienes vienen dando una lucha interna para que se democratice y valide la participación de las mujeres en estas funciones. Por eso me resultaba un poco contradictoria esta disputa entre mujeres y poblaciones LGBTIQ+. Aunque soy consciente de que, quizá, su reacción se debe a que sienten que están siendo desplazadas de su único rol asignado desde los juegos de género dentro de la música. O tal vez se deba a que la heteronormatividad produce a las personas y, desde ahí, despliega su fuerza contra esta población.

Ahora bien, volvamos a las expresiones emergentes desde lo sonoro de jóvenes afrocolombianos del Pacífico sur: esas músicas y melodías estigmatizadas, muchas veces recibidas bajo la idea del *malianteo*. Canciones que, de alguna manera, cuestionan, reflejan la realidad y, en lecturas muy comunes entre la gente, enaltecen las dinámicas de criminalidad y violencia que se desarrollan en el territorio. Estas expresiones han sido objeto de cuestionamiento en nuestras poblaciones, ya que hay sectores que les achacan la responsabilidad de la incursión en grupos armados, así como la formación de deseo y la constitución del narcotráfico como proyecto viable de vida para los jóvenes, debido al contenido de las canciones que se reproducen actualmente.

Si bien la música forma parte de un entramado de expresiones culturales en la formación social de los sentidos y significados, culpabilizar una expresión artística de los hechos que acontecen en el marco de un mundo desigual y violento es una lectura simplista. La música, como arte, es síntoma de lo que sucede, de lo que pasa en nuestras complejas y disputadas realidades. Más que una reproducción de la violencia, ha funcionado como un proceso que nos

permite entender los mundos de sentido. Las autoridades —y muchas personas que se mueven en imaginarios de comunidades armónicas, fantasiosos, donde la paz se asocia con la ausencia infinita de conflictos— están equivocadas. Desde mi perspectiva, las producciones de sentido juvenil desde lo sonoro, desde esas expresiones emergentes que se sitúan en las experiencias de quienes las producen —de sus vivencias, de su cotidianidad, propias o muy cercanas— representan, para quienes nos dedicamos a estudiar las juventudes, una oportunidad brillante para ir más allá de lo canonizado como metodologías de investigación.

Aquí, la música es resistencia porque está acuerpada, atravesada por quien escribe o canta la canción. En su mayoría, nace de hechos reales que nos convocan a adentrarnos en las lógicas comunes, no para establecer lecturas criminalizantes que reproduzcan la exclusión, sino para que, a partir de allí, podamos plantear argumentos y reflexiones que se articulen con los hechos, con el entramado empírico de la vida. Jóvenes como Mr. Plata, Lil Prad, El Serna, Patio 4 y May el Profeta vienen constituyendo un movimiento masculinizado de música de malienteo, donde hay poca presencia femenina, aspecto clave, pero, a pesar de las objeciones, estas expresiones se abren paso y cada vez más jóvenes las apropian, las reproducen y se identifican con estas producciones.

May el Profeta, joven de Buenaventura (Valle), canta desde las disputas entre dos bandas que nacen como secuelas de grupos paramilitares que controlaron el puerto principal de Colombia: los Shottas y los Espartanos. Estas disputas han construido un paisaje de violencia y dolor para muchos jóvenes. Pero dejemos que sea la letra de May la que nos cuente su protesta y su clamor:

¿A dónde vamos a parar?
Con tanta violencia en el vecindario,
estoy harto de ver tantos jóvenes
muriendo a diario.

Ya no se puede visitar un amigo en otro barrio,
la ciudad se está llenando de vándalos y sicarios.
Me duele ver cómo la cosa se torna oscura,
la inseguridad ya se convirtió en una tortura.

Recuerdo que en el pasado las calles eran seguras,
entristece ver cómo ha cambiado Buenaventura.
Observo las noticias como para pasar el rato,
pero, como de costumbre, acaba de pasar un asesinato.
Veo la información para saber cuáles son sus datos,
y apenas tenía 20 años el chamaco.
Alteración al orden público en X comuna,
presencia de autoridad en el sector no hay ninguna.
Se escuchan disparos, gritos,
pero como de costumbre,
la autoridad llegó cuando ya pasó la incertidumbre⁴⁵.

¿A dónde vamos a parar? es una canción de estilo rap en la que se utiliza una base musical mientras May el Profeta parece improvisar. El video fue grabado en un parque del municipio de Buenaventura, en medio de hechos constantes de violencia armada. La canción se hizo viral en redes sociales y parece aglutinar las sensibilidades de la gente afrocolombiana del puerto principal. Es una propuesta que, a modo de crónica sonora, describe los hechos sociales que suceden en Buenaventura, donde parece haberse normalizado el constante asesinato de jóvenes afrocolombianos, y donde las dinámicas de vandalismo y violencia armada se han vuelto parte de la cotidianidad.

May pone en cuestión la manera en que las violencias en Buenaventura también son espaciales. Denuncia una *geografía del poder* marcada por la dueñidad, en la que se constituyen fronteras invisibles que impiden la movilidad entre sectores, barrios o comunas de la ciudad. Entre “Shotas” y “Espartanos” se ha repartido el territorio como si fuera un señorío, afectando gravemente a la sociedad civil que no está involucrada en sus disputas. Esta situación quebranta el tejido social y las dinámicas propias de la gente, ya que limita la posibilidad de visitar familiares o amigos que viven en zonas controladas por otros grupos.

⁴⁵ Letra de la canción “¿A dónde vamos a parar?” de May el Profeta. Disponible en: https://www.youtube.com/results?search_query=may+el+profeta

Buenaventura es el principal puerto del país, y representa un aporte altísimo a las finanzas nacionales y al desarrollo del país: 8 billones de pesos por concepto de impuesto externo. Sin embargo, las desigualdades estructurales parecen no tener cabida en una nación que mira a la gente afrocolombiana y a sus territorios como un “afuera”, como un margen al que se le da continuidad a la colonialidad del poder: se saquea, se explota, pero no se reconoce, no se dignifica, no se invierte. Las noticias sobre Buenaventura son constantes: radios, redes sociales y televisión muestran lo que sucede en este municipio desde hace más de treinta años. Pero parece haberse consolidado un sentido común que, a la luz de la nación, considera normal que su población viva en medio de la precariedad y la violencia, a pesar de contribuir con millones a la economía nacional.

May el Profeta, desde sus canciones, se ha destacado por denunciar —a través del rap y el freestyle— el desempleo, la precariedad, la violencia, la indiferencia y el dolor con el que vive la gente. Constantemente le pide a un ser supremo, a Dios, que ayude a resolver esta situación, porque pareciera que, en lo terrenal, no hay oportunidad de construir una Buenaventura —o un Pacífico sur colombiano— digno para todas y todos los que habitamos estas orillas del país.

La música, como expresión cultural oral del Pacífico —al igual que la décima, la poesía, los cuentos y demás formas de oralidad— es una herramienta de defensa. Constituye un modo de pronunciación política, una forma de resistencia oculta que, aunque muchas veces despolitizada por terceros, insiste, denuncia y exige dignidad constantemente. Un amplio grupo de jóvenes afrocolombianos —mujeres, hombres, personas LGBTIQ+— se plantan desde la oralidad para dar cuenta de sus mundos, de sus interpretaciones, de sus deseos y aspiraciones. No todos los jóvenes cantan, declaman o bailan, pero sí existe un movimiento musical diverso que se sitúa entre la tradición y la modernidad. Un movimiento que, en medio de disputas intergeneracionales, se abre paso y nombra constantemente la situación crítica del Pacífico, donde hay pocas posibilidades de expresión, y donde la música se convierte en una excusa muy potente para narrar lo que se vive.

Las desigualdades estructurales, las violencias armadas y el narcotráfico producen sujetos, moldean trayectorias y condicionan vidas. Sin embargo, en medio de ese panorama hostil, hay quienes aprendemos a movernos entre sus escombros, actuando como agentes que

buscan disputar y regular esa normalidad impuesta, desigual y violenta. Pero también emergen grietas y fugas: espacios de transgresión, visibilización y cuestionamiento. Lugares desde donde se enuncian nuevas formas de estar en el mundo, y donde se configuran imaginarios, prácticas y discursos que moldean las subjetividades juveniles. La oralidad, en sus múltiples formas, es una de esas apuestas de resistencia, una trinchera desde donde es posible nombrar lo debemos silenciar.

Las danzas y los bailes son otros de los procesos que han cobrado fuerza y en los que participan activamente jóvenes del Pacífico colombiano. Si bien expresiones tradicionales como el currulao, la juga y otras danzas propias de la cultura afrocolombiana de esta región constituyen un eje central, a estas se han sumado nuevas manifestaciones como los grupos de baile de música contemporánea. Estas expresiones logran posicionarse, en cierta medida, como ejercicios performáticos en los que mujeres, hombres y personas LGTBIQ+ asumen el baile como un acto político, donde el cuerpo y sus movimientos juegan un papel central en la puesta en escena, el trabajo en equipo y la representación. En efecto, el cuerpo, a través del baile y sus movimientos, nos cuenta una historia, se narra a sí mismo.

Karold G es una joven mujer trans afrocolombiana de El Charco, que adopta el nombre de la artista de Medellín por admiración y porque interpreta su música y sus bailes. Le gusta vestirse con ropa corta, tops, shorts muy pequeños y tacones. Por donde pasa, se roba las miradas: es una mujer imponente y transgresora. Me he cruzado con ella un par de veces durante el trabajo de campo para mi tesis, y desde la primera vez que la vi, pude evidenciar su amor por el baile. Es, como dicen en El Charco, quien “se roba el show”. Todas y todos los presentes en los espacios donde aparece quedamos impactados por sus movimientos y por la capacidad que tiene para bailar.

En sociedades como las del Pacífico sur, donde históricamente se han producido sujetos desde la hegemonía de la heteronormatividad —que apela a la supuesta “naturalidad” del binarismo de género entre hombres y mujeres—, ser mujer trans representa un desafío, aún más cuando las formas de habitar el cuerpo y el deseo suponen un desacato al paisaje de la normalización. No obstante, Karold G se ha posicionado políticamente desde el baile, y desde allí atraviesa las fronteras de la heteronormatividad, interviniendo el espacio público con formaciones sociales ancladas en una matriz de juvenización que da cuenta de subjetividades

trans, negras, jóvenes y precarizadas, expuestas a múltiples articulaciones de opresión, pero que, a su vez, se nombran y desafían desde sus propios entramados.



Imagen 3 del Capítulo VI.

Fuente: Xiommy Valentierra Estupiñan, El Charco, Nariño (2025)

En este sentido, es común encontrarse a Karold G bailando en discotecas o fiestas del municipio. Sin embargo, un acto que marcó un antes y un después en el reconocimiento de esta joven ocurrió durante la presentación del artista Patrio 4, en el marco de los carnavales municipales de El Charco y La Tola, hace aproximadamente cinco años. Karold fue la sensación del evento con sus pasos y movimientos en medios de ritmos de salsa choque y trap: giros en el piso, saltos y poses poco comunes que desbordaban energía. La alegría y los aplausos no faltaron al verla brillar. No fue una presentación programada, pero terminó en la tarima haciendo un show sin precedentes. Desde entonces, Karold G es muy conocida y, en buena medida, respetada. Siento que se goza la vida bailando y transgrediendo las violencias.

La danza y el baile son acciones de resistencia que, aunque muchas veces ocultas y despolitizadas, dejan en evidencia los procesos organizativos de jóvenes afrocolombianos que se juntan a pensar y discutir a través de sus cuerpos y movimientos. En ellos, luchan por abatir las zonas de precarización y muerte, y por preservar la vida. El cuerpo y sus acciones constituyen

lo que José Manuel Valenzuela (2019) ha denominado *biorresistencia*: estrategias y proyectos políticos de vida que están disputando un lugar, y que demandan procesos de transformación anclados a la vida, a sentidos que van en contravía de la necropolítica, donde convergen grupos armados, narcotraficantes y el propio Estado.

En este sentido, la biorresistencia se define como:

la disposición de decidir sobre el propio cuerpo, de definirlo como geografía de resistencia y de hacer visible su participación en la disputa por posiciones y significados sociales contrahegemónicos. La biorresistencia también confronta los dispositivos mortecinos de la necropolítica mediante decisiones y luchas a favor de la vida y, en no pocas ocasiones, de la supervivencia (Valenzuela, 2019, p. 103).

Los planteamientos de José Manuel Valenzuela (2019) centran la mirada en los discursos y prácticas que desarrollan las y los jóvenes afrocolombianos en el Pacífico sur, partiendo desde sus propios mundos de sentido, desde donde construyen apuestas políticas por la vida. Estas sacuden los cimientos de estructuras de poder que vacían los cuerpos y las potencias políticas. Se trata de una disputa por posiciones y significados sociales que nace de las entrañas de las experiencias juveniles y que supone un entramado de procesos sociales en los que la matriz de juvenilización y sus articulaciones producen luchas y disputas concretas por la creación de otros horizontes de sentido. Es decir, muchas de estas apuestas están marcadas por las experiencias específicas de las y los jóvenes, cuyas propuestas e intereses no son homogéneos, sino que se diferencian desde lo contextual, desde el cuerpo. En función de su realidad cotidiana y desde una lectura situada, desarrollan sus apuestas políticas que, desde la biorresistencia, se orientan hacia la vida.

En concordancia, la formación educativa, las economías del rebusque, la oralidad y el baile son algunos de los procesos desde los cuales varios jóvenes vienen desafiando la biopolítica y la necropolítica del Estado y de los grupos armados. Estos constituyen proyectos políticos encarnados en sus experiencias y, desde sus distintos frentes, están constantemente hablando, pronunciándose y sacudiendo las normatividades desiguales y violentas. Son apuestas de biorresistencia que, de manera oculta, explícita, situada y directa, movilizan y transgreden la exclusión, el racismo, la violencia de género, la violencia armada, la heteronormatividad, la pobreza y otras formas estructurales que obstaculizan la dignidad de las poblaciones. Pero

también, desde ahí, resurgen otras imágenes y posibilidades que se disputan la vida en el Pacífico sur.

6.5. Conclusión

La violencia estructural, el narcotráfico y la violencia armada, junto con otras violencias desarrolladas en el Pacífico colombiano, constituyen estructuras de poder que atraviesan lo estético, político, ontológico, económico, social y cultural. Son intervenciones de poder que no funcionan como exterioridades a las realidades sociales, sino que se articulan con la vida misma de quienes habitan la zona. Tributan en la producción de las realidades sociales, desde donde se establecen los marcos mentales y culturales con los que entendemos y caminamos el mundo. Estas estructuras nos interpelan, nos vigilan, nos marcan y pretenden controlarlo todo, incluso nuestros cuerpos, deseos y afectos. Pero ni siquiera el andamiaje más rígido ha logrado eliminar por completo la potencia vital que resiste. Siempre hay grietas, siempre hay fugas. En esas fisuras florecen prácticas de esperanza, territorios de dignidad y proyectos de vida que, aunque muchas veces silenciosos o invisibilizados, disputan sentidos, reconfiguran lo posible y siembran futuro.

Las resistencias que se desarrollan en el Pacífico sur colombiano son difíciles de identificar y de vislumbrar, teniendo en cuenta la manera en que las estructuras de poder permean las realidades sociales. No se presentan de forma evidente en una frontera que permita distinguir claramente un "allá" de los malos y un "acá" de la gente buena, sino que emergen en múltiples imbricaciones de poder. Son sutiles y a la vez contundentes, a veces ocultas, pero siempre presentes: reclamando, denunciando y cuestionando. Se trata de apuestas políticas que transgreden desde las experiencias concretas de cada joven, evidenciando procesos desde los cuales se pronuncian políticamente ante el mundo. Son subjetividades políticas no homogéneas, diversas, atravesadas por los factores sociales que las configuran y que, desde sus diferencias, producen nuevas formas de existencia, resistencia y posibilidad.

Los procesos de formación educativa en contextos que históricamente han carecido de presencia estatal y acceso a la educación superior —como ocurre en el Pacífico colombiano— representan una oportunidad latente para gestar proyectos viables de vida. En una región donde la violencia estructural ha negado sistemáticamente los derechos fundamentales, la educación se convierte en una herramienta transformadora que permite a muchos jóvenes imaginar y

construir un futuro distinto. Desde sus apuestas, estos jóvenes pueden contribuir a la transformación social de sus poblaciones.

En este sentido, la educación es una forma de resistencia, o incluso de *biorresistencia*, que transgrede y propone horizontes hacia la vida. Se enfrenta de manera concreta y directa a las expresiones de la biopolítica y la necropolítica que operan en estos territorios, abriendo caminos para imaginar otros futuros posibles. Sin embargo, estas resistencias inscritas en la formación superior están condicionadas. Factores como la clase social y las condiciones económicas juegan un papel determinante en la posibilidad de que los jóvenes afros accedan, permanezcan y se pronuncien desde ese espacio. Claro está, esto no le resta valor a su carácter de resistencia, pero sí pone en evidencia la persistencia de obstáculos que impiden que la mayoría de las y los jóvenes del municipio puedan ingresar y mantenerse en la universidad, especialmente cuando deben desplazarse fuera de su territorio para formarse.

Hoy en día, han surgido nuevas alternativas mediadas por las tecnologías digitales que permiten acceder a procesos de formación desde otros lugares. No obstante, es importante reflexionar críticamente sobre el hecho de que la formación educativa, aunque constituye una forma de resistencia, también puede representar una resistencia desde el privilegio. Muchos de quienes logran graduarse corren el riesgo de ser absorbidos por lógicas que terminan reproduciendo las desigualdades y violencias estructurales que históricamente han afectado a la región.

Las economías del rebusque, como forma de resistencia infrapolítica, ponen en cuestión las narrativas y estrategias de supervivencia que se gestan desde la cotidianidad, desde las propias fuerzas de quienes habitan en condiciones de precarización racializada. Estas prácticas están atravesadas por un presentismo intenso y una desesperanza subjetiva que impacta especialmente a las juventudes, quienes asumen actividades como las cuadrillas, rifas, ventas de alimentos y dulces como estrategias políticas que, a pesar de las adversidades, buscan generar ingresos, sin depender directamente de las economías de la muerte. Sin embargo, resulta difícil imaginar un afuera total de dichas estructuras.

En este orden, las economías del rebusque constituyen un despliegue de fuerza vital que emerge desde la informalidad y que, día a día, lucha por mantener viva la existencia propia y la de los suyos: *biorresistencia*. Estas resistencias económicas representan uno de los procesos más

complejos en las luchas del Pacífico, ya que las economías ilegales y sus grandes ganancias lo atraviesan todo, constituyéndose en uno de los principales anclajes de la economía del Pacífico sur.

Las prácticas y discursos ocultos de resistencia constituyen un entramado de procesos que se tejen desde la *oralidad* y la *corporeidad*, espacios donde las y los jóvenes, en su diversidad, despliegan apuestas políticas que desafían los órdenes de violencias que configuran sus realidades cotidianas. Son formas de insurgencia simbólica y afectiva desde las cuales los sujetos subalternizados se pronuncian, interpelan y convocan la posibilidad de otros proyectos de vida digna. En este marco, la música, la poesía, las décimas, los bailes y las danzas no son simples expresiones culturales folclorizadas, sino lenguajes de resistencias que encarnan la experiencia vivida. Son territorios desde donde las juventudes afrocolombianas significan su existencia, producen saberes y reconfiguran sentidos, alejándose de los estereotipos y del vaciamiento adultocéntrico que suele deslegitimar sus prácticas.

Se trata de modos de producción de conocimiento situado, sensibles al contexto, que les permiten narrarse, reconocerse y posicionarse en el mundo desde su *sentipensar*. Aunque estas expresiones están en riesgo de ser desplazadas hacia la folklorización o vaciadas de su potencia política, siguen siendo potentes formas de acción que entrelazan lo sonoro y lo corporal para construir horizontes de futuro. En ellas, las juventudes resisten: están inaugurando los trazos de una nueva era política.

BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, G. (1998). *Homo sacer: el poder soberano y la vida desnuda*. Editorial Anagrama.
- Agudelo, C. (2002). “El Pacífico colombiano: de ‘remanso de paz’ a escenario estratégico del conflicto armado. Las transformaciones de la región y algunas respuestas de sus poblaciones frente a la violencia”. *Cuadernos De Desarrollo Rural*, (46).
- Akorde Podcast y Fundación CORE (Anfitrión). (4 de diciembre de 2024). El acuerdo paralelo – Episodio 7 [Podcast]. Spotify.
<https://open.spotify.com/show/7mA6HzsI4NDmtNOa0gnaxE?si=TbHxAqERQ2CzBoNeDBSVwg>
- Almario G., O. (2001). Anotaciones sobre las provincias del Pacífico Sur durante la construcción temprana de la República de la Nueva Granada, 1823-1857. *Anuario De Historia Regional Y De Las Fronteras*, 6(1), 120–166. Recuperado a partir de <https://revistas.uis.edu.co/index.php/anuariohistoria/article/view/1898>
- Almario, O. (2005). La invención del suroccidente colombiano. (Tomo I. Historiografía de la Gobernación de Popayán y el Gran Cauca, siglos XVIII y XIX; Tomo II. Independencia, etnicidad y Estado Nacional, 1780-1930), Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana, Concejo de Medellín, Instituto de Estudios Estratégicos.
- Almario, Ó. (2009). “De lo regional a lo local en el Pacífico sur colombiano, 1780-1930”. *Historelo*, 1(1), 76-123.
- Almario, Ó. (2013). “Modelos culturales en conflicto: grupos negros y misioneros agustinos en el Pacífico sur colombiano (1896-1954)”. *Tabula Rasa*, (19), 193-226.
- Arbeláez, M. F. (2018, octubre 24). *Detalles del secuestro y asesinato de los 3 periodistas ecuatorianos*. El Tiempo. <https://www.eltiempo.com/mundo/latinoamerica/detalles-del-secuestro-y-asesinato-de-los-3-periodistas-ecuatorianos-282788>
- Arbeláez, N. (2016). Detector de Mentiras: la lucha por atacar la posverdad durante el Plebiscito por la paz. En:
https://parlamericas.org/uploads/documents/S1_PA14_NataliaArbelaez_SPA.pdf
- Arboleda Quiñónez, S. (1998). *Le dije que me esperara, Carmela no me esperó: El Pacífico en Cali*. Cali: Artes Gráficas Univalle.
- Arocha, J. (1998). “Etnia y guerra. Relación ausente en los estudios sobre las violencias colombianas”. En *Las violencias. Inclusión creciente* (pp. 205-234). Centro de Estudios Sociales, Universidad Nacional de Colombia.
- Arocha, J. (2018). “Genocidio, etnocidio, racismo, destierro e interculturalidad: los afrocolombianos del suroccidente en el conflicto armado interno”. Informe de investigación. Recuperado de <https://repositorio.uasb.edu.ec/bitstream/10644/6717/1/PI-2018-17-Arocha-Genocidio.pdf>

- Amnistía Internacional. (2017). *Colombia: A un año de la firma del acuerdo de paz. Informe sobre el estado de los derechos humanos*. Recuperado de <https://www.amnesty.org> (última visita 2025).
- Álvarez Vanegas, E., Pardo Calderón, D., & Cajiao Vélez, A. (2018). *Trayectorias y dinámicas territoriales de las disidencias de las FARC* (Informe No. 30). Fundación Ideas para la Paz. <https://www.indepaz.org.co/wp-content/uploads/2019/08/Trayectorias-y-dinmicas-territoriales-de-las-disidencias-de-las-FARC-Resumen-ejecutivo-FIP.pdf>
- ESTOS ROLES a Martínez, A. (2019). *Detrás de la guerra en Colombia*. Planeta Colombia.
- Bárcena, J. (2020). *Las disidencias de las FARC: Continuidad o ruptura con la guerrilla original*. Fundación Ideas para la Paz.
- Benjamin, W. (2010). "La metafísica de la juventud". Trad. de L. Velasco. En *Obras II*. Madrid: Abada.
- Bonilla-Silva, E. (2014). *Racism without racists: color-blind racism and the persistence of racial inequality in America*. New York: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.
- Bourdieu, P. (1991). *El sentido práctico* (J. Alonso, Trad.). Taurus.
- Bourdieu, P. (2002). *La "juventud" no es más que una palabra*. En *Sociología y cultura* (pp. 163–173). México: Grijalbo, Conacult.
- Bourdieu, P. (2003). *El oficio de científico: Ciencia de la ciencia y reflexividad*. Editorial Anagrama.
- Bourgois, P., Montero Castrillo, F., Hart, L., & Karandinos, G. (2018). *Habitus furibundo en el gueto estadounidense*. En L. Herrera & J. Ramos (Eds.), *Droga, cultura y farmacolonialidad: la alteración narcográfica* (pp. 283–304). Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Central de Chile.
- Butler, J. (2010). *Marcos de guerra: Las vidas lloradas* (M. Martín Ferreras, Trad.). Ediciones Paidós. (Obra original publicada en 2009)
- Butler, J. (1990). *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge.
- Castaño, B. (1993). "A la búsqueda de las mujeres negras esclavas en la historia de Colombia". En A. Ulloa (Ed.), *Contribución Africana a la Cultura de las Américas* (pp. 75-81).
- Castro, A. y Farmer, P. (2003). El Sida y la violencia estructural: La culpabilización de la víctima. *Cuadernos de Antropología Social*, (17), 29–47.
- Césaire, A. (2006). *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Editorial Las Afueras.
- Césaire, A. (1996). "Discurso sobre el colonialismo". En L. López (Coord.), *Literatura francófona: II. América* (pp. 58-66). México: Fondo de Cultura Económica.
- Cepeda, I. (2016). *Renegociación del Acuerdo de Paz: ajustes y desafíos*. Bogotá: Ediciones Desde Abajo.

- CINEP/PPP. (2016). *Balance crítico del nuevo acuerdo de paz*. Consultado en: www.cinep.org.co.
- Connell, R. W. (1995). *Masculinities*. Berkeley: University of California Press.
- Connell, R. W. (2003). *Masculinidades*. México: Programa Universitario de Estudios de Género, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).
- Centro de Memoria Histórica. (2017). *Memorias del acuerdo: análisis de las negociaciones de paz en Colombia*.
- Collins, P. H. (2015). "Intersectionality's definitional dilemmas". *Annual Review of Sociology*, 41(1), 1-20. <https://doi.org/10.1146/annurev-soc-073014-112142>
- Collins, P. H. (2021). "Intersectionality, Black youth, and political activism". En S. Swartz et al. (Eds.), *The Oxford Handbook of Global South Youth Studies* (edición en línea). Oxford Academic. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780190930028.013.9>
- Comisión de la verdad (sf). "Qué es la Comisión de la verdad". En: <https://web.comisiondelaverdad.co/la-comision/que-es-la-comision-de-la-verdad>
- Comisión de la Verdad. (2022a). *Hallazgos y recomendaciones de la Comisión de la Verdad de Colombia. Hay futuro si hay verdad* (Informe final, tomo 2). Comisión de la Verdad.
- Comisión de la Verdad. (2022b). *Colombia adentro. Relatos territoriales sobre el conflicto armado. Pacífico. Hay futuro si hay verdad* (Informe final, tomo 11). Comisión de la Verdad.
- Colmenares, G. (1979). *Popayán: Una sociedad esclavista 1680-1800*. Bogotá D.C.: La carreta.
- Crenshaw, K. (1991). "Mapping the margins: Intersectionality, identity politics, and violence against women of color". *Stanford Law Review*, 43(6), 1241-1299
- Choquibtown (19 de febrero de 2010). De donde vengo yo [Archivo de video]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=yMS4J6Gp6e4>
- Departamento Administrativo Nacional de Estadística (DANE). (2020). *Censo Nacional de Población y Vivienda 2018*.
- Departamento Administrativo Nacional de Estadística (DANE). (2023). *Censo de Población y Vivienda 2023*. Disponible en: <https://www.dane.gov.co>
- Díaz, S. (2020). "Ochy Curiel: Sobre la interseccionalidad (2020)". En: <https://www.youtube.com/watch?v=-bmWZF0jH1Q>
- Hernández-Mora, S. (26 de octubre de 2013). Tras el niño-bomba de El Charco. *El Mundo*. <https://www.elmundo.es/america/2013/10/18/colombia/1382106700.html>
- Eljach, M. (2005). "Un territorio Blanco para María Mandinga". En: *Convergencia*, 37, 115-133. <https://www.scielo.org.mx/pdf/conver/v12n37/2448-5799-conver-12-37-115.pdf>
- Escobar, A. (2014). *Sentipensar con la tierra: nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Universidad Autónoma Latinoamericana UNAULA.

- Escobar, A. (2015). "Territorios de diferencia: ontología política de los «derechos al territorio»". En M. Blandón & R. Perea (Eds.), *Debates sobre conflictos raciales y construcciones afrolibertarias* (pp. 49-73). Poder Negro Ediciones.
- Fanon, F. (1963). *Los condenados de la tierra*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Fanon, F. (2009). *Piel negra, máscaras blancas*. Bogotá D.C.: Akal.
<https://www.bibliotecadigitaldebogota.gov.co/resources/2045301/>
- Farmer, P. (2009). On Suffering and Structural Violence. A view from below. *Ethnicity: Multidisciplinary Global Contexts*, 3(1), 11-28.
- Feixa, C. (2006). "Generación XX. Teorías sobre la juventud en la era contemporánea". *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, 4(2). Recuperado de <http://www.scielo.org.co/pdf/rlcs/v4n2/v4n2a02.pdf>
- Feixa, C. (2011). Unidos por el flog: ¿Ciberculturas juveniles? *Revista Nuevas Tendencias en Antropología*, (2), 16–36.
- Foucault, M. (2013). *Historia de la sexualidad: Un prefacio*. En E. Castro (Ed.), *La inquietud por la verdad: Escritos sobre la sexualidad y el sujeto* (pp. 187–194). Siglo XXI Editores.
- Foucault, M. (1976). *Defender la sociedad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina.
- Fundación Ideas para la Paz (FIP). (2019). *El narcotráfico como motor de las disidencias de las FARC. Informe de análisis estratégico*.
- FIP (Fundación Ideas para la Paz). (2016). *Informe sobre el nuevo acuerdo de paz y la implementación*.
- Gago, V., & Obarrio, J. (2016). Prólogo: *Ex libris: Achille Mbembe*. En A. Mbembe, *Crítica de la razón negra: Ensayo sobre el racismo contemporáneo* (pp. 7–18). Barcelona: NED Ediciones.
- García, J. (2022). *Cimarronaje, afroepistemología y soberanía intelectual* (1.a ed. digital). Fundación Editorial El Perro y la Rana.
- García-Peña Jaramillo, D. (2005). La relación del Estado colombiano con el fenómeno paramilitar: por el esclarecimiento histórico. *Análisis Político*, 18(53), 58–76.
<https://revistas.unal.edu.co/index.php/anpol/article/view/46778>
- Geertz, C. (1989). *El antropólogo como autor*. Ediciones Paidós Ibérica.
- Gilmore, R. W. (2002). Fatal couplings of power and difference: Notes on racism and geography. *The Professional Geographer*, 54(1), 15–24. <https://doi.org/10.1111/0033-0124.00310>
- Gobernación de Nariño (9 de marzo de 2015). "Sanquianga, Ríos de esperanza". En: <https://www.youtube.com/watch?v=S2fhVdeNuQA&t=312s>

- Google maps (18 de marzo de 2024). *Mapa de El Charco, Nariño – Colombia*. https://www.google.com/maps/@2.4793217,-78.1153609,16z?entry=tu&g_ep=EgoyMDI1MDcyMy4wIKXMDSOASAFQAw%3D%3D
- Hernández, S. (2013). “Viaje al pueblo más pobre de Colombia”. En *El mundo.es*: <https://www.elmundo.es/america/2013/11/02/colombia/1383423684.html>
- Hall, S. ([1983a] 2017). *Estudios culturales 1983: Una historia teórica*. Buenos Aires: Paidós.
- Hall, S. y Jefferson, T. (Eds.). (2006). *Resistance through rituals: Youth subcultures in post-war Britain*. Routledge.
- Hall, S. (2019). *El triángulo funesto. Raza, etnia, nación* (Ed.). Madrid: Traficantes de Sueños.
- Haraway, D. J. (1991). *Ciencia, cyborgs y mujeres: La reinvención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
- Herencia de Timbiquí (30 de septiembre de 2013). Coca por coco. [Archivo de video]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=dsOpgcTRsSU>
- Hooks, B. (2021) Enseñar pensamiento crítico. Barcelona, Rayo Verde Editorial S. L.
- Hooks, B. (2021). *El deseo de cambiar: Hombres, masculinidad y amor* (J. Sáez, Trad.). Ediciones Bellaterra.
- InSide Crime (5 de julio de 2022). Segunda Marquetalia. *InSide Crime*. <https://insightcrime.org/es/noticias-crimen-organizado-colombia/segunda-marquetalia/#:~:text=El%2029%20de%20agosto%20de,del%20Estado%20a%20los%20acuerdos>
- Instituto Kroc. (2021). *Tercer informe sobre el estado efectivo de implementación del Acuerdo de Paz en Colombia*. Universidad de Notre Dame. Disponible en: <https://kroc.nd.edu/news-events/news/tercer-informe-sobre-la-implementacion-del-acuerdo-de-paz-la-implementacion-sigue-progresando/>
- Johnson, K. (2018, 9 de noviembre). *Dos “ídolos” en la costa pacífica nariñense que el Estado aún no supera*. Verdad Abierta. <https://verdadabierta.com/dos-idolos-en-la-costa-pacifica-narinense-que-el-estado-aun-no-supera/>
- Johnson, K., Vélez, J., y Olaya, Á. (2021). *¿Una guerra entre niños?* Recuperado de <https://www.conflictresponses.org/narino-una-guerra-entre-ninos/>
- Jaramillo, J.; Parrado, É. y Louidor, W. (2019). “Geografías violentadas y experiencias de re-existencia. El caso de Buenaventura, Colombia, 2005 – 2015”. *Revista Iconos*, 64, 111-136.
- Jiménez-Flórez, M. (2015). “Ser joven en Colombia: subjetividades, nuevas tecnologías y conflicto armado”. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, 13(1). <https://doi.org/10.11600/rlcsnj.13.1.1672>
- Kleinman, A.; Das, V.; Lock, M. (1997). *Social Suffering*. University of California Press.

- Ley 70 de 1993. Por la cual se desarrolla el artículo transitorio 55 de la Constitución Política – Ley de comunidades negras. 27 de Agosto de 1993.
- Lozano, B. (2016). “Tejiendo con retazos de memorias insurgencias epistémicas de mujeres negras/afrocolombianas. Aportes a un feminismo negro decolonial”. Tesis de Doctorado. Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, Área de Estudios Sociales y Globales.
- Manetto, F. (19 de junio de 2018). Iván Duque advierte de que cambiará los acuerdos de paz sin romperlos. *El País*.
https://elpais.com/internacional/2018/06/18/colombia/1529351991_715042.html
- Martínez, M. C., & Cubides, J. (2012). Acercamientos al uso de la categoría de ‘subjetividad política’ en procesos investigativos. En C. Piedrahita Echandía, Á. Díaz Gómez & P. Vommario (Comps.), *Subjetividades políticas: desafíos y debates latinoamericanos* (pp. 169–190). Universidad Distrital Francisco José de Caldas; IDEP; CLACSO; Cooperativa Editorial Magisterio.
- Martínez, R. (28 de marzo de 2024). Operativa Barredora ‘levanta’ a colombiano dedicado a préstamos ‘gota a gota’ en Puebla. *Infobae*.
<https://www.infobae.com/mexico/2024/03/28/operativa-barredora-levanta-a-colombiano-dedicado-a-prestamos-gota-a-gota-en-puebla/>
- May el Profeta (24 de noviembre de 2024). Barrio calentón. [Archivo de video]. Youtube.
https://www.youtube.com/results?search_query=may+el+profeta
- Mbembe, A. (2006). “El ensayo Necropolítica”. *Revista Raisom politiques*.
- Mbembe, A. (2016). *Crítica de la razón negra: ensayo sobre el racismo contemporáneo*. Barcelona: Ned ediciones.
- Mena, Z. (1993). “La mujer negra del Pacífico de reproductora de esclavos a matrona”. En A. Ulloa (Ed.), *Contribución Africana a la Cultura de las Américas* (pp. 75-84). Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología-Biopacífico.
- Medina, C. (2020). *Narcotráfico y estructuras criminales en el post-acuerdo*. Instituto de Estudios sobre Conflicto y Paz.
- Molano, A. (2017). *Colombia: Paz y resistencia*. Bogotá: Planeta.
- Muñoz, D. (2011). “Masculinidades bélicas como tecnología de gobierno en Colombia”. *La Manzana*, Vol. 5 (9): 98-107.
- Naciones Unidas. Consejo de Seguridad. (2017). *Informe del Secretario General sobre la Misión de Verificación de las Naciones Unidas en Colombia (S/2017/1117)*.
<https://undocs.org/es/S/2017/1117>
- Nateras, A. (2015). *Vivo por mi madre y muero por mi barrio* (1.ª ed.). Universidad Autónoma Metropolitana. <https://casadelibrosabiertos.uam.mx/gpd-vivo-por-mi-madre-y-muero-por-mi-barrio.html>

- Oficina en Colombia de la Alta Comisionada de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos. (2017). *Informe sobre la situación de los derechos humanos en Colombia*. Recuperado de <https://colombia.un.org> (última visita 2025).
- Olaya, A. Y. (2019). “Vivir entre fronteras: movilidades de comunidades afrocolombianas en la frontera entre Colombia y Ecuador, memoria de los nuevos paisajes y reconfiguración territorial”. Tesis de Doctorado. Universidad Nacional Autónoma de México, Coordinación General de Estudios de Posgrado, UNAM. Recuperado de <https://repositorio.unam.mx/contenidos/3466848>
- Olaya Requene, Á. Y. (2019). *La frontera entre Colombia y Ecuador: Movilidades de comunidades afrocolombianas en escenarios del narcotráfico*. *Iberoforum. Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Iberoamericana*, 14(27), 175–208. <https://www.iberomx/iberoforum/27>
- Olaya, A. Y. (2022). “El Pacífico colombiano y las comunidades negras en el contexto de la firma del Acuerdo de Paz: aportes al campo de los estudios afrocolombianos”. *Tabula Rasa*, 41, 11-19. <https://doi.org/10.25058/20112742.n41.01>
- Ortiz, L. (15 de diciembre de 2023). Carteles mexicanos de la droga dominan el Pacífico colombiano, reconoció el presidente Gustavo Petro. *Infobae*. <https://www.infobae.com/colombia/2023/12/15/carteles-mexicanos-de-la-droga-dominan-el-pacifico-colombiano-reconocio-el-presidente-gustavo-petro/>
- Oslender, U. (1999). Espacializando resistencia: perspectivas de ‘espacio’ y ‘lugar’ en las investigaciones de movimientos sociales. *Cuadernos de Geografía: Revista Colombiana de Geografía*, 8(1), 1–35. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/rcg/article/view/71603>
- Oslender, U. . (2003). Discursos ocultos de resistencia: tradición oral y cultura política en comunidades negras de la costa pacífica colombiana . *Revista Colombiana De Antropología*, 39, 203–236. <https://doi.org/10.22380/2539472X.1241>
- Oslender, U. (2004). “Fleshing out the geographies of social movements: Colombia’s Pacific coast black communities and the ‘aquatic space’”. En: *Political Geography*, 23, 957–985.
http://rioatrato.org/sites/default/files/Oslender%202004_Colombia%E2%80%99s%20Pacific%20coast%20black%20communities%20and%20the%20%E2%80%98aquatic%20space.pdf
- Oslender, U. (2008). “Geografías del terror”: un marco de análisis para el estudio del terror. *Actas del X Coloquio Internacional de Geocrítica*. Universidad de Barcelona.
- Pares Business. (2024, noviembre 14). 432 excombatientes de las FARC han sido asesinados desde que se firmó el Acuerdo de Paz. <https://www.pares.com.co/post/432-excombatientes-de-las-farc-han-sido-asesinados-desde-que-se-firm%C3%B3-el-acuerdo-de-paz>
- París Pombo, M. D. (2021). *Violencias y migraciones centroamericanas en México*. El Colegio de la Frontera Norte.

- Paz, P. (20 de marzo de 2024). Crisis alimentaria en las zonas cocaleras de Nariño. *W Radio*. <https://www.wradio.com.co/2024/03/20/crisis-alimentaria-en-las-zonas-cocaleras-de-narino/>
- Peña, J. E. (2008). *El Charco desde ayer hasta hoy 1953 – 2007*. El Charco Nariño: Editorial Independiente.
- Pécaut, D. (2015). *Una lucha armada al servicio del statu quo social y político*. Sociedad civil y otros terceros. Comisión Histórica del Conflicto y sus Víctimas. Bogotá, Colombia.
- Plu con Pla Tumaco (12 de junio de 2019). No más velorio. [Archivo de video]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=3nu2eL8Tk3Y>
- Reguillo, R. (2007) *Emergencia de culturas juveniles. Estrategias del desencanto*. Buenos Aires: Norma
- Restrepo, E. (2011). “El Pacífico: región de fronteras”. *Anuario Fucla*, 3, 237-250.
- Restrepo, E. (2020). *Teorías y conceptos para el pensamiento antropológico*. Mérida: Red de Antropologías del Sur.
- Restrepo, E. (2022). *Desprecios que matan: desigualdad, racismo y violencia en Colombia*. México: Editorial Calas.
- Restrepo, E. (2022). *Forcejeando con los ángeles: Introducción interesada a Stuart Hall*. Lima: La Sinistra Editorial.
- Revista Semana (2016). "Los puntos renegociados del acuerdo de paz". Disponible en: <https://www.semana.com/nacion/articulo/plebiscito-para-la-paz-sera-o-no-posible-renegociar-los-acuerdos/496759/>
- Revista Semana (7 de julio de 2021). “Video: muerto de la risa, así fue capturado a alias ‘Don Putas’, importante cabecilla de las disidencias de las FARC”. En: <https://www.semana.com/nacion/articulo/muerto-de-la-risa-asi-fue-capturado-a-alias-don-putas-importante-cabecilla-de-las-disidencias-de-las-farc/202107/>
- Ríos, S. (2021). "El ascenso de las disidencias de las FARC: Cambio de estructuras y control territorial". *Revista de Conflictos y Sociedad*.
- Romero, M. D. (1991). Procesos de poblamiento y organización social en la costa pacífica colombiana. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, 18-19, 59–84.
- Santana-Perlaza, G. A. (2021). *Entre víctimas y victimarios: racismo estructural, economía de la muerte y afrojuenicidio en El Charco, Pacífico sur colombiano*. [Tesis de maestría, Universidad Javeriana]. <https://repository.javeriana.edu.co/items/0b2cec4f-715d-4656-bc98-8a6bc3b4ca73>
- Santana-Perlaza, G. A. (2022). “Economía de la muerte y afrojuenicidio en el Charco, Pacífico nariñense. *Tabula Rasa*, 41, 21-46. <https://doi.org/10.25058/20112742.n41.02>
- Santana-Perlaza, G. A. (2023). “Mandato de la blanquidad: racismo y privilegio racial en Cali”. *Tabula Rasa*, 45, 219-239. <https://doi.org/10.25058/20112742.n45.10>

- Scott, J. C. (2004). *Los dominados y el arte de la resistencia: discursos ocultos*. México: Ediciones Era.
- Segato, R. (2018). *Pedagogía de la crueldad*. Prometeo.
- Segato, R. (2016). *La guerra contra las mujeres*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Secretaría Distrital de Salud de Bogotá. (2022). *Sistema de Vigilancia Alimentaria y Nutricional – SISVAN* [Índice de desnutrición].
- Taussing, M. (2013). “La ley en una tierra sin ley. Diario de ‘limpieza’”. En: *Cosmopolíticas: perspectivas antropológicas*, 225-249. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4227646>
- Theidon, Kimberly. (2009). *Reconstrucción de la masculinidad y reintegración de excombatientes en Colombia*. Fundación Ideas para la Paz. Serie Working papers FIP No. 5. Bogotá.
- Torres, N. (28 de septiembre de 2020). Dos años de la política de paz con legalidad, sin “paz”. *De Justicia*. <https://www.dejusticia.org/column/dos-anos-de-la-politica-de-paz-con-legalidad-sin-paz/>
- Traverso, E. (2007). *El pasado, instrucciones de uso: Historia, memoria, política*. Buenos Aires: Prometeo.
- Urteaga Castro-Pozo, M. A. (2011). *La construcción juvenil de la realidad. Jóvenes mexicanos contemporáneos*. Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa / Juan Pablos Editor.
- Valencia, S. (2010). *Capitalismo gore*. Editorial Melusina.
- Valenzuela Arce, J. M. (2009). *El futuro ya fue: socioantropología de l@s jóvenes en la modernidad*. El Colegio de la Frontera Norte.
- Valenzuela, J. M. (2019). *Trazos de sangre y fuego: Bionecropolítica y juvenicidio*. Alemania: Editorial Universitaria.
- Valenzuela Arce, J. M. (2021). “El futuro ya fue. Juventud, educación y cultura”. *Anales De La Educación Común*, 1(1-2), 28–71. Recuperado de <https://cendie.abc.gob.ar/revistas/index.php/revistaanales/article/view/196>
- Wade, P. (2011). Multiculturalismo y racismo. *Revista Colombiana De Antropología*, 47(2), 15–35. <https://doi.org/10.22380/2539472X.956>
- Wieviorka, M. (2006). “La violencia: destrucción y construcción del sujeto”. *Espacio Abierto*, 13(1).