





TRAMAS Y CONVERSACIONES  
SOBRE LO COMÚN



Pontificia Universidad Javeriana

TRAMAS Y CONVERSACIONES  
SOBRE LO COMÚN

María Fernanda Sañudo Pazos  
*Editora académica*





**Reservados todos los derechos**

© Pontificia Universidad Javeriana  
© María Fernanda Sañudo Pazos, editora académica

Primera edición: Bogotá, noviembre de 2022  
ISBN (impreso): 978-958-781-764-5  
ISBN (digital): 978-958-781-765-2  
DOI: <https://doi.org/10.11144/Javeriana.9789587817652>  
Número de ejemplares: 200  
Impreso y hecho en Colombia  
*Printed and made in Colombia*

Editorial Pontificia Universidad Javeriana  
Carrera 7.ª n.º 37-25, oficina 1301  
Edificio Lutaima  
Teléfono: 320 8320 ext. 4205  
[www.javeriana.edu.co/editorial](http://www.javeriana.edu.co/editorial)  
Bogotá, D. C.

*Corrección de estilo:*

Eduardo Franco

*Diagramación:*

Kilka Diseño Gráfico

*Diseño de cubierta:*

Leonardo Fernández

*Impresión:*

Editorial Nomos S. A.

Pontificia Universidad Javeriana | Vigilada  
Mineducación. Reconocimiento como Universidad:  
Decreto 1297 del 30 de mayo de 1964. Reconocimiento  
de personería jurídica: Resolución 73 del 12 de  
diciembre de 1933 del Ministerio de Gobierno.



Pontificia Universidad Javeriana. Biblioteca Alfonso Borrero Cabal, S. J.

Catalogación en la publicación

Sañudo Pazos, María Fernanda, editora académica, autora

Tramas y conversaciones sobre lo común / editora académica, María Fernanda Sañudo Pazos ;  
autores, Juliana Flórez Flórez [y otros catorce] -- Primera edición. -- Bogotá : Editorial Pontificia  
Universidad Javeriana, 2022.

350 páginas : ilustraciones, mapas, tablas ; 24 cm

Incluye referencias bibliográficas.

ISBN: 978-958-781-764-5 (impreso)

ISBN: 978-958-781-765-2 (electrónico)

1. Consolidación de la paz 2. Comunalización 3. Neoliberalismo 4. Globalización - Aspectos sociales  
5. Conflicto armado 6. Metodología en ciencias sociales 7. Producción de lo común I. Flórez  
Flórez, Juliana II. Pontificia Universidad Javeriana

CDD 303.66 edición 23

inp

01/09/2022

Prohibida la reproducción total o parcial de este material sin la autorización por escrito de la Pontificia Universidad Javeriana. Las ideas expresadas en este libro son responsabilidad de sus autores y sus autoras y no reflejan necesariamente la opinión de la Pontificia Universidad Javeriana.

## CONTENIDO

<b>Introducción</b>	9
<i>María Fernanda Sañudo Pazos</i>	
<b>COMUNALIZACIÓN, TERRITORIO Y LUGAR</b>	
<b>Ires y venires de los comunes en el Alto Ariari. Civipaz, entre despojos y esperanzas</b>	37
<i>Juliana Flórez Flórez, Nicolás Espinel Sánchez y Héctor Quiceno Rodríguez</i>	
<b>Narrativas y producción de lo común en los territorios de borde urbano-rural en Bogotá</b>	75
<i>Marcela Ceballos Medina y Johanna Eloísa Vargas Moreno</i>	
<b>El lugar común en la poética de la relación de Édouard Glissant</b>	125
<i>Woody Edson Louidor</i>	
<b>CONSTRUCCIÓN DE PAZ Y COMUNALIZACIÓN</b>	
<b>Construcción de paz feminista. Comunes para desordenar y tejer</b>	173
<i>Tatiana Sánchez Parra</i>	
<b>La praxis política y lo común. Reflexiones a propósito de una investigación en la frontera colombo-venezolana</b>	211
<i>Martha Lucía Márquez Restrepo, María del Carmen Muñoz Sáenz, Viviana Wilches Rodríguez y Daniel Felipe Barrera Aguilera</i>	
<b>Reparación colectiva, el hacer y la comunalización en Trujillo (Valle del Cauca)</b>	235
<i>María Fernanda Sañudo Pazos, Danna Carolina Aguilar Gómez, Sara Alejandra León, Christopher Zahonero y Lucas Pérez Soto</i>	

**LECTURAS SOBRE LA RELACIÓN DESPOJO-  
COMUNALIZACIÓN DESDE OTROS LUGARES**

**La producción del despojo y de lo común. Historiadores  
venezolanos y filósofos colombianos en lo nacional** 273

*Carlos Arturo López Jiménez y Martha Lucía Márquez Restrepo*

**Mujeres, educación universitaria y construcción de lo común** 313

*Helena Alexandra Sutachan Vargas*

§

**Una propuesta de conclusión del libro. Coordinadas  
para aproximarnos a las miradas sobre lo común** 337

*María Fernanda Sañudo Pazos*

**Los autores y las autoras** 345

## INTRODUCCIÓN

María Fernanda Sañudo Pazos

Al abordar los comunes en general se alude al *tramar*, al *urdir*, al *trenzar*, entre otros sinónimos de *tejer*, a fin de hablar de lo que sucede, de lo que se hace o se despliega para crear, componer y mantener lo colectivo, lo comunitario. Este libro es eso fundamentalmente: un entrelazamiento de miradas, de modos de hacer, de apuestas políticas, de decisiones epistemológicas, de experiencias y de complicidades, para pensar y abordar lo que de diversas formas nominamos *lo común*.

Esta obra se ha ido tejiendo a partir de las conversaciones que emergen desde los diversos “andares” académicos, políticos, afectivos y cotidianos de quienes participan de su escritura. Tales diálogos comenzaron mucho antes de iniciar el proceso de escritura, incluso, son previos a la decisión que hace algunos años tomamos para dar apertura a una conversación sobre los “comunes” (en relación con la noción de *despojos*) como base para la construcción de la propuesta académica del seminario doctoral que el Instituto Pensar tiene a su cargo, dentro del Doctorado de Ciencias Sociales y Humanas de la Pontificia Universidad Javeriana. Quizá se iniciaron y se han mantenido por los vínculos académicos, políticos y afectivos que hemos ido estableciendo entre nosotros y con quienes nos vamos “encontrando” en el camino de la investigación (comunidades, organizaciones, colegas). Estos vínculos se han ido tejiendo en espacios propios de reflexión y debate (Seminario Pensar) y en otros procesos de escritura conjuntos, los que dieron origen al libro *Investigar a la intemperie. Reflexiones sobre métodos desde las ciencias sociales en el oficio* (López Jiménez, 2020).

Así, desde particulares lugares de enunciación y orientaciones investigativas (investigación colaborativa, militante, de archivo, de

acompañamiento, entre otras), se aborda lo común en ocho capítulos. En las propuestas, está explícita una apuesta por tramar conceptualmente en torno a esta categoría desde diversas miradas, lógicas, saberes y perspectivas; por reconocer, ajustar y recrear métodos de investigación que permitan conocer la complejidad y multidimensionalidad de las lógicas de producción de lo común en tiempos y espacios específicos (neoliberalismo-globalización, modelo extractivista, conflicto armado, construcción de paz); por explorar lenguajes para nombrar/narrar “las polifónicas y variadas maneras en que se despliega la producción de lo común” con quienes hacemos investigación colaborativa (Gutiérrez et ál., 2016), y por buscar la forma de expandir la imaginación política y de conectar el saber con la acción colectiva, con la lucha social (política de lo común). Así, este libro es una propuesta situada de comprensión sobre los procesos de producción de los comunes, desde las realidades propias de Colombia y el Caribe, que se desmarca de la visión economicista y recuerda que la construcción de lo común hace parte de las diferentes luchas, ciclos y procesos de lo social, lo comunitario y lo discursivo, desde una multiplicidad de lugares desde donde las propuestas se enuncian y entretajan.

En este sentido, se propone, a modo de introducción, dos momentos para aproximarnos a las claves que ofrece el libro en torno a la comprensión de lo común. Un primer momento se compone a partir de explorar los ejes centrales de los capítulos. En esta línea, se pone énfasis en cuál o cuáles son las nociones de lo común que se tejen, y cuáles son las propuestas metodológicas para abordarlas. El segundo momento se estructura a partir de las convergencias entre ellos. Encontrarlas supuso ponerlos en diálogo, lo que permitió proponer “nodos de reflexión”.<sup>1</sup> A partir de estos, se plantean algunas ideas sobre su potencialidad y alcances, en su apuesta por abordar la complejidad de lo común.

---

1 Los nodos de reflexión se refieren a las posibilidades en cuanto a los aportes que, al poner en diálogo los textos, emergen para comprender la complejidad de lo común.

## ¿Cómo se aborda lo común?

El libro se teje a partir de ocho capítulos, que se organizan en tres ejes de análisis: “Comunalización, territorio y lugar”, “Construcción de paz y comunalización” y “Lecturas sobre la relación despojo-comunalización desde otros lugares”. Estos ejes coinciden con los “nodos de reflexión”; sin embargo, los aportes superan la clasificación propuesta para dichos ejes, tal como se evidencia en el segundo momento.

En diálogo con el primer bloque “Comunalización, territorio y lugar”, el capítulo “Ires y venires de los comunes en el Alto Ariari. Civipaz, entre despojos y esperanzas”, es resultado de un trabajo de investigación colaborativa y de análisis compartido de largo aliento en el territorio. Con este, Juliana Flórez Flórez, Nicolás Espinel Sánchez y Héctor Quiceno Rodríguez nos proponen comprender la creación de la zona humanitaria Comunidad Civil de Vida y Paz (Civipaz) como un proceso de producción de un “común espacial”, entendido como un proceso colectivo de regreso, construcción/reconstrucción de relaciones con el territorio, en un contexto de agudización de la guerra y de nuevos cercamientos. Este común de carácter espacial sostiene y le da continuidad a la vida campesina digna en el Alto Ariari y se ancla en la tradición organizativa que se ha ido configurando en el territorio desde la década de 1960.

Desde esta perspectiva, el abordaje de lo comunitario implica desplazar la mirada de este ámbito como un “objeto de indagación científica” y concebirlo como un acto “transformador y poderoso” que se teje a partir del encuentro de quienes participan de la exploración. Desde esta mirada, la etnografía crítica, al fungir como un “tejido lento de observación participante”, permitió la aproximación a lo común a través de las conversaciones cotidianas, los encuentros, el caminar juntos el territorio, entre otros “haceres” colectivos. En esta vía, la educación popular se constituyó en otra herramienta para abordar el “hecho comunal”, dado que permitió reflexionar, desde

una perspectiva formativa, sobre aspectos como el trabajo comunitario, el trabajo del cuidado, la riqueza social, entre otros.

El trabajo colaborativo, eje del proceso de investigación, les implicó pensar en formas de producción dialógico-conjuntas. Los autores aluden a la “literacidad”, la cual, a partir del “diálogo de saberes”, se define como las “prácticas de escritura que surgen en el contexto de la investigación situada” y que adoptan legitimidad a partir de las posibilidades políticas, formativas, entre otras, del uso y la difusión de la producción conjunta.

“Narrativas y producción de lo común en los territorios de borde urbano-rural en Bogotá” se constituye en otro de los capítulos a partir de los cuales se problematiza la relación territorio-comunalización. Marcela Ceballos y Johanna Eloísa Vargas Moreno señalan la producción de lo común como un proceso asociado a dos elementos clave. El primero, relativo a la producción de significados compartidos, los que se plasman en narrativas, las que enmarcan las acciones colectivas de defensa del territorio y posicionan la noción de *borde urbano-rural* en contraposición a la noción de *periferia*, al río como eje articulador de las relaciones sociales y a los habitantes del territorio como sujetos políticos con capacidad de decidir sobre las formas de ser, habitar y hacer en el territorio. El segundo elemento corresponde a las prácticas comunitarias que reconocen y reconstruyen las relaciones de interdependencia entre áreas rurales y áreas urbanas, entre grupos humanos y naturaleza, como principio orientador y base del autorreconocimiento de sí como “comunidades bióticas”, es decir, comunidades “que comprenden la vida humana como una expresión específica de la Vida en general, y, como tal, intrínseca, insoslayable y recíprocamente vinculada al devenir mismo de la Naturaleza, como espacio primario y general de la Vida en su totalidad” (Navarro Trujillo y Fini, 2016, p. 37).

Las autoras consideran que, para el análisis de la relación entre producción de lo común y territorio, el análisis de narrativas puede ser una herramienta potente, porque, a partir de esto, es posible comprender la emergencia de significados compartidos que orientan la

acción colectiva y sustentan, por un lado, la configuración de los habitantes de los bordes como sujetos políticos con capacidad de decidir sobre las formas de ser, hacer y habitar las zonas de borde, entendidas como lugares socioespaciales; y por otro, las prácticas de reapropiación del valor ecosistémico en un sentido identitario en el territorio.

En cuanto a “El *lugar común* en la poética de la relación de Édouard Glissant”, Wooldy Edson Louidor alude a la metáfora de lugar para comprender la relación entre la experiencia propia y la experiencia del afuera; en este sentido, nos conmina a comprender lo común desde la compleja relación que el pensador martiniqués establece a lo largo de su obra entre el lugar propio y el mundo. Esta relación se da de tres formas. La primera se teje desde el lugar propio hacia el mundo; la segunda parte del mundo hacia el propio lugar del escritor e, incluso, del lector, y la tercera del mundo hacia el mundo, lo que hace posible ver y pensar un mundo compartido desde el propio lugar que epistemológicamente está en relación con este.

La aproximación filológica que se adopta implica metodológicamente la necesidad de desnaturalizar y deconstruir las distintas concepciones, comprensiones y usos de la palabra *común* y sus derivados, por ejemplo, *lugar común*, por medio del análisis paciente y crítico de los procesos de semantización, retórica y lenguaje implicados, con miras a desvelar las estructuras de la vida social y realidades políticas y socioeconómicas situadas y movilizadas detrás de esas diferentes significaciones.

“Construcción de paz feminista. Comunes para desordenar y tejer” corresponde a la primera contribución al eje “Construcción de paz y comunalización”. Tatiana Sánchez Parra nos propone hablar de un común específico: “la paz feminista”. Este común se ha ido configurando a partir de las relaciones diversas, heterogéneas y complejas entre las organizaciones del movimiento de mujeres y feminista en Colombia, que han aportado a la construcción de la paz desde diversos lugares y desde hace más de tres décadas. Ellas han realizado aperturas sociales, políticas, culturales y económicas que están haciendo posible la producción y reproducción de la vida

por fuera de las lógicas de la guerra. En esta perspectiva, la autora propone como eje central que los procesos de construcción de paz de las organizaciones de mujeres y feministas han “desordenado las relaciones de poder” que sostienen las violencias del conflicto y han posibilitado el enlazamiento de experiencias diversas que ponen a la vida misma en un primer lugar. Así, desde el movimiento, se ha avanzado en relocalizar el “cuidado de la vida” como fundamento para la construcción de la paz. Este “resituar” pasa por visibilizar y transformar las “lógicas de subordinación y opresión contra las mujeres y otros cuerpos que históricamente han sido feminizados”.

En este capítulo, la producción de lo común se sitúa en un contexto específico: el del conflicto armado colombiano. Sin embargo, la especificidad no niega que en este convergen otras violencias que lo refuerzan, se refuerzan y lo sostienen: las violencias coloniales, patriarcales y las del capital.

Metodológicamente, la autora nos invita a abordar la paz feminista como un común a partir de “la desromantización atemporal de las luchas sociales”. En esta vía, nos insiste en que el trabajo de construcción de esta paz, además de anclarse en las “luchas históricas de los feminismos” y que “opera en diferentes escalas”, se teje a partir de “alianzas, encuentros y desencuentros, vínculos, tensiones e intercambios simbólicos y materiales, es por y para la vida”.

En esta misma línea de análisis, se concibe el capítulo “La praxis política y lo común. Reflexiones a propósito de una investigación en la frontera colombo-venezolana”. Martha Lucía Márquez Restrepo, María del Carmen Muñoz Sáenz, Viviana Wilches Rodríguez y Daniel Felipe Barrera Aguilera interpelan desde el concepto de *común* los resultados de una investigación sobre las representaciones culturales de los habitantes de la frontera colombo-venezolana. Lo común se conceptualiza de dos maneras: como un *locus* configurado por relaciones sociales, desde los planteamientos de John Paul Lederach, y como el resultado de la articulación que hace el discurso, desde Ernesto Laclau y Chantal Mouffe. En ambos casos, lo común se desmarca del concepto de *común* como preexistente, visión que está

en la base de los nacionalismos esencialistas que desataron el Holocausto y de lo común como falla ontológica, tal como fue concebido por Roberto Esposito y Jacques Rancière.

Abordar lo común como geografía social que subyace al conflicto o a la paz supone rastrear y reconstruir las redes sociales e identificar los nodos o puntos donde confluyen. En la geografía de la construcción de paz, estos son los lugares donde se encuentran los sujetos y estrechan sus lazos comunitarios. El ejercicio comprende un mapeo de actores y de relaciones, así como el análisis de la forma en que esos actores se significan entre ellos y sus espacios. En este sentido, aproximarnos a lo común requiere rastrear la forma en que este articula o une significados distintos, y resignifica los términos unidos, en este caso, gobierno y habitantes de frontera, significan de manera distinta términos como *paz, violencia y desarrollo*.

“Reparación colectiva, el hacer y la comunalización en Trujillo (Valle del Cauca)” corresponde a la última contribución al segundo eje. Es el resultado de un trabajo de varios años que el Instituto Pensar, con diversos actores, ha llevado a cabo en esta zona. Las indagaciones comenzaron por dar cuenta de cómo operaron las violencias del conflicto en entronque con las violencias económicas (asociadas a la neoliberalización de la economía en el país) en el despojo de la expropiación de tierras y de los bienes comunes, en el resquebrajamiento de los modos de vida y en el deterioro de las prácticas productivas campesinas. Posteriormente, las preguntas se ampliaron a las resistencias que estaban emergiendo como forma de enfrentar los despojos. La exploración de estas resistencias condujo a los autores hacia lo común, y así emergió la pregunta por el papel de la reparación colectiva en la creación y recreación de diversas formas (simbólicas y materiales) para sostener las bases comunales en el territorio.

A partir de un ejercicio etnográfico, María Fernanda Sañudo Pazos, Dana Aguilar, Sara León, Christopher Zahonero y Lucas Pérez se aproximaron a un proceso de colectivización, el cual funge, aún con tensiones y contradicciones, como condición para posibilitar “otro hacer”. Desde esta perspectiva, se propone considerar

la “reparación colectiva” en función de su carácter colectivo, como un conjunto de prácticas que en el territorio están viabilizando la reconstrucción de las tramas comunitarias y la reactualización de los saberes y prácticas comunitarias (cooperativismo, trabajo colectivo).

En cuanto al último eje, “Lecturas sobre la relación despojo-comunalización desde otros lugares”, el capítulo “La producción del despojo y de lo común. Historiadores venezolanos y filósofos colombianos en lo nacional” se ocupa de dos disciplinas académicas que construyen con herramientas técnicas dos formas de lo común. En consecuencia, sus autores, Martha Lucía Márquez Restrepo y Carlos Arturo López Jiménez, se enfocan, por un lado, en cómo las historias nacionales de Venezuela revelan pugnas intelectuales en torno a la formación de un común nacional a partir de un número reducido de grupos sociales que requieren el despojo de la participación de otros grupos (por ejemplo, mujeres, comunidades negras e indígenas) para poder constituirse. Por otro, se ocupan también de revisar las historias escritas de la filosofía en el actual territorio colombiano durante el siglo xx y evidencian que sus escritores terminan construyendo un común profesional que queda vacío, pues ni siquiera ellos mismos terminan cumpliendo las condiciones de esa forma de comunidad.

En ambos casos, se hace un trabajo documental apoyado en las herramientas del análisis estructural de contenidos para las historias nacionales de Venezuela y de las herramientas de la historia de las prácticas de escritura para las historias de la filosofía en Colombia. Concretamente, los autores están proponiendo comprender la producción de lo común en relación con formas específicas de despojo. Esta relación, para el caso venezolano, se concreta en una complementariedad, pues lo común no puede construirse sin la negación de otras formas de comunidad que son despojadas de agencia en los relatos nacionales, mientras que para el caso colombiano, se trata de una relación de identidad entre lo común y el despojo, que deja vacío el común profesional “filósofos colombianos” debido a que el tipo de

comunidad producido impide caracterizar el trabajo filosófico local como filosofía “en sentido estricto”, para usar una fórmula común durante el siglo xx.

Por último, en el capítulo “Mujeres, educación universitaria y construcción de lo común”, para la conceptualización de lo común, su autora, Helena Alexandra Sutachan Vargas, parte del concepto de *reparto de lo sensible* de Rancière y de cómo este implica simultáneamente la existencia de un común que se comparte, y de unos recortes de tiempos, espacios y lugares que distribuyen ese común de forma desigual y restrictiva, y generan unos cuerpos que hacen parte y otros que permanecen fuera del reparto (despojo). Desde aquí, lo común se configura como una articulación entre los imaginarios compartidos sobre lo femenino y la capacidad intelectual de las mujeres, el uso estratégico de este recorte y las contradicciones que aparecen en el proceso de apropiar y, al mismo tiempo, subvertir esos imaginarios, en las luchas de las mujeres colombianas por hacer parte del reparto en el acceso a la educación superior. En otras palabras, la autora busca entender lo común como un conjunto de prácticas e imaginarios, diversos, dispersos y contradictorios, orientados a la apuesta política de hacer visibles los cuerpos de las mujeres en el espacio de las universidades.

Metodológicamente, el acercamiento desde lo común implicó plantearse preguntas acerca de aquello que se estaba disputando en el terreno de la educación; es decir, más allá del acceso a un derecho, los relatos sobre la lucha de las mujeres para el ingreso a la educación superior parecen mostrar también las disputas alrededor de una idea de feminidad y de las formas en las que la educación podría (o no) transformarla. Así es como se plantea esa construcción histórica de un común contradictorio en el terreno de la educación, que une los dos extremos temporales en un solo relato que dé cuenta de la forma en que las mujeres universitarias han luchado, con distintas armas, por demostrar su valía intelectual y su pertenencia a un espacio que les ha sido históricamente negado.

### **Primer nodo de reflexión. El *continuum* despojo y comunalización**

A partir de la lectura emergen tres formas de concebir la conexión entre despojo y comunalización. Una primera, la cual se propone en el capítulo “La producción del despojo y de lo común. Historiadores venezolanos y filósofos colombianos en lo nacional”, se refiere a la construcción de comunes (común nacional, común profesional), a partir del despliegue de discursos “científico-intelectuales”, los cuales despojan “de la historia, de la memoria, de la temporalidad, de la ciudadanía y de los derechos asociados a ella”. El despojo estaría operando como una negatividad constituyente de lo común, a la vez que el común funcionaría como dispositivo para mantener y reproducir lo que subyace al despojo. Así, por ejemplo, las lógicas de exclusión o inclusión (entendidas como formas en que opera el despojo) serían constituyentes de lo que los autores han denominado “común nacional” y “común profesional”.

Esta visión de consustancialidad entre despojo y comunes introduce dos cuestiones interesantes para comprender la complejidad de los procesos de comunalización y de despojo. Primero, los autores apelan a la configuración de lo común, no necesariamente como un proceso asociado al establecimiento de una serie de condiciones materiales y simbólicas para la reproducción de la vida, desde lógicas fuera de la dominación y el mercado (lo común positivo), o como luchas contra los persistentes cercamientos del capital en sus diversas formas (estatal, privado). Los comunes analizados se sitúan como dispositivos para mantener el despojo que les da forma, y contribuyen a que determinados sectores de la sociedad, en función del género, la clase, lo racial, el origen urbano o rural, entre otros, puedan acceder al “reparto de lo sensible”,<sup>2</sup> y que otros vivan la exclusión, la supresión de sus derechos, de su calidad de ciudadanos y de su lugar

---

2 La concepción de Rancière (2009) sobre el reparto de lo sensible como condición de la comunalización cruza el análisis que se hace en algunos de los capítulos de este libro.

en la historia. Los autores nos hablan de comunidades efectivas, las cuales se autorreconocen como tales a partir de un común que les da vida, el cual a su vez funge como “despojo de los otros”, de la posibilidad de incluirse en lo común.

La segunda cuestión tiene que ver con la manera en que se comprende el despojo. La concepción que subyace a la propuesta no apela, pero no desconoce, a la tradicional visión de este, como relativo a los procesos de acumulación originaria o primitiva (De Angelis, 2012; Bonefeld, 2012; Galaffasi, 2012; Harvey, 2004; Perelman, 2012; Seoane, 2012; Zaremka, 2012), es decir, como resultado de la separación de cuerpos y medios de producción y del despliegue de estrategias para la reproducción permanente de esta separación (clave de los procesos de acumulación de capital). Lo que están visibilizando y reconociendo son las múltiples posibilidades (complejas estas) sobre cómo opera la expropiación en “la amplia galaxia de actividades y procesos materiales, emocionales y simbólicos que se realizan y despliegan en los ámbitos de actividad humana” (Gutiérrez Aguilar y Salazar Lohman, 2015, p. 52), las cuales pueden tener relación directa o indirecta, o no tenerla, con la expansión del capital. En este sentido, nos están narrando cómo se niega a otros la capacidad de hacer parte del reparto de lo sensible, cómo la construcción de un “nosotros” supone la exclusión de aquellos quienes no “pueden tomar parte en lo común en función de lo que hacen, del tiempo y del espacio en los cuales esa actividad se ejerce” (Rancière, 2009, p. 37).

La otra forma en que se concibe la relación despojo-comunes en algunos de los capítulos tiene que ver con la emergencia de “tramas de resistencia” frente a las variadas formas que acoge el “despojo”. Esta modalidad adopta diferentes matices. En “Mujeres, educación universitaria y construcción de lo común”, se destaca que los imaginarios que se han creado y se repiten a lo largo de la historia sobre las mujeres académicas contribuyen al silenciamiento, la invisibilización y la deslegitimación de estas como sujetos legítimos y con un lugar propio en el ámbito universitario. La reproducción de representaciones femeninas asociadas a la incapacidad intelectual, la

debilidad de carácter, entre otras, se refuerza a partir del despliegue de las violencias de género (físicas, psicológicas, sexuales, simbólicas) a las que se ven expuestas muchas mujeres en entornos universitarios. Además, estos imaginarios sostienen conductas discriminatorias y contribuyen a la producción y reforzamiento de la desigualdad.

En la perspectiva de la autora, el común se ha ido configurando como una forma de resistencia al despojo mencionado. Este se ha ido urdiendo a partir de las luchas de las mujeres académicas por ser reconocidas como “interlocutoras válidas en el mundo académico” y de los ejercicios cotidianos por “habitar el espacio universitario” y defenderlo. La composición de la “comunalidad” se profundiza con la desnaturalización, que las mujeres hacen en varios niveles y escenarios, de lo que material y simbólicamente justifica y sostiene las violencias y la discriminación, también a través de los usos estratégicos que se otorgan a la representación social y situada de lo femenino, y a la “resignificación y defensa del trabajo del cuidado”. Para la autora, estos procesos, a los que es inherente el conflicto y la tensión, han sido fundamentales para “ganar, mantener y defender un lugar para ellas”. La comunalización de la que se da cuenta es, además, como sostiene Cordero (2018, p. 164), una “disputa por un lugar de enunciación desde el cual nombrar el mundo” (p. 164).

Estas reflexiones nos incitan a preguntarnos cuál es la particularidad de las luchas por lo común cuando las entablan sujetos específicos, en este caso, las mujeres académicas. Tal como se evidencia, las “tramas de resistencia” que a lo largo de la historia han ido entretejiendo estas mujeres han sido fundamentales para ir desmontando “la arquitectura generizada” (Federici, 2020, p. 23) que sostiene la separación entre lo productivo y lo reproductivo; también han contribuido a situar la cotidianidad como “terreno del cambio social” (p. 23). Podríamos decir que estos “haceres” de las mujeres académicas fungen como “política en femenino” desde la perspectiva de Gutiérrez Aguilar y Salazar Lohman (2015, p. 70), porque en su despliegue están contribuyendo a modificar, entre otras, “las relaciones mando-obediencia que segmentan, jerarquizan y estructuran a

las sociedades”, y se afianzan en el “compromiso colectivo con la reproducción de la vida en su conjunto, humana y no humana” (p. 70), sin desconocer las contradicciones que puedan encarnar.

Lo común como producto de las luchas contra el despojo se desarrolla también en “Narrativas y producción de lo común en los territorios de borde urbano-rural en Bogotá”. Estudio de caso de dos procesos colectivos: la Asamblea Sur en el río Tunjuelo y la Mesa Ambiental de Cerros Orientales. En este, se propone entender el despojo como la serie de cercamientos que enfrentan los sujetos comunitarios por el capital estatal y privado. Estos cercamientos limitan, restringen y modelan las capacidades y prácticas colectivas en los territorios para el control, el acceso y la gestión de todo aquello que es fundamental para la reproducción material y simbólica de la vida (Navarro Trujillo, 2019).

Comprender la complejidad de los despojos (al que nominan múltiple siguiendo a Navarro Trujillo [2019]) supone atender a la articulación entre despojos simbólicos, despojos territoriales y despojos políticos. Los primeros son resultado de discursos y prácticas estatales mediante las que se produce y nombra los territorios de borde urbano-rural como periferia. Con esta designación, se omite o borra “la producción popular y comunitaria del espacio”. En cuanto a los despojos territoriales, estos son el resultado de la instalación de un modelo de planeación y desarrollo “desde arriba” por parte del Estado en alianza con sectores privados, mediante el uso de instrumentos legales que desconocen a los habitantes de las zonas de borde en su calidad de sujetos sociales, con capacidad de incidir, producir e impactar las estrategias de planificación territorial. Por su parte, los despojos políticos corresponden al desconocimiento de los habitantes del territorio en cuanto sujetos políticos con derechos y capacidad de incidir en la toma de decisiones “sobre la producción, reproducción y distribución de la riqueza en estos territorios”.

Como bisagra de los despojos mencionados, las autoras retoman la categoría *segregación socioespacial* para explicar la forma en que la estigmatización territorial (asociada al concepto de *periferia* y

a múltiples formas de exclusión) legaliza y justifica no solo las intervenciones estatales y privadas sobre el territorio (desde arriba), sino también el despliegue de violencias como estrategia para controlar las tensiones sociales y reproducir la exclusión de poblaciones y territorios marginados de los beneficios del desarrollo, sosteniendo una precaria y a veces nula inversión para la mejora de los indicadores de bienestar de los bordes.

En este caso, la producción de lo común y de lo comunitario en los territorios de la cuenca del río Tunjuelo y en los cerros orientales de Bogotá emerge de las acciones colectivas de defensa del territorio como un bien común, proceso atravesado por la “reapropiación del valor ecosistémico e identitario del espacio”, tal como lo mencionan las autoras. Esta reapropiación se asienta en la emergencia y recuperación de formas de trabajo colectivas, en la centralidad que adopta lo asambleario y el consenso social para la toma de decisiones, y en la producción de “formas de autorregulación”. Todos estos son rasgos de una “politicidad comunitaria”, es decir, de un conjunto de estrategias autónomas de gestión y de ordenamiento del territorio desde la perspectiva de lo comunitario.

La articulación entre el despojo y lo común en “Ires y venires de los comunes en el Alto Ariari. Civipaz, entre despojos y esperanzas” se concibe a partir del carácter cíclico que esta encarna, al que reconocen como inherente una dimensión territorial.<sup>3</sup> Si bien se identifican tres momentos específicos (procesos de comunalización en contextos de colonización del territorio, los despojos asociados a la irregularización de la guerra y el desplazamiento forzado, y la recomposición de la vida comunal a partir del retorno y de la conformación de la zona humanitaria), se entrevé que entre los ciclos

---

3 La dimensión territorial de los procesos de comunalización corresponde a otra de las vetas de reflexión, sobre la cual se profundizará más adelante.

en ocasiones no se visualizan fronteras bien definidas, y estos pueden traslaparse.<sup>4</sup>

En este capítulo, se entreteje la aproximación a la relación mencionada a partir de las siguientes proposiciones. En primer lugar, de acuerdo con perspectivas marxistas, se concibe el despojo como una “violenta condición” y la comunalización como una vía para subvertirla. En clave de comunitarismo-anarco (a partir de los referentes que brinda Silvia Rivera Cusicanqui), entienden que la producción de lo común (luchas por lo común y su dimensión territorial) está condicionada siempre por las lógicas de comunalización/despojo. Y, situándose desde una perspectiva decolonial, nos invitan a entender estas luchas como sociales de largo aliento, las cuales emergen en lugares y tiempos específicos, y se van componiendo y recomponiendo en relación con las lógicas del despojo. Este aspecto es evidente, por ejemplo, en la propuesta que hacen sobre entender “la creación y sostenimiento de procesos de base comunal durante un conflicto armado”, es decir, en contextos en que continúan operando las dinámicas violentas asociadas a la expropiación del territorio, de las condiciones de bienestar y de la vida campesina.

Lo común como lucha, al tiempo que emerge como “negación del capital”, profundiza “la inestabilidad y fragilidad de las relaciones capitalistas” (Navarro Trujillo, 2015, p. 165). Pero, si bien las apuestas colectivas por la vida y su digna reproducción están siempre bajo la acechanza del capital (en sus múltiples formas), y son habitadas por la contradicción, en este capítulo los autores insisten en que estas siempre posibilitarán el empuje colectivo de los límites instalados por la acumulación. Al posicionar la defensa y la reproducción de la vida como el centro del hacer colectivo y cotidiano, lo

---

4 Por ejemplo, y tal como se narra en el capítulo mencionado, la configuración de lo comunal en el territorio (primer ciclo) es un proceso posibilitado por previos despojos en los lugares de origen de los colonos. También, a la par durante la colonización y en relación con las lógicas que adoptaba la guerra en la zona y la economía de la coca, las comunidades fueron enfrentando formas de despojo, que se exacerban con el segundo ciclo.

común emerge como una forma de defender la vida (humana y no humana) de las reiteradas dinámicas de despojo y los entramados de poder que lo sostienen.

Por último, en “El *lugar común* en la poética de la relación de Édouard Glissant”, se propone otra forma de comprender la relación entre el despojo y lo común. Desde una perspectiva filológica, se aproxima a los procesos de producción y resignificación de la noción de *lugar común* en un contexto particular: la obra del escritor martiniqués Édouard Glissant. Abarcando las tensiones que emergen alrededor de tal concepto, señala que este ha enfrentado un proceso de vaciamiento, de “despojamiento de contenido”, de deshidratación del concepto; sin embargo, y en función de los procesos de creolización, Glissant “resignifica” y recrea esta categoría para darle un carácter congregador. Así, lugar común pasa a nombrar las relaciones que se entretajan entre el “propio lugar” (la especificidad del Caribe) y el “mundo”; permite nombrar aquello que se ha construido como una forma de identidad propia, que, como menciona el autor, “se nutre de ideas y pensamientos que evidencian que estamos en un mismo mundo”.

### **Segundo nodo de reflexión. Construcción de paz y comunalización**

Sostiene Rettberg (2012) que en Colombia la construcción de paz ha sido históricamente un “proceso dinámico, no secuencial, con altibajos y que implica diversos retos y frentes de acción paralelos” (p. 4). Este se ha ido entretajando, en diversas escalas espacio-temporales, a partir del entrecruce, muchas veces tensionado, de diversos y heterogéneos actores sociales (gobierno, cooperación internacional, movimientos sociales, sindicatos, Iglesias, organizaciones sociales y comunidades), que encarnan intereses y prácticas, también múltiples, sobre cómo y para qué crear las bases de una paz duradera. Así, lo que nominamos *construcción de paz* sería abarcador de un conjunto de

experiencias, actividades, saberes, procedimientos, entre otros, que se orientan a la “resolución de conflictos por medio de negociaciones de paz o victorias militares” (p. 4), y a la construcción y despliegue de medidas, de diversa índole,<sup>5</sup> a fin de abordar las causas que han dado lugar a la guerra y que son fundamentales al cimentar las bases para conjuntamente lograr una paz duradera, siendo esto fundamental para la defensa de la vida en su conjunto.

La lectura de los capítulos que componen este libro permitió identificar dos maneras de entender la articulación entre paz y comunes. La primera se construye a partir de las propuestas de la paz como un común, las cuales se desarrollan en los capítulos “La praxis política y lo común. Reflexiones a propósito de una investigación en la frontera colombo-venezolana” y “Construcción de paz feminista. Comunes para desordenar y tejer”.

En el primero, a partir del entrecruce de la teoría del discurso político de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe con las concepciones de paz y resolución de conflictos de John Paul Lederach, se analiza la configuración de lo que denomina *geografía social de la paz*, la cual emerge y opera como un “*locus* configurado de relaciones” que funge para “desarmar y resolver conflictividades” en los territorios. Proponen que este *locus* se ha ido tejiendo a partir del encuentro de diferentes actores sociales locales y nacionales, que se entrecruzan en lugares específicos (iglesias, centros comunales, plazas, casas de la memoria, entre otros) y en la implementación de iniciativas para avanzar en la construcción de la paz (iniciativas que superan los acuerdos de paz de La Habana).

En esta perspectiva, es interesante la propuesta metafórica del “telar” para explicar cómo las relaciones se van tejiendo y destejiendo, o se van recomponiendo en función de las convergencias o divergencias, que, frente a los sentidos y significados de la violencia, la paz y el desarrollo, encarnan los diferentes actores sociales, los

---

5 Esto incluye el amplio abanico de medidas de justicia transicional, las medidas para avanzar en el desarrollo de los territoriales (paz territorial), el fortalecimiento institucional, entre otros.

cuales, en diferentes niveles territoriales, se vinculan en los procesos de construcción de paz. Se debe insistir en que este tejer es resultado a la vez que soporta la agencia de los actores sociales, quienes se implican en el desarrollo de iniciativas locales, cotidianas, las cuales emergen como formas de resistencia a las estructuras de poder que sostienen las violencias.

En este sentido, la construcción de paz se configura como escenario para la producción o reproducción de “tramas comunitarias”, dado que esta, al fungir como un espacio en el que quienes participan tienen la posibilidad, no exenta de tensiones, de “replantearse sus relaciones y compartir sus percepciones, sentimientos y experiencias” (Lederach, 1998, p. 59), visibiliza la creación, recuperación o potenciación de vínculos concretos; lazos que, como lo establece Lederach, serán fundamentales para construir visiones sobre un “futuro compartido”. También, acogiendo la perspectiva de Gutiérrez (2018), estas articulaciones con un fin concreto permitirían la “renovación y reactualización de relaciones”, en este caso, por fuera de las lógicas y los registros instaurados por la guerra.

En “Construcción de paz feminista. Comunes para desordenar y tejer”, la autora nos brinda una serie de coordenadas desde las cuales construye su visión de la “paz feminista como un común”. Se sitúa, primero, en las luchas que entreteje el movimiento de mujeres y feminista, las cuales se han entablado en diferentes escenarios y temporalidades, para visibilizar, resistir y transformar las violencias constituyentes del conflicto armado (coloniales, patriarcales y del capital). Segundo, se aproxima a los comunes, y los entiende como “relaciones sociales”, es decir, como una serie de prácticas, saberes, acciones y procesos, que, al ser de carácter colectivo, contribuyen a “transformar nuestras relaciones sociales, quitándole poder al capital y al Estado, y de esa manera abriendo espacio a alternativas al capitalismo y sus formas de muerte”. Esta aproximación se encuentra en sintonía con las orientaciones que han tomado las luchas de las mujeres en el contexto del conflicto armado y de construcción de paz en Colombia. Y, tercero, se pregunta por cómo el “hacer colectivo”

de las organizaciones de mujeres y feminista produce “paz como riqueza social”. Es decir, cómo, a través de nociones y prácticas de paz situadas, concertadas, construidas en la cotidianidad, se producen las condiciones para “vivir vidas que no estén marcadas” por complejas y múltiples violencias (violencias que, como expresa la autora, emergen del entrecruce entre el género y los sistemas coloniales, militaristas y capitalistas). Lo anterior implica la posibilidad de “ganar control sobre sus vidas”, trastocar los referentes de dominación sobre los que se sostiene la guerra y el orden social dominante y “tejer escenarios para la vida y el cuidado”.

En este sentido, la paz como un común, desde el lugar de reflexión, al que nos invita la autora, es una paz “insubordinada”, dado que su construcción es problemática y compleja, en la medida en que apunta a desestructurar los entramados de poder (de género, clase, étnico-raciales, entre otros), que son constitutivos de las “violencias armadas, estructurales, cotidianas” que enfrentan mujeres, niñas, cuerpos no binarios y ecosistemas.

Una segunda mirada sobre la relación entre paz y producción de lo común se expone en “Reparación colectiva, el hacer y la comunalización en Trujillo (Valle del Cauca)”. Si bien la paz no tiene centralidad en la narración, los autores exploran el efecto de la puesta en marcha de una estrategia de justicia transicional: la reparación colectiva, en la constitución o reconstitución de lo común. Consideran que, dado el carácter comunitario que esta modalidad de resarcimiento encarna, contribuye a la producción de una serie de condiciones que hacen posible “conservar, cuidar, amplificar o garantizar el cuidado de la vida” (Gutiérrez Aguilar, 2017, p. 24). Se muestra cómo las acciones asociadas a la reparación colectiva viabilizan los encuentros y reencuentros de los sujetos sociales y permiten poner en contacto las cotidianidades que son el lugar donde “se producen y se reproducen, en parte, las maneras como los seres humanos dan sentido al mundo que les rodea, al igual que le dan sentido y significado al pasado y al futuro” (Castillejo Cuéllar, 2015, p. 7).

En esta línea, se plantea que la construcción de paz por reparación colectiva contribuye a crear las condiciones “materiales y simbólicas” para alcanzar una vida digna colectiva, la cual fue resquebrajada por las dinámicas asociadas al conflicto armado, o para la producción y reproducción de “formas colectivas de habitar el mundo”, las cuales operan bajo coordenadas contrarias “a la dominación, la explotación y el despojo” (Gutiérrez Aguilar y Salazar Lohman, 2015, p. 10), o que están posibilitando la emergencia de “formas de sociabilidad que prosperan fuera de los radares de la economía monetaria” (Federici, 2020, p. 23).

### **Tercer nodo de reflexión. La dimensión territorial de la comunalización**

Las reflexiones plasmadas en los capítulos “Ires y venires de los comunes en el Alto Ariari. Civipaz, entre despojos y esperanzas” y “Narrativas y producción de lo común en los territorios de borde urbano-rural en Bogotá” ofrecen claves para aproximarnos a la dimensión territorial de la comunalización. La primera se teje a partir de la propuesta de considerar el territorio como sostén de la producción y reproducción de los múltiples y variados intentos que desde lo comunitario se despliegan para sostener material y simbólicamente la vida. En esta perspectiva, se concibe la comunalización como un proceso atravesado por las heterogéneas y tensionadas formas de relacionamiento, que con el territorio entablan diferentes formas de colectivización (comunidades, grupos, organizaciones, barrios). La segunda clave se refiere a los estrechos vínculos que se establecen entre las luchas por los comunes y por el territorio. La tercera clave muestra los vínculos entre lo común y el territorio como resultado de la permanente contradicción entre las lógicas y dinámicas de producción de este bajo el anclaje del capital y los intentos desde lo comunal por construir otras formas de vivir, sentir y estar en el territorio.

En relación con la primera clave, los autores de “Tres y venires de los comunes en el Alto Ariari. Civipaz, entre despojos y esperanzas” proponen comprender la creación de un espacio comunal: la “zona humanitaria Civipaz”, entre otras, como una estrategia de carácter comunitario para la defensa, preservación y reproducción de una forma de vida: “la vida campesina digna”, en un contexto específico: el del conflicto armado colombiano. Esta iniciativa comunitaria recoge y se ancla en las “dinámicas organizativas” que se han ido configurando en el territorio desde la década de 1960. También se entronca en las formas diversas de relacionamiento (tensionadas y heterogéneas) con el espacio, las cuales se fueron creando y recreando a partir de la colonización y de los procesos de apropiación del territorio.

En este sentido, Civipaz supone la materialización del “andar comunal” en el espacio, uno que se ha ido tejiendo en la región desde hace más de seis décadas, el cual emerge del acuerdo frente a diversos aspectos, que resultan claves para la defensa de la vida campesina digna: la colectivización de la propiedad, el acceso y el uso de los recursos, la redistribución de “los beneficios de estar en la comunidad”, el cuidado del espacio y de la vida que en este fluye, entre otros. También irrumpe como una forma de resistencia colectiva, no solo para hacer frente a las dinámicas expropiadoras de la guerra y sus efectos, sino también para retar las lógicas extractivistas y de mercantilización de la vida.

En diálogo con la primera clave, en “Narrativas y producción de lo común en los territorios de borde urbano-rural en Bogotá”, se analiza el desplazamiento que realizan quienes integran los “procesos sociales de la Mesa Nacional de Cerros Orientales y de la Asamblea Sur” de la categoría institucional *periferia*, para posicionar la noción de *borde*. Mediante esta, además de explicar las heterogéneas y conflictivas dinámicas que atraviesa la configuración de los territorios, donde se conjugan lo rural y lo urbano, los habitantes del territorio reconocen las múltiples interdependencias entre seres

humanos y naturaleza, lo rural y lo urbano, y los colectivos. Estas cobran sentido por estar ancladas en “tramas sociales que sustentan la vida”. En este sentido, el territorio se ordena a partir de prácticas comunitarias, las cuales asientan la “producción de bienes comunes (materiales y simbólicos) de estos territorios”, que está atravesada por una dimensión identitaria.

Tal como se mencionó, la segunda clave tiene que ver con la articulación entre luchas por lo común y la defensa del territorio. Estos capítulos coinciden en mostrar la comunalización como una forma de resistencia frente a los embates de la guerra, el capital y lo institucional, que se materializan en el “territorio” y limitan la producción de las condiciones para el sostenimiento de la vida. Así, la comunalización es entendida como “defensa del territorio”. Las acciones colectivas, que emergen frente a la intervención capitalista, estatal y de los actores armados, posibilitan y sostienen la producción de “otras territorialidades”. Los actores sociales no solo apuntan a la defensa del territorio, sino también a la posibilidad de construir formas alternativas, asimismo comunales, de gestión, uso y control de este.

Con respecto a la tercera clave, en los dos capítulos, se teje la comprensión sobre cómo la relación entre territorio y comunalización está mediada por la tensión entre las lógicas del capital y las comunitarias. En “Ires y venires de los comunes en el Alto Ariari. Civipaz, entre despojos y esperanzas”, se insiste en cómo la “nueva ola de despojos”, la cual está asociada al modelo extractivista (sustentado en las alianzas entre el Estado y los empresarios nacionales y transnacionales, el asesinato de líderes sociales y la criminalización de la protesta social), está afectando profundamente la vida campesina. Esto supone un reto comunal para Civipaz, porque les implica reidear las estrategias de defensa del territorio y de lo común, en un contexto de profundización y sofisticación del despojo. En este sentido, las autoras de “Narrativas y producción de lo común en los territorios de borde urbano-rural en Bogotá” señalan que la relación entre territorio y comunalización está siempre acechada por las lógicas de planeación y de gestión territorial estatales y privadas. Sin

embargo, como resistencia a la “planeación por arriba”, las distintas experiencias asociativas retan de diferentes formas y desde diferentes lugares las “políticas estatales y las intervenciones de agentes privados”.

### **A manera de cierre**

Es de destacar que este libro es producto de una amplia y plural conversación. Los diálogos alrededor de su producción permitieron en conjunto rastrear las lógicas y dinámicas heterogéneas y tensionadas que componen la producción de lo común en situación y contexto. En sí, este es un ejercicio de diálogo colectivo, el cual se planteó desde diferentes lugares de enunciación, desde las miradas diversas que se han ido componiendo en el camino, para abordar los procesos complejos que tienen que ver con la producción de lo común. El objetivo de esta conversación no solo fue escucharnos, sino también hilar conjuntamente reflexiones sobre el significado de lo común tanto para el “hacer” académico como para el “hacer” político.

### **Referencias**

- Castillejo Cuéllar, A. (2015). *La imaginación social del porvenir. Reflexiones sobre Colombia y el prospecto de una Comisión de la Verdad*. Universidad de los Andes.
- Cordero, B. (2018). Trabajo vivo, hacer y producción de lo común. Notas para ampliar diálogos entre tradiciones. En R. Gutiérrez Aguilar (coord.), *Comunalidad, tramas comunitarias y producción de lo común. Debates contemporáneos desde América Latina* (pp. 225-233). Pez en el Árbol.
- De Angelis, M. (2003). Reflections on alternatives, commons and communities. *The Commoner*, 6, 1-14. [https://libcom.org/files/1\\_deangeliso6.pdf](https://libcom.org/files/1_deangeliso6.pdf)
- De Angelis, M. (2012). Marx y la acumulación primitiva. El carácter continuo de los “cercamientos” capitalistas. *Theomai*, (26). <https://www.redalyc.org/pdf/124/12426097003.pdf>

- Federici, S. (2020). *Reencantar el mundo. El feminismo y la política de los comunes*. Traficantes de Sueños.
- Galafassi, G. (2012). Modos de acumulación, recursos naturales y dominio colonial en América Latina. Un intento de mirada crítica sobre la “reinención” del modelo extractivo. *Theomai*, (25). <https://www.redalyc.org/pdf/124/12426062001.pdf>
- Gutiérrez Aguilar, R. (2017). *Horizontes comunitario-populares. Producción de lo común más allá de las políticas Estado-céntricas*. Traficantes de Sueños.
- Gutiérrez Aguilar, R. (2018). Producir lo común. Entramados comunitarios y formas de lo político. En R. Gutiérrez Aguilar (coord.), *Comunalidad, tramas comunitarias y producción de lo común. Debates contemporáneos desde América Latina* (pp. 51-72). Pez en el Árbol.
- Gutiérrez Aguilar, R. y Salazar Lohman, H. (2015). Reproducción comunitaria de la vida. Pensando la transformación social en el presente. *El Apantle. Revista de Estudios Comunitarios*, 1, 17-50. [https://www.academia.edu/download/54093064/el\\_Apantle\\_I\\_\\_2015.pdf#page=10](https://www.academia.edu/download/54093064/el_Apantle_I__2015.pdf#page=10)
- Gutiérrez Aguilar, R., Navarro Trujillo, M. L. y Linsalata, L. (2016). Repensar lo político, pensar lo común. Claves para la discusión. En D. Inclán, L. Linsalata y M. Millán (coords.), *Modernidades alternativas* (pp. 381-422). Ediciones del Lirio.
- Harvey, D. (2004). *El nuevo imperialismo* (J. Mari Madariaga, trad.). Akal.
- Lederach, J. P. (1998). *Construyendo la paz. Reconciliación sostenible en sociedades divididas*. Bakeaz.
- Navarro Trujillo, M. L. (2015). *Luchas por lo común. Antagonismo social contra el despojo capitalista de los bienes naturales en México*. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Navarro Trujillo, M. L. (2019). Claves desde la ecología política para repensar la ciudad y las posibilidades de comunalización. Entrevista a Horacio Machado. *El Apantle. Revista de Estudios Comunitarios*, 2, 239-261. <https://horizontescomunitarios.wordpress.com/2017/07/31/el-apantle-ii-comun-como-logicas-y-situaciones/>

- Navarro Trujillo, M. L. y Fini, D. (coords.). (2016). *Despojo capitalista y luchas comunitarias en defensa de la vida en México. Claves desde la ecología política*. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Linsalata, L. (2015). *Cuando manda la asamblea. Lo comunitario-popular en Bolivia. Una mirada desde los sistemas comunitarios de agua de Cochabamba*. Sociedad Comunitaria de Estudios Estratégicos.
- López Jiménez, C. A. (ed.). (2020). *Investigar a la intemperie. Reflexiones sobre métodos desde las ciencias sociales en el oficio*. Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Rancière, J. (2009). *El reparto de lo sensible. Estética y política*. LOM.
- Rettberg, A. (2012). *La construcción de la paz en Colombia*. Universidad de los Andes.
- Seoane, J. (2012). Neoliberalismo y ofensiva extractivista. Actualidad de la acumulación por despojo, desafíos de Nuestra América. *Theomai*, (26). <https://www.redalyc.org/pdf/124/12426097006.pdf>
- Zarembka, P. (2012). La acumulación primitiva en el marxismo, ¿separación histórica o transhistórica de los medios de producción? *Theomai*, (26). <https://www.redalyc.org/pdf/124/12426097012.pdf>



## **§. COMUNALIZACIÓN, TERRITORIO Y LUGAR**



**IREY Y VENIREY DE LOS COMUNES EN EL ALTO  
ARIARI. CIVIPAZ, ENTRE DESPOJOS Y ESPERANZAS\***

Juliana Flórez Flórez  
Nicolás Espinel Sánchez  
Héctor Quiceno Rodríguez

### **Introducción**

En 2006, en plena agudización del conflicto armado en Colombia, familias campesinas del Alto Ariari que habían sido violenta y masivamente desplazadas de su región regresaron para crear en Puerto Esperanza (El Castillo, Meta) la Comunidad Civil de Vida y Paz (Civipaz), una zona humanitaria declarada libre de violencia y autónoma con respecto a cualquier actor armado, que se convirtió en referente de asentamiento para regresar al territorio y desde allí retomar la vida campesina digna.

Este proceso de regreso al Alto Ariari contó con la solidaridad de la Corporación Claretiana Norman Pérez Bello (CCNPB), la Comisión Intereclesial de Justicia y Paz (CIJP), varias organizaciones de cooperación internacional, así como con la solidaridad de otras zonas humanitarias constituidas en el país. Su travesía quedó plasmada en el audiovisual *Las voces de las piedras*, del director peruano Javier Corcuera, y uno de los cinco capítulos del filme *Invisibles*, producido por Javier Barden en 2007, y que el siguiente año fue ganador del Premio Goya a la mejor película documental.

En ese momento, Civipaz era una de las aproximadamente 25 zonas humanitarias creadas en el país durante el primer gobierno de Uribe, número que se duplicó desde 2018 hasta hoy, durante el

---

\* Este capítulo es producto de reflexiones compartidas con Civipaz alrededor de seis años y su publicación cuenta con la aprobación de la organización en espacio asambleario de 2021.

gobierno de Duque. Incluso, podríamos considerar una cifra mucho mayor si contamos otras figuras afines, tales como las comunidades de paz, las comunidades en resistencia, las asambleas permanentes, las mingas indígenas, las zonas de biodiversidad, las zonas de reserva campesina y los más recientes espacios humanitarios. Toda una diversidad de formas organizativas mediante las cuales gente de Cacarica, Jiguamiandó, Curbaradó, Buenaventura, Putumayo, entre otros lugares del país, sobre todo rurales, ha logrado defender su territorio y desmarcarse de los actores armados durante las últimas dos décadas.

El objetivo de este capítulo es acercarnos a Civipaz a partir de los recientes debates sobre comunes. Nuestro punto de partida es que Civipaz es un común en cuanto espacio cuya base compartida ha sustentado la continuidad de la vida en el territorio.<sup>1</sup> Esta definición más académica de los comunes se amplía si con activistas consideramos que no es cualquier tipo de vida a la que quieren darle continuidad: es a la vida campesina digna. El énfasis de las luchas campesinas, como bien explica Juan Carlos Mantilla García (2016) en sus investigaciones sobre zonas de reserva campesina (ZRC) en Colombia, está en posicionar la vida digna como una noción aspiracional que constituye la base de su reivindicación política.

Si tomamos los criterios de definición de los comunes que proponen J. K. Gibson-Graham (2010) y J. K. Gibson-Graham, Jenny Cameron y Stephen Healy (2017), diríamos que Civipaz es un espacio comunal en cuanto la zona que delimita es una *propiedad compartida* (titulación de propiedad colectiva); su *acceso y uso* son negociados colectivamente (mediante reglas establecidas en asambleas); los *beneficios* de estar en la comunidad se distribuyen entre sus miembros (por ejemplo, siembras en común o mano de obra colectiva) y más allá de ella (por ejemplo, haciendo parte activa de acueductos

---

<sup>1</sup> Hablamos de un común de tipo espacial. La literatura especializada reconoce otros tipos: objetos, conocimientos, prácticas, riquezas naturales, etc. Al respecto, véase J. K. Gibson-Graham (2011) y Gibson-Graham et ál. (2017).

comunitarios locales); la *responsabilidad* del espacio es asumida por esa comunidad (por ejemplo, el cuidado del árbol de la vida), así como su *cuidado* (por ejemplo, limpieza de maleza). A la luz de criterios de este tipo, la zona humanitaria Civipaz, en sí misma, constituye un bien comunal o común.

Con ese objetivo investigativo de acercarnos a Civipaz a la luz de los debates sobre comunes, estamos aportando tanto al campo de estudio de los comunes como al de las zonas humanitarias y figuras afines.

Con respecto al primero, nos interesa destacar específicamente lo que supone crear y sostener procesos de base comunal durante un conflicto armado. Estamos pensando no solo en procesos comunales llevados a cabo en el Alto Ariari y otras zonas de Colombia, sino también en Guatemala, Salvador, Nicaragua, Palestina, Sri Lanka o República Democrática del Congo, entre otros territorios marcados por violencias armadas. Remarcar esa especificidad es clave por varias razones. Primero, para sacudirnos de las lecturas coloniales que suelen ver el conflicto armado como un dato extra del análisis (de “esas” cosas que pasan en el Sur global), en vez de una compleja y violenta condición que, precisamente, intenta ser subvertida con la comunalización. Segundo, recalcar que los comunes han sido producidos durante un conflicto armado es relevante, porque, a veces, vemos un afán académico por contar la historia de la comunalización sin su contexto; en ese punto, se abre un abismo entre la experiencia vivida y los escenarios académicos en que intentamos contar la historia del conflicto armado colombiano. Tercero, porque en algunos escenarios, la historia del conflicto armado colombiano se pretende asimilar como un problema del pasado; sí se escucha sobre el tema, pero haciendo como si ya hubiera sido superado y no como una realidad todavía viva para las comunidades que lo sufren. Por último, pensar la comunalización específicamente durante un conflicto armado nos permitirá destacar las dinámicas de resistencia de la gente, esto es, reconocer no solo los profundos dolores de la condición de víctima, sino también el empuje y el compromiso de quienes sufrieron los daños.

Por otra parte, con respecto al estudio de las zonas humanitarias y figuras territoriales afines, esta investigación se suma a aquellas otras que las han destacado por su gesto de autodeterminación territorial en lo que podríamos llamar una suerte de derecho internacional humanitario desde abajo.

Entre esas investigaciones destacan documentos escritos y audiovisuales publicados en los portales de las organizaciones que más han acompañado a las zonas humanitarias. Los de la CCNPB, la CIJP, el Centro de Investigación y Estudios Populares (Cinep) y las Brigadas Internacionales de Paz (PBI, por sus siglas en inglés) son un referente obligado al respecto. Sus análisis ofrecen bases para conceptualizar las zonas humanitarias, por ejemplo, desde el punto de vista de los agenciamientos colectivos para delimitar espacios de vida digna en medio del conflicto armado interno (Bouley y Rueda, 2009).<sup>2</sup> En menor volumen, algunos trabajos académicos también han contribuido a su definición como una acción colectiva no violenta (Amaris Martínez, 2013), referente de procesos pedagógicos (Sierra Díaz, 2013), una forma de neutralidad activa frente al capitalismo verde y afirmación colectiva del derecho al territorio (Romero Ramírez, 2013) o un mecanismo para defender el derecho a la vida, la justicia, la paz y al territorio (Marchán Usme, 2020).

En general, los documentos de la CCNPB y la CIJP citan como inspiración jurídica de las zonas humanitarias el artículo 22 de la Constitución política de 1991, según el cual la paz es un derecho y el principio de distinción entre civiles y combatientes establecido por el derecho internacional humanitario que protege a la población civil cuya vida se ve inmersa en un conflicto armado. También refieren como inspiración los lugares de refugio previstos tanto por esa rama del derecho (zonas humanitarias neutralizadas y zonas desmilitarizadas) como por la Organización de las Naciones Unidas (ONU)

---

2 Es de particular importancia Ariari. *Memoria y resistencia, 2002-2008* (Centro de Investigación y Educación Popular/Programa por la Paz [Cinep/PPP], 2009), que permite apreciar las relaciones constituyentes de la comunidad de El Castillo.

(zonas humanitarias seguras y zonas desmilitarizadas). Aunque reconocen las afinidades con estas figuras territoriales, esos documentos también insisten en el carácter altamente instituyente de las zonas humanitarias creadas en Colombia: fueron construidas a pulso y sin garantías por la gente campesina y en solidaridad radical con organizaciones de la Iglesia de base, cooperación internacional y con la guía de otras zonas humanitarias (algo crucial para el estudio de los movimientos sociales).<sup>3</sup> Su empuje queda consignado, como sugiere el Consejo Mundial de Iglesias (2008) en sus nombres: Pueblo Nuevo, Bella Flor, Nueva Esperanza, El Tesoro...

Precisamente por ese carácter instituyente fue recibida como un gran respaldo la sentencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos (Corte IDH) de 2005 que reconoce la creación de zonas humanitarias en Colombia como “mecanismo positivo para la protección de la población civil ante la acción de los distintos grupos armados en la zona” (Resolución de la Corte Interamericana de Derechos Humanos del 22 de mayo de 2013). También han ayudado las acciones urgentes de Amnistía Internacional que alertan sobre la incursión e intimidación de actores armados en ciertas zonas humanitarias, las interpelaciones que sobre el mismo tema hizo en 2010

---

3 Veamos las afinidades y diferencias puntuales siguiendo el *Diccionario de acción humanitaria y cooperación al desarrollo* (Pérez de Armiño, 2002). Si bien las zonas humanitarias de Colombia, como las *zonas neutralizadas establecidas* por el derecho internacional humanitario, se asientan en el territorio donde se produce el combate, estas no responden a una situación táctica concreta y momentánea, sino al propósito de regresar y permanecer en este. Por otra parte, como las *zonas desmilitarizadas*, las creadas en Colombia exigen suprimir combatientes y armas; pero, a diferencia de aquellas, estas no son pactadas por las partes en combate, con una potencia protectora o una organización humanitaria que se declara imparcial. Ciertamente, cuentan con la solidaridad de organizaciones humanitarias, pero de aquellas que se parcializan a favor de la población civil, y es esta la que declara la zona. Por último, con respecto a dos tipos de zonas de seguridad estipuladas por la Organización de las Naciones Unidas (ONU), a diferencia de las *zonas humanitarias seguras*, las zonas humanitarias colombianas no han estado bajo la jurisdicción del Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas. Y, aunque como las *zonas desmilitarizadas* de la ONU tienen un carácter preventivo, no involucra a tropas internacionales.

el parlamentario europeo por Irlanda Liam Aylward,<sup>4</sup> así como la lectura de estas zonas como estrategia de resistencia y recuperación de tierras por parte del Internal Displacement Monitoring Centre (IDMC) (2007). Este capítulo se suma a esta línea de estudio de las zonas humanitarias y figuras territoriales afines, y aporta desde los más recientes debates sobre los comunes.

Concretamente, la tesis que guía el desarrollo del capítulo es la siguiente: a principios de milenio, Civipaz se constituyó en un espacio comunal creado y sostenido durante el conflicto armado colombiano, al haber logrado concretar el esfuerzo colectivo de regresar al territorio, a la vez que recoger y actualizar las trayectorias organizativas que desde la década de 1960 venían impulsándose en el Alto Ariari para garantizar la vida campesina digna en la región.

Comenzamos el capítulo con unos apuntes sobre los comunes. Luego, explicamos nuestra posición frente a asuntos de método y epistemológicos (la forma de producir conocimiento conjunto entre luchas sociales y academia). Seguimos con el análisis de los ires y venires de los comunes en el Alto Ariari, y lo estructuramos en tres ciclos:

- Consolidación de procesos comunales, asociados a la colonización campesina de la década de 1960 y que fue decisiva para configurar el actual territorio del Alto Ariari.
- Despojos, atados a la exacerbación de la violencia del conflicto armado que empieza a finales de la década de 1980 y suscitó el desplazamiento forzado y masivo de la población hacia las ciudades.
- Recuperación, intensificación y resignificación de la vida comunal, asociada al regreso al territorio en 2006, cuando se conforma la zona humanitaria.

---

4 Preguntas parlamentarias. 15 de noviembre de 2010. E-9450/2010. Pregunta con solicitud de respuesta escrita E-9450/2010 a la Comisión. Artículo 117 del Reglamento. Liam Aylward (ALDE).

Cerramos con algunas reflexiones en torno a lo comunal y a los desafíos que enfrenta Civipaz y la región ante el actual ciclo de despojos.

### **Comunes, conflicto armado y luchas territoriales**

Paredes (2010) advierte que en América Latina asistimos a un renovado interés por registrar las luchas en torno a lo comunal y por teorizarlas. En efecto, hoy existe una vasta literatura académica sobre el tema en que es fácil perderse. El panorama se amplía si consideramos que, más allá del mundo académico, el término *común* es reclamado por una variedad de fuentes: la encíclica *Laudato si'* (cuando invita a cuidar la casa común), el partido político Fuerza Alternativa Revolucionaria del Común (FARC) como fundamento de su política y economía (el Partido Comunes y las Economías Sociales del Común [Ecomún]) o los órganos de gobierno local (con las juntas de acción comunal [JAC], que, según veremos, han sido claves en el Alto Ariari); esa noción también es apropiada por el Banco Mundial (BM) (que en nombre de las conservaciones de los comunes globales —mares, bosques, recursos hídricos— expulsa gente de sus territorios) y por gobiernos latinoamericanos tanto de izquierda como de derecha (mediante sus políticas extractivistas que, en nombre del bien común, mercantilizan y privatizan riquezas naturales que, en sí mismas, son comunes). En medio de este mar de sentidos, hay que precisar los referentes de análisis de lo comunal y, por supuesto, tomar partido.

Una posible vía de análisis sería la neoinstitucional focalizada en el funcionamiento de las organizaciones y su capacidad de gobierno y autonomía respecto del Estado y el mercado. En esta línea, el trabajo de Elinor Ostrom (1990) es célebre por haber mostrado que las organizaciones comunitarias en cuanto instituciones son capaces de llegar a acuerdos lo suficientemente firmes como para autogestionar de manera sostenida y satisfactoria sus recursos de uso común. En efecto, las zonas humanitarias como Civipaz han logrado mantenerse en pie autogestionando acuerdos institucionales de este

tipo, en autonomía relativa con respecto al Estado colombiano y el mercado capitalista.

Esta lectura neoinstitucional de los bienes comunes, como algo efectivamente posible por una organización comunitaria, le valió a la autora el Premio Nobel de Economía en 2009 (el primero de los únicos dos que le han otorgado a una mujer en 51 ediciones). Y es que fue un contrapeso decisivo a la gran acogida que, desde finales de la década de 1960, tuvo en los ámbitos oficiales la interpretación de Garrett Hardin. Este autor, siguiendo los formalismos propios de la teoría de juegos, planteó un dilema frente al uso de un bien común (un pastizal), cuyo título ya sugiere el desenlace: *La tragedia de los bienes comunes* (Hardin, 1968). Su interpretación, basada en los principios de la teoría de la acción racional, asume que los individuos con acceso a un bien común, por su tendencia racional a maximizar beneficios y reducir costos, buscarán sacarle el máximo provecho al bien común, y, a pesar de que hayan establecido unos acuerdos respecto de su uso, no los cumplirán y, por tanto, caerán en la sobreexplotación del bien común y terminarán destruyéndolo. Para evitar tal tragedia, la salida es buscar un agente externo (el Estado o el mercado) capaz de gestionar ese bien común, conclusión que ha servido para legitimar procesos de estatización y privatización. Contrario a esta interpretación trágica, tal y como muestra Ostrom, la colectividad, y no solo el individuo, puede ser sede de la razón, establecer acuerdos institucionales en torno a sus bienes comunes y, por su propia cuenta, regular su cumplimiento.

Aunque nos sumamos a esta interpretación más realista del funcionamiento comunitario, en nuestra investigación no concebimos las comunidades como instituciones. Tampoco ponemos el acento en la eficiencia de sus acuerdos. Hacer el análisis exclusivamente desde esa perspectiva neoinstitucional sería perder de vista los procesos históricos que han hecho posible construir y sostener procesos comunales, en este caso, en torno a Civipaz, de ahí que sigamos referentes de análisis distintos de los neoinstitucionales.

Más que aferrarnos a un concepto de comunes, usaremos una variedad de términos como equivalentes: *comunes*, *base comunal*, *espacio comunal*, *bienes comunales*, etc. Su análisis gravita en torno a los siguientes cuatro referentes conceptuales, cuya discusión más amplia trabajamos en Olarte Olarte y Flórez Flórez (en prensa), y discusiones del grupo de investigación del Instituto Pensar.

Primero, en una *línea marxista*, prestaremos atención al carácter violento de los procesos de despojo capitalista como el escenario conflictivo frente al cual se despliegan luchas comunales. En este punto (y el tercero que veremos), nuestro análisis guarda afinidades con la tesis “despojar y desplazar” que la Mesa Copartes Misereor-Llanos Orientales (2017) propone como estrategia para el desarrollo de la Orinoquía. En una línea afín, enfatizaremos en la violencia de los despojos asociada al conflicto armado, que desde la década de 1960 empezó a marcar la configuración territorial del Alto Ariari.

Segundo, en la línea del *comunitarismo-anarco* de Silvia Rivera Cusicanqui (2015), asumimos que la historia de las luchas sociales sigue un proceso cíclico y recurrente de violencia/resistencia; en este caso, de comunalización/despojo. Siguiendo esta premisa, para el caso del Alto Ariari, analizaremos tres ciclos: comunalización (desde la década de 1960), despojos (desde finales de la década de 1980) y recomunalización (desde 2006).

Como asumimos el carácter cíclico del proceso, al inicio haremos referencia a los violentos despojos de las décadas de 1940 y 1950, que precedieron al ciclo de comunalización analizado en primera instancia. Asimismo, en el cierre, señalaremos algunos desafíos frente a un nuevo ciclo de despojos asociado al desarrollo extractivista y expresado en conflictos socioambientales (por ejemplo, la privatización de riquezas hídricas y la minería extractiva).

Tercero, siguiendo las *perspectivas críticas del desarrollo*, resaltamos que los procesos comunales están atados a luchas territoriales. Por eso, en cada uno de los ciclos, referimos lo territorial como algo clave: colonización (primer ciclo), desplazamiento forzado y masivo

(segundo ciclo) y regreso al territorio (tercer ciclo). En este punto, es clave el aporte de Maristella Svampa (2011), para quien las luchas latinoamericanas de las últimas dos décadas han contribuido a controvertir el tratamiento que la industria extractiva da a las riquezas naturales desde el punto de vista de las *commodities*; como alternativa, explica la autora, las luchas regionales las han reafirmado desde el punto de vista de los comunes. El lema de la mesa hídrica de las organizaciones del “Agua sí, petróleo no” expresa muy bien esta controversia y recoge más de medio siglo de luchas sociales atadas al territorio.

Por último, desde una *perspectiva descolonizadora*, queremos destacar trayectorias organizativas de largo aliento. Así, en vez de entender las zonas humanitarias como formas de organización campesina absolutamente novedosas, las concebimos como una expresión más reciente de trayectorias organizativas que florecieron en un contexto histórico de más de cincuenta años de lucha. De ahí que en el análisis no tome a Civipaz como el corazón de la resistencia, sino como un punto de convergencia de diversas tramas organizativas que, con éxito y también con dificultades, fueron sedimentándose de modo que, en un momento extremadamente violento del conflicto armado, fue posible volver a activar procesos comunales en la zona humanitaria.

### **Apuntes sobre el método y nuestra posición frente a la forma de producir conocimiento**

Este capítulo se concreta tras seis años de análisis compartido con Civipaz durante los cuales nos inspiró la etnografía crítica, la educación popular y la epistemología feminista situada.

Siguiendo principios de *etnografía crítica*, llevamos a cabo conversaciones formales e informales con gente de Civipaz, pero también con pobladores de El Castillo y el Ariari. Con Restrepo (2016), podemos decir que la etnografía es la descripción de lo que hace y vive la gente desde su propia perspectiva. Esto implica una doble reflexión sobre lo que la gente experimenta y sobre cómo piensa

y actúa, que para ser crítica debe ser politizada, siguiendo la tradición de los estudios culturales, de modo tal que pueda entenderse y encuadrarse el proceso investigativo en el reconocimiento de las tensiones y asimetrías que generan violencia y sufrimiento en grupos de la constelación social.

En esa línea, el trabajo etnográfico fue un tejido lento de observación participante, en el cual la experiencia de las personas y comunidades expresan las relaciones de poder extralocales que gobiernan sus vidas y sus subjetividades, y con el cual, de paso, también proponen, resisten y se resignifican. En este último sentido, seguimos la propuesta de Haraway (1988) de otorgar en la producción de conocimiento un privilegio epistémico a reconocer en la academia lo afirmativo y propositivo y el valor político no de quienes se investiga, sino de aquellas personas y comunidades con quienes se investiga. No en vano, como queremos mostrar en este capítulo, lo comunitario, antes que ser un objeto de indagación científica, es un acto transformador y poderoso que surge de las relaciones sociales y que invita a pensar otros modos de hacer academia, de hacer mundo y de hacer relaciones.

Por otro lado, ese privilegio epistémico busca contrarrestar el profundo cuestionamiento que en otra investigación sobre el Alto Ariari (Espinel Sánchez, 2016) hicimos a las representaciones pasivas que frecuentemente son recreadas en diagnósticos de los territorios que vivieron el conflicto armado elaborados por entidades oficiales, organizaciones no gubernamentales (ONG) y agencias de cooperación nacional e internacional, y que invocan la *managerialización* de las dinámicas organizativas y la vida cotidiana de la gente. Como argumentamos, su grave efecto es borrar la huella política y organizativa, y situarla narrativamente en unas ideologías de la ausencia que constituyen discursivamente espacios y sujetos disponibles a ser intervenidos, actualizados y modernizados; relaciones de poder que ubican (forzosamente) a algunos (y sus ideas y conocimientos) en la parte trasera de la flecha ascendente del desarrollo. De ahí que esta investigación haya privilegiado trabajar no sobre sino con Civipaz.

Antes que responder a la forma de diarios estructurados y entrevistas (asimétricas), fue en las conversaciones que se cocinaron en los fogones, se tejieron en los baños en el río La Cal, en algunos aniversarios de Civipaz, en los caminos que nos llevaron a la fuente del acueducto Peñas Blancas, a los sitios de las masacres y al Árbol de la Vida, en que encontramos sentido al proceso investigativo. A lo largo de este, también combinamos técnicas de investigación más convencionales (como la revisión bibliográfica) con un ejercicio retrospectivo de la historia del Ariari y de la organización. Este último, en el caso de quien es miembro de Civipaz, podría leerse como un ejercicio propio de lo que Rivera Cusicanqui (2015) denomina *enfoque testimonial y anecdótico* de la propia trayectoria de lucha.

De manera paralela, acudimos a la *educación popular* para desarrollar procesos formativos en economía comunitaria: un curso sobre el tema y cuatro talleres, dos asociados al arte. Fue clave el aprendizaje previo con las organizaciones de mujeres de la Asociación Herrera y la Asociación de Mujeres por la Paz y la Defensa de los Derechos de la Mujer Colombiana (Asodemuc) en Sumapaz. También participamos conjuntamente en dos clases doctorales, el lanzamiento del libro *Retomemos la economía. Una guía ética para transformar nuestras comunidades* (Gibson-Graham et ál., 2018) y en dos talleres nacionales (en Bogotá) y dos internacionales (uno en Puerto Esperanza, otro en Londres) organizados en torno a este libro por la Community Economies Research Network (CERN) y en los cuales compartimos con dos de sus autores, Katherine Gibson y Stephen Healy.

Tanto del proceso investigativo como del formativo resultaron los siguientes productos: registros fotográficos (2016-2020), dos cuadernos de trabajo (2017 y 2018), un audiovisual (*Nuestra memoria*, 2019, de Carlos Arias), una obra plástica (2018, de Aviv Kruglansky y Carlos Arias) y una ponencia (2018). Tal producción no estuvo exenta de cuestionamientos por su ritmo lento y la dificultad, tanto para la organización como para la academia, de ver pronto los beneficios del proceso. En todo caso, en ella nos jugamos lo que Fanny

Blandón (2020) llama una *literacidad*, entendida, en clave de diálogo de saberes, como las prácticas de escritura que surgen en el contexto de la investigación situada y que se configuran a partir del uso y la difusión que tienen nuestros textos. En tal sentido, más que un documento de uso exclusivamente académico, procuramos tejer uno cuya literacidad se base en prácticas de escritura capaces de situarse en el territorio de lucha del Ariari y de reconfigurarse a partir del uso y la difusión que tenga entre su gente, por ejemplo, como materia de debate en la tarea de reconstruir las memorias del Ariari o en las discusiones internas de Civipaz sobre sus tránsitos vitales por venir.

Pudimos hacer todas estas actividades porque empezamos a funcionar como grupo de trabajo; además de quienes escribimos, Daniel Navarro (economista experto en educación popular), Julieta Barbosa (abogada feminista), Guisella Lara (educadora comunitaria y activista de la Asociación Herrera en la Sabana de Bogotá) y Amelia Ortiz (también de la Asociación Herrera y experta activista de procesos sindicales de esa región). Este trabajo grupal fue bastante flexible en cuanto surgió de manera espontánea, acogió tres tipos de sujeto investigador: típico de la academia, el independiente y el comunitario.

Durante algunos semestres, contamos con el trabajo de estudiantes (Catalina Guerrero, María José Santodomingo, Marta Gómez y Yeris Castillo), quienes, en sucesivas visitas, desarrollaron talleres con niños y niñas de Civipaz y Puerto Esperanza, donde se ubica la zona humanitaria. En los eventos internacionales, contamos con el trabajo voluntario de traducción de Natalia Sánchez y Jorge Eduardo Espinel; y en psicología comunitaria, con el de Vanessa Sánchez. En las actividades de la Pontificia Universidad Javeriana, con William Sánchez, Flor Edilma Osorio, Olga Elena Jaramillo, Isabel Tobón, Carolina Olarte, Clara Victoria Mesa y Silvia Bohórquez. Y con Nury Noguera en el Ariari.

Esta amplia y espontánea red de colegas nos ayudó a lidiar con las experiencias violentas y coloniales que enfrentamos en algunos espacios académicos, pero también con los tropiezos y las tensiones que emergieron tanto en el grupo de trabajo como en la relación con

Civipaz. Con respecto a esta última, recordamos especialmente la desazón del ensayo cooperativo con pollos (todos murieron de gripe aviar) y el llamado de la organización a repensar el sentido y los beneficios del acompañamiento. Dentro del grupo, cuestionamos el hecho de destinar esfuerzos a tejer lazos internacionales (en vez de impulsar otros ensayos cooperativos), también el desgaste por los viajes colectivos a los territorios (a veces de hasta cuarenta personas). Muchas dudas rondaron en torno a la necesidad de contabilizar ante la universidad la riqueza del trabajo independiente, cooperativo y voluntario y, por supuesto, la baja productividad escritural del proceso investigativo (al menos, según los parámetros académicos convencionales).

Finalmente, explicitamos dos prácticas de investigación feminista que seguimos a lo largo del proceso, cuya fundamentación exponemos en otro texto: *mover los límites de autoría convencional y dispersar los escenarios de producción de conocimiento* (Flórez Flórez y Olarte Olarte, 2020). Presentar un texto en coautoría organización social-academia exigió muchas conversaciones, varias rondas de escritura por separado y revisiones conjuntas (en registros escritos y de audio). También requirió que aprendiéramos a combinar primera y tercera persona del plural, a movernos con variados estilos y ritmos escriturales, así como a lidiar con diferentes niveles de conocimiento de Civipaz, el Ariari y la Orinoquía. Dispersamos los escenarios de producción de conocimiento mediante dos vías. Primero, intercalando actividades en los varios escenarios donde se produce el conocimiento: además de la universidad (en Bogotá), Civipaz (Ariari) y el punto de parada a medio camino (Villavicencio). Y la segunda vía para dispersar los escenarios de producción de conocimiento fue visitar Civipaz con otras organizaciones, cuyas luchas por los comunes también están atadas al territorio; en este caso, con la Asociación Herrera de la Sabana de Bogotá y Asodemuc del Sumapaz; por el rico intercambio de experiencias entre organizaciones, la relación entre activistas, sobre todo mujeres, ha seguido su propio curso.

## Procesos de comunalización en el Alto Ariari

A continuación, analizamos los procesos de comunalización llevados a cabo en el Ariari durante las últimas seis décadas, y los organizamos en tres ciclos. Uno de *consolidación de procesos comunales*, asociados a la colonización campesina de la década de 1960, que fue decisiva para configurar el actual territorio y que, inevitablemente, empezamos a narrar evocando el previo ciclo de despojos de las dos décadas previas. Un segundo ciclo de *despojos por la exacerbación de la violencia del conflicto armado* que empieza a finales de la década de 1980 y suscitó el desplazamiento forzado y masivo de la población del Ariari. Y, finalmente, un tercer ciclo de *recuperación, intensificación y resignificación de la vida comunal*, asociado al regreso al territorio de 35 familias en 2006 para conformar la zona humanitaria.

### PRIMER CICLO: CONSOLIDACIÓN DE PROCESOS COMUNALES EN LA COLONIZACIÓN DEL ARIARI (DESDE LA DÉCADA DE 1960)

Para la década de 1960, varias columnas de campesinos habían cruzado los pasos de la cordillera Oriental de Colombia, a fin de asentarse en diversos puntos del piedemonte llanero, en lo que hoy son los departamentos del Meta y Caquetá. Los procesos de colonización que significaron el poblamiento y la resignificación espacial de la zona han sido ampliamente documentados (Castaño González, 2019; Cinep/PPP, 2009; Machado, 2009; Molano, 1989) por su relevancia no solo para la constitución del territorio, sino para entender las más recientes dinámicas del conflicto armado.

Al respecto, el Instituto Latinoamericano de Servicios Legales Alternativos y la Corporación Colectivo de Abogados José Alvear Restrepo (1997) señalan dos factores que contribuyeron a la colonización. Por una parte, el fracaso de las políticas de tierra, que acentuaron y profundizaron las conflictividades sociopolíticas en el centro del país (sobre todo en los vecinos departamentos del Tolima,

el Huila y Cundinamarca). Por otra, la persecución y la estigmatización de la que fueron objeto los movimientos sociales de izquierda en el lomo de la cordillera. Ambos factores obligaron a miles de campesinos organizados a huir por entre las faldas y los ríos hacia el oriente, a ocupar y fundar lo que hoy son municipios como Mesetas, Vistahermosa y El Castillo; este último donde se ubica Civipaz.

Con la Ley 135 de 1961, se inauguró en el país un nuevo intento de solucionar los problemas agrarios y de tierras. Se buscaba balancear el uso, acceso y acaparamiento por medio de la recuperación de tierras ociosas y tomó fuerza la idea de que la tierra debía tener un fin social. El Pacto de Chicoral de 1972, un evento significativo, modificó lo que se buscaba con las leyes agrarias: recuperar tierra de grandes acumuladores para distribuirla entre la gente campesina. En vez de eso, orientó los esfuerzos del aparato estatal a mover familias hacia sitios del Meta, el Guaviare y Arauca, entre otros, para hacer soberanía con sus cuerpos. La política de distribución de tierras fracasó y se orientó a facilitar la colonización y ocupación de cientos de miles de hectáreas, tanto de bosques como de territorios baldíos que llegaban hasta el Amazonas y la frontera con el río Orinoco. Con esto, la presión que se había acumulado por las conflictividades en el interior se alivió, pero las llevó a la frontera interna del país.

De la mano de estas medidas jurídicas, la negativa del Estado a hablar con la gente campesina organizada y el privilegio de la violencia y la militarización fueron los detonantes que marcaron los principales vectores de poblamiento de la región del Ariari. Allí llegó una de las célebres columnas de marcha, explica Molano (1989), que, ya inspiradas en el liberalismo radical y el comunismo, buscaban un lugar donde establecer sus comunidades después de la persecución política. No en vano eran procesos herederos de los movimientos agrarios del Sumapaz y los sindicatos que antes habían promovido la toma y ocupación de la tierra productiva que les había sido usurpada.

A grandes rasgos, podemos sostener que existieron dos grandes vertientes de ocupación: colonización armada y colonización institucional. La primera, organizada por los grupos de campesinos

que huían de la guerra. La segunda, de tipo institucional, partió de los intentos de los gobiernos de la época de bajar la presión de los conflictos internos del país al enviar miles de personas pobres (muchas de ellas ni siquiera campesinas) a colonizar estas grandes extensiones de selvas y de diversidad de paisajes que se miraban infinitas desde los filos de las montañas. Esta vía institucional, hasta bien entrada la década de 1970, dirigió planes de colonización en las riberas del río Ariari y bien hasta el sur de la región, en el Ariari y el Guaviare, y hacia el oriente en el Vichada. Era una “tierra sin hombres para hombres sin tierra”.

Por supuesto, esta trayectoria no puede destejarse de lo que fue la violencia armada y política. Lo que hoy se conoce como la Orinoquía en su etapa más reciente es producto de estas tensiones (y la forma en que se intentaron resolver) originadas en el centro del país y proyectadas hacia las regiones, para dar inicio, además, a un nuevo capítulo del conflicto armado. Las FARC son un efecto concreto de la persecución y emergieron de forma paralela a estos procesos sociales. En efecto, la región del Ariari se convirtió también en un hervidero de organización social y campesina con unos puntos de tensión y negociación con el Estado que se orientaban principalmente a la solución de los problemas de la tierra. En este sentido, no sorprende que tanto las colonizaciones armadas como las institucionales hubieran puesto su mirada en la región, pues sobre ella ya habitaba un relato de territorio vacío y dispuesto a ser ocupado, integrado y aprovechado según las dinámicas del país.

Las conflictividades que se habían proyectado en el Ariari reproducían y acentuaban ahora, en el “nuevo” territorio, el enfrentamiento entre el Estado y las guerrillas comunistas. Más aún, contribuyeron a la creación de un espacio ampliamente fragmentado donde se erigieron unas fronteras, primero, entre conservadores y liberales, y después entre el Frente Nacional (ahora compuesto por conservadores y liberales) contra los comunistas. Los pasos entre estas fronteras muchas veces eran peligrosos y las personas eran asesinadas, desaparecidas o amedrentadas por su orientación política.

La persecución contra los movimientos comunistas se acentuó en la región, puesto que el Frente Nacional, por supuesto, contó con el monopolio de las armas del Estado, además de la ayuda de grupos de conservadores que, a la usanza de lo que hoy conocemos como paramilitarismo, perseguían y asesinaban ante el silencio y la impunidad. También era la época de la Alianza para el Progreso de J. F. Kennedy, cuando el gobierno estadounidense desplegó hacia el sur del continente el macartismo anticomunista que promovió la persecución.

Una de esas vertientes de colonización armada que a mediados del siglo pasado huía de la persecución a los movimientos agrarios comunistas y liberales llegó al Alto Ariari. Específicamente, a lo que es hoy el municipio de El Castillo (que antes hacía parte del municipio de Granada o Bocas de Ceniza). El Castillo, desde su misma fundación, por allá en la década de 1970, era reflejo de la división espacial; su casco urbano (El Castillo) era ocupado principalmente por liberales, mientras que Medellín del Ariari, más hacia el Alto Ariari, y hoy centro poblado del municipio, estaba principalmente ocupado por comunistas. Londoño Díaz (1997) señala que, precisamente, la decisión de definir El Castillo como casco urbano se debió en gran parte a que estaba bajo control liberal y no comunista.

El hervidero organizativo tuvo como sustrato principal toda la experiencia organizativa que trajeron las colonizaciones campesinas armadas; en la región del Ariari, encontraron un suelo fértil y sin tanta represión estatal para poder desarrollar una alternativa política y económica fuera de la órbita modernizadora y excluyente que dominaba el Estado y sus diferentes ramas. Además, el territorio contaba con la presencia nutrida del Partido Comunista y sus diversas expresiones organizativas que desde la década de 1970 habían llegado a reforzar la región.

De estas dinámicas organizativas, cabe resaltar la fuerte presencia y operatividad de las JAC. Tanto por su capacidad de aglutinar como de diálogo con el Estado, las JAC eran en parte iniciativas institucionales. Mientras que las JAC canalizaban y facilitaban el funcionamiento cotidiano, el sindicato facilitaba el trabajo

comunitario, organizaban política y productivamente la región y la distribución de tierras. Tal distribución fue clave para la configuración de unos enclaves de pequeña y mediana economía basados, principalmente, en la producción agrícola y en la unidad familiar, primero, y veredal, después, que fueron, ambas, características del Alto Ariari y del sur del Meta.

De las organizaciones sindicales, resalta la presencia del Sindicato de Trabajadores Agrarios Independientes del Meta (Sintragrim) del Partido Comunista. Este fue un eje organizativo fuerte que contó con gran representación en la región, y llegó a tener más de 2500 afiliados en el Meta. Los sindicatos eran útiles, además, porque podían mediar luchas campesinas y políticas en un momento en que el comunismo era, o bien prohibido, o bien abiertamente perseguido por las fuerzas de seguridad del Estado.

Mariela Rodríguez, activista de Civipaz, recuerda también la presencia de la Unión de Mujeres Demócratas como una expresión organizativa orientada a la equidad de género y de la que ella y muchas mujeres del Alto Ariari hicieron parte, quienes lograron, incluso, puestos de representación democrática significativos. De hecho, en su investigación sobre Sintragrim, seccional El Castillo, Castaño González (2019) indica que, junto con el sindicato, esa organización de mujeres y las Juventudes Comunistas, promovidas también por el Partido Comunista, fueron consideradas expresiones organizativas relevantes de la región. Añadiríamos también la organización Pioneritos, que recuerda las jornadas de los sábados en que niños y niñas de entre 6 y 12 años nos dedicábamos a dibujar y leer nuestro territorio.

De este primer ciclo de comunalización, en primera medida, vemos que al Alto Ariari, producto de una serie de despojos en otros territorios, se traen estas trayectorias organizativas que permiten reconstruir bases comunales de la vida política alrededor de los reclamos y las luchas campesinas, ya articuladas al comunismo. De hecho, la rica tradición organizativa fue una de las razones que facilitó y fortaleció el proceso de poblamiento; como explica Juan

Ibague, activista de Civipaz: “Veían en el territorio el lugar donde poder desplegar sus proyectos de vida fuera de la persecución, sus familias habían llegado porque sabían que en El Castillo se reproducen las tradiciones organizativas de lugares como Viotá (en Cundinamarca)”.

Además, esas bases comunales de la vida política se ampliaron con la aparición de un sinnúmero de formas organizativas que facilitaron el desarrollo de infraestructura (vías, trochas, puentes), servicios (acueductos comunitarios) y riquezas naturales (reproducción de semillas) que garantizaban una vida campesina digna, donde la presencia estatal era más bien precaria socialmente (aunque fuerte en sus fuerzas militares, dispuestas a acabar con la amenaza comunista).

Las zonas de colonización se hicieron con el esfuerzo colectivo de la gente campesina usando variadas *formas de trabajo campesino* alternativas a las asalariadas y que también fortalecieron la base comunal de la vida política de la región. No en vano, como recuerda Castaño González (2019), Sintragrim estaba constituido por trabajadores campesinos propietarios de pequeñas parcelas y no asalariados. Una de esas formas de trabajo que desbordan la lógica capitalista es la *mano vuelta*, mediante la cual dos personas o familias intercambian labores de modo tal que una parte contribuye a los proyectos de la otra (sean individuales o familiares). Otra de estas formas corresponden a los *convites*, jornadas de tareas de cuidado de bienes comunales como carreteras, nacederos de agua o acueductos, que afianzaban los lazos de las comunidades y evidenciaban la necesidad del trabajo conjunto como estrategia para garantizar una vida campesina digna. Otra es el *trabajo comunitario* realizado por miembros de una organización (por ejemplo, de un acueducto) o entidad (por ejemplo, la escuela) para construir o mantener sus bienes comunales (por ejemplo, reparar tuberías o podar el frente). Finalmente, el *trabajo cívico*, en el que miembros del territorio (una vereda, corregimiento, etc.) hacen labores colectivas de cuidado de bienes comunales independientemente de la frecuencia con que los usen (por ejemplo, arreglar caminos o puentes).

En suma, elementos de trayectorias organizativas previas, modos de organización emergentes y variadas formas de trabajo campesino, asociadas todas a la coyuntura específica de vivir en un espacio de colonización, se convirtieron en las bases comunales de la inicial organización campesina del Alto Ariari. Para las décadas de 1970 y 1980, no solo El Castillo, sino municipios hermanos (como Mesetas, Vistahermosa y Lejanías), con sólidas formas organizativas de base comunal, se habían convertido en sendos productores agrícolas que alimentaban a la región y al centro del país. Así sería hasta finales de la década de 1980, cuando la persecución violenta dispersó estas iniciativas por medio del terror.<sup>5</sup>

**SEGUNDO CICLO: DESPOJOS POR LA EXACERBACIÓN  
DE LA VIOLENCIA DEL CONFLICTO ARMADO  
Y DESPLAZAMIENTOS FORZADOS Y MASIVOS  
(DESDE FINALES DE LA DÉCADA DE 1980)**

La base común de la vida política campesina de la región, que por tres décadas y mucho esfuerzo se había ido estructurando, tuvo uno de sus primeros reveses hacia finales de la década de 1980. Los diálogos de paz, y la organización política que había nacido desde abajo y como reflejo de esta voluntad de paz (hablamos de la Unión Patriótica [UP]), fueron silenciados y exterminados; persecución que tuvo uno de sus capítulos más cruentos en el Meta.

El éxito de la UP en el Meta fue avasallante. Posicionaron alcaldes en casi toda la región, concejales y miembros de la asamblea departamental. En El Castillo y otros municipios de la región, como Lejanías, Mesetas o Puerto Lleras, muchos de los líderes campesinos habían hecho el tránsito al liderazgo político amplio y se convertían en figuras notables del Partido Comunista. Como explica Castaño González (2019), la elección popular de alcaldes y concejales de 1988

---

5 No pretendemos robar de su forma sobreterminada la historia de los campesinos de Cívipaz. Por esto, es importante reseñar en su historia los cúmulos de relaciones y tensiones que la hacen posible.

fue un hecho histórico al ampliar definitivamente la participación de la UP y Sintragrim, que evidenció, en algunos casos, la doble militancia. Para las primeras elecciones en las que participó la UP, le había arrebatado al tradicional Partido Liberal uno de sus centros naturales de poder, lo cual desestabilizó el equilibrio político y la hegemonía que durante tantos años había construido a través del gamonalismo y el clientelismo. Contra los diálogos de paz abiertos por el gobierno de Belisario Betancur (del Partido Conservador), y de los que había resultado la UP, se expresaron duramente figuras célebres de este partido en el Meta, como Hernando Durán Dussán y Jorge Ariel Infante Leal; ellos han sido señalados de orquestar, junto con grupos paramilitares de la época y el Ejército, el asesinato de los líderes políticos (Centro Nacional de Memoria Histórica [CNMH], 2018; Instituto Latinoamericano de Servicios Legales Alternativos y Corporación Colectivo de Abogados José Alvear Restrepo, 1997), y así inició un nuevo ciclo de despojos.

Las clases políticas metenses fueron uno de los actores determinantes del capítulo local del exterminio de la UP. El lento trabajo organizativo en torno a una base comunal que se había construido en esta región del departamento fue uno de los objetivos de la violencia que aterrorizó a la región. Muchas de las expresiones organizativas fueron acabadas a bala. La Unión de Mujeres Demócratas perdió a líderes importantes, como María Mercedes Méndez, alcaldesa de El Castillo, mientras que aquellas personas que sobrevivieron tuvieron que huir del país, renegar de sus actividades políticas o sumirse en la clandestinidad y en la radicalización; algunos huyeron al monte y se incorporaron a las filas de las FARC.

Si bien el exterminio de la UP se extendió hasta entrado el milenio, el periodo 1987-1995 fue el más cruento en la región. En primera instancia, extinguió las opciones políticas y el poder político y social que había construido la organización política y campesina de la región (CNMH, 2018). También se desvanecieron las prácticas que habían sostenido la base comunal de la vida política, aunque durante la década de 1990 se sostuvo la organización de las JAC, que sirvió como sostén

a las comunidades rurales. La persecución contra Sintragrim y otros sindicatos agrícolas se extendió, prácticamente, hasta extinguirlos, hasta el punto de perder su personería jurídica por haber dejado de tener el grueso de afiliados, o bien por deserción, o bien por asesinato. La mencionada Unión de Mujeres Demócratas casi desapareció.

Se trató del *despojo de formas de organización política y sociales existentes*. Tales despojos expresan las dificultades de levantar y sostener procesos de base comunal durante un conflicto armado; también muestran que la comunalización, en vez de ser algo espontáneo o producto de unos acuerdos exitosos, requiere un trabajo lento y de largo aliento hasta que cobre vida el tejido político que los hace posibles. No surge en medio de vacíos sociales o políticos, sino que, antes que nada, es producto de la determinación de las organizaciones y expresan agenciamientos concretos que les han dado sentido a las luchas campesinas de la región.

Además del despojo de las formas organizativas políticas y sociales existentes, durante este ciclo hubo *despojos de los modos de vida campesinos*, que se volvieron sistemáticos en 2002, cuando empezó a sentirse con fuerza el conflicto armado. Para ese entonces, en la retoma de la zona de despeje, que inició en enero de 2002, en el Meta empezó un despliegue de fuerzas armadas hacia zonas de control histórico de las FARC, que por muchos años hizo presencia en el Alto Ariari. Aunque El Castillo no era parte de la zona de despeje, sí era limítrofe con esta y sufrió la misma dura represión que la zona “recuperada”. La entrada de la fuerza pública fue fuerte y contó con la participación de grupos paramilitares: “Usted no se preocupe por nosotros sino por los que vienen detrás”, les decían los soldados a los habitantes.

En efecto, detrás llegaron las huestes del Bloque Centauros y un comandante Julián que estableció su reino en los municipios de El Dorado, Cubarral y El Castillo, llegando hasta Lejanías por las faldas de la cordillera Oriental. Amparados en la supuesta relación entre guerrillas y campesinos, tanto el Ejército como los paramilitares, muchas veces asociados, llevaron a cabo todo tipo de violentas acciones, incluso bombardeos, masacres, desapariciones forzadas,

confinamientos, robos, etc., que cortaron abruptamente los modos de vida campesinos.

Durante los bombardeos y enfrentamientos armados, las familias se veían obligadas a dejar sus viviendas para refugiarse en las escuelas; a veces, hasta cien familias se protegían allí. Como explica Mariela Rodríguez, de Civipaz (*Nuestra memoria*, 2019), los bombardeos, además, causaron graves daños socioambientales en los ríos y sus riberas, así como derrumbes y remoción de tierra que todavía hoy son un peligro para la gente de la región.

Gran parte de la población fue obligada a esconderse en las partes altas, en la zona del páramo de Sumapaz, mientras que cientos de familias tuvieron que huir a ciudades como Villavicencio y Bogotá. Otras se fueron a caseríos cercanos y otros municipios del Meta (como Puerto Rico, Puerto Lleras y Vistahermosa). Las familias campesinas que quedaron sufrieron el confinamiento: no podían salir más de dos personas por familia y bajo amenaza debían regresar el mismo día.

Entre 2002 y 2006, los grupos paramilitares destruyeron cosechas y perpetraron robos de ganado, bestias, gallinas, cerdos, etc.; algunos para su consumo, otros para lucro. También robaron enseres personales y de trabajo campesino: guadañas, motosierras, motores de espalda, ciclas, motos, televisores, etc. En medio del afán y la zozobra de salir corriendo, a las familias les tocó dejar sus cosas y, pues, ellos aprovecharon.

A eso se añadió, entre 2002 y 2005, el “control económico” decretado por el gobierno municipal de El Castillo y llevado a cabo por el Ejército. So pretexto de que las remesas (enseres y alimentos) que se entraban en la región eran para los guerrilleros, se las limitó a un monto máximo de \$50 000 (aproximadamente US20 por ese entonces); la restricción incluía medicamentos, insumos de aseo personal, fuentes de energía (baterías, gasolina, etc.) y, algo clave para la vida campesina, radios.

Durante ese tiempo, el despojo de tierra se hizo mediante compra forzada; ofrecían poco o amenazaban para que les vendieran. Como explica la Mesa Copartes Misereor-Llanos Orientales

(2017), quienes se beneficiaron de ese despojo de tierras fueron grupos políticos, económicos y armados, especialmente paramilitares o narcotraficantes.

Hubo una ciega persecución que dejó como resultado el vaciamiento casi total del Alto Ariari, que quedó bajo control paramilitar. El Ejército le cedió el control del territorio y de la población a quienes “venían detrás”. Se volvieron comunes los asesinatos selectivos, como el de Lucero y Yamid Henao, asesinados en Puerto Esperanza en febrero de 2004. Como explican los documentos del sitio web de la misión claretiana (CCNPB, s. f.), tras este trágico hecho se marcharon las nueve familias que quedaban en el corregimiento.

Estas variadas formas de despojo de las tierras y los modos de vida campesina atados a ellas, precedidas de despojos de las formas organizativas de la región, rompieron con el proyecto de vida campesina. En conjunto, fueron una condición indispensable para un nuevo ciclo de acumulación de capital. Como lo señala el CNMH (2015),

la violencia ha atentado contra el proyecto de vida campesina de diferentes maneras y en El Castillo los líderes campesinos fueron convertidos en blanco [...]. Sus manifestaciones sociales fueron silenciadas mientras ocurrió la consolidación de un modelo de explotación económica [...]. El desplazamiento forzado, el vaciamiento de las veredas y otros hechos victimizantes favorecieron la modernización y la entrada de grandes capitales a las tierras más productivas del municipio, y en épocas recientes, están permitiendo la privatización de las fuentes hídricas. (p. 32)

**TERCER CICLO: RECUPERACIÓN, INTENSIFICACIÓN  
Y RESIGNIFICACIÓN DE LA VIDA COMUNAL  
EN EL REGRESO AL ALTO ARIARI (DESDE 2006)**

Hablar de Civipaz y de las 35 familias que regresaron a la región del Alto Ariari en 2006 es recordar con alegría y tristeza. La esperanza y la alegría nos invadía de forma increíble al tener la posibilidad de regresar a la región. Llegando a El Castillo, ya se podía evidenciar

la felicidad en los rostros de las personas, al dejar atrás la vida intranquila y absorbente de la ciudad. Fue un reto muy grande haber logrado volver a la tierra, esa que nos vio nacer y nos había tocado dejar. Pero también recordamos con tristeza por encontrar la región desolada; tan diferente de como era antes del desplazamiento.

Durante cuatro años consecutivos, hasta 2010, todavía bajo el asedio de actores armados, no solo se retomó la vida comunal, sino que se produjeron una serie de nuevos arreglos de comunalización que supusieron una intensificación de esa vida. En conversaciones compartidas, hemos entendido que estos primeros años fueron radicales: obligados o no, tocó retomar unos procesos comunales y crear otros; era comunalizar o morir; comunalizar juntos o morir separados, tanto en un sentido físico como en el simbólico, por no volver al campo.

La construcción de las casas, de manera consecutiva y en dos filas una frente a otra, expresó tal radicalidad; la cercanía, ajena a los grandes espacios rurales, era una medida de seguridad. En ese momento de alta tensión, la compañía de los claretianos en terreno y la del padre Henry Ramírez Soler, en especial, le permitió a la comunidad contar con apoyo no solo espiritual, sino también jurídico, de redes de solidaridad. En este punto, emerge una distinción importante. Mientras en 2004 se instala en el país una red de cooperación internacional asociada al Plan Patriota, inscrito en la denominada Política de Defensa y Seguridad Democrática del gobierno de Uribe y sus programas cívico-militares, también llega otra red de cooperación internacional orientada a procesos de hermanamiento con experiencias de resistencia semejantes, ejercicios de visibilización de los problemas del país, giras de denuncia nacionales e internacionales y puentes con instancias gubernamentales extranjeras que pudieran ejercer algún tipo de presión frente al gobierno colombiano. Esta última red fue crucial para la instalación de Civipaz y su funcionamiento durante los primeros años (y aún lo es para otras zonas humanitarias del país). Gracias a esa red, Civipaz recibió visitas de España, Chile, Holanda y Canadá, así como de movimientos sociales como el

mapuche de Chile y el Movimiento de los Trabajadores Rurales Sin Tierra (MST) de Brasil. También dio a conocer su situación en la red de colegios claretianos de Bogotá y en varios consulados de la región y realizó una gira por Europa.

Durante esta primera fase, se forjó una economía campesina basada en formas de trabajo comunitario dirigidas tanto a garantizar la vida en la zona humanitaria como a retomar la vida campesina digna. Uno y otro exigieron recoger las experiencias organizativas forjadas durante el primer ciclo analizado y sus variadas formas de trabajo (cívico, comunitario, mano vuelta, convite), pero también hacer nuevos arreglos comunales con lo que se tenía disponible en el momento.

*El trabajo comunitario dirigido a garantizar la vida en la zona humanitaria* se hacía por medio de los diferentes comités: trabajo en proyectos productivos, alimentación, salud, educación y deporte. La preparación de alimentos se hacía bajo la modalidad de trabajos comunitarios, organizados en grupos de a cuatro personas por día, dos hombres y dos mujeres.

Entre los proyectos productivos, financiados parcialmente por la red de cooperación internacional mencionada, los más relevantes fueron galpones de pollos de engorde, gallinas ponedoras, cocheras (o marraneras), peces, una vaca y un becerro como ganado criado con doble propósito (para autoconsumo de leche y engorde, y futura venta de carne), plátanos y caña de azúcar y trapiche. Ensayamos diferentes formas de organización comunitaria. Primero, se destinaron responsabilidades por grupos de personas por día. Luego, familias por semanas; el proyecto de caña y trapiche lo desarrollamos mediante trabajo conjunto de toda la comunidad y comprendía siembra, limpia del cultivo y molienda.

En la salud, se formó un comité con varias personas que se capacitaron en cursos y talleres de primeros auxilios, con su respectivo botiquín; incluso, recibieron del padre Héctor Guzmán un curso de medicina pránica.

Ya con una zona humanitaria en marcha, se abrió la escuela para la educación propia para la primaria de los niños y niñas de nuestra

comunidad y de la región, a través de un convenio entre la diócesis de Granada y la comunidad Civipaz. El grupo de profesores para nuestra escuela eran bachilleres que se graduaron por medio de un convenio entre Civipaz y el Instituto del Centro Cultural de Villavicencio. Gracias a ese convenio, también tuvimos la oportunidad de estudiar a distancia tanto jóvenes de Civipaz como de la región. De los trabajos en la huerta de los niños (lechuga, habichuelas, tomates, cilantro, cebolla, acelgas y plantas medicinales, entre otros) se encargaban estos bajo la dirección del profesor o profesora de la escuela. Para el grupo de dieciocho jóvenes del colegio, poder estudiar era un dilema. Necesitábamos dinero para cubrir los costos de fotocopias y transporte. Logramos culminar los estudios gracias a que la comunidad nos dejó en la zona humanitaria un lote de cacao para ser cosechado que administramos colectivamente por cinco años (entre 2007 y 2012).

Del deporte y cultura nos encargábamos el grupo juvenil La Voz del Pueblo. Participábamos en las diferentes veredas y escuelas, con obras de teatro, danzas y bailes (tanto autóctonos del Llano como otros); teníamos equipo de microfútbol y éramos casi los mejores; participamos y apoyamos los eventos y bazares profundos de las veredas y las JAC, y en requerimientos de solidaridad de las comunidades, sacando enfermos en hamacas hasta las carreteras por donde pasaba transporte para auxiliarlos.

Por otra parte, desde 2007 cobró fuerza el *trabajo comunitario dirigido a retomar la vida campesina digna*, que giró en torno a las *visitas a las fincas* de las familias asociadas a Civipaz para verificar en qué estado se encontraban y evaluar cómo volver a ponerlas en pie. Las fincas llevaban varios años solas y abandonadas tras el desplazamiento forzado. Principalmente, se programaba una visita por semana, que duraba hasta cinco días, y se limpiaba la casa si había quedado alguna en pie; a la siguiente semana, visitábamos otra finca, y así hasta ir visitándolas todas y evaluando las condiciones para poder ir recuperándolas paso a paso. Este proceso tardó casi cuatro años. Aún hoy, tras quince años de conformada Civipaz, hay fincas que hasta ahora estamos recuperando, ya sea por pocos recursos

económicas para levantarlas de nuevo, ya sea por lo lejanas que quedan respecto de la zona humanitaria.

Desde 2010, la mayoría de las familias de Civipaz, alrededor del 70 %, estaban permaneciendo más tiempo en sus fincas. Esto llevó a establecer nuevos acuerdos de participación en la zona humanitaria: ciertas normas y deberes que garantizaran el funcionamiento de la organización (asistir a trabajos comunitarios, asambleas, eventos, sumarse a delegaciones de representación, etc.). El cumplimiento de estos nuevos acuerdos ha exigido esfuerzos de todos los miembros de la organización, a la vez que ha puesto en los debates internos la pregunta por los límites de Civipaz: ¿qué es Civipaz?, ¿quién vive en la zona humanitaria o quién regresó a sus fincas? Si bien la mayoría reivindica el vínculo con la organización, siguen apareciendo desafíos al respecto.

### **Desafíos frente a un nuevo ciclo de despojos por desarrollo extractivista**

Hoy, podemos afirmar que los procesos comunales de Civipaz incidieron en la recuperación de nuestra región y fueron el referente decisivo para regresar. Tanto así que las comunidades campesinas le agradecen haber liderado procesos de estabilización y paz en el Alto Ariari; por ejemplo, como documentó Castaño González (2019), la refundación de Sintagrim.

Reconocer ese trabajo en comunidad y por nuestra casa común es algo necesario. Durante estos quince años ha costado un trabajo significativo volver a empezar, construir confianza entre las personas, las familias y la comunidad. También sobrellevar la cotidianidad y seguir creyendo en los principios bajo los que un día floreció Civipaz. Más todavía en este momento en el que estos ejercicios de comunalizar tienden a ir desapareciendo. Y hay que diferenciar dos retos.

Por un lado, las dinámicas de Civipaz cambiaron. Mientras que el hecho de haber aumentado la intensidad de la vida comunal

garantizó el regreso al territorio durante la escalada del conflicto armado, haberla disminuido cuando bajó la violencia permitió concretar la razón de la creación de la zona humanitaria: el retorno a las fincas para retomar la vida campesina digna. Surge entonces el cuestionamiento interno de cómo mantener viva la organización, considerando que la guerra no ha acabado; de hecho, en marzo de 2021, el Ejército entró en la zona humanitaria. También queremos mantener activo el espacio porque seguimos haciendo incidencia y pedagogías en derechos humanos y territoriales. Por otro lado, el relevo generacional emerge como un asunto serio, pues la gente joven ha tendido a olvidarse del trabajo asociativo.

Por otro lado, la vida comunal campesina en el Ariari y en la Orinoquía, en general, enfrenta una nueva ola de despojos, como explica la CCNPB (s. f.), los mayores riesgos al respecto lo representan la actividad de extracción de petróleo; los proyectos de infraestructura, como la hidroeléctrica del salto del río La Cal, y los agroindustriales de palma aceitera, plátano y ganadería extensiva. De ahí que asumamos un nuevo ciclo de despojos asociado al desarrollo extractivista, cuya violencia adquiere una nueva faceta: la institucional, base en la que hay una alianza de los sectores estatal y empresarial.

La Mesa Copartes Misereor-Llanos Orientales (2017) es clara al respecto: la respuesta institucional al sistemático y violento despojo de tierras que vivió la gente de la región durante el conflicto armado es una política pública que legaliza la usurpación y acumulación de tierras destinadas al desarrollo extractivista a partir de grandes proyectos agroindustriales, forestales, minero-energéticos y de infraestructura. Sus inversionistas, mediante la Ley 1776 de 2016, por la cual se crean y se desarrollan las zonas de interés de desarrollo rural, económico y social (Zidres), tienen garantizado el acceso a grandes extensiones de tierras que reciben en concesión o arrendamiento por largos periodos bajo la declaratoria de utilidad pública. A esto se suma que muchas de nuestras fincas quedaron dentro de las zonas de amortiguación (entre 600 m s. n. m. y 1500 m s. n. m.) establecidas por el Sistema de Parques Nacionales Naturales (SPNN) de Colombia

en 2010 (reguladas en el Decreto 2372 de 2010) como zonas externas, aledañas y circunvecinas a las áreas protegidas (que empiezan a los 1500 m s. n. m.). En el afán de la conservación sin gente, restringen algunos cultivos de pastos y ganado, maiceras, aguacateras, frijolerías, etc., lo cual afecta profundamente la vida campesina, que es la que precisamente ha protegido las montañas.

En este nuevo ciclo de despojos extractivistas, la violencia armada no desaparece. De hecho, su expresión más cruda es el asesinato de líderes sociales en el país. Además, bajo este nuevo ciclo de despojos, los jóvenes de la región enfrentan serias dificultades para hacer sus proyectos de vida en el territorio. Quienes siembran su pancoger (plátano, yuca, aguacate, maíz, café, etc.), cuando pagan por sacarlo, pierden lo invertido. Hay un alto riesgo de perder la vida campesina digna y que se repita la historia: familias campesinas que, ante la exigencia frente al gobierno de tierras y condiciones para trabajar, reciben como único aporte de este una arremetida violenta; muy escasas salidas para la gente joven y, de trasfondo, la tentativa ya conocida de alzarse en armas y coger para el monte.

Dados los altos riesgos asociados a este nuevo ciclo de violencia extractivista, queremos cerrar el capítulo con un recuento de los legados organizativos del Alto Ariari que permitieron la creación de Civipaz y de los cuales, ahora, la propia zona humanitaria es otro de los legados a considerar. Si bien nuestro acento está en la base comunal de esos legados, la relevancia que le otorgamos a este recuento es afín al que encontramos en los trabajos llevados a cabo por Eugenio Castaño y Henry Salgado. En “La trocha y el desmonte. Estrategias de supervivencia organizada: memoria histórica del sindicato de trabajadores agrícolas independientes del Meta, seccional El Castillo, 1959-2006”, Castaño González (2019) recoge testimonios de miembros de Sintragrim, seccional El Castillo, y da cuenta de su creación, en 1959, hasta su refundación, en 2006. Esta reconstrucción de la lucha sindical recalca el acumulado previo y rico en experiencias de luchas campesinas en la región como un andamiaje político-pedagógico que logró irradiarse al tejido social

del Alto Ariari durante las siguientes décadas. Por su parte, en *Don Armando Montaña Ríos. Una historia oral de la acción colectiva del Guaviare, 1970-2010*, Salgado Ruiz (2018) recoge la historia oral de la acción colectiva del Guaviare, entre 1970 y 2010, y destaca del proceso de colonización de la región que el paso de la gente campesina por el Sumapaz constituyó una escuela política decisiva en su trasegar hacia el Guaviare, y de manera más general en las regiones colombianas del Amazonas y de la Orinoquía. En ambas investigaciones, el rastreo histórico a partir de fuentes orales de sus protagonistas recoge memorias vivas de las dinámicas campesinas de esas regiones del país. Los legados organizativos que se construyeron en lo ires y venires de los comunes que, para el caso del Alto Ariari identificamos en este trabajo, también aportan a esas memorias vivas.

En su conjunto, investigaciones de este tipo perfilan cuatro *formas de proceder*, en el sentido de las prácticas, tal y como las formula López Jiménez (2020), que son relevantes para una agenda de indagación sobre los múltiples aportes de la gente campesina al país.

Una es *superar la visión andinocéntrica y urbana* como eje de la narrativa nacional. Saber de las dinámicas sociales activadas por la Casa de la Cultura de El Castillo en el Meta o, también, gracias a la investigación de Salgado Ruiz (2019), del Taller de Escritores Guaviarí y el programa radial *Crónicas de la manigua* emitido por Juventud Stereo en la emisora comunitaria de San José del Guaviare, permite ubicar escenarios y protagonistas, cuyas actividades concretas han contribuido decisivamente a construir el proyecto de nación en múltiples regiones de Colombia.

Una segunda forma de proceder es *reconocer el aporte del Partido Comunista a la construcción del Estado colombiano*, más allá del referente bipartidista que de manera miope solo puede ver aportes liberales y conservadores; incluso, también más allá del común argumento del problema de la ausencia del Estado. Reconocer en Castaño González (2019) los muchos aportes sindicales (lucha por la democratización de la tierra, inversión en infraestructura, defensa de la cultura campesina, etc.) muestra que, a pesar de los intentos del

Frente Nacional por borrar los aportes comunistas, estos también han sido decisivos para construir el Estado colombiano.

Tercero, *tejer una memoria colectiva afirmativa que narre el legado de sectores políticos de izquierda*, no solo en torno a su doloroso asesinato y exterminio, sino también a partir de sus aportes. Las referencias de la gente del Ariari (y también del Guaviare) a la rica vida política que lograron con la UP en la década de 1980 son una muestra de esa narración afirmativa.

Una última manera de proceder es *recuperar el legado de la teología de la liberación y las comunidades eclesiales de base (CEB)* que, habiendo resistido la arremetida de la propia Iglesia católica durante la década de 1980, también han dejado profunda huella en la vida comunitaria del país.

Esperamos que estas cuatro formas de proceder investigativas inspiren futuras agendas de indagación sobre la vida campesina digna y de trabajo con la gente de esos diversos territorios que también constituyen la espesura del presente de Colombia.

## Referencias

- Amaris Martínez, I. (2013). *Análisis de las zonas humanitarias de Curvaradó y Jiguamiandó como ejercicio de acción colectiva no violenta (1997-2007)* [tesis de grado, Universidad del Rosario]. <https://repository.urosario.edu.co/handle/10336/4949>
- Blandón, F. (2020). *Prácticas letradas en la investigación social con comunidades. Trayectorias invisibles de los productos de investigación y la publicación académica. Un estudio de caso* [tesis doctoral, Universidad de La Plata].
- Bouley, C. y Rueda, D. (2009). *Zonas humanitarias y zonas de biodiversidad. Espacios de dignidad para la población desplazada en Colombia*. <https://www.justiciaypazcolombia.com/zonas-humanitarias-y-zonas-de-biodiversidad-espacios-de-dignidad-para-la-poblacion-desplazada-en-colombia/>

- Castaño González, E. (2019). La trocha y el desmonte. Estrategias de supervivencia organizada: memoria histórica del sindicato de trabajadores agrícolas independientes del Meta, seccional El Castillo, 1959-2006. *Cultura & Trabajo*, 94, 82-89. <https://www.ens.org.co/lee-y-aprende/revista-cultura-trabajo-n-o-94/>
- Centro de Investigación y Educación Popular/Programa por la Paz (Cinep/PPP). (2009). *Ariari. Memoria y resistencia, 2002-2008*. <https://babel.banrepcultural.org/digital/collection/cinep/id/149/>
- Centro Nacional de Memoria Histórica. (2018). “*Todo pasó frente a nuestros ojos*”. *Genocidio de la Unión Patriótica, 1984-2002*. <https://centrode-memoriahistorica.gov.co/todo-paso-frente-a-nuestros-ojos-genocidio-de-la-union-patriotica-1984-2002/>
- Congreso de Colombia. (1961, 15 de diciembre). Ley 135. *Sobre reforma social agraria*.
- Congreso de Colombia. (2016, 29 de enero). Ley 1776. Por la cual se crean y se desarrollan las zonas de interés de desarrollo rural, económico y social, Zidres. *Diario Oficial* 49770.
- Consejo Mundial de Iglesias. (2008, 22 de diciembre). *Zonas humanitarias resisten a la violencia en Colombia*. <https://www.oikoumene.org/es/news/zonas-humanitarias-resisten-a-la-violencia-en-colombia>
- Corporación Claretiana Norman Pérez Bello. (s. f.). *Medellín del Ariari*. <https://corporacionclaretiana.org/el-castillo/>
- Delegación de PBI Internacional. (2011). *Curbaradó y Jiguamiandó. El reto sigue vigente: la restitución de las tierras*. [https://www.peacebrigades.org/fileadmin/user\\_files/projects/colombia/files/press\\_kits/111215\\_Curba\\_esp\\_web.pdf](https://www.peacebrigades.org/fileadmin/user_files/projects/colombia/files/press_kits/111215_Curba_esp_web.pdf)
- Espinel Sánchez, N. (2016). “*Ser juicioso, portarse bien*”: *ONGización, apropiaciones y usos cotidianos en el Ariari, departamento del Meta* [tesis de maestría, Universidad de los Andes]. <https://repositorio.uniandes.edu.co/handle/1992/13619>
- Flórez Flórez, M. J. y Olarte Olarte, M. C. (2020). Por una política de lo turbio. En C. A. López Jiménez (ed.), *Investigar a la intemperie. Reflexiones sobre métodos en las ciencias sociales desde el oficio* (pp. 15-58). Editorial Pontificia Universidad Javeriana.

- Flórez Flórez, M. J. y Olarte Olarte, M. C. (en prensa). Decolonizing approaches to Latin American Social Movements. En F. M. Rossi (ed.), *The Oxford Handbook of Latin American Social Movements*. Oxford University Press.
- Gibson-Graham, J. K. (2011). *Una política poscapitalista*. Siglo del Hombre.
- Gibson-Graham, J. K., Cameron, J. y Healy, S. (2017). *Retomemos la economía. Una guía ética para transformar nuestras comunidades*. Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Haraway, D. (1988). Situated knowledges. The science question in feminism and the privilege of partial perspective. *Feminist Studies*, 14(3), 575-599. <https://doi.org/10.2307/3178066>
- Hardin, G. (1968). The tragedy of the commons. The population problem has no technical solution; it requires a fundamental extension in morality. *Science*, 162(3859), 1243-1248.
- Instituto Latinoamericano de Servicios Legales Alternativos y Corporación Colectivo de Abogados José Alvear Restrepo. (1997). *Ceder es más terrible que la muerte, 1985-1996. Una década de violencia en el Meta*. Abogados Demócratas.
- Internal Displacement Monitoring Centre. (2007). *Resistencia al desplazamiento por combatientes y agentes de desarrollo. Zonas humanitarias en el noroccidente colombiano*. <https://www.bivipas.unal.edu.co/handle/10720/421>
- Londoño Díaz, O. G. (1997). *Colonización del Ariari (1950-1970). Aproximación a una historia regional*. Centro de Estudios Sociales de los Llanos Orientales.
- López Jiménez, C. A. (2020). Tramitar la incertidumbre. Cuestiones de método en una historia de las prácticas de escritura. En C. A. López Jiménez (ed.), *Investigar a la intemperie. Reflexiones sobre métodos en las ciencias sociales desde el oficio* (pp. 15-58). Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Machado, A. (2009). *Ensayos para la historia de la política de tierras en Colombia. De la Colonia a la creación del Frente Nacional*. Universidad Nacional de Colombia.

- Mantilla García, J. C. (2016). *Vida digna. Hacia un horizonte normativo para el desarrollo humano de la Colombia rural* [tesis de doctorado, Pontificia Universidad Javeriana]. <https://repository.javeriana.edu.co/handle/10554/34461>
- Marchán Usme, J. D. (2020, 1.º de junio). *Zonas humanitarias y de biodiversidad. Espacios para la defensa de las vidas en el territorio*. <https://cider.unianandes.edu.co/es/noticia/zonas-humanitarias-biodiversidad-junio-20>
- Mesa Copartes Misereor-Llanos Orientales. (2017). *Despojar y desplazar. Estrategia para el desarrollo de la Orinoquía*. Centro de Investigación y Educación Popular/Programa por la Paz (Cinep/PPP). <https://www.cinep.org.co/publicaciones/es/producto/despojar-y-desplazar-estrategia-para-el-desarrollo-de-la-orinoquia/>
- Molano, A. (1989). Aproximación al proceso de colonización de la región del Ariari-Güejar-Guayabero. En F. Cubides, A. Mockus Sivickas, M. Avellaneda, H. González, Ó. Arcila Niño, A. Molano, H. Acero, J. C. Pacheco y R. Mosquera Mesa, *La Macarena. Reserva biológica de la humanidad: territorio de conflicto* (pp. 279-304). Universidad Nacional de Colombia. <https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/3025>
- Olarte Olarte, M. C. y Flórez Flórez, M. J. (en prensa). Decolonising time through communalising spatial practices. En B. Bustos (ed.), *Handbook of Latin America and the Environment*. Routledge.
- Ostrom, E. (1990). *Governing the commons. The evolution of institutions for collective action*. Cambridge University Press.
- Paredes, J. (2010). *Hilando fino. Desde el feminismo comunitario*. Comunidad Mujeres Creando Comunidad.
- Presidencia de la República. (2010, 1.º de julio). Decreto 2372. Por el cual se reglamenta el Decreto-ley 2811 de 1974, la Ley 99 de 1993, la Ley 165 de 1994 y el Decreto-ley 216 de 2003, en relación con el Sistema Nacional de Áreas Protegidas, las categorías de manejo que lo conforman y se dictan otras disposiciones. *Diario Oficial* 47757.
- Pérez de Armiño, K. (dir.). (2002). *Diccionario de acción humanitaria y cooperación al desarrollo*. Icaria/Hegoa. <https://www.dicc.hegoa.ehu.es/>
- Resolución de la Corte Interamericana de Derechos Humanos de 22 de mayo de 2013. Medidas provisionales respecto de la República

- de Colombia. Asunto comunidades del Jiguamiandó y del Curvaradó. [shorturl.at/fkmrH](http://shorturl.at/fkmrH)
- Restrepo, E. (2016). *Etnografía. Alcances, técnicas y éticas*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Rivera Cusicanqui, S. (2015). *Comunalidades anarquistas* [ponencia]. VIII Congreso de la Asociación de Estudios Bolivianos, Sucre, Bolivia.
- Romero Ramírez, L. (2013). *Análisis de la incidencia del principio de neutralidad en la conformación de las redes transnacionales de defensa de las zonas humanitarias y de biodiversidad de Curvaradó y Jiguamiandó (1997-2003)* [tesis de grado, Universidad del Rosario]. <https://repositorio.urosario.edu.co/handle/10336/4345>
- Salgado Ruiz, H. (2018). *Don Armando Montaña Ríos. Una historia oral de la acción colectiva del Guaviare, 1970-2010*. Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Sierra Díaz, A. M. (2013). *Proceso pedagógico de visibilización de las zonas humanitarias de la cuenca del río Curbaradó, a partir de las diferentes lecturas de la realidad frente al territorio y la autonomía* [tesis de grado, Universidad Pedagógica Nacional]. <http://repositorio.pedagogica.edu.co/handle/20.500.12209/9105>
- Svampa, M. (2011). Extractivismo neodesarrollista y movimientos sociales. ¿Un giro ecoterritorial hacia nuevas alternativas? *Más allá del desarrollo* (pp. 185-218). Abya Yala.



## NARRATIVAS Y PRODUCCIÓN DE LO COMÚN EN LOS TERRITORIOS DE BORDE URBANO-RURAL EN BOGOTÁ

Marcela Ceballos Medina  
Johanna Eloísa Vargas Moreno

### Introducción

En este capítulo, indagamos las lógicas que subyacen a la producción de lo común y de lo comunitario en los territorios de la cuenca del río Tunjuelo y en los cerros orientales de Bogotá, a partir de un análisis de las narrativas y reivindicaciones que enmarcan las acciones colectivas de defensa del territorio mediante la reapropiación de su valor ecosistémico e identitario. Para ello, en los dos casos abordamos los siguientes interrogantes: ¿cuáles son las narrativas comunes que enmarcan la defensa colectiva del territorio como un bien común? y ¿cuáles son los principios que enmarcan la reapropiación, producción y defensa de bienes comunes por parte de estos procesos colectivos?

Las respuestas a estas preguntas requieren comprender la forma en que se ha configurado la noción de *periferia* en la cuenca y en los cerros orientales a través del marco normativo de ordenamiento territorial y cómo, en contraposición a estas narrativas, los actores colectivos construyen una noción distinta, que otorga el significado de bordes urbano-rurales a estos territorios y elaboran así reivindicaciones basadas en la reapropiación, producción y reproducción de bienes esenciales para la existencia. El carácter comunitario y popular del trabajo desplegado por la Asamblea Sur y por la Mesa Ambiental de Cerros Orientales se reafirma en la recuperación de formas y procesos decisionales autónomos, colectivos y assemblearios. Estos procesos, orientados a la producción de bienes materiales (sin quedar exentos de su posible incorporación al circuito de las mercancías), han sido priorizados en su dimensión de bienes

comunes esenciales para la reproducción de la vida social. En este sentido, “el trabajo comunitario no queda subordinado ni a la determinación abstracta de lapsos medibles de trabajo abstracto, ni del valor de cambio, sino a la posibilidad de reproducir la vida comunitaria” (Gutiérrez y Salazar, 2015, pp. 20-21).

Desde una perspectiva crítica del análisis territorial, es necesario abordar las tensiones existentes entre el *espacio concebido*, a través de las normas que rigen el ordenamiento, y el *espacio vivido y percibido* por quienes habitan e integran las organizaciones comunitarias de los territorios de la cuenca y de los cerros orientales. Las vivencias y las prácticas cotidianas, así como las luchas por el territorio, la autonomía y la concreción de derechos, hacen parte de la producción popular y comunitaria del espacio (Gutiérrez y Salazar, 2015, p. 26), desde donde hacen contrapeso a representaciones abstractas y fetichizadas (Martínez Lorea, 2013, p. 16). Tales tensiones se expresan en múltiples conflictos socioambientales entre habitantes de la zona, por un lado, y agentes privados y gobiernos del ámbito local y nacional, por otro; entre lógicas mercantilistas y predatorias sobre el territorio y formas de gestión comunitaria de los bienes considerados comunes. Así, la defensa de los valores ambientales y socioculturales se constituye en referente de la acción colectiva de los procesos aquí examinados.

Los bordes urbano-rurales en el Distrito Capital han sido escenario de múltiples conflictos socioambientales, debido a la presión de las dinámicas de expansión y crecimiento urbano de Bogotá sobre estas zonas (figura 1). Resultado de las dinámicas de migración del campo a la ciudad, que presentaron una fuerte aceleración a partir de la mitad del siglo xx en las localidades de la cuenca del río Tunjuelo y en el borde oriental de la ciudad, se desarrollaron procesos de ocupación informal del territorio. Esta ocupación se dio por fuera de la planificación del gobierno local y tuvo impactos que se reflejan hoy en día en las condiciones del espacio urbano de las localidades de Ciudad Bolívar, Bosa, Kennedy y Usme, ubicadas sobre el borde suroccidental de Bogotá. Asimismo, la urbanización ilegal (en contravención de la norma urbana) de los cerros en el límite oriental de Bogotá involucra

procesos de ocupación de la reserva forestal, mediante la construcción de viviendas de estratos altos en este sector.<sup>1</sup>

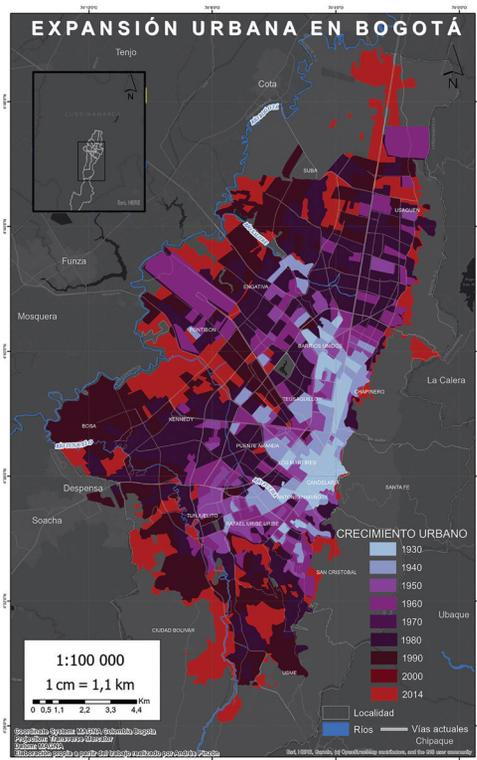


Figura 1. Expansión urbana de Bogotá, 1930-2015

Fuente: elaboración propia según datos proporcionados por la Secretaría Distrital de Planeación (2013).

1 De acuerdo con la Secretaría Distrital de Planeación (s. f.), “la estratificación socioeconómica es el mecanismo que permite clasificar la población en distintos estratos o grupos de personas que tienen características sociales y económicas similares, a través del examen de las características físicas de sus viviendas, el entorno inmediato y el contexto urbanístico o rural de las mismas [...]. Los municipios y distritos pueden tener entre uno y seis estratos, dependiendo de la heterogeneidad económica y social de sus viviendas. Bogotá se clasifica en seis (6) estratos”, siendo 1 el que representa los sectores menos desarrollados desde el punto de vista de la infraestructura urbana y residencial.

En este contexto de tensiones y conflictos, los gobiernos del ámbito distrital y nacional han consolidado la noción de este territorio como “periferia”, produciendo una “estigmatización territorial” (Wacquant et ál., 2014) a través de la planificación urbana. Los instrumentos de ordenamiento territorial han localizado y concentrado en esta zona las actividades de alto impacto, como minería, disposición de desechos, explotación de arenas, construcción de presas y concentración de conjuntos para vivienda de interés social (VIS) y vivienda de interés prioritario (VIP), en respuesta a la demanda de suelo (Barrera Silva, 2015; Ramírez Hernández, 2009).<sup>2</sup> En consecuencia, el marco normativo de la planificación urbana ha profundizado una relación de desequilibrio entre zonas rurales y urbanas, concibiendo a las primeras como proveedoras de servicios ecosistémicos para las segundas y desarrollando intervenciones de alto impacto socioambiental. Estas políticas desconocen a los habitantes de los bordes como sujetos políticos con derecho y capacidad para decidir sobre los usos y la distribución de las riquezas producidas en el territorio.

La “estigmatización territorial” (Wacquant et ál., 2014) refleja en el marco normativo imprime en estas zonas significantes negativos y las define desprovistas de valor social, económico y simbólico. En contraposición, las narrativas que enmarcan la movilización de múltiples actores en defensa del territorio incluyen la construcción y posicionamiento de una noción de *borde* distinta de la de *periferia*. En palabras de Ballén-Velásquez:

---

2 Según el Ministerio de Vivienda, Ciudad y Territorio (MinVivienda), “Vivienda de Interés Social (VIS) es aquella que reúne los elementos que aseguran su habitabilidad, estándares de calidad en diseño urbanístico, arquitectónico y de construcción cuyo valor máximo es de ciento treinta y cinco salarios mínimos legales mensuales vigentes (135 SMLM). La Vivienda de Interés Social Prioritaria (VIP) es aquella vivienda de interés social cuyo valor máximo es de setenta salarios mínimos legales mensuales vigentes (70 SMLM)”. Estas viviendas tienen un subsidio para hogares de bajos ingresos que varía según el municipio y los ingresos de los hogares a donde están destinadas.

En las configuraciones territoriales resultantes confluyen conflictivamente diversos modos de vida, prácticas sociales, formas de subsistencia y reivindicaciones en las que se conjugan lo ambiental, lo urbano y lo rural, disputándose el control del territorio y sus recursos, contradiciendo la visión clásica de las periferias como espacios socioeconómicos habitados exclusivamente por población de bajos ingresos. Por el contrario, en ella coinciden actores con diferentes capitales económicos y culturales que reclaman los derechos al hábitat digno, a la ciudad y a un ambiente sano, y que se movilizan en torno a la protección del patrimonio ambiental y cultural, así como al reconocimiento de la ruralidad como forma de vida, invocando los principios del desarrollo sustentable. (2014, p. 32)

Las tensiones entre borde y periferia como nociones, sentidos y lugares de enunciación y de acción del trabajo comunitario desarrollado por la Asamblea Sur y la Mesa de Cerros Orientales son el eje del planteamiento que desarrollaremos y que necesariamente articula dinámicas de despojo con la producción de lo común. Planteamos que el despojo simbólico opera de manera articulada con los despojos territoriales a los que se han visto sometidos los habitantes de la cuenca del río Tunjuelo en Bogotá, cuya esencia es la consolidación de la noción de *periferia*, mediante la cual se designan y asignan significados y usos de impacto negativo en los sistemas socioambientales de los bordes. De manera simultánea, el marco normativo y las intervenciones estatales en el territorio han configurado una planificación “por arriba” que desconoce a los habitantes como sujetos políticos con capacidad de decidir autónomamente las formas de habitar el territorio, autorregular y gestionar colectivamente las interacciones entre seres humanos y naturaleza. En este sentido, se configuran las estrategias propias del despojo múltiple que, de acuerdo con Navarro Trujillo (2015), se expresa en la expropiación estatal y la separación entre productores y los medios de existencia:

A través de la historia, han buscado negar y expropiar toda energía social orientada a la apropiación y autogestión colectiva de la riqueza social, incluida la naturaleza [...], al cercamiento de lo común, a la separación de los productores y sus “medios de existencia” y a la expropiación estatal de las capacidades políticas de autodeterminación de los sujetos en lucha. (p. 20)

En este escenario, la producción de lo común hace parte de las estrategias colectivas y de trabajo comunitario en defensa del territorio, de sus formas de autorregulación y de posicionamiento político de los sujetos que habitan la cuenca y los cerros orientales. Identificamos al menos tres dimensiones en torno a las cuales se construye lo común en estos procesos colectivos de resistencia contra el despojo múltiple:

- La *simbólico-narrativa* como eje de la producción de imágenes mentales y nociones comunes del territorio, cuyo soporte normativo habilita los despojos territoriales.
- La de las *tramas sociales* que subyacen a la producción de bienes comunes (las dinámicas de reapropiación y resignificación de corredores y áreas de valor ecosistémico y de sitios con valor patrimonial e identitario).
- La política de *lo común* en las luchas socioambientales, que son esencialmente luchas por la autonomía, en el sentido señalado por Svampa (2019).

Para abordar estas tres dimensiones, proponemos un análisis que se sirve de la producción de lo común y lo comunitario como marco de referencia para la reinterpretación de las dinámicas de acción colectiva de la Asamblea Sur en la cuenca del río Tunjuelo y de la Mesa Ambiental de Cerros Orientales en el borde oriental de Bogotá.

## **El despojo simbólico y la noción de periferia sobre los bordes: la narrativa estatal**

El análisis de la forma en que se configura la noción de *periferia* en la planificación urbana de las áreas de borde requiere un enfoque multiescalar para identificar cómo la falta de consensos y de unicidad en las distintas disposiciones normativas refleja las múltiples tensiones entre los distintos ámbitos de gobierno (nacional, regional y local) y sus distintos campos o sectores de intervención. En segundo lugar, es necesario dar cuenta del papel central que han tenido los intereses de actores privados en la planificación, en particular el sector inmobiliario y empresas dedicadas a la extracción de materias primas. Podemos sostener que una constante en este proceso ha sido la mirada de la planificación como un escenario de toma de decisiones “por arriba”, en el que los sectores tecnocráticos han desconocido la relevancia de los procesos de participación. En tercer lugar, es fundamental identificar las particularidades de las dinámicas de poblamiento y ocupación en los bordes, para entender las respuestas institucionales y sociales a las necesidades y demandas derivadas de estos procesos.

Para el análisis, hemos examinado el marco normativo que se refiere al ordenamiento territorial, es decir, a las decisiones sobre los usos y la clasificación del suelo,<sup>3</sup> tomando como punto de partida el momento en que se les atribuyen estas funciones a los municipios mediante la descentralización política y administrativa, que se concreta en la elección popular de alcaldes en 1988.<sup>4</sup> Esto nos permite

---

3 Conforme a la Ley 388 de 1997 de ordenamiento territorial, el suelo puede ser clasificado en urbano, rural o de expansión urbana. Dentro de estas categorías, pueden establecerse subcategorías de suelo suburbano (susceptible de expansión urbana) y de protección (zonas protegidas por su valor ambiental, ser consideradas patrimonio cultural, estar en riesgo de deslizamiento o inundación, contener fuentes hídricas y nacimientos de agua, formar parte de los sistemas de provisión de los servicios públicos domiciliarios o de disposición final de desechos sólidos o líquidos).

4 La elección popular de alcaldes se introdujo mediante el Acto Legislativo 1 de 1986, durante la presidencia de Belisario Betancur (1982-1986), como parte de un proceso de modernización de

abordar las distintas miradas y enfoques institucionales sobre los bordes y el papel central de la Administración distrital de Bogotá. Sin embargo, es necesario examinar algunos antecedentes que dan cuenta de constantes históricas en el ordenamiento territorial de Bogotá, en particular el predominio del modelo de crecimiento urbano mediante la expansión de la ciudad construida sobre el suelo rural. La habilitación de áreas en los bordes para la localización de equipamientos que prestan servicios a escala distrital, y para el aprovisionamiento de agua destinada al consumo humano, ha sido un factor de continuidad en la planificación de la ciudad.

#### ANTECEDENTES

Bogotá fue catalogada como Distrito Capital mediante la Ley 88 de 1947, durante la presidencia de Mariano Ospina Pérez. Este acto administrativo abrió la posibilidad de anexar a la capital el territorio de municipios vecinos, siempre y cuando fuese solicitado por tres cuartas partes de los concejales del respectivo municipio (Cortés Díaz, 2005). Además, bajo esta ley se contrataron los planes reguladores que planificaban el crecimiento de Bogotá, Cali y Medellín, ciudades concebidas como ejes del desarrollo urbano del país.<sup>5</sup> En 1950, bajo la

---

las instituciones políticas. Buscaba, entre otras cosas, mejorar la eficiencia en la administración de los recursos públicos, la autonomía municipal y los mecanismos de control social hacia los gobiernos locales. Posteriormente, la Constitución política de 1991 amplió la elección popular a gobernadores y diputados en el ámbito departamental. Antes de esta reforma, los cargos ejecutivos en municipios y departamentos se ejercían mediante delegación presidencial.

- 5 El Plan Regulador de Bogotá fue concebido como la segunda fase para desarrollar las ideas planteadas en la fase de formulación del Plan Piloto, documento inicial en el que se consignaban las bases generales del desarrollo urbano de la ciudad. De acuerdo con Cortés (2005), “las ideas base de ambos estaban arropadas por las directrices surgidas de la Carta de Atenas (1933), documento fruto de los Congresos Internacionales de Arquitectura Moderna (CIAM), en el que se daban pautas sobre cómo llevar a cabo la planeación futura de las ciudades. Se pensaba que ‘la ciudad debe ser estudiada en el conjunto de su región de influencia’, implicando para Bogotá, contemplar en su plan la necesidad de entender las relaciones con los municipios vecinos pertenecientes al departamento de Cundinamarca. Esto debería dar como resultado un Plan Regional” (p. 124).

alcaldía de Fernando Mazuera, fue contratado el arquitecto suizo Le Corbusier para elaborar el plan piloto de la ciudad, cuya fase inicial fue aprobada en 1951. No corrió igual suerte la segunda fase del plan, recibida por el gobierno *de facto* de Gustavo Rojas Pinilla, quien, haciendo caso omiso de los criterios establecidos, decidió anexar seis municipios vecinos (Usaquén, Suba, Engativá, Fontibón, Bosa y Usme) mediante acto legislativo adoptado el 17 de diciembre de 1954. Para ello acudió a la figura del estado de excepción desconociendo el requisito de solicitud por las tres cuartas partes de los concejos municipales de estos municipios.<sup>6</sup>

El plan regulador que nunca se aprobó establecía un modelo de ciudad con altas densidades en el centro y bajas en los bordes, y señalaba en la carrera 30 (al occidente) el límite para la expansión de la ciudad. Esta delimitación iba en contravía de los intereses económicos de urbanizadores que buscaban continuar el desarrollo urbano en municipios vecinos, “tanto así, que se presionó para que en la fase del Plan Regulador se ampliara el límite occidental hasta 1000 metros, por medio de una franja para la construcción de vivienda. La ampliación se realizó finalmente hasta los 500 metros” (Cortés Díaz, 2005, p. 125).

La anexión de seis municipios vecinos no solo evidenció la forma en que el crecimiento urbano desbordó las directrices establecidas en el plan piloto para la expansión de Bogotá. También concretó una concepción sobre los bordes marcada por la idea de apropiar territorios para la construcción de vivienda en áreas que pasaron de

---

6 El 13 de junio de 1953, Gustavo Rojas Pinilla, siendo comandante en jefe de las Fuerzas Armadas de Colombia, llevó a cabo un golpe de Estado contra el entonces presidente conservador Laureano Gómez, dos días antes de realizarse la Asamblea Nacional Constituyente convocada por este último. Este hecho ocurrió en un contexto de crisis nacional caracterizada por la violencia sociopolítica extendida a lo largo y ancho del territorio nacional, como consecuencia del asesinato en 1949 del líder liberal y candidato a la Presidencia de la República, Jorge Eliécer Gaitán. El gobierno de Rojas Pinilla se extendió hasta el 10 de mayo de 1957. Durante su mandato, acudió al estado de excepción para implementar su plan de gobierno, en el que la construcción de grandes obras de infraestructura urbana ocupó un lugar central.

ser antiguas haciendas a consolidar urbanizaciones en corto tiempo, adecuando su uso para la localización de equipamientos, como la planta de tratamiento de aguas en Tibitoc (al norte del área de la Sabana de Bogotá) y el aeropuerto El Dorado (en los límites con el municipio vecino de Fontibón). Previamente, en 1939, se había construido el campus de la Universidad Nacional de Colombia y el estadio El Campín en los límites establecidos sobre la carrera 30.

Además, como lo señala Cortés Díaz (2005), los intereses del sector inmobiliario en estos terrenos se hicieron evidentes. En enero de 1955, solo un mes después de adoptada la decisión de anexión, se fundaría la Asociación de Urbanizadores y Parceladores apoyados por la Federación Nacional de Comerciantes (Fenalco). Miembros de la élite política hacían parte del sector inmobiliario: Mariano Ospina Pérez, gerente y miembro de la firma Ospinas (cargo al que renunció solo nominalmente al ser elegido presidente en 1946), y Fernando Mazuera, alcalde de Bogotá, fundador y miembro de la Constructora Mazuera. Con la anexión se consolidaba el modelo de crecimiento expansivo que traería como consecuencia la continua y progresiva urbanización de suelo rural (Palacio et ál., 2018).

Por otro lado, la decisión sobre la función de los bordes y, en particular, de las áreas rurales en el abastecimiento de agua para la ciudad tiene antecedentes previos a la decisión de anexión. A comienzos del siglo xx los cerros de Bogotá adquirieron un significado utilitario en los estudios financiados por el gobierno nacional para garantizar el control sobre los recursos naturales, orientado a la captura, el tratamiento y la distribución del recurso hídrico (Palacio et ál., 2018). El Acuerdo 51 de 1902 del Concejo Municipal de Bogotá estableció que las orillas y aguas superficiales le pertenecían a la administración pública. En los años siguientes el municipio adelantó estudios técnicos orientados a garantizar el abastecimiento y tratamiento de agua para el consumo humano, para lo cual compró muchas tierras (principalmente en la cuenca alta del río Tunjuelo) y adelantó obras de ingeniería que permitirían el control y la

intervención posteriores sobre el cauce del río. La construcción de Vitelma, la primera planta de purificación de agua en la década de 1930, y posteriormente de la represa La Regadera, que estaría conectada mediante el sistema denominado acueducto nuevo, impuso un modelo predatorio sobre el uso del agua y del territorio. Esta decisión tuvo impactos negativos en las formas de vida campesina, principalmente, por la reforestación de estos terrenos antes usados para la siembra de papa con especies foráneas como pino y eucalipto, el desplazamiento de población por efecto de las obras de infraestructura de la represa y la alteración de los ecosistemas hídricos locales (Osorio Osorio, 2007).

La administración distrital y el gobierno nacional asumieron de manera tardía las cuestiones relativas al tratamiento de aguas residuales y la habilitación de suelo para vivienda destinada a hogares de bajos ingresos (concentrada en la cuenca media y baja del río Tunjuelo), que debían haber acompañado la planificación del crecimiento urbano desde el comienzo. Hasta muy avanzada la década de 1920 las aguas residuales de Bogotá se vertían sobre riachuelos y fuentes superficiales, de modo que la contaminación del río San Francisco y del río Tunjuelo en la desembocadura sobre el río Bogotá fueron casos emblemáticos de esta práctica. La creación del Instituto de Crédito Territorial (ICT) y la Caja de Vivienda Popular (CVP) en 1932 no suplieron en este campo los problemas derivados de una planificación deficiente. A pesar de intentar responder al déficit de VIS, las primeras urbanizaciones construidas con fondos del Estado no prestaron el servicio de alcantarillado a sus residentes (Palacio et ál., 2018). Simultáneamente, a comienzos de la década de 1950 y en las décadas posteriores, las fuertes sequías y el impacto de la represa La Regadera afectaron el cauce del río Tunjuelo, cuya ronda desecada fue sucesivamente ocupada por poblaciones de bajos recursos que iniciaron procesos de autoconstrucción sobre sus orillas y zona de

influencia.<sup>7</sup> Desde el punto de vista de la planificación, es solo hasta finales de la década de 1970 que el Estado empieza a considerar las necesidades de infraestructura de soporte para las viviendas de poblaciones asentadas en los bordes y en las áreas rurales del Distrito Capital. En la década de 1950, los estudios contratados por el acueducto municipal mostraron que

casi tres cuartos de los hogares de la ciudad no contaban con sistema de alcantarillado. Los ríos que tenían origen en los cerros orientales, para luego recorrer el territorio urbano, eran básicamente la infraestructura del sistema de alcantarillado de la ciudad. El sistema de canalización mixta recogía aguas servidas y aguas lluvias. (Arrieta, 2018, p. 10)

En síntesis, el modelo de crecimiento por expansión de la mancha urbana sobre los bordes y las áreas rurales ha sido una constante en la historia de Bogotá. Los efectos de este tipo de crecimiento no planificado en los sociosistemas de borde muestran que sus habitantes no han sido considerados sujetos políticos con capacidad y con derecho para participar activamente de las decisiones de política que los afectan.

#### LA PERIFERIA Y LOS BORDES

##### EN EL ORDENAMIENTO TERRITORIAL

El marco normativo examinado contiene los principales instrumentos de planificación territorial que orientan el uso del suelo y el modelo de ocupación en los bordes. Es posible identificar tres ámbitos de actuación administrativa en el periodo examinado (2008-2018): a) nacional, b) regional-departamental y c) municipal, y en cada uno enfoques distintos. Los conflictos y las tensiones entre las disposiciones normativas tienen que ver con las diferencias en los modelos de

---

7 Diversos estudios documentan, por ejemplo, cómo el lago Luna Park fue drenado para la construcción de VIS (Palacio et ál., 2018).

ocupación y en los enfoques de ordenamiento y desarrollo territorial que promueve cada uno. Así se identificaron al menos tres enfoques.

El primero, orientado a la conservación de áreas rurales en los bordes, está contenido en la legislación que protege zonas de alto valor ecosistémico. Este enfoque construye la noción territorial de estas zonas según la abundancia de “recursos” naturales y su función desde el punto de vista de la prestación de servicios ambientales para la ciudad, consolidado con fuerza a partir de 2000. En este conjunto de normas, se encuentran las emitidas por entidades del nivel nacional, como el Ministerio del Medio Ambiente, mediante la realineración de la Reserva Forestal Protectora Productora Cuenca Alta del Río Bogotá (RFPPCARB) (Ministerio de Ambiente y Desarrollo Sostenible, Resolución 138 de 2014), el fallo del Consejo de Estado sobre la protección y recuperación del río Bogotá (28 de marzo de 2014), el fallo del Consejo de Estado que ordena la recuperación de los cerros orientales y crea la franja de adecuación (5 de noviembre de 2013), los planes de ordenamiento de la cuenca del río Tunjuelo (Corporación Autónoma Regional de Cundinamarca [CAR], Resolución 2473 de 2005) y de la cuenca del río Bogotá (CAR, Resolución 957 de 2019).

Las narrativas presentes en estas normas están marcadas por un énfasis conservacionista que aborda los sistemas desde una perspectiva naturalista e ignora las dinámicas de las interacciones entre grupos humanos y naturaleza en la configuración territorial de los bordes. En este enfoque han cobrado protagonismo reciente las altas cortes en materia de ordenamiento territorial, en particular los fallos del Consejo de Estado sobre el río Bogotá y los cerros orientales, en un contexto en el que el litigio estratégico ha tenido un peso fundamental en las acciones colectivas de defensa del territorio. Estas sentencias han abordado la perspectiva de derechos de la naturaleza (Estupiñán Achury et ál., 2019) en una mirada que separa ese conjunto de derechos de los derechos de las poblaciones asentadas en estos territorios, ubicando en un segundo plano el valor de los modos de vida comunitarios en la producción y reproducción de la vida.

El segundo enfoque se enmarca en la valoración de la ruralidad en relación con su función de “aprovisionadora” de alimentos para la ciudad y la imagen de estas áreas rurales como “despensas agrícolas” del Distrito Capital. Desde esta perspectiva, la ruralidad aparece escindida de las áreas urbanas y su interdependencia e interacción se entiende en relaciones transaccionales de alimentos, principalmente. Aunque la valoración cultural de los modos de vida campesina apareció por primera vez en la formulación de la Política Pública de Ruralidad del Distrito Capital (Decreto 327 de 2007), se tradujo en instrumentos o decisiones con implicaciones en el ordenamiento territorial de los bordes.

Posteriormente, se consolidó una narrativa que abordó los territorios de borde como espacios de control y regulación del crecimiento urbano. A partir de la década de 1990, se puede observar una tendencia a concebir los bordes como ámbito de intervención gubernamental, mediante directrices de política pública en acuerdos del Concejo Distrital y en decretos distritales, “orientadas a darle una estructura, regular su crecimiento y repensar su relación con el entorno regional” (Ballén-Velásquez, 2014, p. 33). Frente a las dinámicas de ocupación ilegal, de crecimiento urbano no planificado, de localización de actividades de alto impacto en zonas rurales con los consecuentes impactos negativos en los ecosistemas y las áreas protegidas por su valor ambiental, las administraciones distritales empezaron a implementar medidas de control y regulación en los bordes.

Entre 1990 y 2013, el concepto de *borde* en el marco normativo pasó de ser un instrumento para delimitar las áreas aledañas al perímetro urbano (un límite que separa el espacio natural del espacio construido) a convertirse en un conjunto de diversas estrategias para contener la urbanización y proteger los valores ambientales y culturales de la ruralidad, incorporando a los actores locales como agentes fundamentales en el diseño y en la implementación de estas. Según Ballén-Velásquez,

a medida que fue incorporada en diferentes instrumentos, la categoría transitó de la denominación de borde a borde urbano-rural, y su trayectoria estuvo determinada por las políticas públicas en materia de suelo, ruralidad y control de la urbanización ilegal, que jugaron un rol trascendental en su estructuración, ya que, a partir de ellas, se efectuó su demarcación conceptual y se definieron sus componentes y alcances, los cuales fueron definidos según varias experiencias locales de concurrencia de actores sociales y comunitarios con la institucionalidad en la gestión del ordenamiento territorial. (2014, p. 34)

La institucionalización de los bordes como ámbitos de intervención gubernamental inició con el Acuerdo 6 de 1990 del Concejo de Bogotá, que impartió la directriz de definir planes de ordenamiento físico para la ocupación y el manejo de estas áreas (Acuerdo 26 de 1996, Acuerdo 31 de 1996 y Acuerdo 2 de 1997). El borde oriental en territorio de los cerros es uno de los primeros que adopta estas directrices y las concreta a través de distintos instrumentos. Uno de ellos los pactos de borde, concebidos como una estrategia de cogobernanza entre la administración distrital y los habitantes de la zona, con el fin de controlar la urbanización ilegal y mejorar las condiciones de vida. La idea de promover los pactos de borde como estrategia para la conservación de la estructura ecológica principal y el concepto de *corredor ecológico de borde* (franja de 50 a 100 m en suelo rural, contigua y paralela al perímetro urbano) concretó ese enfoque en el protocolo distrital de pactos de borde de 2004. “Así los bordes fueron considerados como territorios socioculturales con formas de uso y ocupación particular del suelo que se diferencian de las franjas de transición, siendo estas definidas como *áreas* que marcan un límite entre lo construido y el entorno natural que integra los territorios de borde” (Ballén-Velásquez, 2014, p. 34).

En este proceso de cambio normativo, la participación de los actores sociales, habitantes de la zona y de organizaciones comunitarias, empezó a adquirir importancia como parte de un modelo de gestión en el ordenamiento territorial. Además, el Acuerdo 6 de

1990 del Concejo de Bogotá avanzó en la delimitación de zonas de riesgo y deterioro ambiental, en la reglamentación condicionada de usos del suelo y en la explotación de recursos, la preservación de zonas de reserva forestal y la protección de acuíferos.<sup>8</sup> A pesar de estos avances, las decisiones administrativas del Distrito Capital dieron prioridad en este periodo a proyectos urbanísticos de gran escala, orientados a desalentar la urbanización informal, tendencia que se articula con la producción de la noción de *borde* como área para la expansión urbana y del suelo rural como espacio con alto potencial para el desarrollo de vivienda para hogares de bajos ingresos, mediante proyectos inmobiliarios de gran escala.

Desde esta perspectiva, la noción territorial de los bordes como un territorio marginal ha articulado la localización de VIS y VIP con la localización de actividades de alto impacto socioambiental, como la disposición de desechos de construcción y la minería en la localidad de Ciudad Bolívar, la extracción de materiales de construcción (extracción de gravillas, arena y arcilla en las localidades de Tunjuelito y Rafael Uribe Uribe), la localización de ladrilleras, cementeras y el relleno sanitario Doña Juana.

En consecuencia, desde esta perspectiva, la noción de *periferia* se ha consolidado a partir de decisiones de localización de las actividades de alto impacto mediante normas de alcance nacional. La Ley 388 de 1997 de ordenamiento territorial definió los bordes desde el punto de vista del suelo “suburbano”, donde se mezclan usos rurales y urbanos, susceptible de ser urbanizado. A su vez, el Decreto 1077 de 2015 otorgó el estatus de determinantes del ordenamiento territorial a los macroyectos del nivel nacional (VIS y VIP y la infraestructura vial) en el mismo nivel que tienen los determinantes ambientales y de patrimonio (bienes de interés cultural). Con esta decisión, no solo se retrocedió desde el punto de vista de la autonomía y la descentralización de los municipios, sino que la norma dejó a discrecionalidad del gobierno nacional la localización de estas intervenciones urbanísticas

---

8 Lineamientos consignados en el Acuerdo 3 de 1997.

a gran escala, sin posibilidad de habilitar espacios de deliberación y concertación con los habitantes de territorios rurales. En muchos casos estos macroproyectos están localizados en zonas de borde urbano-rural, generan procesos de conurbación, incentivan conflictos sociales y problemas de convivencia, aumentan el déficit de espacio público y de servicios, y generan deterioro ambiental sobre fuentes hídricas. La concepción de estas zonas como potenciales zonas de expansión urbana tiene que ver con la importancia que la Ley 388 de 1997 otorga a los corredores urbanos interregionales como polos de desarrollo y atracción de población.<sup>9</sup>

A pesar de las tensiones y diferencias mencionadas, los distintos enfoques comparten dos elementos propios de las ciudades neoliberales mencionados por Horacio Machado en entrevista con Mina Navarro (Navarro Trujillo, 2016):

- La dicotomía campo-ciudad, expresada en la normativa de gestión de áreas rurales de manera separada de las urbanas.
- La idea de control y dominación de la naturaleza, expresada en la necesidad de regular los “servicios ecosistémicos” que presta la naturaleza a los asentamientos humanos, mediante una distribución adecuada de lo que se ha denominado las cargas y los beneficios derivados de estos servicios.

Estos elementos subyacen a la noción de *bordes como periferia* y expresan la esencia de un modelo desarrollista, que entiende el despliegue de lo urbano como una fuerza autónoma de la naturaleza y que desconoce la interdependencia entre la ciudad y el campo, entre seres humanos y naturaleza. Los conflictos derivados de este modelo tienen que ver con “la perpetuación de la ciudad como sistema altamente disipativo”, caracterizado por el consumo (pretendidamente ilimitado en un mundo limitado) de energía y materiales externos

---

9 La Ley 388 de 1997 definió la estructura urbano-rural como parte del componente general del ordenamiento territorial, exclusivamente desde el punto de vista de la localización de infraestructuras que permitan la interacción entre actividades urbanas y rurales, espacialmente separadas (art. 12, par. 1).

al sistema urbano y “con el desecho de energía disipada y materiales degradados” (Navarro Trujillo, 2015, p. 119). Así es como la noción de *periferia*, a partir de esos dos elementos, expresa lo que Navarro Trujillo denomina la “fractura del metabolismo sociedad-naturaleza”, o de un sistema de relaciones de interdependencia.

En síntesis, desde comienzos del siglo xx, asistimos a un proceso de expansión y crecimiento urbano marcado por una lógica institucional predatoria e instrumentalista, en la que las áreas rurales aparecen como zonas de provisión del “recurso” suelo para el negocio inmobiliario y la localización de actividades residuales, producto de la urbanización acelerada en Bogotá. Ocupa un lugar central el “recurso” hídrico para suplir las necesidades de vivienda y consumo humano e industrial en áreas con altas densidades poblacionales.

### **El despojo territorial. La segregación socioespacial en los bordes y los conflictos socioambientales en las narrativas comunes**

En esta sección, abordamos la situación de segregación socioespacial en la que están contenidos los conflictos socioambientales en los bordes sur y oriental de Bogotá. Comprendemos la segregación como expresión del despojo territorial agenciado por el Estado, entre otros, a través del marco normativo que insiste en significar o “mal llamar” estos bordes como periferias urbanas. Asimismo, nos aproximamos a las narrativas de la Asamblea Sur en la cuenca del río Tunjuelo y de la Mesa Ambiental de Cerros Orientales. Procesos colectivos que se han consolidado con la coordinación y articulación en red de distintas organizaciones y asociaciones comunitarias. Tomamos como referencia los documentos producidos por estos dos procesos y otras investigaciones monográficas, en particular, los que contienen propuestas de gestión y ocupación de los territorios de borde y alternativas a la narrativa institucional de “las periferias” examinada en la primera sección (Coordinación Asamblea Sur, 2006; Mesa Ambiental de Cerros Orientales, 2008; Secretaría Distrital del Hábitat, 2015).

## SEGREGACIÓN Y ESTIGMATIZACIÓN

### TERRITORIAL EN LOS BORDES DE BOGOTÁ

La segregación socioespacial es un fenómeno constitutivo y característico de los tejidos predominantemente urbanos. Mayorga Henao (2019) distingue procesos “voluntarios e involuntarios” de segregación socioespacial. En el caso de los procesos involuntarios “supone impactos negativos para los grupos sociales que la sufren” (p. 37). En este capítulo, se asume la dimensión problema de los procesos de segregación socioespacial que es independiente de su carácter voluntario e involuntario. Además, se toma distancia de la normalización de la segregación como supuesto fenómeno natural. Antes que el producto de decisiones de localización individuales de asentamiento en un territorio o el resultado de fuerzas sociales y económicas expresadas en la natural concentración de población (Park, 1999), la segregación socioespacial de Bogotá, así como la de la mayoría de las ciudades de América Latina, es el resultado de una “estructura económica desigual y excluyente” (Mayorga Henao, 2019, p. 49). En palabras de Vallejo et ál. (2019, p. 13), se manifiesta en padecimientos y despojo de tierra/territorio, agua y bienes comunes naturales. Los grupos sociales históricamente segregados se han visto obligados a ocupar y habitar espacialidades donde el acceso a servicios, oportunidades laborales, educativas y bienes materiales resultan limitados y desiguales en relación con la distribución general de la riqueza, los equipamientos y los bienes urbanos en el espacio (Harvey, 1977). Se desprende de ahí una relación dialéctica en la que los procesos de producción engendran espacialidades injustas y estas, a su vez, son fuente de injusticias (Mayorga Henao, 2019, p. 41).

En Bogotá, la informalidad terminó por ocupar un lugar predominante en la formación socioespacial de la urbe, lejos del ideal modernizador e higienista promovido por las élites criollas que han gobernado la ciudad de la mano del sector inmobiliario y, más recientemente, también del financiero. Con la Violencia como telón de fondo (Aprile-Gnisset, 1992), a mediados del siglo xx, la migración forzada del campo a la ciudad se reflejó en un crecimiento del

tamaño de la población de Bogotá en un 7,7 %.<sup>10</sup> En ese momento, cobró vida lo que Aprile-Gnisset denominó “la ciudad popular”. Procesos de ocupación territorial marcados por lógicas comunitarias e informales, denominadas por las narrativas oficiales *cinturones de miseria*, *barrios marginales* o *periferias*. Los barrios populares de la media luna sur o cuenca del río Tunjuelo y de los cerros orientales encarnan las historias de las geografías de exclusión, racialización y estigmatización (López-Calva, 2019; Wade, 2020) de un modelo de ciudad que ha planteado un discurso conservacionista de la ruralidad, mientras justifica el modelo disipativo a través del cual se han contaminado históricamente las fuentes de agua, ríos y quebradas. Fuentes que, sabias y fieles a sus memorias, se resisten a desaparecer.

En este marco, la reproducción de las relaciones sociales de producción y, por ende, de las fuerzas productivas en espacialidades históricamente segregadas, como los barrios populares que conforman los bordes urbanos de Bogotá, han dependido directamente de las capacidades y persistencias de las comunidades. Especialmente de las mujeres, quienes en su mayoría se han hecho cargo de la jefatura de los hogares y han asumido de manera simultánea las tareas de reproducción de la vida en la cotidianidad, la construcción de tejidos de apoyo y solidaridad en lo comunitario y, finalmente, la incorporación a un mercado laboral que para ellas es precario y también informal (Jessop, 2008; Zambrano, 2004). Igualmente, la niñez y las juventudes han sido víctimas de manera directa del peso de la estigmatización en los territorios segregados. La violencia directa de actores armados legales e ilegales encuentra lugar en los intersticios de la informalidad, en esas zonas grises (Uribe López, 2017) donde la instrumentalización, el reclutamiento y el homicidio

---

<sup>10</sup> Es notable cómo entre los censos de 1938 y 1973 la ciudad multiplicaría en 7,7 veces su población, pasando de una tasa total de 330 312 habitantes a 2 517 546. A diferencia del resto de América Latina, en el caso colombiano, el comportamiento de estas cifras migratorias no solo obedece a motivaciones de carácter económico, sino también a procesos de “expulsión y destierro y por preocupaciones de supervivencia, por parte de los migrantes” (Aprile-Gnisset, 1990, p. 590).

conviven como parte de cotidianidades sumergidas en constantes disputas por el control de territorios, rentas y mercados de todo tipo (Perea Restrepo, 2013).

Habitantes de Kennedy, Rafael Uribe Uribe, Tunjuelito y Usme sufren las consecuencias del conflicto armado. Bogotá se consolida como un centro político de lo nacional. Localidades de Ciudad Bolívar y Bosa son quienes viven más el conflicto gracias a que existe una red de corredores y vías que comunican Bogotá con el [páramo de] Sumapaz, y con todo el oriente de Cundinamarca como con [el departamento del] Meta. Son evidentes prácticas de reclutamiento o utilización ilícita de niños, niñas y jóvenes por parte de grupos armados. (Defensoría Delegada para la Evaluación de Riesgos de la Población Civil como Consecuencia del Conflicto Armado, Sistema de Alertas Tempranas [SAT], 2008)

Por su parte, la privatización, la exigencia de derechos de propiedad y la legalización forzada de tierras, territorios y fuentes de agua “en el sur global [...] desconocen los modos informales y comunitarios de acceso a recursos de los que dependen las mujeres y grupos marginados” (Vallejo et ál., 2019, p. 13), preexistentes en los territorios de la ciudad popular. La violencia simbólica y estructural resquebraja la reproducción de las relaciones sociales de reproducción, a lo que hacen frente las comunidades locales a través de “interdependencia, ayuda mutua, economías del cuidado y en fundamentos sociomorales” (p. 13). La segregación socioespacial subsume a estos territorios en la estigmatización “justificada” por narrativas que permiten intervenciones de política que no serían viables en otros territorios de la ciudad. Según los aportes de Wacquant (2014), tres factores son relevantes como elementos diferenciadores de la estigmatización territorial en la cuenca del río Tunjuelo y en los barrios populares del borde oriental y del sur de la ciudad. Por una parte, la facilidad con la que son impuestas agendas de actores externos al territorio, lo que limita la participación

y decisión de las personas y comunidades residentes históricas de estos lugares. Por otra, esto se traduce en una prestación insuficiente de servicios, guiada por lecturas asépticas y descontextualizadas del territorio, donde el nivel de violencia y el empleo desmedido de la fuerza como forma de “superación” de los conflictos sería inadmisibles en otras zonas de la ciudad sin cargas del estigma social. La pérdida del ejercicio de la subjetividad está estrechamente ligada con la precarización laboral y la marginalización que trae consigo.

Por otro lado, en Bogotá la segregación y la expansión de la mancha urbana ha llevado a la ocupación de áreas protegidas y zonas de riesgo que amenazan constantemente la vida de las comunidades asentadas. Los residentes segregados sufren las consecuencias de una planificación inadecuada y débil (Gutiérrez Rocha, 2014, p. 49). Así, desde la perspectiva socioeconómica, el estudio de segregación en el espacio urbano de Bogotá (Secretaría Distrital de Planeación, 2013) arrojó como resultado que las localidades de la cuenca del río Tunjuelo y la franja de los cerros orientales presentan “los dominios con mayor segregación [...], limitando con áreas protegidas de gran valor ambiental” (p. 35). Confluyen también en estos bordes la localización de los dominios de la ciudad más segregados por accesibilidad, por tipo y calidad de vías, por inseguridad, por generación y manejo inadecuado de basuras y por parques.<sup>11</sup>

Los datos de densidad poblacional del informe de calidad de vida de 2016 de Bogotá Cómo Vamos reflejan que en 2016 tres de las siete localidades de la cuenca del río Tunjuelo reportaban ser las más altamente pobladas: “Kennedy (30 768 Hb por km<sup>2</sup>), Bosa (29 626 Hb por km<sup>2</sup>), Rafael Uribe Uribe (25 572 Hb por km<sup>2</sup>)” (p. 10). Este mismo estudio arrojó datos sobre la pobreza subjetiva, a partir de la “percepción que tienen los ciudadanos sobre su bienestar” (p. 32), encontró que los porcentajes más altos se presentan en las localidades de la cuenca. Las localidades de la zona suroccidental

---

<sup>11</sup> El *dominio* representa una unidad de medida reducida que combina la localidad con el estrato (Secretaría Distrital de Planeación, 2013, p. 109).

(Bosa, Tunjuelito y Ciudad Bolívar) registraron un 20 % y la zona suroriental (Antonio Nariño, Rafael Uribe Uribe, Usme y San Cristóbal) reportaron un 25 % de ciudadanos que se perciben como pobres (Bogotá Cómo Vamos, 2016, p. 32).

#### LOS CONFLICTOS SOCIOAMBIENTALES EN LOS BORDES DE BOGOTÁ

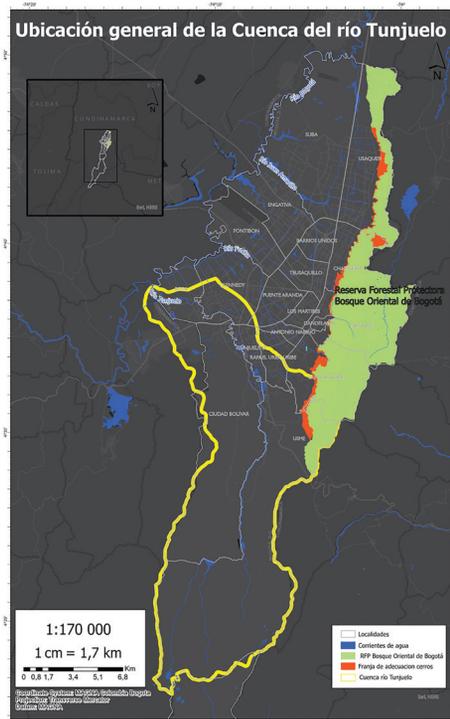
Desde esta perspectiva, los conflictos socioambientales en los bordes se han definido a partir de un doble anclaje discursivo. Por una parte, el carácter tecnocrático, que los justifica y valida como males necesarios invocados por la prevalencia del “interés general sobre el particular”.<sup>12</sup> Es el caso de la persistencia de zonas de explotación minera sobre la cuenca del río Tunjuelo, la permanencia del conflicto del relleno sanitario Doña Juana y los reclamos que durante décadas exigirían la expulsión de sectores populares de la franja oriental. Así, el Estado cumple con el papel de “burocratización del espacio [...] [y] con las definiciones de legalidad y desde la institucionalidad, asegura las condiciones para la desposesión y transferencia del agua, tierra y otros recursos” (Vallejo et ál., 2019, p. 15). Por otra parte, estos conflictos constituyen los ejes programáticos alrededor de los cuales las organizaciones de los cerros y de la cuenca del río Tunjuelo han elaborado agendas de articulación y movilización, así como propuestas de política pública para los bordes.

Aún hoy, tras décadas de despojo, tanto los cerros orientales como la cuenca del río Tunjuelo resguardan características y

---

12 En referencia al problema de la reubicación a lo largo de la cuenca del río Tunjuelo, uno de los documentos de trabajo de las organizaciones señala: “Alrededor de 2300 focos contaminadores del Río Tunjuelo detectados, desplazamiento forzoso al interior del territorio de Cuenca, pues se hace necesario reubicar más de 94 000 viviendas por aspectos externos como: renovación urbana; cercanía a focos de infección, por suelos con remoción en masa, por estar en cercanía de rondas y de cuerpos hídricos, por hundimiento de tierras y por cambio de uso de suelo para beneficio particular, con el sofisma trillado: ‘El bien general, prima sobre el bien particular’ donde el bien general lo toman en beneficio unos pocos y el particular les pertenece a los muchos que tienen que sufrir el desalojo” (Peña y Barón, 2003, p. 2).

abundancia de recursos excepcionales. Su localización en territorios rurales y zonas con fuentes hídricas y de conectividad ecosistémica importante para la ciudad y el país ha convertido a estos territorios en áreas estratégicas para la apropiación de bienes comunes desde un enfoque desarrollista (figura 2).



**Figura 2.** Localización de la cuenca del río Tunjuelo y de la Reserva Forestal Protectora Bosque Oriental de Bogotá

Fuente: elaboración propia según datos proporcionados por la Secretaría Distrital de Ambiente (2020).

En el caso de los cerros, estos albergan “ecosistemas con valores ecológicos importantes para el patrimonio de Bogotá y la Región [...] remanentes de selva ecuatorial altoandina (11,7 % del área total),

un extenso cordón de páramo (18,3 % del área total)”; son referente paisajístico de la capital y, además, “cumplen el papel de regulación acuífera y del aire en el oriente de la ciudad” (Mesa Ambiental de Cerros Orientales, 2008, p. 23). En este sentido, la deslegitimación social y política de los pobladores tradicionales de los bordes a través de la estigmatización territorial es el correlato del proceso histórico de acumulación por desposesión en estos territorios:

El acceso abierto y el control de los sitios con abundancia de recursos se convierten en una forma de acumulación en la sombra a través de la apropiación. La búsqueda constante de recursos naturales de alta calidad que puedan ser saqueados por el excedente y la producción de plusvalía ha sido, por tanto, un aspecto clave para la geografía histórica del capitalismo. (Harvey, 2006, citado en Vallejo et ál., 2019, p. 15)

#### CONFLICTOS SOCIOAMBIENTALES

##### EN LOS CERROS ORIENTALES DE BOGOTÁ

Tras casi cuatro décadas de emitida la Resolución 76 de 1977 de la Presidencia de la República en la que se “alinda y declara la Reserva Forestal Protectora Bosque Oriental de Bogotá”, en noviembre de 2013, las comunidades asentadas históricamente en la franja oriental han visto al fin un poco de luz en cuanto a las garantías jurídicas y de legalización, no solo de su condición de ocupaciones populares de origen informal, sino también sobre la definición de roles, competencias y compromisos para garantizar la vida, el cuidado y la sostenibilidad de la reserva. Esta declaratoria, que en su momento desconoció la realidad de los barrios populares que eran parte del territorio, significó un largo camino de incertidumbre y anomia jurídica que está en la base de los demás conflictos. Los principales problemas identificados por la Mesa Ambiental de Cerros Orientales (2008) están sintetizados en la tabla 1.

**Tabla 1.** Síntesis general de problemas y conflictos ambientales y territoriales

Localidad	Principal problema, conflicto ambiental	Propuestas de las comunidades
Usme	Sin inversión, barrios sin legalizar	Legalización de barrios
	Minería, canteras	Cierre de canteras
	Ruralidad desatendida	Reconocimiento rural
	Extracción de recursos	Control ambiental
San Cristóbal	Sin inversión, barrios sin legalizar	Legalización de barrios
	Viviendas en zonas de alto riesgo	Reubicación en comunidad
	Ladrilleras	Cierre de canteras
	Viviendas de interés social (Yuste)	Reubicación y sanciones
Santa Fe	Pobladores de Monserrate	Reconocimiento cultural
	Ruralidad desatendida	Reconocimiento rural
Chapinero	Sin inversión, barrios sin legalizar	Legalización de barrios
	Ruralidad desatendida	Reconocimiento rural
Usaquén	Sin inversión, barrios sin legalizar	Legalización de barrios
	Viviendas en zonas de alto riesgo	Reubicación en comunidad
	Canteras	Cierre de canteras

Fuente: Mesa Ambiental de Cerros Orientales (2008, p. 33).

La construcción de vivienda formal e informal ha sido uno de los principales conflictos de la franja oriental. Sin embargo, a diferencia de las ocupaciones populares de origen informal, resultado de la

búsqueda de espacios para la existencia, las construcciones de origen formal, por lo general de lujo, fueron desarrolladas en provecho de la inercia normativa que en la década de 1980 supuso la “extracción” de áreas de la reserva (Bohórquez Alfonso, 2008).

El conjunto de intervenciones de la administración constituye el principal foco de conflictos socioambientales en los cerros orientales de Bogotá. Sendos trabajos han sido dedicados al estudio detallado del impacto negativo de las decisiones de política pública sobre las dinámicas sociales y espaciales de este borde. La incertidumbre jurídica que durante décadas afectó a residentes de las viviendas formales e informales en la dinámica de segregación socioespacial ha impactado principalmente a las familias de sectores populares. Para los primeros, la inseguridad jurídica no significó la limitación o interrupción del acceso a bienes y servicios básicos para la vida; situación distinta de la que han experimentado los pobladores populares, para quienes, en palabras de Bohórquez Alfonso, “el círculo vicioso de la pobreza es cada vez más duro de vencer” (2005, p. 101).

La inercia del accionar público,<sup>13</sup> la segregación socioespacial y la estigmatización territorial han servido de referentes y justificación para encasillar y presionar a los habitantes más pobres de la franja, con ideas tales como: “Si los pobres son los agentes principalmente perjudiciales para la preservación del ambiente, es solamente a ellos a quienes se debe controlar” (p. 104).

#### CONFLICTOS SOCIOAMBIENTALES

##### EN LA CUENCA DEL RÍO TUNJUELO

Es posible identificar al menos dos tipos de conflictos derivados del uso y la ocupación del suelo en la cuenca. Un primer tipo lo

---

13 La estrecha relación entre la inercia histórica de las políticas urbanas y su impacto en los sectores populares ha sido reseñada recurrentemente. Zambrano (2004) la definía en los siguientes términos: “La inercia histórica de la baja regulación que el Estado colombiano ha tenido de lo público se deja sentir en la construcción de una ciudad como Bogotá, ausencia relativa que ha demandado que sean los propios pobladores de los barrios quienes hayan tenido que definir una serie de normas mínimas para poder convivir en el espacio urbano” (p. 207).

constituyen los conflictos sociales entre pobladores, derivados de la concentración de dos o más tipos de asentamientos humanos, como en la zona alta del valle del río Tunjuelo (localidad de Usme), donde coexisten los intereses de localización de campesinos que quieren permanecer en área rural y sectores populares que buscan acceder a vivienda de bajo costo. Los agentes inmobiliarios informales han desempeñado un papel significativo en ese conflicto y han dado respuesta a las demandas de ambos grupos mediante la compra y venta de lotes, en procesos que desconocen el marco normativo. La urbanización no planificada ha derivado en problemas por la invasión de rondas de quebradas, la carencia de servicios públicos, la contaminación de fuentes hídricas por vertimiento de residuos de origen doméstico e industrial, la proliferación de olores y vectores que afectan la salud, la carencia de agua potable y la construcción de viviendas que no atienden la norma vigente. En los asentamientos campesinos, también se presentan efectos negativos por quemas de cobertura vegetal para siembra de cultivos transitorios, deforestación y uso de pesticidas.

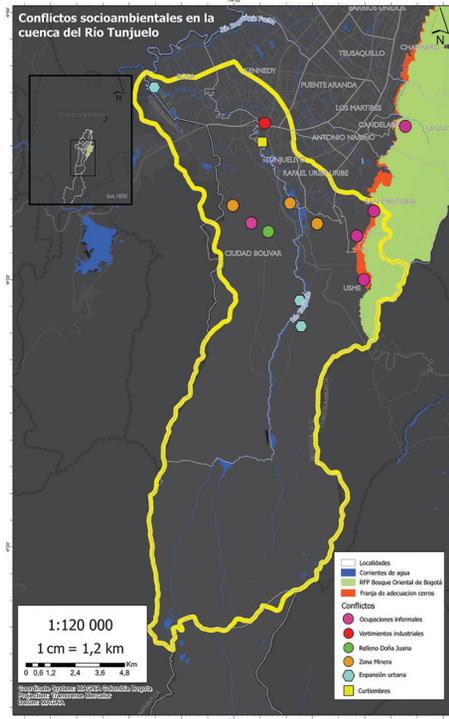
El segundo tipo de conflictos comprende los usos de alto impacto ambiental: la localización ilegal de escombros (principalmente en el sector del parque Cantarrana), el vertimiento de residuos en el relleno de Doña Juana, en la localidad de Ciudad Bolívar pero con influencia en la localidad de Usme; la actividad de explotación de canteras en el límite de Bogotá con el municipio vecino de Chipaque, y los asentamientos humanos en zonas ambientalmente protegidas y áreas rurales.

Los documentos de diagnóstico técnico y social construidos por investigadores, que al mismo tiempo han sido activos líderes populares de la cuenca, evidencian una recarga “de acciones públicas explotadoras de Bosa hasta Sumapaz” (Peña y Barón, 2004). Además de los impactos de la estigmatización como periferia urbana, en la cuenca del río Tunjuelo confluyen:

- Más de diez proyectos de VIP y otro tanto de VIS promovidos por el sector hábitat bajo la idea falaz de contener la expansión informal.<sup>14</sup>
- La densificación, la expansión formal e informal (algo más de la tercera parte de la población de Bogotá está en el territorio de la cuenca) y la conurbación, reflejadas en los “mayores índices de violencia intrafamiliar y violencia callejera, inducidas también por el hacinamiento humano” (Peña y Barón, 2004, p. 2).
- Las inundaciones permanentes que tienen como causa, entre otras, la insuficiente cobertura de redes pluviales y sanitarias.
- La permanencia de actividades de alto impacto, entre ellas el relleno sanitario Doña Juana, la minería legal e ilegal y las curtiembres.
- La invasión de humedales.
- El déficit histórico de malla vial y el deterioro de las construidas.
- La situación de riesgo que incorpora factores bióticos y físico-espaciales, ligados a la ocupación de zonas de ladera susceptibles de deslizamiento, y otras al borde de cuerpos hídricos susceptibles de inundación, así como factores sociales ligados a las múltiples violencias señaladas (figura 3).

---

<sup>14</sup> Proyectos como el macroproyecto de viviendas de interés prioritario (VIP) en Usme promovido por la administración distrital y frenado por la acción colectiva de habitantes de la zona en defensa del hallazgo arqueológico (vestigio de los muiscas). La construcción de este proyecto y de otros desarrollados en el territorio se preveía sobre territorios de meandros del río Tunjuelo, por debajo del nivel de la cota, con alto riesgo de inundación.



**Figura 3.** Conflictos socioambientales en la cuenca del río Tunjuelo

Fuente: elaboración propia según datos proporcionados por la Secretaría Distrital de Ambiente (2020).

### **Las narrativas comunes, los sujetos políticos y las luchas por la autonomía**

En los apartados anteriores examinamos la forma en que la noción de *periferia* se asienta en la producción de un marco normativo que, a su vez, soporta las intervenciones estatales y privadas sobre los territorios de borde. Esta lógica en el discurso normativo imprime un valor de cambio y de intercambio al suelo y a los distintos ecosistemas, definidos a partir de esta lógica predatoria desde el punto de vista de los “recursos” o “servicios”. El modelo de ciudad subyacente es el del expansionismo y el del crecimiento desmedido e ilimitado a costa de

la sostenibilidad de los ecosistemas rurales y de las formas de vida comunitaria en los bordes. El despojo múltiple que sustenta este modelo comprende, además del despojo territorial y simbólico, el despojo político, entendido como la monopolización de las decisiones sobre la producción, reproducción y distribución de la riqueza en estos territorios, que constituye la base de la forma estatal de la política:

En el capitalismo la reproducción en tanto especie, en tanto colectividad y en tanto particulares es una reproducción desequilibrada de la vida, porque por un lado se despoja riqueza material y simbólica, y se despoja, también, capacidad colectiva de decisión, mientras que por el otro lado se acumula privadamente esa riqueza y las prerrogativas sobre las decisiones colectivas. (Gutiérrez y Salazar, 2015, p. 25)

La planeación y la gestión territorial como formas estatales de la política tienden a monopolizar la decisión sobre el proceso de producción del espacio y de la ciudad, y desconocen a las poblaciones de áreas denominadas periféricas; en particular su condición de sujetos políticos con derecho y capacidad de decidir sobre el curso y la naturaleza de estos procesos. Los agentes públicos que integran el aparato del Estado asumen la preexistencia de este monopolio y reproducen sus formas como regla. En contraposición a esta “planeación por arriba” que configura el despojo político, simbólico y material, las distintas experiencias asociativas han contestado de diversas formas las políticas estatales y las intervenciones de agentes privados a través de redes y espacios de coordinación. La trayectoria de estas formas asociativas en Bogotá se consolidó en la década de 1970, cuando las denominadas organizaciones populares de barrio se organizaron para garantizar derechos básicos en los procesos de asentamiento informal en los bordes (Torres Carrillo, 2007). Este asociacionismo estuvo marcado inicialmente por la construcción de acueductos comunitarios y mecanismos de autoconstrucción de viviendas, en lotes que no contaban con el servicio de acueducto, alcantarillado ni electricidad.

Posteriormente, las organizaciones populares extendieron sus reivindicaciones hacia el reconocimiento de su naturaleza como sujetos políticos con capacidad para decidir sobre la producción, la gestión y el ordenamiento del territorio, e incorporaron en sus reivindicaciones la defensa del valor cultural, identitario y ecosistémico del territorio de borde (Torres Carrillo y Torres Ruiz, 2015). Estos aspectos de la acción colectiva han ido configurando una narrativa que hace parte en sí misma de la producción de lo común en cuanto construcción de orientaciones, valores, representaciones y criterios compartidos sobre lo que consideran político (Torres Carrillo, 2007). En el sentido señalado por Torres Carrillo, el discurso político de las organizaciones construye significados compartidos que estructuran relaciones entre sus miembros, ya que no hay acción social sin acción discursiva (p. 188). Así, estas reivindicaciones expresan la lucha por la autonomía, referida, en los términos planteados por Gutiérrez y Salazar Lohman (2015), a procesos comunitarios de autogobierno, autodeterminación y autorregulación sobre las formas sociales de producción material y simbólica de la existencia.

Los procesos de la Asamblea Sur y de la Mesa Ambiental de Cerros Orientales han recogido las propuestas de los distintos actores colectivos del territorio, canalizando la interlocución con las distintas instancias gubernamentales y estatales para exigir su participación en la toma de decisiones sobre los territorios de borde. El derrumbe del basurero Doña Juana en septiembre de 1997 marcó un hito en la acción colectiva que dio origen a la Asamblea Sur. Este hecho, que afectó a cientos de personas, impulsó la organización comunitaria a partir de un acto colectivo como la recolección de pruebas para interponer la primera acción popular en Colombia en 2000, como mecanismo de defensa de los derechos colectivos consagrados en la Constitución política de 1991 (Torres Carrillo y Torres Ruiz, 2015, p. 63).<sup>15</sup> Por otro

---

<sup>15</sup> Previamente se registran acciones de resistencia de los habitantes frente a las disposiciones normativas contempladas en el Acuerdo 6 de 1990 del Concejo de Bogotá que clasificó la vereda Los Soches como área suburbana; por tanto, como área disponible para la expansión

lado, la Mesa Ambiental de Cerros Orientales surge en 2004 como un proceso que articula las distintas acciones de resistencia de asociaciones de mujeres, jóvenes y campesinos, para “fortalecer la defensa de intereses populares y la conservación del patrimonio ambiental” (Mesa Ambiental de Cerros Orientales, 2008, p. 9). La concreción del protocolo de pactos de borde con la administración distrital en 2004 fue el evento que marcó un hito en el surgimiento de este proceso.

Desarrollamos el análisis a la luz de dos dimensiones de las narrativas en cuanto acción discursiva, entendida como parte de la acción colectiva, identificadas por Torres Carrillo y Torres Ruiz (2015): a) las imágenes mentales a través de las cuales se concretan los objetivos y principios generales de la acción y b) la autonomía y autogobernanza como expresión de las estructuras de organización y deliberación en los procesos.

Planteamos que la producción de lo común en las narrativas de la Mesa Ambiental de Cerros Orientales y de la Asamblea Sur se caracteriza por lo siguiente:

- Un conjunto de principios y objetivos que reivindican la autonomía y el reconocimiento de las asociaciones y organizaciones sociales como sujetos políticos con capacidad y derecho a decidir sobre la gestión y el ordenamiento del territorio, a través de formas asamblearias en las que se establecen reglas comunes para la producción, preservación, acceso y redistribución de la riqueza material y simbólica.
- La desprivatización y comunalización de los bienes que el Estado y los agentes privados han definido desde el punto de vista de los “recursos”, como parte de una práctica para crear

---

(durante la administración de Jaime Castro [1992-1994]). Esta clasificación produjo un incremento en el precio del impuesto predial de los habitantes del territorio rural y planteó la posibilidad de vender predios a muchos propietarios de la vereda. Frente a esta situación, entre 1993 y 1996, los habitantes del territorio iniciaron una interlocución con el Concejo de Bogotá, orientada a la visibilización y el reconocimiento de la ruralidad. El resultado de este diálogo fue la modificación al decreto que fijaba la expansión urbana y el desmantelamiento de los impuestos a los campesinos, así como la devolución del estatus a categoría rural.

riqueza común, más que riqueza pública, que es en sí misma propiedad estatal (Navarro Trujillo, 2016).

- La reapropiación identitaria de los bienes materiales y simbólicos esenciales para la producción y reproducción de la vida en todas sus formas.

En estos tres aspectos, la narrativa común desempeña un papel fundamental en el sentido de producir significados compartidos, así como en el reconocimiento de las relaciones de interdependencia entre áreas rurales y urbanas, entre grupos humanos y naturaleza, como principio que se contrapone a la separación dicotómica de la narrativa periférica. Así, las narrativas comunes plantean la noción de *borde* como territorio articulador en el que se construyen y mantienen estas relaciones de interdependencia a partir del autoreconocimiento como “comunidades bióticas”. En síntesis, son comunidades “que comprenden la vida humana como una expresión específica de la Vida en general, y, como tal, intrínseca, insoslayable y recíprocamente vinculada al devenir mismo de la Naturaleza, como espacio primario y general de la Vida en su totalidad” (Navarro Trujillo y Fini, 2016, p. 37).

La reivindicación del proceso, más que de los actores específicos que lo integran, es una constante en la narrativa de la Mesa Ambiental de Cerros Orientales, que da cuenta de una concepción de sí mismos como sujetos políticos partícipes de la dinámica histórica de las transformaciones sociales y territoriales.

Este proceso, que se inició desde hace cuatro años, viene acompañando la consolidación de procesos organizativos y la interpretación y construcción social de política pública, asumiendo como principios la autonomía, la solidaridad y el convencimiento de que las decisiones que afectan a la población deben ser consensuadas con ellas, en procesos y no en coyunturas. (Mesa Ambiental de Cerros Orientales, 2008, p. 10)

De una forma similar, el proceso de la Asamblea Sur se concibe como sujeto político en la medida en que confluyen distintos actores sociales y comunitarios, que orientan la acción política hacia una “praxis reivindicativa”.

En este sentido hay congregación de representantes de las comunidades, organizaciones y movimientos sociales, comunales y ONG, que muchas desde la gestación de los asentamientos han venido construyendo historia y ejerciendo una praxis ciudadana reivindicativa por atención e inclusión en lo público, experimentando distintas maneras para lograr cumplimiento de leyes, servicios, posibilidades para superar la situación calamitosa de supervivencia que ha tocado afrontar, acción que se ha expresado en un sinnúmero de figuras organizativas legales e informales. (Coordinación Asamblea Sur, 2006, p. 1)

#### LAS NARRATIVAS EN EL CASO DE LA ASAMBLEA SUR

Las imágenes mentales presentes en la narrativa de la Asamblea Sur concretan el principio de interdependencia entre grupos humanos y naturaleza a partir de la reivindicación del río Tunjuelo como eje articulador del territorio. Esto implica que los procesos de ordenamiento territorial que definen los usos y la clasificación del suelo deben considerar varios aspectos.

Primero, el respeto por la ronda y el cauce natural del río, en contraposición a las intervenciones que canalizan y alteran los meandros como estrategia para controlar inundaciones y abrir espacios a la construcción de viviendas. Segundo, la protección de la conectividad de los ecosistemas propios del río: protección de las quebradas y afluentes en la parte alta de la cuenca del río y su zona de influencia, para prevenir la expansión urbana en suelo rural o la clasificación del suelo como suburbano. Tercero, la suspensión y prohibición de actividades de alto impacto en la zona de ronda y de influencia del río (el cierre del relleno Doña Juana y el manejo alternativo de residuos sólidos a través de una planta de gasificación), el control de la disposición de escombros en área de ronda, la suspensión de actividades

de extracción de material para construcción y el desarrollo de una asamblea nacional minera para abrir el debate con la población afectada y con los mineros locales. Cuarto, la armonización de las actividades de conservación ambiental con las actividades propias de los modos de vida campesina (agricultura y pastoreo principalmente), en contraposición a la mirada exclusivamente conservacionista que redelimitó el área de la reserva forestal de la cuenca alta del río Bogotá y restringió actividades agropecuarias en la zona.

En esta narrativa, la noción del río como un bien común, más que del agua como un “recurso hídrico” aislado del ecosistema que lo contiene, implica la desprivatización y desmonopolización de las decisiones sobre los usos de la zona de ronda. La gestión comunitaria del agua en su relación con los grupos humanos que habitan el territorio de la cuenca propone una concepción de este territorio como sociosistema o comunidad biótica que no puede ser fragmentado en “tramos” susceptibles de intervenciones aisladas.

El río en esta narrativa comunitaria está asociado a la protección del entramado de relaciones sociales en torno a este elemento como sustento de la vida, en un sentido material y simbólico. Vinculados a este eje articulador del territorio, aparecen los elementos simbólicos que le dan un sentido identitario: la relación ancestral con el agua en la cultura muisca que prevalece entre los habitantes de la cuenca (el cabildo indígena del pueblo muisca en Bosa ha desempeñado un papel central en este proceso) y la reapropiación del sentido vital del río en las poblaciones que habitan el territorio de la cuenca y el reconocimiento de los modos de vida campesina en la propuesta de zonas de reserva campesina (ZRC) ambientales y culturales; en contraposición a la imposición de formas de vida urbana presentes en el modelo expansionista (Ramírez Hernández, 2009).

Por otro lado, más allá de la gestión arqueológica de los hallazgos del cementerio muisca más antiguo de Colombia en la localidad de Usme en 2007, en territorios de la antigua hacienda El Carmen, la narrativa propone que estos hallazgos sean incorporados a un parque de investigación, entendido como nodo cultural y articulado con el

corredor ecológico y ambiental de la quebrada Fucha (que va desde la desembocadura del río Tunjuelo hasta su nacimiento [figura 2]).<sup>16</sup> Los valores patrimoniales de Usme y del cementerio muisca como parte de la identidad y la historia colectiva de sus habitantes se extienden a otras propuestas, como incorporar las fincas y los habitantes de zonas rurales a un proyecto de turismo ecológico comunitario (la propuesta del agroparque Los Soches es un eje central). La narrativa contempla la consolidación del pueblo de Usme como patrimonio histórico y arquitectónico en el que la iglesia, el cementerio, el casco urbano, la plaza de mercado, la casa consistorial y la Alcaldía se reconocen como parte de la identidad y cultura campesina (Secretaría Distrital del Hábitat, 2015).

El principio de interdependencia entre zonas urbanas y rurales se concreta en la propuesta de un modelo de ocupación en el territorio urbano-rural bajo el concepto de *agrópolis*, que establece las franjas de transición de usos y la integración de valores del territorio rural y campesino a las zonas urbanas de la capital. El principio de interdependencia entre áreas urbanas y rurales plantea una noción articuladora del territorio de borde y el arraigo como objetivo de la acción frente a los procesos de desplazamiento por los modelos de

---

16 El hallazgo arqueológico se hizo público durante el proceso de adecuación de los terrenos para el avance de la Operación Estratégica Nuevo Usme. El gobierno distrital había comprado estos predios en el periodo 2005-2006 para construir 7500 vts, como parte de los desarrollos contemplados en el Decreto 252 de 2007. Los trabajadores de la obra comunicaron a los habitantes de la zona este hallazgo e intentaron concertar un espacio de diálogo con la administración distrital sin respuesta. Ante esta negativa, iniciaron movilizaciones y bloqueos en las obras hasta marzo de 2007, cuando el personero delegado de Usme solicitó la intervención del Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH) para que en esos terrenos se suspendieran los trabajos y se iniciara la investigación. Las obras fueron paralizadas y Metrovivienda contrató, a finales de diciembre de 2007, al Departamento de Antropología de la Universidad Nacional para que hiciera el reconocimiento, la prospección y el plan de manejo arqueológico de este cementerio. Esta movilización resultó en el Plan de Manejo Arqueológico formulado por la Universidad Nacional en 2008 y la modificación del Plan Parcial Hacienda El Carmen, así como en la resolución que en 2014 declaró esta zona como área arqueológica protegida por ser considerada patrimonio.

desarrollo urbano predominantes. Los bienes considerados comunes en el sentido de producción colectiva de riqueza que se usufructúa colectivamente (Gutiérrez y Salazar Lohman, 2015) comprenden elementos con valor patrimonial considerados esenciales para garantizar el sustento y los vínculos sociales: los procesos de reconversión productiva y diversificada con semillas nativas, los sistemas agropecuarios sustentables con mercados de alimentos, los agroecosistemas ganaderos y la protección de nacedores de agua, las huertas comunitarias como formas de producción colectiva y cultivo de alimentos para autoconsumo (Secretaría Distrital del Hábitat, 2015).

Desde el punto de vista de la autonomía y de la autogobernanza, el discurso de la Asamblea Sur se plantea el principio del autogobierno y la participación en la planeación y en el ordenamiento integral del territorio, principalmente en el Plan de Ordenamiento Territorial (POT), en los planes de manejo ambiental de las áreas protegidas, en el plan de ordenamiento y manejo de la cuenca, en las decisiones sobre concesiones mineras, en las decisiones sobre el relleno Doña Juana (Ramírez Hernández, 2009) y sobre el desarrollo de planes parciales para la construcción de VIS y VIP.<sup>17</sup> La autonomía y autogobernanza comprenden los espacios de decisión y deliberación de la Asamblea Sur, su estructura de organización interna, así como las propuestas e iniciativas propias para responder a los distintos problemas e intereses en defensa del territorio y de los valores en riesgo.

Uno de los mecanismos importantes para la toma de decisiones colectivas lo constituye la figura de asambleas campesinas. Se trata de espacios de deliberación, discusión y pedagogía que se han consolidado como un escenario periódico, al que confluyen distintos actores y como parte de la preparación de las audiencias y cabildos

---

17 De acuerdo con la Ley 388 de 1997 de ordenamiento territorial, el plan parcial “es el instrumento de planeamiento y gestión del suelo que establece la reglamentación urbanística para áreas de la ciudad o en áreas de expansión urbana mayores a 10 hectáreas que no hayan sido urbanizadas, es decir que no cuenten con vías, ni redes de servicios públicos domiciliarios” (Cámara de Comercio de Bogotá, s. f.).

convocados con instituciones y tomadores de decisiones (Coordinación Asamblea Sur, 2006). Estos espacios constituyen tramas comunitarias en el sentido de construir colectivamente consensos y acuerdos (Gutiérrez y Salazar Lohman, 2015).

La organización interna está estructurada por veredas, en espacios de encuentro e intercambio comunitario que integran los habitantes del espacio rural. A pesar de que existe una coordinación, la Asamblea Sur se autodefine como un proceso social más que una organización formalmente constituida. Las estrategias utilizadas para construir y socializar las propuestas incluyen recorridos conjuntos para el reconocimiento del territorio, procesos de formación en aspectos técnicos en los cuales las universidades y el sector académico han desempeñado un papel fundamental de asesoría y acompañamiento para la construcción de la propuesta de ordenamiento territorial,<sup>18</sup> el diseño de estrategias de interlocución política con actores institucionales y alianzas estratégicas con algunos sectores de la Alcaldía (Secretaría Distrital del Hábitat) y alcaldías locales en momentos puntuales. El intercambio de experiencias con otras localidades a través de la mesa interlocal para la defensa del territorio de la cuenca del río Tunjuelo, así como con otros procesos de organización campesina, han sido parte de estas estrategias. El cabildo abierto como espacio para llamar a las instituciones a la rendición de cuentas se ha convertido en un mecanismo de exigibilidad de derechos y de posicionamiento político, en la medida en que es convocado por las organizaciones y asociaciones del territorio.<sup>19</sup>

---

18 En 2012, contaban con avances cartográficos y en georreferenciación de la propuesta presentada a la Secretaría Distrital del Hábitat en 2014.

19 Se han desarrollado cabildos para discutir la distribución equitativa de cargas y beneficios derivada de la localización de VIS y VIP en territorios de borde, los cabildos realizados en la zona del hallazgo arqueológico de la hacienda El Carmen, el cabildo que dio origen al mandato ciudadano para posicionar la propuesta de ordenamiento territorial en el centro urbano de Usme, los cabildos para formular la modificación excepcional del POT en el periodo 2012-2013 y las sesiones en el Concejo de Bogotá para discutir las implicaciones del Acuerdo 6 de 1990.

En síntesis, la narrativa de la Asamblea Sur logró consolidar una propuesta de construcción social del territorio de borde urbano-rural que recoge las distintas discusiones y apuestas de los habitantes del territorio. Esta propuesta se presentó en los cabildos de modificación excepcional del POT entre 2012 y 2013, y se consolidó posteriormente en el espacio de diseño participativo del modelo de ocupación del borde sur, liderado por la Secretaría Distrital del Hábitat (2015). Las alianzas con sectores de la administración pública en momentos específicos muestran formas de acción colectiva que se redefinen constantemente de acuerdo con los contextos, entendiendo que lo estatal-institucional no es monolítico y que, en ocasiones, algunas apuestas del modelo de ordenamiento territorial de los gobiernos distritales han coincidido con las reivindicaciones de las asociaciones y organizaciones sociales del territorio.

#### **LAS NARRATIVAS EN EL CASO DE LA MESA**

##### **AMBIENTAL DE CERROS ORIENTALES**

La Mesa Ambiental de Cerros Orientales es un proceso relativamente reciente. Surge en 2004 en respuesta a los diversos factores que han afectado los ecosistemas del territorio, principalmente los procesos de poblamiento y ocupación asociados a la explotación de canteras y a procesos de asentamiento informal por migración intraurbana y del campo a la ciudad. La protocolización de los pactos de borde por parte de la Alcaldía Mayor de Bogotá en ese mismo año otorgó a este proceso una importante visibilidad desde el punto de vista del posicionamiento de un modelo de gestión comunitaria de los territorios de borde urbano-rural.

En la narrativa de la Mesa Ambiental de Cerros Orientales, el principio fundamental es la relación sociedad-naturaleza como eje de la vida misma, que plantea la articulación entre cultura, ecosistemas y autonomía, como eje de una racionalidad contrapuesta al modelo globalizado de ciudad, expansionista y predatorio:

Mientras la globalización promueve la distribución espacial de su lógica autocentrada, penetrando cada territorio, cada ecosistema, cada cultura y cada individuo, las políticas de la localidad están construyendo una globalidad alternativa desde la especificidad de los ecosistemas, la diversidad cultural y la autonomía de las poblaciones locales, basadas en una racionalidad ambiental [...]. Es por esto que desde el territorio cerros orientales, y desde cada uno de los territorios del distrito (aunque más preciso sería decir de la región), se indaga por la construcción de otro tipo de ciudad y territorio, una nueva visión de sociedad-naturaleza, una perspectiva de sostenibilidad urbanorural con la equidad como premisa fundamental, un territorio Distrital más humano, democrático y participativo sin caer en el antropocentrismo y donde esté presente la trama de la vida. (Mesa Ambiental de Cerros Orientales, 2008, pp. 20-21)

Los principios derivados de este enfoque comprenden, de la misma manera que en el caso de la Asamblea Sur, la reivindicación y el reconocimiento del proceso y del sujeto político en la naturaleza misma de la Mesa Ambiental de Cerros Orientales. Así, la autonomía, la solidaridad y el consenso en las organizaciones y poblaciones que habitan los cerros se plantean en función de “garantizar la permanencia de los sectores populares como habitantes legítimos de los Cerros, y la consolidación de sus propuestas de hábitat y vida digna” (Mesa Ambiental de Cerros Orientales, 2008, p. 10). La autonomía se reivindica a partir de la articulación en la red de organizaciones de pobladores de los sectores populares asentados en los cerros orientales. En cuanto sujeto político, se autoidentifica como un sector social con intereses opuestos a los de los sectores de altos ingresos que se han asentado mediante la ocupación y urbanización del territorio en zonas de alto valor ecosistémico. En este sentido, la reivindicación del proceso de la Mesa Ambiental de Cerros Orientales incorpora el antagonismo como condición de las relaciones e interacciones con tomadores de decisiones y con sectores privados que tienen presencia en el territorio.

La participación formal y no formal en los procesos de diseño, implementación y seguimiento a políticas públicas aparece como un objetivo concreto de la acción colectiva, que está orientada a incidir directamente en la planeación y en el ordenamiento del territorio. La deliberación, el diálogo y la construcción de consensos comprenden la interlocución con movimientos, grupos y sectores sociales de municipios vecinos (por ejemplo, con el municipio de Cota y La Calera) para la construcción de una perspectiva regional del ordenamiento del territorio. Las acciones que reivindican una “planeación desde abajo” implican, sobre todo, la vigilancia de las acciones e intervenciones gubernamentales y estatales en el territorio, así como la construcción del Sistema de Gestión Ambiental Territorial Cerros Orientales que articule “a las tres autoridades ambientales que tienen competencia en el área (MAVDT [Ministerio de Ambiente, Vivienda y Desarrollo Territorial], CAR y Alcaldía Mayor de Bogotá), y por otro lado a las diferentes estructuras organizativas de la sociedad civil que inciden en este territorio” (Mesa Ambiental de Cerros Orientales, 2008, p. 46). La propuesta de consolidar mesas de concertación permanentes entre organizaciones sociales, poblaciones asentadas en el territorio y autoridades locales se plantea como una estrategia de interlocución que facilite esta vigilancia e incidencia política. Finalmente, tras la declaración del fallo del Concejo de Estado de diciembre de 2013, se conforma un comité de interlocución como instancia de carácter mixto para la firma y realización de nueve pactos de borde, de los cuales solo se han construido y firmado cuatro.

El arraigo en el territorio emerge en esta narrativa en contraposición al desplazamiento de población como parte del principio de interdependencia, y se concreta a través del valor identitario otorgado a las prácticas y los modos de vida campesina. Así, la propuesta de formalizar la ZRC agroecológica como figura jurídica está orientada a la protección de comunidades campesinas asentadas en el área rural y a proteger los sistemas productivos tradicionales. La reapropiación de las prácticas campesinas está marcada por un sentido identitario que les otorga un valor patrimonial, de forma similar al que aparece

en la propuesta de agrópolis y de ZRC de la Asamblea Sur. El patrimonio cultural y ambiental aparecen en este caso asociados a la posibilidad de desarrollar iniciativas de turismo ecológico comunitario como parte de este proceso de reapropiación de bienes y prácticas que permitan el sustento y la reproducción de la vida. La concreción de este patrimonio se expresa en las siguientes propuestas:

Declarar a los cerros orientales como “Áreas Protegidas”, reconociendo la permanencia histórica de los asentamientos populares como alternativa para enfrentar problemas como la especulación con el precio de la tierra; [la] defensa del patrimonio natural; darle aplicación al Artículo 58 de la Constitución Política, en relación con la función social y ecológica de la propiedad; articular los procesos que vive el territorio a la redistribución equitativa de cargas y beneficios y a la financiación de la infraestructura, con redistribución social de las plusvalías; [...] corresponsabilidad de los habitantes con la naturaleza, para que los Cerros no sigan siendo ocupados por nuevos asentamientos. (Mesa Ambiental de Cerros Orientales, 2008, pp. 16-17)

El principio de equidad social y equilibrio entre áreas urbanas y rurales como dimensión del nuevo modelo de ciudad plantea la necesidad de construir una política integral de hábitat digno que “blinde a los barrios populares de los proyectos urbanos de estratos altos, buscando una pronta legalización de los asentamientos que permita la inversión pública para el mejoramiento de la calidad de vida de los habitantes” (Ramírez Hernández, 2009, p. 93). Esto implica medidas y disposiciones para reducir los riesgos ambientales y la reubicación de asentamientos en el mismo territorio. Así, la Mesa Ambiental de Cerros Orientales plantea los “ecobarrios” como modelos de asentamiento sustentable y como estrategia de control a la expansión urbana sobre el territorio de borde.

## Conclusiones

El análisis previo nos ha mostrado la relación entre múltiples dimensiones del despojo y las distintas dimensiones en torno a las que se construye lo común en las narrativas oficiales y comunitarias. En este sentido, podemos concluir que la forma en que se construye la noción de *periferia* en el marco normativo y en las intervenciones estatales sobre los territorios de borde en Bogotá ha consolidado un despojo múltiple. Su dimensión simbólica, material y política ha sustentado la implementación de un modelo de ciudad predatorio, caracterizado por el expansionismo y el crecimiento desmedido a costa de los sociosistemas de borde.

En contraposición a esta noción, los procesos sociales de la Mesa Ambiental de Cerros Orientales y de la Asamblea Sur han construido una narrativa común que posiciona la noción de *territorios de borde* a partir del reconocimiento de múltiples interdependencias que pueden ser entendidas en tramas sociales que sustentan la vida: entre seres humanos y naturaleza, entre zonas urbanas y rurales, entre grupos y asociaciones comunitarias. La producción de lo común en esta noción de borde resulta del reconocimiento de la función articuladora de los sociosistemas comunitarios y a partir de un modelo de ordenamiento territorial basado en las prácticas comunitarias que subyacen a la producción de bienes comunes (materiales y simbólicos) de estos territorios, bajo un sentido colectivo de arraigo e identidad propia. El río y los cerros como ejes articuladores del territorio aparecen vinculados a la construcción de lo común en el sentido del reconocimiento, la reapropiación y la valoración de prácticas y modos de vida con un sentido patrimonial-identitario.

Por último, podemos sostener que las narrativas comunes son el referente de la acción colectiva y constituyen en sí mismas una dimensión de la resistencia al despojo. Se construyen en relación con las tensiones y los conflictos en torno a las formas de habitar, intervenir y producir territorio, y pueden ser entendidas en los antagonismos entre el modelo capitalista de ciudad y los modelos comunitarios

de ordenamiento y ocupación territorial en los bordes. Con referencia a las formas de ocupación, uso, distribución y acceso a la riqueza producida, la reivindicación de los procesos sociales como sujetos políticos implica la movilización en pro de una planeación del territorio desde abajo, en contraste con la monopolización estatal de las decisiones sobre el territorio que se concreta en procesos históricos de “planeación por arriba”.

## Referencias

- Alcaldía Mayor de Bogotá. (2007, 21 de junio). Decreto 252. Por medio del cual se adopta la Operación Estratégica Nuevo Usme-Eje de integración Llanos y el Plan de Ordenamiento Zonal de Usme. *Registro Distrital* 3784.
- Alcaldía Mayor de Bogotá. (2007, 25 de julio). Decreto 327. Por el cual se adopta la Política Pública de Ruralidad del Distrito Capital. *Registro Distrital* 3805.
- Aprile-Gnisset, J. (1992). *La ciudad colombiana. Siglo XIX y siglo XX*. Biblioteca Banco Popular.
- Arrieta, M. (2018). El papel del agua en la relación del borde sur y Bogotá. En D. C. Palacio, M. C. van der Hammen y A. de Urbina (eds.), *Fuentes vivas en el borde. Investigación y experiencias colaborativas para la gobernanza de un sur sostenible en Bogotá* (pp. 8-13). Universidad Externado de Colombia.
- Ballén-Velásquez, L. M. (2014). “Desbordando” la categoría de borde. Reflexiones desde la experiencia bogotana. *Bitácora Urbano Territorial*, 24(2), 31-40. [http://www.scielo.org.co/scielo.php?pid=S0124-79132014000200131&script=sci\\_abstract&tlng=pt](http://www.scielo.org.co/scielo.php?pid=S0124-79132014000200131&script=sci_abstract&tlng=pt)
- Barrera Silva, N. (2015). Efectos ambientales y sociales de la minería y las curtiembres. Dos escenarios estratégicos en la cuenca media del río Tunjuelo. *Katharsis*, 19, 181-206. <https://doi.org/10.25057/25005731.494>
- Bogotá Cómo Vamos. (2016). *Informe calidad de vida de Bogotá en 2016*. <https://bogotacomovamos.org/informe-de-calidad-de-vida-de-bogota-en-2016/>

- Bohórquez Alfonso, I. A. (2005). *Los cerros orientales de Bogotá en la oscuridad y su población en la invisibilidad. Una revisión crítica de la segregación socioespacial y las políticas públicas a propósito de tres casos pico* [tesis de maestría, Universidad de los Andes]. <https://repositorio.uniandes.edu.co/handle/1992/8883>
- Bohórquez Alfonso, I. A. (2008). La política pública para los cerros orientales de Bogotá. Una revisión en perspectiva y comentada. *Revista Territorios*, 18(19), 229-242. <https://revistas.urosario.edu.co/index.php/territorios/article/view/834>
- Cámara de Comercio de Bogotá. (s. f.). *¿Qué son los planes parciales?* <https://www.ccb.org.co/Preguntas-frecuentes/Transformar-Bogota-Articulacion-publicoprivada/Preguntas-frecuentes-sobre-Desarrollo-Urbano-y-Regional/Que-son-los-Planes-Parciales>
- Concejo de Bogotá. (1990, 8 de mayo). Acuerdo 6. Por medio del cual se adopta el Estatuto para el Ordenamiento Físico del Distrito Especial de Bogotá, y se dictan otras disposiciones.
- Concejo de Bogotá. (1996, 10 de noviembre). Acuerdo 26. Por el cual se adopta el plan de ordenamiento físico del borde occidental de la ciudad de Santa Fe de Bogotá, D. C., se establecen las normas urbanísticas y las medidas para la preservación, protección y adecuado uso de las áreas que conforman dicho sistema y se dictan otras disposiciones.
- Concejo de Bogotá. (1996, 10 de diciembre). Acuerdo 31. Por el cual se adopta el plan de ordenamiento físico del borde norte y nororiental de la ciudad de Santa Fe de Bogotá, D. C., se establecen las normas urbanísticas y las medidas para la preservación, protección y adecuación uso de las áreas que conforman dichos sistemas y se dictan otras disposiciones.
- Concejo de Bogotá. (1997, 16 de enero). Acuerdo 2.
- Congreso de Colombia. (1986, 9 de enero). Acto Legislativo 1. Por el cual se reforma la Constitución Política. *Diario Oficial* 37304.
- Congreso de Colombia. (1997, 18 de julio). Ley 388. Por la cual se modifican la Ley 9.<sup>a</sup> de 1989 y la Ley 3.<sup>a</sup> de 1991 y se dictan otras disposiciones. *Diario Oficial* 43091.
- Coordinación Asamblea Sur. (2006). *La participación en la solución de los conflictos del sur de Bogotá. Cuenca del río Tunjuelo*.

- Corporación Autónoma Regional de Cundinamarca. (2005, 1.º de diciembre). Resolución 2473. Por la cual se declara en ordenación la cuenca hidrográfica del río Tunjuelo. *Diario Oficial* 46131.
- Corporación Autónoma Regional de Cundinamarca. (2019, 2 de abril). Resolución 957. Por medio de la cual se aprueba el ajuste y actualización del Plan de Ordenación y Manejo de la Cuenca Hidrográfica del río Bogotá y se dictan otras disposiciones.
- Cortés Díaz, M. E. (2005). La anexión de los 6 municipios vecinos a Bogotá en 1954. Un hecho con antecedentes. *Bitácora Urbano Territorial*, 1(9), 122-127. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/bitacora/article/view/18743>
- Defensoría Delegada para la Evaluación de Riesgos de la Población Civil como Consecuencia del Conflicto Armado, Sistema de Alertas Tempranas (SAT). (2008, 1.º de octubre). *Informe de riesgo n.º 021-08 A. I.* <https://studylib.es/doc/7252875/informe-de-riesgo-n%C2%Bo-021-08-ai>
- Estupiñán Achury, L., Storini, C., Martínez Dalmau, R. y Carvalho Dantas, F. A. de (eds.). (2019). *La naturaleza como sujeto de derechos en el constitucionalismo democrático*. Universidad Libre de Colombia. <https://repository.unilibre.edu.co/handle/10901/16011>
- Gutiérrez Aguilar, R. (2020). Producir lo común. Entramados comunitarios y formas de lo político. *Re-visiones*, 10. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7742076>
- Gutiérrez Rocha, R. F. (2014). Segregación urbana en Bogotá. Crítica al ordenamiento y control urbanístico en materia de construcción. *Cuadernos de Vivienda y Urbanismo*, 7(13), 68-83. <https://doi.org/10.11144/Javeriana.cvu7-13.subc>
- Gutiérrez, R. y Salazar Lohman, H. (2015). Reproducción comunitaria de la vida. Pensando la transformación social en el presente. *Apantle. Revisa de Estudios Comunitarios*, 1, 15-51. [https://www.academia.edu/download/54093064/el\\_Apantle\\_I\\_\\_2015.pdf#page=10](https://www.academia.edu/download/54093064/el_Apantle_I__2015.pdf#page=10)
- Harvey, D. (1997). *Urbanismo y desigualdad social*. Siglo XXI.
- Jessop, R. (2008). *El futuro del Estado capitalista*. Catarata.
- López-Calva, L. F. (2019, 22 de abril.). *La geografía de la exclusión. La dinámica de la discontinuidad del Estado a través del territorio en ALC*. PNUD

- América Latina y el Caribe. <https://www.latinamerica.undp.org/content/rblac/es/home/presscenter/director-s-graph-for-thought/the-geography-of-exclusion--how-have-territorial-inequalities-ch.html>
- Mayorga Henao, M. (2019). Una revisión de la investigación sobre segregación urbana en Colombia en el siglo xx. Una lectura crítica desde la geografía. *Revista Ciudades, Estados y Política*, 6(2), 37-57. <https://doi.org/10.15446/cep.v6n2.83993>
- Mesa Ambiental de Cerros Orientales. (2008). *Territorios populares, ambiente y hábitat. Propuestas de política pública desde los cerros orientales de Bogotá*. <https://mesacerros.files.wordpress.com/2008/03/cerros.pdf>
- Ministerio de Ambiente y Desarrollo Sostenible. (2014, 31 de enero). Resolución 138. Por la cual se realindera la reserva forestal protectora productora la cuenca alta del río Bogotá y se toman otras determinaciones.
- Ministerio de Vivienda, Ciudad y Territorio. (s. f.). *VIS y VIP*. <https://www.minvivienda.gov.co/viceministerio-de-vivienda/vis-y-vip>
- Navarro Trujillo, M. L. (2015). *Luchas por lo común. Antagonismo social contra el despojo capitalista de los bienes naturales en México*. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Navarro Trujillo, M. L. (2016). Claves desde la ecología política para repensar la ciudad y las posibilidades de comunalización. Entrevista a Horacio Machado. *El Apantle. Revista de Estudios Comunitarios*, 2, 239-261. <https://horizontescomunitarios.wordpress.com/2017/07/31/el-apantle-ii-comun-como-logicas-y-situaciones/>
- Navarro Trujillo, M. L. y Fini, D. (2016). *Despojo capitalista y luchas comunitarias en defensa de la vida en México. Claves desde la ecología política*. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Osorio Osorio, J. A. (2007). *El río Tunjuelo en la historia de Bogotá, 1900-1990*. Alcaldía Mayor de Bogotá. [https://www.culturarecreacionydeporte.gov.co/sites/default/files/adjuntos\\_paginas\\_2014/1.3.3\\_rio\\_tunjuelito\\_baja.pdf](https://www.culturarecreacionydeporte.gov.co/sites/default/files/adjuntos_paginas_2014/1.3.3_rio_tunjuelito_baja.pdf)
- Palacio, D. C., Van der Hammen, M. C. y Urbina, A. de (eds.). (2018). *Fuentes vivas en el borde. Investigación y experiencias colaborativas para la*

- gobernanza de un sur sostenible en Bogotá*. Universidad Externado de Colombia.
- Park, R. E. (1999). *La ciudad y otros ensayos de ecología urbana*. Ediciones del Serbal.
- Peña, D. y Barón, O. (2003). *Asamblea Sur. Un sueño hecho realidad*. <https://es.scribd.com/document/427607895/Conv-27-de-03-Mesa-Interlocal>
- Perea Restrepo, C. M. (2013). Resituación de la ciudad. Conflicto violento y paz. *Análisis Político*, 26(77), 3-38. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/anpol/article/view/43662>
- Presidencia de la República. (1977, 32 de marzo). Resolución 76. Por la cual se aprueba un Acuerdo de la Junta Directiva del Instituto Nacional de los Recursos Naturales Renovables y del Ambiente-Inderen.
- Ramírez Hernández, A. (2009). Análisis de los conflictos ambientales en interfaces urbano-rurales. Generalidades desde dos territorios de Bogotá. *Revista Nodo*, 3(6), 71-96. <http://revistas.uan.edu.co/index.php/nodo/article/view/27>
- Secretaría Distrital del Hábitat. (2015). *Modelo de ocupación territorio de borde sur*.
- Secretaría Distrital de Planeación. (s. f.). *Estratificación socioeconómica*. <http://www.sdp.gov.co/gestion-estudios-estrategicos/estratificacion/generalidades>
- Secretaría Distrital de Planeación. (2013). *Segregación socioeconómica en el espacio urbano de Bogotá*. <http://www.sdp.gov.co/transparencia/informacion-interes/otras-publicaciones/segregacion-socioeconomica-espacio-urbano-de-bogota>
- Sector Vivienda, Ciudad y Territorio. (2015, 26 de mayo). Decreto 1077. Por medio del cual se expide el Decreto Único Reglamentario del Sector Vivienda, Ciudad y Territorio. *Diario Oficial* 49523.
- Svampa, M. (2019). *Las fronteras del neoextractivismo en América Latina. Conflictos sociambientales, giro ecoterritorial y nuevas dependencias*. Centro Maria Sibylla Merian de Estudios Latinoamericanos Avanzados en Humanidades y Ciencias Sociales. <https://library.oapen.org/handle/20.500.12657/25058>

- Torres Carrillo, A. (2007). *Identidad política de la acción colectiva. Organizaciones populares y luchas urbanas en Bogotá, 1980-2000*. Universidad Pedagógica Nacional de Colombia.
- Torres Carrillo, A. y Torres Ruiz, A. (2015). *Acción colectiva, gestión territorial y gobernanza democrática en Bogotá*. Universidad Piloto de Colombia.
- Uribe López, M. (2017). Transición hacia la paz y zonas marrones urbanas. *Ciudad Paz-ando*, 10(1), 93-99. <https://doi.org/10.14483/2422278X.11594>
- Vallejo, I., Zamora, G. y Sacher, W. (2019). Despojo(s), segregación social del espacio y territorios de resistencia en América Latina. Presentación del dossier. *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, 64, 11-32. <https://doi.org/10.17141/iconos.64.2019.3695>
- Vargas Fonseca, A. D. (2017). *Los bordes urbano-ambientales de Bogotá. Ordenación del territorio de los cerros orientales (ARFPBOB) 1976-2015* [tesis de grado, Universidad Nacional de Colombia]. <https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/59084>
- Wacquant, L., Slater, T. y Borges Pereira, V. (2014). Estigmatización territorial en acción. *Revista INVI*, 29(82), 219-240. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-83582014000300008>
- Wade, P. (2020). Espacio, región y racialización en Colombia. *Revista de Geografía Norte Grande*, 76, 31-49. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-34022020000200031>
- Zambrano, F. (2004). *Historia de la localidad de Tunjuelito. El poblamiento del valle medio del río Tunjuelo*. Universidad Nacional de Colombia.

EL LUGAR COMÚN EN LA POÉTICA DE LA RELACIÓN  
DE ÉDOUARD GLISSANT\*

Woody Edson Louidor

*De ahí la idea de un seminario sobre la antigua retórica: antigua  
no significa que haya hoy una nueva retórica; antigua retórica  
se opone más bien a esto nuevo que aún no está concretado:  
el mundo está increíblemente lleno de antigua retórica.*

ROLAND BARTHES

## Introducción

En este capítulo, lo común se concibe desde la compleja relación que el pensador martiniqués-caribeño Édouard Glissant establece a lo largo de su obra entre el lugar propio y el mundo. Esta relación se da de tres formas. La primera se teje desde el lugar propio hacia el mundo, tal como se expresa en *Le discours antillais* (1981/1997), que acumula lugares comunes, es decir, evidencias comprobables a simple vista sobre el proceso etnológico, filosófico e histórico de creolización de los pueblos descendientes de esclavizados africanos del Caribe que han logrado construir una identidad hecha de múltiples identidades (africana, europea y asiática) y abierta al mundo. La segunda parte del mundo hacia el propio lugar del escritor e, incluso, del lector, tal como se muestra en *Faulkner, Mississippi* (1996/2002), donde Glissant evidencia cómo la obra del escritor estadounidense William Faulkner cristaliza unos

---

\* Ya que este capítulo es filológico, aunque, tal como se precisará enseguida, se cruza con otras disciplinas, y, por tanto, da una importancia especial a las fuentes originales y a la exactitud de los significados de cada palabra, haremos todas las citas de más de 40 palabras, en la medida de lo posible, excepto los textos en griego, y otras que consideramos claves en sus respectivos idiomas originales, pero dichas citas serán traducidas al español y, a veces, comentadas por mí en notas a pie de página.

pensamientos-mundo, esto es, lugares comunes, pero ya pensados, que significan no solo el Sur racista de los Estados Unidos de la época de este autor, sino todos los lugares atravesados por el problema racial, incluso, el propio lugar de Glissant, a saber: el Caribe. La tercera parte del mundo hacia el mundo, tal como lo argumenta *Traité du Tout-monde* (1997), que muestra cómo el conjunto de problemas y preguntas que aquejan a toda la humanidad, esto es, los pensamientos-común, hacen posible ver y pensar un mundo compartido desde el propio lugar que epistemológicamente está en relación con el mundo.

Así planteado por Glissant desde el *locus* de enunciación de los pueblos afrodescendientes del Caribe, lo común contribuye epistemológicamente a desesencializar la identidad, descentrar el mundo (en particular, con respecto al eurocentrismo) y, como consecuencia, articular una nueva visión abierta de la migración y, en general, de la relación con las personas migrantes, refugiadas y desarraigadas en general.

Al evidenciar cómo estos pueblos lograron construirse como la resultante original de otras culturas del mundo en el proceso de creolización, Glissant rompe con las dicotomías, tales como lugar propio versus mundo y lo propio versus lo ajeno, que impiden ver, pensar y nombrar tanto el mundo en su totalidad y caos inextricable como la relación en la que ya estamos todos los seres humanos y lo común (por ejemplo, el hecho de que la propia identidad está en rizoma con las demás) del que estamos constituidos.

De ahí se comprende por qué los problemas identitarios, tales como ataques, repliegues, xenofobia, racismo y hostilidad antiinmigrante, que se recrudecen en el mundo, en particular, en los Estados Unidos y en Europa, son, en gran parte, resultado de un modo de pensar dicotómico que lleva necesariamente a excluir al otro, por ejemplo, a las personas migrantes y refugiadas originarias del Sur. Incapaces de relacionarse con el otro, abrirse a él y, mucho menos, convivir con él, quienes tienen este modo de pensar desconocen, de acuerdo con Glissant, la realidad actual del Todo-mundo, el Caos-mundo, y la poética de la relación, al estar atrapados en una noción de identidad entendida como raíz pura y única.

De ahí se entiende también cómo lo común se constituye en un plexo de ideas y pensamientos compartidos, esto es, lugares comunes discursivos y epistémicos que se van construyendo, circulando y reproduciendo, y así tienen impacto en la forma de concebir y vivir la propia identidad, la relación con los otros y el mundo. Más allá de las consecuencias negativas o positivas que tienen o pueden tener estos lugares comunes, son productos de sociedades y colectividades específicas (son parte de lo común) y, al mismo tiempo, determinan en ellas las condiciones de posibilidad y los límites para pensar el propio lugar y el mundo.

Para argumentar esta nueva epistemología y poética de lo común en su complejidad, Glissant recurre a la vieja noción de *lugar común*, pero la desancla de la vieja retórica aristotélica, la teje desde la experiencia de los pueblos del Caribe y la convierte en una herramienta conceptual para pensar hoy la relación entre el lugar propio y el mundo.

### **Aproximación filológica a la vieja noción de lugar común en la obra de Glissant**

Este capítulo propone una aproximación filológica a la palabra *lugar común*<sup>1</sup> (*lieu commun*)<sup>2</sup> para determinar los distintos usos y, sobre

---

1 Glissant articula todo un glosario especializado que contiene una gran variedad de conceptos, tales como *créolisation*, *Tout-monde*, *Chaos-monde*, *poétique de la Relation*, *identité rhizome*, *traces*, *digénèse*, *droit à l'opacité*, por citar solo estos. Evidentemente, no podemos definirlos todos y relacionarlos con la noción de lugar común, ya que nos enfocamos solo en el análisis filológico de la palabra *lugar común*; pero de ahí esperamos dar cuenta de dos cosas: a) cómo Glissant usa este concepto para pensarse a sí mismo (su identidad y su propio lugar) y pensar el mundo y b) la contextualización de otros debates que abrió o en los que participó, por ejemplo, sobre las culturas y literaturas del Caribe (*Le discours antillais*, 1981/1997), las lenguas (*L'imaginaire des langues*, 1992), la historia y la memoria (*Mémoire des esclavages*, 2007) y la construcción de las identidades en los Estados nación occidentales (*Quand les murs tombent: L'identité nationale hors la loi?*, 2007).

2 “La palabra *topos* (en plural *topoi* o *topoi*) fue tomada del griego y corresponde con el latín *locus communis*, de donde salió el francés *lieu commun* (lugar común)” (Charaudeau y Maingueneau, 2002/2005, p. 558).

todo, la especificidad de esta noción en la obra del filósofo, etnólogo y literato martiniqués Édouard Glissant (1928-2011) y, de manera precisa, en la nueva visión del Caribe y del mundo que se desprende de dicha obra. A modo de introducción, aclaramos qué entendemos por aproximación filológica y cómo la aplicaremos al análisis de la noción de lugar común en Glissant.

Se entiende por aproximación filológica la doble tarea que Said (2004/2006) asigna a esta disciplina antigua,<sup>3</sup> a saber: “Adentrarse en los procesos de lenguaje que, de hecho, se desarrollan en las palabras” (p. 59) y “contribuir efectivamente a la ilustración y la emancipación” (p. 73). Said está subrayando este movimiento que es particular a la filología, al menos, a la filología a la que él quiere retornar: el vaivén entre las palabras (*words*) (p. 59), incluidas en los procesos de lenguaje, y el campo de la acción libre, la historia humana y el mundo, donde se dan procesos sociales y políticos situados (*worldliness*) (p. 61).

Esta peculiar comprensión de la labor de la filología como una tensión entre *words* y *worldliness* parte de la idea de Said (2004/2006) de que las palabras “no son indicadores o significantes pasivos que sustituyan a alguna realidad superior”, sino que “son, por el contrario, un elemento constitutivo esencial de la propia realidad” (p. 83). Este doble carácter activo y situado de las palabras, que no se debe confundir de ninguna manera con la ilusión referencial,<sup>4</sup> debe

3 Para un acercamiento a esta disciplina, cuya etimología griega *philologia* evoca “el amor a las palabras” (Zumthor, 1972, p. 107), véase *Introduction aux études de philologie romane* (Auerbach, 1949).

4 La ilusión referencial remite, en general, a la confusión entre la realidad y su representación y, de modo más preciso, a aquella creencia ingenua según la cual “las palabras significan a través de una relación directa con la realidad” (Riffaterre, 1978/2017, p. 15), y de ahí se deduce una ilusión que “sustituye erróneamente la realidad por su representación y tiende erróneamente a sustituir la representación por la interpretación que se espera hagamos de ella”. De esta manera, se pierde de vista todo el campo de la mediación de las representaciones mentales, sociales, ideológicas, políticas, entre otras, que inciden en la estructuración de la vida social. Esta ilusión, Said y Laclau, entre otros, entienden que hay que destruirla (tal como lo vimos en el caso del primero) por medio de cierta manera de hacer filología con una orientación

llevar al filólogo a analizar cuidadosamente tanto las palabras como la realidad que estas intentan nombrar en medio de múltiples representaciones de todo tipo, de tal modo que su labor filológica ayude a iluminar la relación siempre mediada y compleja entre ambas (palabras y realidad), y de ahí generar procesos de emancipación o, al menos, oponer resistencia a derivas autoritarias de orden político y a la naturalización de la vida social y pública<sup>5</sup> que se da en los procesos de lenguaje.

Así entendida la labor de esta nueva filología, a la que Said invita a retornar, tras las huellas del filólogo Nietzsche,<sup>6</sup> se encuentra, entonces, en la tensión entre la lectura paciente y amorosa para des- enmascarar y desvelar sentidos, por medio del análisis concienzudo e, incluso, técnico de las palabras, y, tal como lo expresó Laclau (2001/2014) en *Los fundamentos retóricos de la sociedad*, la consciencia crítica de que “todo lenguaje, ya sea estético o teórico, está regido por la materialidad del significante, por un medio retórico que disuelve, en última instancia, la ilusión de toda referencia no mediada” (p. 100).

---

emancipadora (que habría que definir en cada contexto), y en el caso del segundo, a través de cierta comprensión más amplia de la retórica (tarea a la que ayudó Paul de Man, según el pensador argentino) en tanto “dimensión constitutiva del lenguaje como tal” (Laclau, 2001/2014, p. 125) que nos permita evidenciar que “cada institución política, cada categoría de análisis político, se nos presenta hoy como el locus de juegos de lenguaje indecibles” (p. 101).

- 5 Said ubica esta tarea filológica en el compromiso más amplio del humanista y, en general, del intelectual en la vida pública y en el mundo; véase *Representaciones del intelectual* (2007). Pero en el caso preciso del filólogo, su compromiso emancipatorio consiste en cuestionar el uso de las palabras que hacen parte de cierta retórica que naturaliza y esencializa la vida social y pública. Por ejemplo, Said (2004) se pregunta en plena guerra de Irak qué se estaba entendiendo por la palabra *nosotros* (en inglés, *we, us*), cuando unos periodistas estadounidenses le preguntaron al entonces secretario de Estado de los Estados Unidos (Colin Powell) sobre la guerra que “nosotros” estamos haciendo contra Sadam Huseín, sabiendo que esta guerra está matando a muchos inocentes y que detrás de ella hay muchos intereses ocultos, con los que el mismo Said y tantos otros ciudadanos estadounidenses no tienen nada que ver.
- 6 Said (2004/2006, p. 57) insiste en que Nietzsche nunca dejó de considerarse un filólogo y que, de hecho, su filosofía es un constante dar martillazos a las palabras fundamentales de Occidente, como el *valor*, la *verdad*, entre otras.

De esta manera, cualquier aproximación filológica debe vincular el estudio, por un lado, de los procesos de lenguaje, en concreto, la evolución, transformación e incidencia de las palabras en tanto vectores de realidades o de mundos (*worldliness*), y, por otro, los procesos de “estructuración de la vida social en tanto tal” (p. 100) como “*locus* de juegos de lenguaje indecibles” (p. 101). Según esta articulación inextricable entre ambos procesos, textuales o lingüísticos y sociales, tal aproximación rompe con las fronteras entre las disciplinas, entre, por ejemplo, la filología y las ciencias sociales, e, incluso, puede aspirar no solo a “confrontar disciplinas ya constituidas” (Barthes, 1972/1998, p. 89) en torno a un tema cualquiera, sino a “crear un objeto nuevo, que no le pertenezca a nadie”.<sup>7</sup>

La aplicación de esta aproximación filológica a la multifacética obra de Glissant, que intentamos hacer, se justifica en la medida en que puede contribuir a desentrañar los sentidos o usos de la noción de lugar común en este autor, quien, según unos conceptos creados o retrabajados por él, busca comprender y expresar con un lenguaje apropiado el propio lugar (Martinica, las Antillas y el Caribe), y a partir de ahí releer y reescribir el mundo, para así contribuir a transformar los imaginarios.<sup>8</sup>

Nuestra hipótesis de trabajo es que la especificidad del lugar común en Glissant consiste en ser una mediación: por una parte, entre la expresión con el lenguaje,<sup>9</sup> lo que él llama *poética* y que implica

---

7 Para Barthes, esto sería propiamente lo interdisciplinario. Ahora, valdría la pena evaluar si la obra de Glissant es interdisciplinaria, en el mencionado sentido que propone Barthes, ya que este pensador caribeño logró crear un objeto nuevo (la relación entre el propio lugar y el mundo) que no pertenece a ninguna disciplina, pero que necesita de muchas de ellas. Esta cuestión no se puede abordar aquí, ya que exigiría toda una investigación.

8 La transformación que Glissant quiere aportar al mundo consiste en contribuir a sacar a los seres humanos de todo tipo de encierros: mental, político, social, conceptual, ideológico, entre otros. Para más información sobre el concepto de *imaginario* en Glissant, véase *Édouard Glissant, philosophe* (Leupin, 2016).

9 Se trata de la expresión tanto de Glissant, cuyo lenguaje es poético, filosófico, literario, etnológico, entre otras dimensiones, como de su propio pueblo, cuyo lenguaje es, sobre todo, oral

cierta atención cuidadosa e, incluso, técnica a los usos de las palabras y a los modos de la escritura, y la realidad que se busca iluminar y transformar; y por otra, entre los dos niveles de dicha realidad, es decir, uno específico del propio lugar y el otro que es total del mundo, a saber: el *Tout-monde*.<sup>10</sup>

Como se verá, esta doble hipótesis nos lleva a reflexionar sobre la relación entre lugar común e imaginarios (una palabra fundamental en la poética de Glissant), en particular, los imaginarios individuales y colectivos en torno a la propia identidad, los otros y el mundo.

Según esta hipótesis y la observación mencionada en torno a ella, dividiremos este capítulo en tres partes. En la primera, contextualizaremos la retórica, en particular, la retórica de Aristóteles, que ha sido la más influyente y ha usado la noción de lugar común de una manera determinante para el destino de esta noción; para ello, seguiremos de cerca el análisis de Barthes (1970/1982) sobre la historia de la antigua retórica. En la segunda, desentrañaremos, a lo

---

y sufre de la diglosia: está atrapado entre el idioma oficial impuesto por el colonizador (el francés, por ejemplo, en el caso principal de las islas francófonas) y el idioma que fue creado por la comunidad (el creole).

<sup>10</sup> A esta realidad total del mundo, a la que paradójicamente siempre le falta algo que le impide cerrarse, es decir, ser una totalidad totalizada, Glissant la llama *Tout-monde*. Es importante entender que la totalidad del *Tout-monde* no es suturada; por eso, Glissant pone un guion entre *Tout* y *monde* para mostrar su carácter siempre abierto e incompleto. Por otro lado, vale subrayar que la noción de *lugar propio*, que es específica, tampoco se puede comprender simplemente como lo *local* de esta totalidad global; la palabra que Glissant usa para nombrar este vínculo entre el lugar propio y el mundo es *relais*, que debe ser remitido a un plexo de conceptos de la misma familia como *Relation*, *relaté*, *relatif*, y que, en concreto, muestra y evidencia cómo se relata esta Relación. En este sentido, los pueblos caribeños son un *relais* de la Relación porque dejan ver cómo, desde hace más de dos siglos, los europeos, africanos y asiáticos han estado en relación y sus devenires han sido mezclados, y también cómo el mundo se ha venido *creolizando*. Por eso, Glissant (1981/1997) sostiene que estos pueblos han renunciado al Ser, pero han nacido al mundo (p. 40), y en ellos el mundo también ha devenido: habría dos devenires concretos: el devenir caribeño y el devenir-mundo, que son el mismo devenir de la creolización.

largo de la obra de Glissant,<sup>11</sup> las múltiples capas de sentido que tiene la palabra *lugar común*, con miras a determinar la especificidad y, al menos, los tres usos de esta noción, con respecto a la historia de la retórica y, en particular, la retórica aristotélica. En la tercera, a modo de conclusiones, mostraremos los límites y alcances del potencial teórico que tiene esta noción así recreada en la nueva visión del mundo actual que Glissant inaugura desde un análisis del proceso de construcción de una forma innovadora de identidad por los pueblos, a los que él mismo pertenece, descendientes de esclavizados africanos víctimas de la trata negrera y deportados en el Caribe, proceso que él llama *creolización*.<sup>12</sup>

Nuestra aproximación filológica establecerá entonces un doble diálogo: entre el significado que le asignaba la llamada antigua retórica a la palabra *lugar común* y la resignificación de esta en la obra de Glissant, y entre la realidad específica del Caribe (el propio lugar) y la totalidad del mundo (*Tout-monde*). La finalidad de este doble diálogo consiste en responder a esta pregunta: ¿de qué modo y por qué Glissant recrea la vieja noción de lugar común, banalizada desde la antigua retórica, para construir una nueva visión del mundo actual?

En este sentido, si bien partimos de esta intuición de Barthes (1970/1982), a saber: “el mundo está increíblemente lleno de antigua retórica” (p. 172); sin embargo, tratamos de hacer productiva esta intuición con nuestra “aproximación filológica”, inspirada en Said (2004/2006), y que tendrá la virtud de concretar “esto nuevo”

11 Glissant publicó ocho novelas, cerca de veinte libros de ensayo y diez libros de poesía.

12 No podremos abordar aquí en toda su extensión este concepto de *creolización*; de paso, aclaramos que preferimos la palabra *creolización* para mantener su anclaje estrictamente caribeño, en que el creole fue el descendiente del africano y no el descendiente del europeo, mientras que la palabra *criollización* evoca predominantemente (por ejemplo, en Suramérica) la idea de que el criollo es, antes que todo, el descendiente del español, aunque es necesario reconocer otras concepciones diferentes del criollo planteadas como una mezcla entre los diferentes componentes etnológicos y culturales de América Latina.

(Barthes, 1970/1982, p. 172),<sup>13</sup> simplemente presupuesto por este semiólogo francés, que aporta la poética de Glissant, desde su recreación de la vieja noción de lugar común, al mundo actual y, de paso, a la retórica.

### El lugar común en la retórica de Aristóteles

En esta primera parte, partiremos de la significación de la noción de lugar común en la retórica de Aristóteles para, en la segunda, que es la central, precisar la especificidad de dicha noción que tiene una trayectoria y, al menos, tres usos en la obra de Glissant.

De modo general, podemos empezar diciendo que la retórica aristotélica<sup>14</sup> se ubica en la vieja tradición griega, relacionada con la técnica o el arte de saber usar la palabra para hablar con elocuencia, y así aumentar las posibilidades de convencer y persuadir, en particular, a los jueces de un tribunal y a los compatriotas de la *polis*<sup>15</sup> (Arendt, 1995/1997; Mas, 2003; Louidor, 2016; Reale y Antiseri, 1985/1995). Esta es la que ha dominado la historia de la retórica tanto en Occidente, a través de los romanos,<sup>16</sup> como en Oriente, por ejemplo, por medio del Imperio bizantino y del mundo árabe en general

---

13 Antes de Barthes, ya Perelman y Olbrechts-Tyteca habían hablado de la nueva retórica en *La nouvelle rhétorique. Traité de l'argumentation*, publicado en 1958.

14 La retórica aristotélica hace referencia a este conjunto de textos que elaboró el filósofo griego Aristóteles: *Retórica*, que contiene tres libros (Racionero, 1999), y *Tópicos*. Que consta de ocho libros, ubicados en los *Tratados de lógica (Órganon)* (Candel Sanmartín, 1982/1999).

15 Vale recordar que para los griegos su lengua (el griego) era la única buena y valiosa, mientras que las otras eran bárbaras, es decir, que no eran realmente articuladas y, por tanto, no permitían el diálogo y el debate; las personas que las hablaban en realidad no hablaban, según este prejuicio de los griegos, sino que balbucían como niños (la palabra *bárbaros* viene de esta doble onomatopeya *bar bar*). La palabra *bárbaros* se hará famosa, al aplicarse a los “indios”, desde el mal llamado descubrimiento del Nuevo Mundo en 1492, y será una pieza fundamental para la justificación de la colonización (Hurbon, 1988/1993).

16 Dos de los grandes nombres que se apropiaron de la retórica aristotélica son Cicerón y Quintiliano.

(Chiron, 2018, p. 3), a pesar de las vicisitudes históricas que sufrió el principal texto de dicha retórica, a saber: los tres libros de *Retórica*.

Sin embargo, Aristóteles no hizo *ex nihilo* su retórica, ya que encontró previamente toda una tradición que, de manera específica, se remonta a los sofistas e, incluso, a Siracusa: tradición retórica que Barthes (1970/1982) caracteriza como “ese metalenguaje (cuyo lenguaje-objeto fue el ‘discurso’)” (p. 9) que reinó en Occidente desde, al menos, el siglo V a. C.

Lo que caracterizaría esta retórica a lo largo de esta tradición es el trabajo del lenguaje o del discurso sobre sí mismo, aunque esta hubiera tomado variadas formas como “técnica”, “enseñanza”, “ciencia”, “moral”, “práctica social” y “práctica lúdica” (Barthes, 1970/1982, pp. 9-10): sería entonces una práctica con/en que el lenguaje reflexiona sobre el mismo lenguaje, haciendo de sí su propio objeto.

La pregunta es dónde y cuándo, en Occidente, se practicó la retórica así entendida por primera vez. A esta pregunta, varios manuales y otros escritos sobre la retórica (Mortara, 1988/1991, pp. 17-20; Chiron, 2018, pp. 1-13; Racionero, 1999, pp. 7-157; Wetherbee, 2015, pp. 19-31) tratan de responder y ubican su génesis como práctica codificada en Siracusa en el siguiente contexto:

Hacia 485 a. C., dos tiranos sicilianos, Gelón y Hierón, decretaron deportaciones, traslados de población y expropiaciones para poblar Siracusa y adjudicar lotes a los mercenarios; cuando fueron destituidos por un levantamiento democrático y se quiso volver al *ante quo*, hubo innumerables procesos, pues los derechos de propiedad estaban confusos. Estos procesos eran de un tipo nuevo: movilizaban grandes jurados populares ante los cuales para convencer había que ser “elocuente”. Esta elocuencia, que participaba a la vez de la democracia y de la demagogia, de lo judicial y de lo político (lo que luego se llamó lo deliberativo), se constituyó rápidamente en objeto de enseñanza. (Barthes, 1970/1982, p. 12)

Esta retórica siracusana, siendo aún incipiente, plasma bien la necesidad, para los ciudadanos,<sup>17</sup> de contar con un *savoir faire*, a la vez práctico o técnico y reflexivo sobre la misma lengua, para poder convencer y hacer valer sus derechos e intereses por medio del buen manejo de la palabra y de los recursos que ella ofrece; es como si el lenguaje dejara de ser algo “natural” para convertirse en un arma de combate “artificial” y sofisticada que requiere una serie de destrezas para poder utilizarse con provecho en la arena política y judicial en torno al manejo de temas concretos, por ejemplo, los conflictos sobre la propiedad de la tierra.

Años más tarde (siglo v a. C.), los sofistas, conocidos como los primeros grandes maestros del lenguaje y de la retórica en Occidente, van a sacar provecho económico de la enseñanza de la retórica a los ciudadanos griegos, quienes necesitan hacer valer sus intereses en tribunales ya institucionalizados y ante una *polis*, es decir, una ciudad Estado estructurada que cuenta con leyes y procedimientos codificados (Reale y Antiseri, 1985/1995).

Este uso interesado de la retórica hará que Platón, concretamente en su diálogo *Gorgias* (1983/1987, pp. 9-145), se oponga no solo a los sofistas, sino también a la misma retórica o, al menos, según Barthes (1970/1982), a la “mala retórica”, que “consiste en escribir

---

17 En la Grecia antigua, los ciudadanos formaban una categoría restringida que no incluía a las mujeres y los esclavos, aunque estos desempeñaban un papel fundamental (no reconocido en la *polis*), no solo en la producción y reproducción de la vida, sino también en la educación de los ciudadanos. Se dice que uno de los maestros del que se considera el primer filósofo en Occidente, Sócrates, fue una mujer de nombre Diotima de Mantinea. En el diálogo *Banquete o del amor*, de Platón (2001), discípulo más destacado de Sócrates, se atribuye esta confesión al último: “Te aconsejo recordar lo que me dijo un día una mujer de Mantinea, Diotima. Era sabia en todo lo que concierne al Amor y en muchas otras cosas. Fue la que prescribió a los Atenenses un sacrificio que retardó una peste de la que estaban amenazados. ¡Precisamente ella me instruyó en cosas de amor!” (p. 54). Diotima acaba de ser recientemente reivindicada en la novela histórica titulada *La maestra de Sócrates* (2020), que escribió Laura Mas y que intenta recrear, con la ayuda de la ficción, la vida, el pensamiento y la actividad docente de esta mujer sabia que la historia olvidó, como a muchas otras.

cualquier discurso” (p. 14), cuyo objeto no es la verdad, sino “la verosimilitud, la ilusión” (p. 14).

Sin embargo, Platón reconoce una sola cosa buena a la retórica consistente en esto: brinda las herramientas y técnicas del manejo de las palabras que pueden servir para la educación de las almas (la “psicagogía”) (Barthes, 1970/1982, p. 14); entonces, la “buena retórica” sería una valiosa auxiliar de la educación; pero, para Platón, se queda hasta allí y, por tanto, ella no tendría nada que hacer en la vida pública o política, tal como venía ocurriendo en Grecia con la alta socialización e, incluso, comercialización de la retórica. En Platón, la retórica se deshidrata de su carácter público, por lo que en sus diálogos no aparece ninguna referencia a lo común o lo público en cuanto a la retórica.

¿Cuál es entonces la especificidad de la retórica aristotélica con respecto a esta historia incipiente de la retórica? Dicha especificidad empieza desde el mismo lugar que otorga Aristóteles a la retórica. Aun siendo discípulo de Platón, tiene una opinión muy diferente de la retórica y, según ella, le concede un mejor puesto, ya que reconoce que esta sirve para producir conocimientos, no solo para contribuir a la supuesta educación de las almas, en la medida en que trata de “aquellas cuestiones que permiten tener conocimientos en cierto modo comunes a todos y que no pertenecen a ninguna ciencia determinada” (Aristóteles, 1990/1999, p. 162).

Si bien este reconocimiento por Aristóteles realza la retórica como una especie de método útil para adquirir conocimientos, la deja en una zona ambigua al plantear que los conocimientos logrados gracias a ella son indeterminados porque no se ubican en ninguna ciencia definida. Aristóteles (1990/1999) mantiene también esta misma postura ambivalente sobre la retórica a la hora de argumentar su utilidad. Deja claro que no a todas las personas se les puede persuadir sobre la verdad y la justicia por medio del discurso científico o filosófico, discurso que es “propio de la docencia” (p. 169); por tanto, en estos casos, se requiere otro tipo de discurso y, en concreto, “se necesita que las pruebas por persuasión y los razonamientos se

compongan por medio de nociones comunes, como señalábamos ya en los *Tópicos* a propósito de la controversia ante el pueblo” (p. 170).

Observamos cómo el tema de lo común aparece como clave en la labor que Aristóteles atribuye a la retórica, ya sea en su forma de ayudar a las ciencias a producir conocimientos, ya sea en su modo de probar por persuasión ante el público. También observamos que, a diferencia de los sofistas y de Platón, Aristóteles convierte la retórica en una especie de discurso bisagra entre la verdad, que solo la ciencia o la filosofía busca y puede conocer, y la persuasión, que se necesita para exponer esta verdad a la gente, al pueblo o al público en general (por fuera del mundo universitario y académico) con argumentos<sup>18</sup> no propios de la filosofía, ciencia y docencia, sino tomados de las nociones comunes. Es como si Aristóteles quisiera decir que para la gente del común hay que usar nociones comunes que todo mundo pueda entender. Pero la ambivalencia consiste justamente en esto: ¿cuál es la naturaleza de la retórica, que sí es útil, pudiendo ayudar a persuadir al pueblo y al público en general y a producir conocimientos para esta tarea persuasiva? ¿Es filosofía, lógica, ciencia? ¿Qué tipo de conocimiento es ella misma?

A pesar de esta ambivalencia, hay algo que queda claro: la retórica debe estar siempre al servicio de la verdad (así como la ciencia y la filosofía) y, a diferencia de estas dos, establece una especie de puente discursivo y argumentativo entre ambas y los no filósofos, los no

---

18 La noción de *argumentos* y, en general, de *argumentación* es clave en la retórica aristotélica, ya que se encuentra en todos los procesos de razonamiento, incluso en las falacias. Habría en la retórica aristotélica cuatro clases de argumentación o tipo de discusión que Beuchot (1997, p. 11) describe de la manera siguiente: “La *instructiva*, *didáctica*, *doctrinal* o *demostrativa* busca la ciencia; parte de premisas que son principios verdaderos y evidentes, y además de principios científicos; y es la disputa que se da entre maestro y alumno. La discusión *dialéctica* busca la opinión, parte de premisas probables. La disputa *ejercitativa*, *crítica* o *tentativa* busca conocer ciertas cosas partiendo de las que le parecen al oponente. Y la discusión *contenciosa*, *erística* o *sofística* busca la vanagloria de parecer sabio, y sus razonamientos ‘a partir de cosas que parecen plausibles, pero no lo son, prueban o parece que prueban’”.

científicos y los no académicos, por lo que nunca abandona su tarea de ser auxiliar de la verdad, incluso, en los casos extremos como este:

Por lo demás, conviene que se sea capaz de persuadir sobre cosas contrarias, como también sucede en los silogismos, no para hacerlas ambas (pues no se debe persuadir de lo malo), sino para que no se nos oculte cómo se hace y para que, si alguien utiliza injustamente los argumentos, nos sea posible refutarlos con sus mismos términos. (Aristóteles, 1990/1999, pp. 170-171)

Justamente en esta tarea de persuadir al pueblo o al público no filósofo ni científico, y persuadir nunca sobre mentiras (lo cual sería mera manipulación), sino siempre sobre la verdad, y usando nociones comunes, Aristóteles estiliza la noción de lugar común, más conocida en el mundo especializado de los filólogos, semiólogos y filósofos bajo la transliteración del griego, sea en singular, como *tópos koinós* (Racionero, 1990/1999, p. 190), sea en plural, como *koinoi topoi* (Witherbee, 2015, p. 20). Sin embargo, Aristóteles (1990/1999) empieza por situar el lugar común en esta frase un tanto enigmática: “Digo, pues, que los silogismos dialécticos y retóricos son aquellos a propósito de los cuales decimos los *lugares comunes*” (p. 190); pero, al parecer, su objetivo final con ello es tratar de definir mejor el papel de los lugares comunes como “estos que se refieren en común lo mismo a cuestiones de justicia que de física, de política o de otras muchas materias que difieren por la especie” (pp. 190-191). Es decir, los lugares comunes versan sobre argumentos (y sus formas, por ejemplo, los silogismos) que es preciso trabajar y pulir, según procedimientos lógicos específicos, para poder convertirlos en instrumentos capaces de persuadir al público no especializado y a todas las formas de conocimiento y discurso.

Si bien los lugares comunes no son en sí mismos unos argumentos, sino lo que se dice de y lo que se refiere a, lo más importante es que los lugares comunes sean funcionales de dos maneras: traducir la verdad para la gente común y corriente (a partir de nociones

comunes que todos puedan entender) y ayudar a que se trascienda lo particular de una argumentación, de una cuestión e, incluso, de una ciencia específica hacia lo común que se pueda aplicar a todos los campos de conocimiento y tipos de discurso. Aunque habría que especificar de manera rigurosa el o los sentidos de la palabra *común* en todas estas expresiones,<sup>19</sup> esta noción está muy presente en la retórica aristotélica.

Aristóteles sintetiza un conjunto de 28 lugares comunes, de los que más se usan para esta tarea de persuadir por medio del mencionado procedimiento de relacionar lo particular con lo general. Por ejemplo, el primer lugar común que Aristóteles (1990/1999) ilustra es “el que parte de los contrarios” (p. 425) y que se usa para demostrar que algo es o no es, en lenguaje técnico aristotélico, un *entimema demostrativo*, por medio del siguiente procedimiento general: “Conviene considerar, en efecto, si a un contrario le es pertinente otro, eliminándolo, si no lo es, y aplicándolo, si lo es; por ejemplo, el ser sensato es bueno porque la falta de control sobre uno mismo es perjudicial” (pp. 425-426). Aristóteles da otro ejemplo de este mismo lugar común, sacado del discurso sobre Mesenia, una de las ciudades griegas: “Pues si la guerra es causa de los males presentes, con la paz convendrá enmendarlos” (p. 427).

Como se puede ver según los dos ejemplos mencionados, el lugar común así ilustrado usa o constituye un procedimiento general que se basa en la regla de los contrarios (que es una regla lógica) y plasma una especie de problema universal, tal como lo llama Aristóteles en el libro II de los *Tópicos* (1967), aplicable a todos los problemas particulares, independiente de las ciencias o las cuestiones a los que estos pertenezcan. Al respecto, vale plantear dos preguntas.

---

19 Tarea que rebasa este capítulo, enfocado de manera precisa en la especificidad de la noción conjunta de lugar común en Glissant. Lo mismo se puede decir también de la complejidad de la otra palabra *lugar* (*topos*) que desempeña un papel clave en Aristóteles (incluso en su *Física*, tal como lo veremos más adelante) y también en Glissant.

Más allá de su utilidad persuasiva: ¿cómo definir la naturaleza de los lugares comunes?<sup>20</sup> ya que estos se pueden comprender como un método “por el que es posible sustituir las relaciones de inferencias espontáneas, que la razón realiza entre términos particulares, por las relaciones comunes y generales que son de aplicación a todos los casos” (Racionero, 1990/1999, p. 190), o también como un argumento más, cuya fuerza “reside entonces, no en la materia a que se refiere, sino en que tal materia es presentada como expresión de una inferencia universal que todos tienen que admitir”.

Muy relacionada con la primera pregunta, la segunda tiene que ver con qué valor científico o filosófico<sup>21</sup> pueden tener los lugares comunes, ya que los procedimientos generales que estos movilizan son indeterminados (quizá demasiado generales); incluso, reconoce el mismo Aristóteles (1990/1999) que “de ellos no será más posible concluir un silogismo que enunciar un entimema sobre cuestiones que tocan a la justicia, la física o cualquier otra disciplina” (p. 191), y que “no harán a nadie especialista en ningún género, puesto que no versan sobre ninguna materia determinada”. Un especialista en lugares comunes sería un especialista en todo y en nada. ¿Para qué sirve entonces?

Esta aparente ambigüedad de los lugares comunes, que intentamos insinuar con las dos mencionadas preguntas, ha provocado distintas reacciones en la historia de la filosofía, en que sus veintiocho lugares “fueron revisados por Cicerón y Boecio, rechazados por Peter Ramus, copiados por Giambattista Vico, y así sucesivamente” (Witherbee, 2015, p. 12).<sup>22</sup> Del mismo modo, esta noción va a tener

---

20 El mismo problema que teníamos con la retórica.

21 Vale subrayar que, incluso hasta Hegel, se solía considerar la filosofía como una ciencia o como la madre o la ciencia de las ciencias. Se puede encontrar en *Les mots et les choses*, de Foucault (1966), una buena explicación del proceso de constitución relativamente autónoma de las ciencias, en particular, de la biología, las ciencias humanas y la lingüística con respecto a la filosofía.

22 De manera concreta, vamos a ver, más adelante, la recepción que hace Glissant de esta noción.

múltiples significados; pero el que, en el lenguaje corriente, va a predominar es este que codifica el *Diccionario de la lengua española*: “Expresión trivial, o ya muy empleada en caso análogo” (Real Academia Española [RAE], 2014);<sup>23</sup> al lado del otro significado (reservado a los estudiosos de la retórica, la filología y la filosofía), esto es: “Principio general que se emplea para la argumentación en un discurso”.

¿Cómo es que se llegó a banalizar o trivializar la noción de lugar común principalmente en el lenguaje corriente? Pregunta muy compleja. Al respecto, vale subrayar que el filólogo y filósofo alemán Hans-Georg Gadamer (1960/1999) sostiene que el *sensus communis*, pariente de la noción de lugar común (*locus communis*), tuvo antes de la Ilustración (*Aufklärung*)<sup>24</sup> un papel importante en la educación en cuanto “ideal humanístico de la *eloquentia*” y, por tanto, como pieza clave de la retórica y de la filosofía. Sin embargo, el *sensus communis* fue perdiendo, según Gadamer, su valor por culpa del “despojamiento de contenido y la intelectualización que la ilustración alemana impone a este concepto” (p. 61).

La Ilustración, en diversos países europeos, en particular, en Francia, Inglaterra y Alemania, marcó un periodo (de la mitad del siglo XVII a los inicios del siglo XIX aproximadamente) en que la puesta en duda y en cuestión de toda la tradición (incluso no solo la religión y la política, sino también las artes, la ciencia y la filosofía) por intelectuales, filósofos y escritores terminó deshidratando y devaluando los conceptos derivados del humanismo grecorromano, en concreto, los relacionados con lo común y todos los que pretendían producir conocimientos sin haber sido previamente objeto del

---

23 Véase la explicación del *Diccionario de la lengua española* (Real Academia Española [RAE], 2014).

24 Véase de Kant (1784) *Beantwortung der Frage. Was ist Aufklärung?* Aquí Gadamer está pensando más bien en los seguidores de Kant, en particular en Friedrich Schiller y sus ideas expuestas en su *Kallias. Cartas sobre la educación estética del hombre* (1795/1999). Véase *Verdad y método* (Gadamer, 1960/1999).

examen y escrutinio de la razón, argumenta Gadamer (1960/1999, pp. 31-74) en la primera parte de su libro *Verdad y método*.

La noción de lugar común sufrió una banalización<sup>25</sup> que la hizo perder el lugar (un tanto ambiguo, pero al menos útil) que tenía en la retórica aristotélica y, en concreto, en la producción de conocimientos. Si bien Aristóteles no fue el responsable directo de esta trivialización, sí dejó algunas pistas que llevan a ella o que, al menos, la hacen posible: una de estas pistas es el carácter indeterminado que este filósofo griego otorga al lugar común, carácter que paradójicamente hace que este, tal como la retórica, de la que es parte, pueda ayudar a producir conocimientos, pero “sobre ninguna materia determinada” (Aristóteles, 1990/1999, p. 191). Pero ¿qué sería un conocimiento general sobre nada determinado? Al parecer, Aristóteles llevó la noción de lugar común a un callejón sin salida y, en concreto, a su eventual deslegitimación y trivialización.

Sin embargo, se ha hecho otra lectura<sup>26</sup> de la retórica aristotélica, y, por tanto, de la noción de lugar común, que discierne, en virtud de esta mencionada indeterminación, de algunas cosas positivas que, por ejemplo, hacen que haya podido perdurar hasta el día de hoy y en contextos tan diversos. Por ejemplo, Gourinat (2018) rescata el carácter que llama *híbrido* de la retórica aristotélica, que “conjuga a la vez la lógica y la ética, la filosofía y la política aplicada, se ha desarrollado como una rama de la lógica y también como una rama de la actividad política, oscila entre la teoría filosófica y la filosofía práctica” (p. 286).

Esta hibridación, es decir, este modo de desarrollarse con un pie en cada una de las mencionadas ramas, haría, según Gourinat (2018), que la retórica aristotélica pudiera tener un anclaje tanto en la filosofía, en concreto, en la filosofía de Aristóteles, que cuenta con su metafísica, ontología, lógica, entre otras, como en la realidad, es

---

25 Banalización cuyo proceso histórico habría que precisar; pero esta tarea no la podemos hacer en este trabajo porque llevaría a realizar otra investigación filológica.

26 Lectura que no nos parece necesariamente contradictoria, sino complementaria con respecto a la que acabamos de presentar.

decir, los usos y las costumbres y la política;<sup>27</sup> entiéndase de cada país. Entonces, el mismo sitio indeterminado y más bien móvil y flexible de la retórica (y también del lugar común) en Aristóteles permitiría establecer este precioso puente entre la filosofía y la realidad, la academia<sup>28</sup> y la comunidad.

### El lugar común en la *Poétique de la Relation*, de Glissant

En efecto, es este uso ambiguo de la noción de lugar común que se encontrará en Glissant; pero en un sentido específico consistente en efectuar la relación entre el propio lugar y el mundo, tal como lo sostenemos en nuestra hipótesis de trabajo y que tratamos de explicar enseguida, no sin antes hacer un rodeo teórico en la *Poétique de la Relation*, de Glissant.

#### POÉTIQUE DE LA RELATION

¿Por qué hablamos de la poética de Glissant y no de su retórica? La razón es que no es evidente que Glissant (1981/1997, p. 17) haya construido en su obra una retórica específica, aunque, de hecho, existe una retórica intrínseca en esta, ya que pretende hacer un “discurso sobre un discurso”, lo llama expresamente poética del universo (p. 18), que constituye una estrategia narrativa que fragmenta el o los discursos hegemónicos sobre la historia (en concreto, sobre la historia de Martinica y del Caribe) con el martillazo de todas las voces y vivencias posibles que han sido silenciadas y no escuchadas, por ejemplo, las versiones de los descendientes de los esclavizados africanos.

---

27 Justamente Barthes en la cita mencionada en el liminar del artículo hace referencia a cómo la antigua retórica, predominantemente aristotélica, sigue llenando nuestro mundo actual, en particular, el mundo político, mediático y del mercadeo.

28 La palabra *academia* viene, de manera precisa, de la escuela que creó Platón en 384 a. C. para enseñar ciencia y filosofía y, en general, para preparar la educación de las almas (en particular, de los jóvenes) en la Grecia antigua.

Sin embargo, algunos especialistas, por ejemplo, Fonkoua (2002), plantean que se puede deducir de su obra toda una retórica específica que “busca superar el encierro que amenaza la oralidad y la palabra, cuyo sentido y alcance se basan en una práctica de la lengua” (p. 258). Esta retórica glissantiana así entendida se debería comprender como la misma exposición o enunciación de la escritura y sus modos en la obra de Glissant.

Sin embargo, consideramos que esta supuesta retórica no es del todo evidente en su obra, porque esta argumentación de Fonkoua (2002) no explica cuál sería la finalidad de dicha retórica, por ejemplo: ¿para qué Glissant busca trascender o superar el mencionado encierro (*clôture*) de la oralidad y la escritura? ¿Cuáles serían estas amenazas a las que está expuesta su práctica escritural de la lengua? Y, por último, ¿cuál relación habría entre ese encierro y dichas amenazas? No hay respuestas claras a esas preguntas, por lo que es difícil hablar con propiedad de una retórica glissantiana.

En cambio, lo que sí hay de manera clara en Glissant es una poética que, además, deja ver la utilidad de la noción de lugar común que Aristóteles ya había subrayado, es decir, el ser una bisagra entre filosofía, ciencia o academia (o su discurso, cuyo objeto es la verdad), por una parte, y persuasión, pueblo, comunidad y *polis*, por otra. En la obra filosófica y literaria de Glissant, esta bisagra se comprende desde el propio lugar de este autor; pero no para quedarse ahí, sino para ver desde ahí el mundo,<sup>29</sup> que es el Caribe, donde aún sigue existiendo la colonización bajo diversas formas y denominaciones<sup>30</sup> en la mayoría de las islas<sup>31</sup> y en el llamado archipiélago del Caribe.

---

29 Por lo que hablamos de una visión del Caribe y del mundo: ambos elementos están imbricados en Glissant.

30 Algunas de estas formas de colonización, que siguen vinculando la isla al país colonizador (Francia, los Estados Unidos, Gran Bretaña, Holanda), se denominan territorios de ultramar, municipalidades especiales, territorios no incorporados, Estados libres asociados, entre otros.

31 El archipiélago del Caribe hace referencia a 34 islas que están el mar Caribe, pero sin incluir las costas de las Américas (del Norte, del Sur y Central), que, de algún modo, pertenecen

Entonces, la pregunta que atraviesa de par en par la obra de Glissant y nos llevará a su poética y, sobre todo, a sus usos del lugar común versa justamente sobre la identidad de estos pueblos (que constituye también su propia identidad personal), descendientes de esclavizados africanos víctimas de la trata negrera: “Aunque nacieron de un sancocho de culturas, en este laboratorio donde cada mesa es una isla, miren una síntesis de razas, costumbres y saberes que tienden hacia su propia unidad” (Glissant, 1956/1997, p. 20).

Se trata de pueblos que son “manifiestamente compuestos” (*manifestement composites*)<sup>32</sup> (Glissant, 1981/1997, p. 429), es decir, que su composición es heterogénea, aunque la colonización europea haya intentado amputarles el elemento africano, tal como lo narra en su primera novela, *La Lézarde*:

Casi todos los pueblos del mundo se encontraron aquí. No simplemente por un día, sino durante siglos. De ahí nació el pueblo antillano. Los africanos, nuestros padres, los trabajadores [*engagés*] bretones, los culí [*coolies*] hindúes, los comerciantes chinos [...]. Ellos [los colonizadores] quisieron que nos olvidáramos de África, pero no lo hicimos. (Glissant, 1958, p. 222)

---

políticamente a países soberanos de estas. Se trata, según Martínez-San Miguel (2018), de seis islas que dependen aún de Holanda (Aruba, Curazao, San Martín, Bonaire, Isla de Saba, San Eustaquio); cinco que dependen del Reino Unido (Anguila, Islas Vírgenes Británicas, Islas Caimán, Montserrat, Islas Turcas y Caicos); cinco (Guayana Francesa, Martinica, Guadalupe, San Martín, San Bartolomé) que son territorios franceses; dos que pertenecen a los Estados Unidos (Puerto Rico y las Islas Vírgenes de los Estados Unidos), y dieciséis que son independientes, a saber: Haití, República Dominicana, Cuba, Jamaica, Trinidad y Tobago, Barbados, las Bahamas, Granada, Surinam, Dominica, Guyana (que fue británica) Santa Lucía, Antigua y Barbuda, Belice, San Cristóbal y Nieves, San Vicente y las Granadinas.

32 Esta expresión francesa que usa Glissant y que es prácticamente intraducible al español hace referencia a que la composición demográfica de estos pueblos no contiene una sola raíz etnológica (por ejemplo, los franceses dicen que vienen de los galos), sino múltiples raíces, que están en relación a la manera de un rizoma.

Glissant sostiene que estos pueblos antillanos y, en general, caribeños se han *creolizado*, es decir, que han logrado construir una forma de identidad propia y original<sup>33</sup> a partir de esos mencionados pueblos provenientes del mundo.

Pero hay más: defiende la tesis de que es el mismo mundo en su totalidad el que se encuentra hoy día en este proceso de *creolización*, debido a los impactos decisivos de la globalización y de las migraciones contemporáneas. Argumenta que “el mundo se creoliza” en la medida en que

las culturas del mundo, en contacto instantáneo y absolutamente conscientes, se alteran mutuamente por medio de intercambios, de colisiones irremisibles y de guerras sin piedad, pero también por medio de progresos de consciencia y de esperanza que autorizan a afirmar [...] que las distintas humanidades actuales se despojan con dificultad de aquello en lo que han insistido desde antiguo, a saber: el hecho de que la identidad de un individuo no tiene vigencia ni reconocimiento salvo que sea exclusiva respecto de la de todos los demás individuos. (Glissant, 1996/2002, p. 15)

---

33 Glissant juega con, al menos, tres significados de la palabra francesa *origine* que se reflejan en tres adjetivos relacionados. El primero es *original*, que significa de manera precisa que esta forma de identidad no es copia de las otras identidades y pueblos, de las que ella nace. El segundo es *originaire* ('originario'), que, aplicado a esta forma de identidad, significa que ella proviene de un lugar propio, que es el Caribe. Pero en ningún sentido se podría aplicar el tercer significado *originel*, que, en general, se dice de algo que se remonta a un origen o a una primera fuente, tal como, por ejemplo, en *pecado original* (*péché originel*), que remite al primer hombre y mujer al comienzo de la humanidad, según el mito bíblico del Génesis. Glissant entiende que esta forma de identidad es *original* e, incluso, *originaire*, pero no *originelle*, porque el descendiente de esclavizado africano no puede remontarse a un supuesto origen en África: a lo más lejos a lo que puede llegar es a la trata negrera y al barco negrero, y no más. Glissant sostiene que él no tiene una *génésis* (una filiación nítida, algo así como un árbol genealógico), sino una *digénésis*, que inicia con un drama histórico: un gran hueco insondable (*une béance*) que se abre en su existencia, su cultura, su devenir.

Sin embargo, el principal reto que enfrentan estos pueblos creolizados es expresar al mundo el modo en que ellos han construido desde hace varios siglos esta forma de identidad *creole* y también como hoy día (a través de los relatos de dichos pueblos) la totalidad del mundo puede tomar consciencia de que ningún país o identidad o cultura es un absoluto, sino que es *relativa*, en el sentido de que es modificable y afectable por las demás y, por tanto, transmite (en francés, se utilizaría de manera específica el verbo *relayer*) la idea de que todos estamos en *relación*,<sup>34</sup> aunque en la realidad este proceso relacional viene implicando tensiones, miedos y violencias, es decir, que la Relación hace que el mundo devenga un *Chaos-monde*, donde se da

el actual choque de tantas culturas que se prenden, se rechazan, desaparecen, persisten; sin embargo, se adormecen o se transforman, despacio o a velocidad fulminante: esos destellos, esos estallidos cuyo fundamento aún no hemos empezado a comprender, ni tampoco su organización, cuyo arrebatado avance no podemos prever. (Glissant, 1997, p. 22)

Glissant entiende que, por un lado, este reto de la expresión de sí misma, por una colectividad determinada (o también una persona), pertenece a la poética, definida por él como la misma tensión que dicha colectividad experimenta para expresarse por medio del lenguaje. La tensión de la poética es mayor cuando esta colectividad, colonizada o antiguamente colonizada, tiene que usar una lengua

---

34 Para explicar esta poética de la Relación, Glissant está haciendo un uso magistral de todas las palabras que hacen parte de la familia de la Relación: *relais, relatif, relater* y *relación*, tal como se puede palpar en esta frase de Glissant (1981/1997): “Entassement de lieux communs et défrichages d’obscurs relatés, la Relation n’est sans cesse que relais” (Amontonamiento de lugares comunes y desmalezamiento de oscuros relatados, la Relación no es sino un incesante relevo; traducción de los editores) (p. 431). De ahí se entiende aún mejor por qué no se debería simplificar la relación entre el lugar propio y el mundo bajo la disyuntiva local/global.

impuesta, en detrimento de su propia lengua.<sup>35</sup> Además, esta tensión se enfrenta al hecho de que este *Chaos-monde* se parece a un *maelstrom*, en el que las personas y las colectividades estamos desorientados y, por tanto, enfrentamos dificultades para pensar el mundo (Glissant, 1997, p. 161) y para hablarle.

En resumen, estos pueblos caribeños tienen, por un lado, un problema de poética, al tener dificultades para expresarse (con su propio lenguaje) a sí mismos y frente al mundo en cuanto han construido su propia forma de identidad *creole*; por otro, ellos, al igual que todos, enfrentamos un problema epistemológico a la hora de querer pensar la totalidad (abierta) del mundo. Esta compleja tensión que versa lingüística y epistemológicamente sobre la relación entre el propio lugar y el mundo, Glissant (1997) la llama *poética de la Relación*:

Y llamo *poética de la Relación* a esa posibilidad de lo imaginario que nos mueve a concebir la globalidad inasible de un Caos-mundo, al tiempo que nos permite hacer que despunte algún detalle y, muy en particular, cantar el lugar que nos corresponde, insondable e irreversible. Lo imaginario [*imaginaire*] no es ni el sueño ni el vaciado de la ilusión. (p. 22)

La noción de lugar común viene, entonces, a desempeñar un papel fundamental en la obra de Glissant para ayudar a evidenciar

---

35 Es el caso de los países de las Antillas creole-francófonos (Haití, Guayana Francesa, Martinica y Guadalupe), cuyo idioma oficial es el francés, y el idioma nativo, el creole, no es considerado ni siquiera como una lengua. En Haití, el creole fue reconocido como lengua oficial hasta en 1987, pero el francés sigue siendo hasta ahora la lengua que se usa predominantemente en todas las actividades, eventos e instituciones oficiales, por ejemplo, en los tribunales, las universidades, entre otros. Según Glissant, más allá de esta diglosia, en las Antillas se habla un lenguaje propio, es decir, se hace una práctica propia de las lenguas: de esta práctica concreta brota la poética, esto es, la expresión de sí misma de la persona y la comunidad. Para Glissant, la lengua es el sistema y el lenguaje constituiría la práctica (oral) de la primera.

esta Relación<sup>36</sup> entre nuestro propio lugar (en su caso, se trata de su Martinica y Caribe natal)<sup>37</sup> y el mundo que es a la vez global (*Tout-monde*) e inextricable (*Chaos-monde*). La *poética de la Relación* posibilita que se pueda concebir y expresar dicha relación (entre el lugar propio y el mundo) que los lugares comunes evidencian; al menos, así es como Glissant empieza a usar la noción de lugar común, tal como lo veremos enseguida.

### Tres usos de la noción de lugar en Glissant

Observemos cómo ha ido evolucionando esta noción en la obra de Glissant y, en particular, en su *poética de la Relación*. Esta noción aparece por vez primera en *Le discours antillais*, cuando Glissant (1981/1997) recurre a ella para articular la poética de la Relación como la expresión de sí misma (o, mejor dicho, la tensión hacia esta expresión) de esta colectividad antillana y caribeña y de su creolización, de manera más específica como “entassement de lieux communs” (p. 431), que podemos traducir como ‘acumulación de lugares comunes’.

Para Glissant (1981/1997), la Relación, de la cual se busca la poética, se hace patente y visible en el Caribe en “un trabajo de

---

36 Se trata de una Relación con R mayúscula porque todos nos enfrentamos a este mismo hecho, a saber: la consciencia de ser, cada uno y cada una, parte de la totalidad del mundo y de estar en un mundo donde estamos todos relacionados de una manera u otra; con todo lo que esto implica desde el punto de vista de conflictos, violencias y posibilidades inéditas. Glissant llama a este hecho “esa posibilidad de lo imaginario”, porque, si bien tenemos consciencia de él, pero no podemos aprehenderlo por medio de un concepto (dicho sea de paso, Glissant rechaza el concepto de *mondialisation*, que, según él, sería sinónimo de homogeneización y de exclusión de los diferentes), por lo que solo es posible imaginarlo bajo esta condición: “Lo imaginario [*imaginaire*] no es ni el sueño ni el vaciado de la ilusión”. Entonces, para Glissant, todo se juega definitivamente en el imaginario, que es lo que nos permitiría epistemológicamente salir del encierro, incluso el de los mismos conceptos y de políticas, leyes y prácticas violentas, discriminatorias y excluyentes, para abrirnos a lo realmente nuevo, diferente, imprevisible y eventualmente bello que puede salir de esta creolización mundial (esto sería para Glissant pasar de la *mondialisation* a la *mondialité*).

37 Como se puede ver, el concepto de lugar común que usa Glissant es altamente técnico, mientras que la noción de *lugar propio* indica el propio posicionamiento de una persona o comunidad en el mundo.

evidencias” (p. 431), es decir, se evidencia o se expresa en la misma realidad de sus pueblos. Parte de la realidad del Caribe para ver los lugares comunes acumulados y, desde ahí, articular tal poética.

¿A cuál realidad específica del Caribe se refiere Glissant? Se trata de la constitución rizomática de su geografía, historia y demografía, por citar solo algunas dimensiones de la creolización de estos pueblos, descendientes de esclavizados africanos y que se han creado no de manera esencialista, sino a partir de otros pueblos, historias y culturas. La noción de lugar común viene a desempeñar un papel epistemológico fundamental<sup>38</sup> como base de la poética de la Relación de esos pueblos (Glissant está pensando principal, pero no exclusivamente, en las islas creole-francófonas, a las que se les impone el francés, en detrimento del idioma nativo creole), que encuentran, además, ciertas dificultades lingüísticas, por ejemplo, están desgarrados por “una oposición entre el contenido que [estos pueblos] tienen que expresar y la lengua que se les sugiere o se les impone” (1981/1997, p. 402).

En efecto, es una oposición que hoy enfrenta cualquier pueblo en el *Chaos-monde*, es decir, la expresión de sí mismo de cualquier pueblo nunca será lograda (“expresión, jamás cumplida” (Glissant, 1981/1997, p. 401), porque su propia identidad está en devenir y nunca será suturada, siempre le faltará algo, ya que es continuamente afectada y modificada por otras identidades con las que está en relación,<sup>39</sup> de ahí que se trate siempre de una poética que está a la vez en tensión, entre la falta y lo imposible, y en devenir, tal como todos los pueblos del mundo.

La realidad del Caribe es, antes que todo, la arriba mencionada, a saber: la de sus pueblos que están en devenir; pero esta realidad

---

38 Y esto sin nunca perder su carácter epistemológico, ya que, como lugar común, simplemente permite pensar la Relación o esta nueva visión del mundo desde el propio lugar, en este caso concreto, desde el Caribe.

39 Esto es la realidad, incluso, de los países que creían tener una identidad definitiva, por ejemplo, los países europeos.

se puede desglosar en el mismo proceso de construcción identitaria en las Antillas<sup>40</sup> o el Caribe en general.

En primer lugar, para Glissant, esta identidad no parte de ninguna dicotomía<sup>41</sup> ni con el país colonizador (Francia, España, Holanda, Portugal, Inglaterra) ni con el continente (África) del que sus ancestros fueron deportados como víctimas de la trata negrera. Glissant (1981/1997) piensa que la identidad de estos pueblos se hace desde “una multirrelación” (pp. 426-427), es decir, como un rizoma, que, tal como lo teorizan Deleuze y Guattari (1980), constituye una raíz (la caribeña) que no mata a las demás raíces, en concreto, las tres raíces (africana, europea y asiática) que la componen, ni ha dejado que se matara la raíz africana; al contrario, se extiende en una red de relaciones con todas ellas. Es una *identidad relación* e, incluso, una *identidad multirrelación*, esto es, una *identidad rizoma* (Glissant, 1997, p. 21).

Además del proceso de la construcción de la identidad de estos pueblos, Glissant muestra este carácter rizomático de la realidad del Caribe en la misma geografía del archipiélago caribeño que, según él, es el estuario de las Américas, en el que “cada isla es una apertura”<sup>42</sup> (p. 427), y la noción de *insularidad* no se considera una cárcel, es decir, “como un modo de aislamiento o confinamiento, como una neurosis de espacio”<sup>43</sup> (p. 427). En otras palabras, son islas que conectan *archipiélar* o *estuarialmente* las tres Américas (Norte, Sur y Centro)

---

40 En el Caribe, las Antillas hacen referencia a los países creole-francófonos y, en particular, a las tres islas que aún están dominadas por Francia, bajo el estatuto de departamentos de ultramar: Guayana Francesa, Martinica y Guadalupe.

41 Evidentemente, ha habido procesos de rupturas violentas, en particular, contra los colonizadores, pero se han conservado muchos elementos culturales de estos, por ejemplo, la lengua, la religión e, incluso, ciertas prácticas que prolongan la colonización bajo nuevas formas (a título de ilustración, seguimos en países independientes, como Haití, poniendo el francés por encima del creole en los tribunales, la educación y la administración pública).

42 Es decir, que no se encierra en sí misma como una cárcel, sino que se abre a las otras.

43 Es decir, que la noción rizomática de *insularidad* ve cada isla no desde una pulsión, como la colonialista, de ponerle límites y convertirla en un territorio prohibido a los demás. En Glissant, la noción rizomática de *lugar* se opone a la de territorio que es sinónimo de soberanía, poder político y colonización.

e, incluso, relacionan el continente americano con, por ejemplo, el continente europeo.<sup>44</sup>

La misma naturaleza rizomática se evidencia también en la composición etnológica de los pueblos de las Antillas, que son “manifiestamente compuestas” (Glissant, 1981/1997, p. 429), es decir, tal como lo observamos: ellos no son simplemente producto de un mestizaje entre varios pueblos (Glissant piensa que el mestizaje es siempre predecible, previsible y previamente programado), sino el resultante imprevisible, novedoso y original (nunca es copia de los elementos que componen dichos pueblos) que brota del encuentro evidentemente doloroso para los africanos, víctimas de la trata negrera, la colonización y la esclavitud.

Estos procesos históricos de la composición del pueblo antillano y caribeño, Glissant (1981/1997) los explica, conceptualmente, desde la “diferencia entre el *desplazamiento* (debido al exilio o a la dispersión) de un pueblo que continúa existiendo en otro lugar, pero de la misma forma que antes, y el *traslado* (la trata) de una población que en su nuevo lugar se transforma en *otra cosa*, en un nuevo dato del mundo”<sup>45</sup> (p. 42). Desde el punto de vista filosófico, estamos asistiendo, según Glissant (1981/1997, p. 40), a cómo un

---

44 Es el primer lugar donde llegaron los colonizadores en el Nuevo Mundo y desde donde se desplegó la empresa de la colonización. Trouillot (2011) afirma que es la región del mundo donde la colonización europea ha durado por más tiempo.

45 Glissant desconoce las sutilezas que se establecen en los estudios migratorios sobre los conceptos de *desplazamiento*, *exilio*; pero lo que quiere decir con ello de manera relativamente clara es que los africanos y sus descendientes en el Caribe tuvieron que reinventarse, recrearse y, en términos filosóficos hegelianos, *devenir*, es decir, dejar de ser (lo que eran antes, por ejemplo, en África); en este sentido, desaparecer para ser otro o hacerse otro, junto con otros pueblos. Basta con decir que, para Hegel (1832/1986), el devenir es el movimiento del desaparecer del uno en el otro (“das Verschwinden des einen in dem anderen” [p. 83]); pero con Glissant, si bien el africano fue obligado a dejar de practicar su lengua, cultura y religión (su ser africano), logró construir algo nuevo “deviniendo” otro *créole* que nadie pudo predecir. Lo que hace que Glissant, en este sentido, rompa con la rigidez de la dialéctica hegeliana (donde el filósofo puede preverlo todo del proceso por medio del método de la *Aufhebung*); no ahondaremos en este debate filosófico entre Hegel y Glissant porque no es objeto de este capítulo.

pueblo renuncia al Ser (con S mayúscula), es decir, al esencialismo identitario (una identidad vista como una sustancia cerrada, definitiva, suturada, estable, incambiable, inmodificable), para producirse como un ente, es decir, como una multiplicidad que, al no estar ni fijada una vez por todas ni constituida, tiene que cambiar y transformarse perpetuamente.

Además, esta construcción histórica de su nueva forma de identidad por estos pueblos creolizados no se hizo ni desde las imposiciones del colonizador ni a través de una continuidad con una génesis, tal como lo hizo, por ejemplo, la diáspora judía (Glissant, 1981/1997, p. 42), que mantuvo su tradición como, digamos, “pueblo escogido de Dios”, a través de sus múltiples exilios. Al contrario, dicha construcción se fraguó desde la puesta en relación de varios elementos culturales y lingüísticos, entre otros, que estos pueblos han recogido y ensamblado en su mundo (a saber, el Caribe, su lugar de exilio) para constituir algo nuevo, inédito e imprevisible.

Este complejo proceso de construcción identitaria, que parte de un hecho histórico trágico (la trata negrera es lo más lejos que estos pueblos pueden recordar a propósito de su historia) y se refleja de manera extraordinaria en el idioma creole, Glissant (1997) lo llamará más adelante *creolización* para “significar el carácter imprevisible de las resultantes inesperadas que nos persuaden sobre la necesidad de no quedarnos con una esencia o de esclerosarnos en unas exclusividades”<sup>46</sup> (p. 26).

La creolización es entonces el conjunto resultante de la construcción identitaria de estos pueblos que se viene haciendo de manera histórica, procesual y abierta, es decir, no como una esencia monadológicamente cerrada o una sustancia suturada, sino a partir de una red rizomática, es decir, desde una multirrelación con varias raíces culturales, tal como lo mencionamos.

---

<sup>46</sup> El debate fundamental de Glissant es con el esencialismo identitario, que queda esclavo de las dicotomías (exclusividades) y de los absolutos, y es incapaz de ver la realidad de una identidad que cambia, que siempre es nueva y está en devenir.

Para Glissant (1981/1997), y esto es adonde queremos llegar, esta nueva forma *creole* de *identidad rizoma* hace que “se abra para la mentalidad humana un acercamiento infinito a la Relación como consciencia y como proyecto: como teoría y como realidad” (p. 428). Esto significa que ya el mundo tiene ante sí otro modo, o un modo *otro*, de hacer, ver y pensar la identidad: modo que Glissant (1990) llama *Relation* y que indica que todos los seres humanos adquirimos cada vez más la consciencia inmediata y total de que “el Otro está en nosotros” (p. 38), e incide sobre nuestro devenir y también “sobre gran parte de nuestras concepciones y sobre el movimiento de nuestra sensibilidad” (p. 38).

En resumen, la noción de *lugar común* que terminará marcando fuertemente la obra de Glissant es esta que tiene sus fuentes en *Le discours antillais*, es decir, este conjunto de evidencias que se acumulan en la misma realidad geográfica, histórica, demográfica e, incluso, filosófica de los pueblos antillano-caribeños y que son como unas claves epistemológicas que nos permiten comprender y expresar lo que viene ocurriendo tanto en el Caribe como en el mundo. Entonces, la noción de *lugar común* nos abre epistemológicamente hacia el Caribe y el mundo, pero su punto de partida es el Caribe y, en concreto, su realidad rizomática, donde podemos reconocer dichos lugares comunes allí acumulados y la poética de la Relación.

Otro texto en el que Glissant hace un segundo uso de la noción de lugar común es en su ensayo de crítica literaria sobre Faulkner; se trata de *Faulkner, Mississippi* (1996/2002). Glissant (1996/2002) empieza hablando de “los lugares que se acumulan todas estas veces (pero estos lugares son lugares donde se articula un pensamiento-mundo)” (p. 11). Una vez más, menciona la acumulación de los lugares comunes, pero con la diferencia de que el eje central no es su propio lugar, el Caribe y sus pueblos, sino el mundo o, mejor dicho, el pensamiento-mundo.<sup>47</sup>

---

47 Valdría la pena investigar en otro estudio si este pensamiento-mundo corresponde al conjunto de al menos diez pensamientos que la *Philosophie de la Relation* (Glissant, 2009) enumera: “Pensamiento archipiélico, pensamiento del ensayo”, “pensamiento del temblor”, “nuevo

Si bien se conserva la misma dimensión epistemológica del primer uso de la noción de lugar común, se hace el movimiento inverso, a saber: del mundo hacia el lugar propio; movimiento que se evidencia primeramente en la obra de Faulkner (y no en el Caribe). Estos lugares comunes, Glissant (1996/2002) los articula a un pensamiento-mundo, a saber: “La inevitable cuestión de la raza y de la relación tormentosa con otra raza que los suyos han dominado durante largo tiempo” (p. 11), es decir, la cuestión racial, pero planteada desde la obra literaria de quien está del lado de los colonizadores: obra que paradójicamente (como si tuviera vida propia) vehicula ideas y posturas diferentes de las que tuvo su autor en su existencia social concreta.

El contexto preciso en que Glissant está haciendo este uso del lugar común consiste en que dos autores, descendientes de colonizadores y considerados escritores incomprendidos en sus respectivas sociedades, abordan con intensidad la cuestión racial al tratar de significar su propio lugar (la isla caribeña colonizada de Guadalupe para Saint-John Perse y el sur racista de los Estados Unidos para William Faulkner) a través de sus respectivas obras literarias. Según Glissant (1996/2002), estos dos autores se encuentran en una frontera entre su posición sociopersonal (biográfica) ubicada en el campo de los dominantes o colonizadores y la de su obra, que no adopta necesariamente los puntos de vista de su autor y de su campo sociológico, al menos, para quien sepa comprender la poética de dicha obra, es decir, “modos técnicos como se organizará la escritura” (p. 14).

La noción de lugar común se relaciona con la poética, es decir, con la manera en que una obra está construida o escrita, y cómo de ahí se pueden desprender ideas que son diferentes de las de su autor y se parecen más bien a las que hay en otras obras de otros autores en otros contextos. La poética es lo que permite identificar y entender

---

pensamiento de las fronteras”, “pensamiento de la errancia”, “pensamiento de las creolizaciones”, “pensamiento de lo impredecible”, “pensamiento de la opacidad del mundo”, “pensamiento de la Relación”, “pensamiento de la huella” (pp. 157-158).

esta diferencia entre obra y autor<sup>48</sup> porque puede revelar técnicamente cómo, a través de las palabras y sus combinatorias sintácticas, pragmáticas y otras y de las estrategias narrativas y literarias, la obra dice cosas (en que ni siquiera el autor había pensado) e, incluso, las puede decir sin decirlas o no diciéndolas, de ahí la importancia de leer con atención o entre líneas para detectar los silencios y las omisiones que significan tanto o más que las palabras.

Pero lo que nos interesa resaltar es que la poética, así entendida técnicamente, permite también identificar problemas o cuestiones que distintas obras de diferentes autores abordan de una manera parecida o común, y así muestran que hay como una especie de pensamiento que va más allá del contexto o del lugar propio de un autor en particular: lo que Glissant llama pensamiento-mundo. Encontramos entonces otra manera concreta en que el lugar común vincula el lugar propio con el mundo, esto es, a través de las ideas comunes que se desprenden de algunas obras, escritas y publicadas en diferentes latitudes.

Sin embargo, a diferencia de cómo los lugares comunes son relacionados con esta tarea de vincular el propio lugar con el mundo en *Le discours antillais*, en *Faulkner, Mississippi*, estos no son tan evidentes a primera vista y, por tanto, hay que desplegar toda una técnica orientada a descubrirlos en la obra y más allá de la posición e intención de su autor. Además, la noción de lugar común en *Faulkner, Mississippi* se presenta como algo más articulado epistemológicamente: se trata de un pensamiento-mundo, *une pensée-monde* (Glissant, 1996/2002, p. 11). El lugar común ya se asocia con la poética, pero en un sentido especializado o técnico, y con el pensamiento, y no con una simple intuición o una evidencia dada por hecho.

Recordemos también que, a diferencia de *Le discours antillais*, en el mencionado ensayo de Glissant, los lugares comunes no

---

48 Por ejemplo, Glissant sostiene que en los Estados Unidos los jóvenes, a los que él enseñaba literatura en Southern University en Luisiana, no querían leer la obra de un autor que era reputado racista como Faulkner.

hacen el movimiento de ir del propio lugar al mundo, sino que ellos mismos son “los lugares de emisión de un pensamiento-mundo” (p. 11), es decir, que los lugares comunes son los lugares donde se emite tal pensamiento-mundo. Constituyen el *locus* de algo que se viene pensando mundialmente y no el *locus* de algo que viene de un lugar específico y que aspira a mundializarse.

De manera concreta, Glissant (1996/2002) sostiene que las obras de estos dos mencionados autores, Perse y Faulkner, trascienden los contextos locales de estos para “ir más allá, tan lejos en el mundo” (p. 12), es decir, sus obras no se dejan encerrar en la exigüidad de los problemas raciales vividos y pensados por sus respectivos autores, para “ir más allá, muy lejos en el mundo”. Los lugares comunes son entonces pensamientos que ya viajan en el mundo, y de ahí vienen a significar no solo el propio lugar de sus respectivos autores, sino muchos otros lugares del mundo. Por eso, Glissant se atreve a comparar la obra de un estadounidense con la de un caribeño y a mostrar que ambas están vehiculando unos pensamientos-mundo en torno a la cuestión racial.

Evidentemente, este segundo uso del lugar común como pensamiento-mundo es con el que Glissant (1981/1997) culminará, ya en *Traité du Tout-monde*, el tercer uso de esta noción, a saber: un lugar donde “un pensamiento del mundo encuentra un pensamiento del mundo” (p. 23). Sin embargo, el lugar común se define en este mencionado ensayo no como la simple emisión de pensamientos-mundo como en *Faulkner, Mississippi*, sino el mismo encuentro de estos en el *Chaos-monde*. Además, en *Traité du Tout-monde*, los lugares comunes no serán simplemente las ideas que vienen de una obra, sino las que vienen del *Tout-monde* y *Chaos-monde* y, por tanto, “el que está en un *maelstrom* no ve ni piensa el *maelstrom*” (Glissant, 1981/1997, p. 161); ellos nos permiten ver cómo muchas personas, al mismo tiempo y en contextos diferentes, “piensan las mismas cosas, plantean las mismas preguntas. Todo está en todo, sin confundirse necesariamente” (p. 23).

La noción de lugar común sigue manteniendo su papel epistemológico en tanto *locus* de ideas y de pensamientos que evidencian que estamos en un mismo mundo y que, a pesar de su carácter caótico, lo estamos pensando, desde las mismas preguntas y cuestiones que formulamos desde nuestros propios lugares. En esta relación entre el lugar propio y el mundo, el movimiento del lugar común va del mundo (en el que estamos desde nuestro propio lugar) al mundo (que vemos y pensamos), es decir, que ya estamos como en un “nomadismo circular” (Glissant, 1990, p. 41) en que se abole la noción de centro y periferia o de lo propio y lo total o mundial; el lugar común más importante, que resume bien este nuevo movimiento y papel de los lugares comunes, es que nuestro propio lugar se encuentra en el devenir del planeta Tierra, y todas las expresiones de las culturas e identidades (incluso las del Caribe) “se abren a la complejidad fluctuante del mundo”: dice Glissant que “todo está en todo”, aunque cada uno siga en su propio lugar inconfundible con otros.

Respondiendo a la pregunta central del capítulo, podemos sostener que Glissant utiliza la noción de lugar común para establecer en su complejidad la relación entre el propio lugar y el mundo<sup>49</sup> (del cual hoy día tenemos consciencia de que es una totalidad y con/en la cual sabemos que estamos todos relacionados), y lo hace de una triple manera que corresponde a tres usos distintos, pero asociados, de esta noción.

En *Le discours antillais*, el lugar común parte del propio lugar hacia el mundo, siendo el *locus* de la acumulación de evidencias comprobables a simple vista en la misma realidad, en particular, en el proceso de construcción identitaria *creole* de los pueblos descendientes de esclavizados africanos y deportados al Caribe.

En *Faulkner, Mississippi*, el lugar común parte, en la obra del escritor estadounidense Faulkner, del mundo y de una de sus

---

49 Evidentemente, esta concepción del mundo como un todo en relación marca la diferencia cualitativa entre nuestro mundo y el de la antigua retórica, así como las particularidades específicas de los usos de esta noción.

cuestiones más complejas (la cuestión racial), y de ahí significar el propio lugar de este autor y varios otros lugares (incluso el suyo propio del Caribe): es el *locus* de unos pensamientos-mundo, vehiculados por una obra en concreto y por muchas otras obras y evidenciables si y solo si se logra comprender la poética de estas.

En *Traité du Tout-monde*, el lugar común es lo que hace posible ver y pensar un mundo en devenir desde el propio lugar que ya epistemológicamente está en relación con el mundo: es el *locus* del mismo encuentro entre pensamientos-mundo.

En este sentido, el lugar común glissantiano comparte con el lugar común aristotélico el hecho de ser una bisagra o mediación: entre el propio lugar y el mundo, y entre la verdad y la persuasión, en el caso del primero y el segundo, respectivamente; además, en ambos casos, predomina la ambivalencia que permite al lugar común tener un pie en un lado y otro pie en el otro. Específicamente, para Aristóteles, el lugar común oscila entre la filosofía, la ciencia y la academia y, en general, la búsqueda de la verdad y la persuasión sobre la verdad, mientras que para Glissant el lugar común relaciona el propio lugar del sujeto con el mundo, evita no caer en un universalismo generalizante ni en un esencialismo reductor.

Glissant explica así esta relación entre lugar propio y el mundo:

Para cualquier escritor, hay un espacio que se constituye en su propio lugar, donde nació y creció, o donde eligió vivir; en torno de este lugar, se encuentra el espacio del mundo. Un escritor no tiene razón para escribir si no establece una relación entre su lugar y el mundo. (Glissant, citado en Makhlouf, 2009)

En este sentido, el lugar común glissantiano desempeña un papel epistemológico clave al permitirnos ver el mundo, pensarlo y relatarlo tanto desde nuestro propio lugar específico como en su

totalidad y caos. Con el lugar común glissantiano, es el mundo<sup>50</sup> (evidentemente un mundo nuevo) que se abre, ya que se toma conciencia de él como un todo en devenir y en el que todos y/desde sus respectivos propios lugares están en relación. Por eso, el lugar común glissantiano es fundamentalmente epistemológico y, por tanto, tiene sus efectos en las ideas y en los pensamientos (más que en las técnicas de argumentación y persuasión, tal como sucede con el lugar común aristotélico), en concreto, sobre el propio lugar, el mundo y la relación entre ambos, y, de manera general, en lo que Glissant llama los *imaginarios*.

### **Alcances y límites del potencial teórico del lugar común en Glissant**

Una vez especificado el lugar común desde sus tres distintos usos en la obra de Glissant y su diferencia específica con la retórica aristotélica, preguntemos cuál es el potencial teórico (sus alcances y límites) que tiene esta noción, así recreada, ante nuestro mundo actual y, de manera específica, el problema de la identidad y su relación con las migraciones.

Para ello, partamos de una de las especialistas de Glissant, Carminella Biondi (1999), quien, en su capítulo “Édouard Glissant. Du lieu d’origine au lieu commun”, se convirtió en la primera en subrayar la importancia del lugar común en la arquitectónica filosófica

---

50 En su *Física*, Aristóteles (1995) piensa el universo como aquello común que incluye los lugares propios de todas las cosas. “Puesto que se puede hablar de algo por sí mismo o bien por referencia a otra cosa, también del lugar se dice que es aquello común en lo cual están todos los cuerpos o bien aquello particular en lo cual está inmediatamente un cuerpo. Así, por ejemplo, yo puedo decir: tú estás ahora en el cielo, porque estás en el aire y este está en el cielo, y tú estás en el aire porque estás en la tierra, y de la misma manera estás en la tierra porque estás en este lugar, el cual no contiene más que a ti” (p. 226). Como se puede ver, el universo del que habla Aristóteles se limita a lo físico de los cuerpos y no se centra en el mundo humano o el mundo en que se teje la relación entre los humanos, entre estos y lo animal y lo vegetal (entre otros), tal como pasa con Glissant.

de Glissant. Ella argumentaba la necesidad de hacer de la obra de Glissant una compleja lectura que articule espacialmente el lugar de origen del escritor martiniqués, situado específicamente en el Caribe, y el lugar común que constituiría una especie de proceso que “lleva de manera vertiginosa a las humanidades [la gran pluralidad de los seres humanos], las unas hacia las otras, en un mundo que finalmente completó su redondez, al menos desde el punto de vista espacial, en el sentido de que todos estamos ya allí, frente a todos” (p. 133).

Si bien partimos de esta lectura de Biondi (1999) que subraya cómo se articula en la obra de Glissant la apertura del lugar de origen al lugar común (del mundo), vale la pena subrayar, según lo desarrollado, dos matices. El primer matiz consiste en que, cuando Glissant (1981/1997) habla de lugar, en particular, de su propio lugar, se trata de algo muy complejo que no se limita a lo topográfico, porque el lugar “no es solo la tierra donde nuestro pueblo fue deportado, sino la historia que este ha compartido (y vive como una no historia) con otras comunidades, cuyas líneas de convergencia aparecen hoy” (p. 426). De esta manera, la noción de lugar adquiere una importante función epistemológica, incrustada en la historia de estos pueblos caribeños y en su creolización.

De ahí el segundo matiz: es el mismo lugar común que en Glissant termina realizando epistemológicamente esta función de apertura del propio lugar, permitiendo a cada uno ver el mundo que se creoliza y que es un todo, donde las personas, culturas e identidades<sup>51</sup> se encuentran no sin violencia y van tomando consciencia procesualmente de su copertenencia. Para nosotros, es justamente en esta función epistemológica en que reside el potencial teórico del lugar común en Glissant, porque permite partir, al mismo tiempo, del propio lugar y de la totalidad del mundo donde estamos; en otras palabras, nuestro propio lugar es un lugar del mundo y, justamente,

---

51 Glissant habla de “las humanidades” para significar esta gran diversidad, multiplicidad y pluralidad de las personas, culturas y comunidades del mundo.

los lugares comunes nos permiten darnos cuenta de esta copertenencia dinámica entre ambos.

Hoy día, ¿cómo funcionan estos lugares comunes, en concreto, ante el tema de la identidad (y su relación con las migraciones) y cómo se concretaría este potencial teórico? Por ejemplo, Glissant (1997/2006) identifica aquellos lugares comunes que, según él, compartimos “contra los desarreglos de las maquinarias de la identidad que con tanta frecuencia nos convierten en su presa como, por ejemplo, el derecho de sangre, la pureza de raza, la integralidad, ya que no la integridad, del dogma” (p. 21), y que, “aunque hoy día no tienen ya ninguna eficacia, lo que se dice ninguna, contra las opresiones concretas que asombran al mundo, se consideran no obstante capaces de cambiar la imaginaria de las humanidades”.

Glissant no romantiza los lugares comunes,<sup>52</sup> puesto que reconoce que no todos ellos son buenos y, además, los posibles impactos de aquellos que lo son se dan en lo imaginario, es decir, en esta posibilidad de cambiar aquellas ideas (institucionalizadas y concretadas en realidades y representaciones, lo que justamente llama las *maquinarias de la identidad*) que van en contra de la dinámica de la *Relación*, del *Tout-monde* y del *carácter rizomático de las identidades*, es decir, que llevan al encierro de las personas y culturas en sí mismas.

A título de ejemplo, señalemos cómo Glissant, junto con otro escritor martiniqués, Patrick Chamoiseau, protestaron contra una de estas maquinarias de la identidad que el presidente francés de entonces Nicolas Sarkozy creó, a saber: el Ministerio de la Identidad Nacional, de la Inmigración y del Codesarrollo. Una de las críticas de Glissant y Chamoiseau (2007) que atraviesa su libro es que este ministerio es no solo una terrible regresión, sino que epistemológicamente constituye una manera errada y nefasta de mal comprender

---

52 Por ejemplo, en *Une nouvelle région du monde*, Glissant (2006) señala varios lugares comunes que se acumulan en la constitución del espacio y del tiempo del *Tout-monde*, tales como “el efecto invernadero, el deshielo y el silicio universal de las selvas y las exterminaciones de los pueblos y las torturas generalizadas” (p. 28).

la identidad como un muro y no como un ser-en-el mundo, esto es, como una multiplicidad compleja que está ya insertada en relaciones con otros y, por tanto, no se la puede ni encerrar en unos límites institucionales o conceptuales fijos ni decidir de antemano qué es o qué deber ser y, mucho menos, definirla en dicotomía con los otros que no son de ahí (los migrantes).

La fuerza del potencial teórico de los lugares comunes que podemos sacar de la obra y visión del mundo de Glissant tiene que ver, antes que todo, con sus mismos límites. Se trata de esto: epistemológicamente, los lugares comunes en Glissant nos permiten abrirnos al mundo desde nuestros propios lugares para que podamos ver, comprender y pensar este, estar conscientemente en él y ser capaces de enriquecernos de y contribuir a los pensamientos y todas las grandes posibilidades que podamos encontrar; sin embargo, sus límites tienen que ver con el hecho de que, como lo señalan los semiólogos, en particular, Landowski (1994), no se trata de decir si son útiles o nocivos o, incluso, mostrar cómo pueden funcionar de manera concreta (como lo intenta hacer Glissant con el tema de la identidad en el Caribe y en Francia), sino “problematizar las condiciones de su formación y su utilización” (p. 5), y de ahí ver cómo han tenido impactos tremendos, sobre todo, cuando son recuperados de manera nefasta en este mundo globalizado.

En concreto, en cuanto a la cuestión de la identidad, en nuestro mundo actual, hay un lugar común, por ejemplo, este que los semiólogos franceses (como Semprini [1994]) encuentran en Occidente, a saber: “Algunos no han querido comprender que a fin de cuentas estamos en nuestra casa” (p. 10). Es clara la referencia de este lugar común a los migrantes, pero el enunciado en sí se presenta al público como “una especie de estructura simplificada, de clave de comprensión básica, que debe ser enriquecida, precisada, anclada en un contexto situado, social o de interacciones específico” (Semprini, 1994, p. 10) y, por tanto, se convierte en “un lugar de creatividad, apertura y negociación”, que puede tener múltiples usos, por ejemplo, servir

---

para la hostilidad o la hospitalidad hacia los migrantes, entre otros usos posibles.

¿Qué significa esto para comprender los límites de la noción de lugar común en Glissant? Básicamente dos cosas. Primero, hay que entender que los lugares comunes, si bien son generalidades imprecisas y abiertas (incluso demasiado abiertas, por lo que se prestan para todos los usos posibles), también circulan en contextos situados y crean efectos de realidad que pueden ser (corremos el riesgo de simplificar demasiado) positivos o negativos; no obstante, hay que comprender cómo, en virtud de ciertas condiciones específicas, estos llegan a los efectos nefastos.

Por ejemplo, la noción de *derecho de sangre y pureza de raza* (dos metonimias históricas de la identidad que fueron fundamentales para el colonialismo y el nazismo), que evoca Glissant como parte de las actuales maquinarias de la identidad, es tremendamente poderosa en algunos países, en particular, en los Estados Unidos y en Europa, hasta el punto de que en *L'identité, c'est la guerre* Martelli (2016) escribió que la obsesión identitaria, formulada en esta frase aparentemente simple: “Ya no estamos en nuestra casa”, ha llevado a los debates públicos y políticos a mezclar el tema de la identidad<sup>53</sup> con la idea de “choque de civilizaciones”, “estado de guerra” y “estado de excepción”, y a nuestras sociedades al mismo “clima de miedo que nos conduce, bien a pesar de nosotros, a la experiencia traumática del verano de 1914”.<sup>54</sup>

El tema clave es que necesitamos comprender (más allá de lo bueno o nocivo que pueden ser los lugares comunes identitarios) cómo se ha producido en la vida pública, política y social la obsesión identitaria, generada a partir de la noción de *identidad* y de sus

---

53 Es como si, al evocar la palabra *identidad*, se estuviera oponiendo a quienes no nos dejan ser lo que supuestamente somos o éramos (antes de la llegada de esos otros, quienes en general vienen de países del tercer mundo o no occidentales).

54 Referencia: texto de la contraportada del mencionado libro.

lugares comunes, de tal modo que se termine convirtiendo dicha noción en un arma de guerra.

Segundo, ante esta realidad inquietante que cristalizan estos usos nefastos de los lugares comunes identitarios, se puede preguntar qué tan realista es crear otros lugares comunes supuestamente “positivos” o hacer usos “positivos” de dichos lugares comunes para contrarrestar.

De hecho, han reaccionado en contra del mismo concepto de identidad como *locus* de violencia varios autores, incluso al mismo Derrida (1993), quien, en un diálogo con Glissant, el 6 de noviembre de 1993 en Estrasburgo, en el Parlement International des Écrivains, sostenía tajantemente que “la identidad no existe” en el sentido de que “no hay propiedad sino solo unos movimientos violentos de apropiación o identificación”.<sup>55</sup> El punto es cómo podríamos estar creando o promoviendo lugares comunes (o usos de ellos) sobre nociones y cuestiones que ya están demasiado precondicionadas o previamente apropiadas y enmarcadas por grupos e ideologías perversas.

Ya contextualizados los límites de la noción de lugar común en Glissant, podemos ver un poco más claro los alcances del potencial teórico de esta. Como lo dice Glissant, su aporte es, antes que todo, epistemológico, ya que nos convoca a ver, pensar y relatar el mundo desde lugares colonizados, violentados y excluidos, y de ahí descubrir dinámicas innovadoras de todo tipo (sociales, políticas, identitarias, entre otras) propias del devenir de nuestro mundo actual.

Vale subrayar que en el *Tout-monde* se tiende a imponer la mundialización de lo que se hace en los países más “desarrollados” (de Europa y Norteamérica), pero Glissant invita a poner atención a los procesos de los países que fueron colonizados y que, sin embargo, desde sus resistencias y reexistencias, se construyeron de tal modo que pudieron adelantar soluciones a varios problemas a los que nuestro mundo globalizado de hoy se está enfrentando.

---

<sup>55</sup> El diálogo completo entre los dos pensadores, que son producto de la colonización francesa, se puede encontrar en Institut du Tout-Monde (2020).

Relacionado con el primer aporte epistemológico, el segundo es poético, en el sentido glissantiano, en la medida en que se necesita en nuestro mundo actual dar voz a estos pueblos, contextos y comunidades que no solo han estado sufriendo las dinámicas de la globalización, sino que tienen mucho que decir y expresar sobre su propia realidad y sobre el mundo. Quizá a quienes se hace más difícil escuchar hoy día sea a los mismos migrantes y refugiados, quienes se encuentran en “un no mundo” (Glissant, 1990, p. 20), donde están gritando que “nuestros barcos están abiertos, para que todos navegemos... Gritamos el grito de la poesía” (p. 21). Glissant nos permite comprender que lo poético no es simplemente el hecho de escribir poemas o versos, sino que consiste en la poética, es decir, en la posibilidad de imaginar y crear, a partir del propio no lugar y en relación con otros, empezando con la construcción de la propia identidad y devenir como pueblo y comunidad (y también como persona), y asimismo con el hacer mundo y el devenir mundo. De este modo, este nuevo imaginario hace posible la vigilancia constante para prevenir, descartar y, en caso de que ocurra, erradicar la violencia y la exclusión como formas de construir la propia identidad y devenir.

Este doble aporte epistemológico y poético, con el que Glissant, según la recreación de la vieja noción de lugar común a través de su obra, muestra cómo ver y pensar un mundo en devenir y hablarle, desde el propio lugar también en devenir, concreta de manera magistral “esto nuevo” que Barthes (1970/1982, p. 172) no veía claro en el mundo actual y en su diferencia cualitativa con la antigua retórica, que paradójicamente lo sigue llenando.

## Referencias

- Arendt, H. (1995/1997). *¿Qué es política?* Paidós.
- Aristote. (1967). *Topiques. Livre I-IV*. Les Belles Lettres.
- Aristóteles. (1990/1999). *Retórica* (introd. y trad. Q. Racionero). Gredos.
- Aristóteles. (1995). *Física*. Gredos.
- Aristóteles. (1999). *Tratados de lógica (Órganon)*. Gredos.

- Auerbach, E. (1949). *Introduction aux études de philologie romane*. V. Klostermann.
- Barthes, R. (1970/1982). L'ancienne rhétorique. *Communications*, 16(1), 172-223.  
[https://www.persee.fr/doc/comm\\_0588-8018\\_1970\\_num\\_16\\_1\\_1236](https://www.persee.fr/doc/comm_0588-8018_1970_num_16_1_1236)
- Barthes, R. (1982). *Investigaciones retóricas I. La antigua retórica*. Ediciones Buenos Aires.
- Beuchot, M. (1997). Argumentación y falacias en Aristóteles. *Tópicos*, 12, 9-18.  
<https://doi.org/10.21555/top.v12i1.435>
- Biondi, C. (1999). Édouard Glissant. Du lieu d'origine au lieu commun. En *Poétiques d'Edouard Glissant* (pp. 133-140). Presses Universitaires de l'Université.
- Charaudeau, P. y Maingueneau, D. (2005). *Diccionario de análisis del discurso*. Amorrortu.
- Chiron, P. (2018). Les commentaires grecs tardo-antiques et bizantins à la Rhétorique. Hypothèses sur une quasi-absence. En F. Woerther (ed.), *Commenter la Rhétorique d'Aristote, de l'antiquité à la période contemporaine* (pp. 1-13). Brill.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1980). *Capitalisme et schizophrénie*. Éditions de Minuit.
- Fonkoua, R. (2002). *Essai sur une mesure du monde au xxe siècle*. Honoré Champion.
- Foucault, M. (1966). *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*. Gallimard.
- Gadamer, H. (1960/1999). *Verdad y método*. Sígueme.
- Glissant, É. (1956/1997). *Soleil de la conscience*. Éditions du Seuil.
- Glissant, É. (1958). *La Lézarde*. Éditions du Seuil.
- Glissant, É. (1981/1997). *Le discours antillais*. Gallimard.
- Glissant, É. (1981/1997). *Traité du Tout-monde. Poétique IV*. Gallimard.
- Glissant, É. (1990). *Poétique de la Relation. Poétique III*. Éditions du Seuil.
- Glissant, É. (1996/2002). *Faulkner, Mississippi*. (M. París, trad.). Turner.
- Glissant, É. (1997/2006). *Tratado del Todo-Mundo*. El Cobre.
- Glissant, É. (2006). *Une nouvelle région du monde. Esthétique I*. Gallimard.
- Glissant, É. (2007). *Mémoire des esclavages*. Gallimard.
- Glissant, É. (2009). *Philosophie de la Relation. Poésie en étendue*. Gallimard.

- Glissant, É. (2010). *L'imaginaire des langues. Entretien avec Lise Gauvin (2001-2009)*. Gallimard.
- Glissant, É. y Chamoiseau, P. (2007). *Quand les murs tombent. L'identité nationale hors la loi?* Galaade.
- Gourinat, J.-B. (2018). Conclusions. Tradition et atypisme dans les commentaires de la Rhétorique: Hypothèses sur une quasi-absence. En F. Woerther (ed.), *Commenter la Rhétorique d'Aristote, de l'antiquité à la période contemporaine* (pp. 262-288). Brill.
- Hegel, G. W. F. (1832/1986). *Wissenschaft der Logik I. Erster Teil Die objektive Logik. Erstes Buch*. Suhrkamp.
- Hurbon, L. (1988/1993). *Le barbare imaginaire*. Les Éditions du Cerf.
- Institut du Tout-Monde. (2020, 20 de enero). *Jacques Derrida-Edouard Glissant*. <https://edouardglissant.world/lieux/jacques-derrida-edouard-glissant/>
- Kant, I. (1784). *Beantwortung der Frage. Was ist Aufklärung?* Stuhr.
- Laclau, E. (2001/2014). *Los fundamentos retóricos de la sociedad*. Fondo de Cultura Económica.
- Landowski, E. (1994). Le lieu commun. Présentation du dossier. *Protea*, 22(2), 5-6.
- Leupin, A. (2016). *Glissant, philosophe. Hegel et Héraclite dans le Tout-monde*. Hermann Éditeurs.
- Louidor, W. E. (2016). Comprendre el lugar desde los flujos migratorios globalizados. *Colombia Internacional*, 88, 135-158. <https://doi.org/10.7440/colombiaint88.2016.06>
- Makhlouf, G. (2009). Édouard Glissant et Patrick Chamoiseau. De la nécessité du poétique en temps de crise. *L'Orient Littéraire*. [https://www.lorientlitteraire.com/article\\_details.php?cid=6&nid=3092](https://www.lorientlitteraire.com/article_details.php?cid=6&nid=3092)
- Martelli, R. (2016). *L'identité, c'est la guerre*. Éditions les Liens qui libèrent.
- Martínez-San Miguel, Y. (2018). Colonialismo y decolonialidad archipelágica en el Caribe. *Tabula Rasa*, 29, 37-64. <https://doi.org/10.25058/20112742.n29.03>
- Mas Torres, S. (2003). *Ethos y polis. Una historia de la filosofía práctica en la Grecia clásica*. Istmo.
- Mas, L. (2020). *La maestra de Sócrates*. Espasa.

- Mortara Garavelli, B. (1988/1991). *Manual de retórica*. Cátedra.
- Perelman, C. y Olbrechts-Tyteca, L. (1958). *La nouvelle Rhétorique. Traité de l'argumentation*. Presses Universitaires de France.
- Platón. (1983/1987). *Gorgias*. Gredos.
- Platón. (2001). *El banquete*. Pluma y Pal.
- Real Academia Española. (2014). Lugar. En *Diccionario de la lengua española*. Fundación “la Caixa”. <https://dle.rae.es/lugar#7zkvRh4>
- Reale, G. y Antiseri, D. (1985/1995). *Historia del pensamiento científico y filosófico. Vol. 1: Antigüedad y Edad Media*. Herder.
- Riffaterre, M. (2017). La ilusión referencial. *Co-herencia*, 14(27), 13-37. <https://doi.org/10.17230/co-herencia.14.27.1>
- Said, E. (2004). *Humanism and democratic criticism*. Columbia University Press.
- Said, E. (2004/2006). *Humanismo y crítica democrática*. Debate.
- Said, E. (2007). *Representaciones del intelectual*. Debate.
- Schiller, F. (1999). *Kallias. Cartas sobre la educación estética del hombre*. Anthropos.
- Semprini, A. (1994). Sujet, interaction, mondes. Le lieu commun comme déixis instituante. *Protée*, 22(2), 7-13. <https://core.ac.uk/download/pdf/11683668.pdf#page=7>
- Trouillot, M. (2011). *Transformaciones globales. La antropología y el mundo moderno*. Universidad del Cauca.
- Wetherbee, B. J. B. (2015). *Places in the polity of rhetoric. Topoi, evolution, and the fragmentation of discourse* [tesis de doctorado, Universidad de Louisville]. <https://ir.library.louisville.edu/etd/2325/>
- Zumthor, P. (1972). Erich Auerbach ou l'Éloge de la philologie. *Littérature*, 5, 107-116.



## **§. CONSTRUCCIÓN DE PAZ Y COMUNALIZACIÓN**



## CONSTRUCCIÓN DE PAZ FEMINISTA. COMUNES PARA DESORDENAR Y TEJER

Tatiana Sánchez Parra

*Soy un eslabón de la cadena, y la cadena no se rompe aquí.*

FRANCIA MÁRQUEZ MINA, PRECANDIDATA A LA PRESIDENCIA DE  
COLOMBIA, CONVENCÓN NACIONAL FEMINISTA, RÍO GRANDE  
LA MAGDALENA, (HONDA, TOLIMA), 5 Y 6 DE ABRIL DEL 2021

### Introducción

El 24 de noviembre de 2020, mientras escribo este capítulo, se cumplieron cuatro años de la firma de los acuerdos de paz entre el gobierno colombiano y las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia-Ejército del Pueblo (FARC-EP). Mucho se ha hablado sobre el débil estado de la implementación de los acuerdos, principalmente en medio de un creciente temor por las reconfiguraciones de la guerra en todo el país. Al 15 de diciembre de 2020, por ejemplo, el Instituto de Estudios para el Desarrollo y la Paz (Indepaz) había registrado 85 masacres cometidas en Colombia a lo largo del año, y desde la firma de los acuerdos, en 2016, más de 1091 asesinatos de defensores y defensoras de la vida y los derechos humanos, y 246 asesinatos de excombatientes de las FARC-EP (Dorado, 2020). Las diversas medidas tomadas para responder a la pandemia de la covid-19, lejos de apaciguar los movimientos de los grupos armados, generaron condiciones que permitieron el fortalecimiento de sus acciones. En casos como el del Cauca, el operar de los grupos armados, en medio de gran violencia económica y estatal, tuvo un efecto mucho más devastador a lo largo de 2020 que el mismo virus (Sánchez Parra, 2021). Julia Zulver (2020) resalta que las cuarentenas impuestas en

todo el país a lo largo de 2020 empeoraron las condiciones de seguridad de líderes y lideresas sociales: las restricciones de movilidad y sus labores de asistencia frente a las necesidades en sus comunidades hicieron que estuvieran más expuestos y expuestas a atentados contra sus vidas. Para las mujeres lideresas, continúa Julia Zulver, los ataques también tienen que ver con formas de disciplinamiento por subvertir roles patriarcales de género.

Un día después del aniversario de la firma de los acuerdos de paz, el 25 de noviembre, se conmemora el Día Internacional de la Eliminación de la Violencia contra la Mujer. A lo largo de 2020, en el contexto de las medidas para controlar la crisis sanitaria de la covid-19, la línea telefónica nacional para atención a violencias de género recibió 32 727 llamadas, principalmente por violencia cometida en los hogares contra mujeres, lo cual representa un aumento del 84,34 % frente a 17 754 llamadas en 2019 (Sisma Mujer, 2021). Durante 2020, el Instituto Nacional de Medicina Legal y Ciencias Forenses (INMLCF) registró 18 042 casos de violencia sexual, de los cuales 15 462 fueron mujeres y 13 011 niñas y adolescentes, lo cual quiere decir que en el país cada 41 minutos por lo menos una niña o adolescente fue violada (Sisma Mujer, 2021). El Observatorio de Femicidios Colombia (2021), por su parte, registró 630 feminicidios a lo largo de 2020. Entre el 28 de abril y el 30 de mayo de 2021, en el contexto del paro nacional y la intensa represión y violencia policial en el país, la organización Temblores (2021) registró 25 víctimas de violencia sexual cometida por la fuerza pública. El 13 de mayo, una de estas personas, adolescente, luego de haber sido violentada sexualmente por la policía, se quitó la vida (“Paro nacional. Menor de edad se habría quitado la vida tras denunciar violencia sexual por parte de policías”, 2021).

El escenario actual de posacuerdo en Colombia existe junto con diversas y entrelazadas formas de violencia contra mujeres, niñas y otros cuerpos que han sido históricamente feminizados, racializados y explotados. En medio de esto, desde diferentes sectores en el campo, las calles, las aulas y las instituciones, continúan las

apuestas por la construcción de paz. Tomando como referencia el contexto del conflicto armado colombiano y las diferentes violencias coloniales, patriarcales y del capital que le son constitutivas, en este capítulo reflexiono sobre las posibilidades de pensar la paz como un común construido desde los movimientos de mujeres y feministas. Para esto, me sitúo en aproximaciones que entienden los comunes a partir de las relaciones sociales necesarias para la reproducción de la vida desde lugares que no dependan de la explotación de cuerpos y ecosistemas. Esta forma de paz como un común que desarrollo nos permite no solo pensar en la posibilidad material de vivir, sino que también busca abrir espacios para aprender a existir por fuera de las lógicas de la guerra. Recorriendo temporalidades que no son lineales, por medio de procesos que son de largo aliento y navegan diferentes tensiones, el trabajo de construcción de paz de los movimientos de mujeres y feministas ha estado en desordenar relaciones de poder y en tejer, desde alianzas diversas, caminos para la vida.

### **Comunes para vivir**

Silvia Federici, en su visita a la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) en el 2013, propuso unos comunes que, más allá de ser una materialidad finita y de gestión compartida, son relaciones sociales. Así lo plantea Lucía Linsalata (2015) en sus apuntes sobre la visita:

Lo común no es, como se suele pensar, una cosa o un conjunto de recursos materiales que se comparte entre varios, por lo menos, no es solo esto; es sobre todo y antes que nada una relación social: un conjunto de relaciones sociales de cooperación y colaboración recíproca que se cultivan cotidianamente al interior de una comunidad organizada de personas. Por lo mismo, lo común nunca está dado de antemano o para siempre, sino todo el contrario: se produce continua e históricamente, a través de la generación y constante reproducción de un articulado sistema de relaciones sociales de colaboración, ayuda mutua y responsabilidad recíproca. (p. 73)

Los comunes, en esa medida, no existen de manera estática e incuestionada, sino que, como proyecto político, son relaciones sociales que garantizan la reproducción de la vida misma. Estos comunes, nos dicen George Caffentzis y Silvia Federici (2015), no están orientados a hacer más llevaderas las nefastas consecuencias del capitalismo y sus formas de explotación. Su objetivo, al contrario, es transformar nuestras relaciones sociales, quitándole poder al capital y al estado y, de esa manera, abriendo espacio a alternativas al capitalismo y sus formas de muerte. Garantizar la reproducción de la vida, sin embargo, no es una conversación abstracta. La producción y el mantenimiento de los comunes requiere el trabajo continuo y constante de una comunidad, la cual cuida, se beneficia y negocia sobre la riqueza que se comparte. Estos comunes no son puntos de llegada, sino formas de transición que les permiten a quienes conforman el sistema comunitario encontrar espacios de existencia alternativos al capitalismo y a su poder para definir sobre la vida y la muerte de grupos específicos de personas.

J. K. Gibson-Graham, Jenny Cameron y Stephen Healy (2017) sitúan su acercamiento a los comunes en un proyecto político de desestabilización de la acumulación capitalista; una apuesta por retomar la economía a través de unas coordenadas éticas que nos permitan resignificar la riqueza, el trabajo y el excedente para vivir bien de manera interdependiente y equitativa. Cuestionar y abandonar el capitalocentrismo, argumenta J. K. Gibson-Graham (1997), requiere discursos contrahegemónicos que nos permitan pensar en formas no centradas en el capital de ser y estar; una resocialización de sujetos y relaciones económicas que les disputen al estado y al capital su monopolio sobre el espacio, el tiempo y el valor. Los comunes, desde esta apuesta, son producidos y compartidos a partir de acciones motivadas por unas coordenadas éticas que prioricen la reproducción y el sostenimiento de la vida. Dichas acciones buscan que los comunes tengan acceso compartido y amplio, que su uso sea negociado por la comunidad, que los beneficios que surjan sean distribuidos dentro del sistema comunitario e, idealmente, más allá de este, y que el

cuidado y las responsabilidades frente a los comunes sean asumidas de manera colectiva (Gibson-Graham et ál., 2017).

Las posibilidades de análisis y acción que trae entender la paz como un común siguiendo estos planteamientos implica un ejercicio de reflexión situado tanto en un sistema comunitario como en las acciones y relaciones que la producen, mantienen y comparten. No es una conversación abstracta sobre una paz distante e higienizada, sino una anclada en cuerpos y paisajes, en procesos y luchas concretas. Para el caso de este capítulo, centrado en los movimientos de mujeres y feministas en Colombia, y sus luchas y articulaciones para resistir y transformar los diversos repertorios de violencia que vivimos mujeres, niñas y otros cuerpos y ecosistemas explotados. Si pensamos la paz como un común, ¿cuál es la riqueza que estamos compartiendo?, ¿cuál es el trabajo que produce paz?, ¿cuál es la comunidad que trabaja y se beneficia?, ¿cuáles son las relaciones de colaboración y, como forma de transición, hacia dónde abre caminos? En esta sección, voy a explorar la pregunta por la riqueza a compartir, estrechamente ligada a la concepción de paz y a la apuesta política de las relaciones sociales que queremos transformar.

El punto de partida para reflexionar sobre las riquezas ligadas a la producción de paz es evidente: la vida misma. La posibilidad de vivir no es poca cosa. Según el Centro de Recursos para el Análisis de Conflictos (Cerac) entre 2002 y 2017 en Colombia se registraron 14 285 muertes en combate: 8957 pertenecientes a las FARC-EP, 2701 a fuerzas gubernamentales y 2627 a la población civil. En 2017, luego de la firma de los acuerdos de paz entre el gobierno colombiano y las FARC-EP, no se registró en el país ninguna muerte en combate. Aunque en 2017 la tasa de homicidios triplicaba la tasa de homicidios en el mundo (Fundación Ideas para la Paz [FIP], 2017), el acuerdo de paz claramente significó una reducción en las cifras de muertes relacionadas directamente con enfrentamientos entre grupos armados. La paz, o mejor dicho, los acuerdos de paz de 2016, representó para estas personas la posibilidad material de vivir. Para familias y comunidades, significó no tener la herida de la ausencia

y los dolores que transforman proyectos y procesos comunitarios transgeneracionalmente.

La posibilidad de vivir que viene junto con el fin de enfrentamientos armados, por supuesto, va más allá de las muertes en combate. También tiene que ver, por ejemplo, con la posibilidad de vivir vidas que no estén marcadas por la presencia misma de grupos armados y sus múltiples repertorios de violencia. Esta posibilidad, sin embargo, tampoco existe de manera abstracta. Aunque la guerra en Colombia hace parte de todas nuestras subjetividades y relaciones, históricamente el conflicto armado se ha materializado principalmente en zonas rurales del país donde viven comunidades campesinas y pueblos indígenas, negros, palenqueros y afrodescendientes (Centro Nacional de Memoria Histórica [CNMH], 2017). Asimismo, los repertorios de violencia de la guerra, ya sean estos infligidos directamente por los grupos armados o propiciados por sus aliados económicos y políticos, operan dentro de entrelazados sistemas capitalistas y patriarcales, que son sexistas, clasistas, racistas y heteronormativos. De esta forma, vemos, por ejemplo, que las muertes en combate han sido en su gran mayoría vidas de hombres jóvenes, rurales, afrodescendientes, indígenas, campesinos, empobrecidos (CNMH, 2017). En cuanto a violencias sexuales, por ejemplo, a abril de 2020, la Unidad para la Atención y Reparación Integral a las Víctimas (UARIV), (2020), agencia gubernamental encargada de implementar el programa nacional de reparaciones en Colombia, tenía 32 092 personas registradas como víctimas de “delitos contra la libertad y la integridad sexual en desarrollo del conflicto armado”. Entre esas personas, 29 035 eran mujeres y niñas, la gran mayoría pertenecientes a pueblos indígenas y afrodescendientes y comunidades campesinas.

El contexto del paro nacional que empezó el 28 de abril de 2021 y que, luego de más de un mes de intensa represión y violencia policial y militar, no pareciera llegar a un alto en el futuro cercano, ha sido el escenario de diversas formas de violencia. Día a día, y particularmente noche a noche, hemos visto la intensificación de la militarización de las ciudades, los cruentos ataques por parte de la policía con todo

tipo de armamento contra personas que están en las calles manifestándose. Hemos visto a grupos paramilitares, articuladamente con la policía, disparando contra periodistas, indígenas, jóvenes y toda persona que entiendan como “enemiga”. Hemos visto la violencia estatal no solo en estas acciones, sino también en la legitimación y defensa de estas por parte del gobierno. Luego de un poco más de un mes de esta violencia, tenemos por lo menos 45 asesinatos, 1649 detenciones arbitrarias, 1248 víctimas de violencia física y 65 de agresiones oculares por parte de la policía (Tembloros, 2021), y por lo menos 346 personas desaparecidas (Indepaz, 2021). Con este panorama, y en el peor momento de la pandemia de la covid-19 en el país, es difícil empezar a entender por qué la gente sigue en la calle, con cansancio, pero resistiendo y conversando, si no nos situamos (y nos indignamos con furia intensa) en las profundas inequidades del país. En abril de 2021, por ejemplo, el Departamento Administrativo Nacional de Estadística (DANE), entidad encargada de las estadísticas oficiales en Colombia, anunció que 2,2 millones de familias colombianas solo pueden comer dos veces al día. A lo largo de este largo mes oímos a menudo cómo muchas de las personas en los diferentes puntos de resistencia en el país están comiendo mejor como resultado de las ollas comunitarias y las redes de solidaridad que en sus propias casas.

Johan Galtung (1969), en sus contribuciones sobre sobre paz negativa y paz positiva, plantea que paz no es ausencia de violencia física y enfrentamientos armados. La violencia está presente y requiere ser incluida en nuestras conversaciones sobre paz cuando las inequidades se materializan en la vida de las personas. Esta violencia de las inequidades es parte central de la estructura del orden social dominante, la cual tiene en su núcleo la distribución desigual del poder y tiende a ser estable y naturalizada. Nancy Scheper-Hughes (1997) señala que las violencias cometidas en contextos de guerra son la reproducción sistemática y amplificadas de aquellas violencias que tienen lugar en la vida cotidiana de las personas. La sensación de paz y estabilidad que está presente durante la ausencia de enfrentamientos armados solo se obtiene a expensas de la violencia normalizada y rutinaria contra

grupos específicos de personas. Esa violencia se ha vuelto “invisible” no porque esté oculta, sino porque se ha legitimado cuando se dirige hacia categorías de humanos que han sido deshumanizados, marcados como prescindibles y como un sacrificio aceptable en nombre de la supervivencia del grupo y su orden social (Scheper-Hughes, 2002). Hablar de construcción de paz en esta medida requiere el reconocimiento de las relaciones de poder de género, clase y étnico-raciales, las cuales son constitutivas de todos los fenómenos sociales (Viveros, 2016), incluso las experiencias concretas de violencias armadas, estructurales y cotidianas en nuestros cuerpos y vidas.

Cynthia Enloe (1987) señala que la paz para las mujeres constituye ganar control sobre sus vidas, y que esto requiere el reconocimiento de las formas en que el género converge con sistemas coloniales, militaristas y capitalistas para oprimir a las mujeres. También Cynthia Enloe ha resaltado que el patriarcado, la militarización y la hegemonía del libre mercado son coconstitutivos. Por su parte, Cynthia Cockburn (2010) argumenta que avanzar una paz feminista implica la subversión de los sistemas constitutivos de la guerra, es decir, del patriarcado y el capitalismo, los cuales son racistas, sexistas y heteronormativos. En conversación con lo anterior, la concepción de paz planteada en Colombia por el movimiento de mujeres y feminista que se abrió un lugar en la negociación de los acuerdos de paz firmados en 2016 es la de una paz integral (Paarlberg-Kvam, 2019). La conceptualización de paz integral que estos movimientos han buscado posicionar, según dice Kate Paarlberg Kwam (2019), no está limitada a responder a las expresiones del conflicto armado, sino que necesita subvertir sus cimientos: patriarcado, militarismo y el modelo capitalista extractivo. La agenda de las organizaciones de mujeres en las negociaciones de La Habana en esa medida se acercaba a la agenda planteada por los sectores políticos que demandaban cambios estructurales económicos, incluso una reforma agraria. Sin embargo, continúa Kate Paarlberg-Kvam, la agenda de estas organizaciones ha sido más amplia; si la apuesta es construir una paz que no subordine a las mujeres, es necesario incluir un análisis de género en las discusiones

que involucran tanto el fin de enfrentamientos y la desmovilización como las transformaciones estructurales.

La desmilitarización, señala Paarlberg-Kvam (2019), ha sido parte fundamental de la agenda para la construcción de paz promovida desde las organizaciones de mujeres. Así, sus debates sobre desmovilización han ido más allá de los grupos armados no gubernamentales para proponer que la construcción de paz requiere la desmilitarización de la sociedad como un todo. La militarización de la vida civil, sobre todo en las zonas del país con histórica violencia estatal, también ha implicado la militarización de las lógicas para mediar los conflictos, lo cual implica que, a diferencia del histórico de presencia estatal en la ruralidad a través de las fuerzas armadas, se fortalezcan en esas zonas las instituciones estatales no armadas (salud, educación, etc.). Asimismo, plantea Paarlberg-Kvam, la agenda de construcción de paz de las organizaciones de mujeres incluye un cuestionamiento profundo al modelo extractivista económico preponderante en Colombia, el cual no solo se apoya en estructuras paramilitares, sino que se nutre del despojo de tierras y del desplazamiento de pueblos indígenas y afrodescendientes y comunidades campesinas. Este modelo económico atenta contra la autonomía de las mujeres y fortalece dinámicas de dependencia y violencia. La discusión de este modelo económico no hizo parte de los horizontes del gobierno colombiano durante las negociaciones de La Habana. Al contrario, desde la orilla gubernamental, la construcción de paz existe como parte de una apuesta al aumento de inversión extranjera y nacional en la economía extractiva y de megaproyectos.

Entender la vida como una riqueza que se puede obtener a través de la producción de paz implica cuestionarse sobre las violencias concretas que marcan cuerpos y paisajes, que incluyen, pero no se limitan a los repertorios de guerra de los grupos armados. La pregunta por cómo la violencia se materializa en la vida de las personas, como veíamos, está atravesada por las entrelazadas relaciones de poder de género, clase, y étnico-raciales que de manera conjunta operan en todas las esferas y niveles de la vida social. La concepción

de paz propuesta por las organizaciones de mujeres y feministas que han rodeado las negociaciones e implementación de los acuerdos firmados entre el gobierno colombiano y las FARC-EP nos da luces al respecto. Esta apuesta por la construcción de paz feminista lucha por lograr vidas libres de violencias para las mujeres, pero va más allá de ellas. Es una apuesta política por la transformación de los sistemas constitutivos de la guerra, los cuales se nutren de la explotación de ecosistemas y de cuerpos históricamente feminizados y oprimidos para el mantenimiento del orden social dominante.

### **Comunes para desordenar y existir por fuera de los sentidos de la guerra**

Hace algo más de cuatro años, mientras el país procesaba los resultados del plebiscito que por un mínimo margen votó no al acuerdo de paz negociado en La Habana entre el gobierno colombiano y las FARC-EP, desde diversos sectores llamaban la atención sobre uno de los grandes retos que venían con la firma de esos acuerdos: aprender a sentir, pensar, escribir y actuar por fuera de las lógicas de la guerra. El antropólogo Alejandro Castillejo Cuéllar, hoy comisionado de la verdad, señalaba en vísperas del referendo:

En procesos de transición, incluso como cualquier ritual de paso, el tránsito de un estado de cosas a otro implica poner en tela de juicio las verdades recibidas y los lenguajes que han estructurado nuestra vida cotidiana, aquellos que plantean una dicotomía ente los mundos amorfos de los enemigos. En este momento hay una gran cantidad de inimaginables para la sociedad en general. Creo que eso es lo que pasó a lo largo de los años de negociación. No hay nada más complejo (y si me preguntan, este es el gran reto del periodo del post-acuerdo) que de-construir estas dicotomías para hacer posibles otras formas de sociabilidad. (Castillejo Cuéllar, 2016, p. 122)

La posibilidad de vivir que viene junto con la terminación de combates y otros repertorios de violencia armada nos obliga al reconocimiento de que la guerra existe dentro de sistemas capitalistas, patriarcales, coloniales y militaristas. La paz construida desde los feminismos, como sugiero en la sección anterior, plantea una forma de transición a espacios de existencia que permitan vidas libres de violencias. Esto es, espacios que no subordinen ni se nutran de la explotación de mujeres ni de otros cuerpos que históricamente han sido feminizados. Esta posibilidad de las vidas libres de violencias que está en el centro de la concepción de paz de las organizaciones de mujeres y feministas en Colombia, y que se ha construido desde diversos lugares de enunciación en el trabajo histórico y cotidiano en las cortes, en las calles o en la casa, viene acompañada de otra pregunta: ¿cómo vivir la vida por fuera de los sentidos, las ambiciones y las lógicas impuestas por los actores de la guerra y sus aliados económicos y políticos? Así, un siguiente momento en las posibilidades que nos trae entender la paz como un común implica destruir subjetividades para aprender a *ser* desde lugares no monopolizados por la guerra y los sistemas que la sustentan.

Desde finales de la década de 1980, el marco de la justicia transicional se ha asumido como el paradigma dominante internacionalmente para promover la instauración de la democracia luego de guerras y regímenes autoritarios. Paige Arthur (2009) señala que la idea de que la democracia se pudiera instaurar en cualquier contexto por medio de negociaciones entre las élites del país y de una serie de reformas institucionales y legales está ligada al declive de los proyectos políticos de la izquierda radical en la década de 1970 y al fortalecimiento ideológico de los principios liberales de los derechos humanos. En sus planteamientos iniciales, la justicia transicional se legitimó como parte de la propagación mundial de las normas, las prácticas y las instituciones liberales, sin considerar las condiciones socioeconómicas, ni las violencias históricas y estructurales de cada contexto. Pascha Bueno-Hansen (2015) sostiene que de manera problemática la concepción de tiempo de este paradigma liberal de

la justicia transicional se restringe a violaciones específicas de derechos humanos, centrándose en el antes y el después inmediatos, sin considerar las violencias coloniales, patriarcales y del capital que dieron forma a las violaciones de derechos humanos. La preocupación por lograr la estabilización del estado nación que guía a la justicia transicional es peligrosa y contradictoria en tanto corre el riesgo de reforzar los binarismos y las estructuras jerárquicas de opresión que permitieron la materialización de repertorios de violencias armada y política: “Estabilizar el estado nación lleva a la dependencia de las jerarquías sociales establecidas, mientras cambiar las condiciones de injusticia profundamente arraigadas requiere cuestionar y desestabilizar aún más las mismas jerarquías” (p. 18).

La justicia transicional, desde su paradigma liberal y como parte del régimen de los derechos humanos, es dinamizada a partir de categorías concretas de violaciones definidas desde marcos legales (De Greiff, 2012). Esto no quiere decir, necesariamente, que la implementación de mecanismos de justicia transicional esté desligada de la transformación de relaciones de poder. La posibilidad de ser parte de la subversión de tales relaciones de opresión, sin embargo, requiere tensiones e interpelaciones sociales, disciplinares y epistémicas desde diferentes escenarios (Sánchez Parra y Fernández Paredes, 2020). No es posible hablar de construcción de paz, de una paz que no priorice la estabilidad de las jerarquías sociales establecidas sobre la explotación de grupos de personas concretos, sin hablar de distribución de poder en todas las esferas de la vida. Los escenarios transicionales, que no están limitados ni se limitan a los mecanismos de la justicia transicional (Castillejo Cuéllar, 2014), también representan momentos de confluencia de luchas para el cuestionamiento y la transformación de las relaciones de poder que han mantenido las jerarquías sociales ligadas a la opresión y sus formas de violencia.

Los mecanismos de la justicia transicional pueden ser herramientas para la construcción de paz. Para que esto ocurra, sin embargo, deben estar al servicio del trabajo colectivo que busca ganarles espacios de existencia a las formas de muerte del estado y del

capital. Raquel Gutiérrez Aguilar y Huáscar Salazar Lohman (2015) plantean que la transformación social se relaciona con “la capacidad humana de producir y reproducir formas colectivas de habitar el mundo desde otro lugar que no es el de la dominación, la explotación y el despojo” (p. 19). La transformación social, entendida de esta manera, no parte de la creencia de un orden social que debe ser convertido en otro que se asume como mejor los dos entendidos como entidades totales con bordes fijos. La paz como un común, como sugiero en la sección anterior, parte por entender que la riqueza que se comparte es la vida misma y las posibilidades de vivirla libre y dignamente. Para esto, la paz como un común no puede existir en condiciones en las que la estabilización del estado nación implique la opresión y explotación de cuerpos y ecosistemas. La construcción de lo común requiere la transformación de las relaciones sociales que han normalizado diversas formas de violencia contra grupos específicos de personas.

La transformación social asociada a la paz como un común recorre varios caminos. Por un lado, el reconocimiento de los entramados de violencias coloniales, patriarcales y económicas que subyacen a los repertorios de violencias armadas. Por otro lado, el cuestionamiento de la normalización del existir a través de las lógicas de la guerra. La transformación social que nos plantean Raquel Gutiérrez Aguilar y Huáscar Salazar Lohman (2015) parte de comprender que, pese a la lógica totalizante que el capitalismo nos ha impuesto, existen diversas formas de reproducir la vida que no son, o por lo menos no del todo, completamente capitalistas. No se trata de “*normar* de modo diferente” (Gutiérrez Aguilar, 2016, p. 156), sino de desordenar para producir “capacidad de hacer, autodeterminación y libertad”. Los tres pilares que Gutiérrez Aguilar nos llama a desordenar son las relaciones de explotación y de opresión que dictan las relaciones entre aquellos que “prometen-mandan-asustan y quienes piden-obedecentemente”, y las de alienación (p. 166). Lo político en esta medida está en los actos individuales y/o colectivos que buscan transformar el orden social dominante a través de pequeños o grandes desórdenes,

y crear la posibilidad de vincularse y relacionarse de otras maneras. Lo político, nos dice Gutiérrez Aguilar, “no necesita ser pensado como choque inminente o a mediano plazo, sino básicamente como aumento permanente de la energía desordenadora” (p. 173).

Este proceso político requiere el trabajo comunitario, el cual plantean Gutiérrez Aguilar y Salazar Lohman (2015) es la capacidad colectiva para desarrollar actividades heterogéneas y diversas que producen lo común (las riquezas que se disfrutan comunitariamente). El trabajo comunitario, sostienen Gutiérrez Aguilar y Salazar Lohman, no sigue las lógicas temporales ni de valor de cambio del sistema capitalista, sino que está guiado por las características mismas que sean requeridas para la gestión y el mantenimiento de la reproducción de la vida comunitaria. Los intercambios de trabajo, en esa medida, se dan según los comunes que se producen y las riquezas que se buscan. La posibilidad misma del trabajo comunitario hace parte de la producción de múltiples sistemas de circulación que constituyen redes de intercambios materiales y simbólicos. Así, la producción de comunes está atravesada necesariamente por el carácter social del trabajo concreto, es decir, por las mismas relaciones que se crean y refuerzan entre quienes intercambian, por la pertenencia a unas tramas comunitarias que trabajan no solo por lo común, sino para lo común (Gutiérrez y Salazar Lohman, 2015).

Desde el postulado de que no hay comunes sin comunidad (Linsalata, 2015), la paz como un común no se construye desde la defensa de la comunidad ligada a la estabilidad del estado nación. Justamente se construye desde el reconocimiento de la transformación profunda que esa comunidad requiere. Esta aproximación nos aleja de una visión (convenientemente) romantizada de que la paz es homogénea y la construimos todos (en masculino). Andrew Schaap (2005), al hablar de reconciliación política, empieza por desafiar la preexistencia de las comunidades como unidades morales armónicas. Alejándose de la noción de comunidad como un ideal homogéneo, se apoya en Hannah Arendt (1970) para pensar a las comunidades como el resultado de encuentros entre diferentes perspectivas y

experiencias del mundo. A partir de esto, Schaap entiende la reconciliación política como un proceso de búsqueda por lograr un “sentido de comunidad que podría surgir a partir del choque de perspectivas que tenemos sobre el mundo” (p. 4). Sostiene que el fin de los enfrentamientos armados, como momentos políticos históricos, podrían ser vehículos para cuestionar las relaciones de poder y reconfigurar realidades plurales y políticas (Schaap, 2005). Sin embargo, si se piensa que el fin de la violencia armada y política es un medio para sanar al estado nación desde ideales nacionalistas y militarizados, nos advierte el autor, podríamos inclinarnos por aniquilar la existencia de la pluralidad en la sociedad en general y, al mismo tiempo, continuar normalizando los sistemas de opresión y explotación en los que se han legitimado las violencias de las que se busca transitar.

En este sentido, Schaap (2005) cuestiona los proyectos políticos que asumen que el fin de la guerra tiene como propósito la restauración de supuestas relaciones armónicas en la sociedad anterior a la violencia armada. Este enfoque restaurativo a las transiciones políticas y a la noción de reconciliación, argumenta el autor, deja de lado que diversas violencias son sistemáticamente perpetuadas contra categorías de personas que no son reconocidas como parte de la comunidad o que, a nombre de mantener los valores del capital y el patriarcado, se entienden como sacrificios necesarios. Además, sostiene Schaap, un enfoque restaurativo no diferencia entre lo político y lo moral. En este sentido, asume que existe un conjunto de normas morales que vincula a toda la comunidad, sin reconocer que las relaciones de poder se manifiestan no solo en la aplicación de normas, sino también en la propia definición de normas. Un enfoque restaurativo no considera que a menudo lo que se requiere es la reconfiguración del orden moral más que su restauración. En conversación con lo anterior, Veena Das y Arthur Kleinman (2001) plantean que la reconciliación “no es una cuestión de confesión ofrecida de una vez por todas, sino más bien la construcción de relaciones a través del trabajo de la vida cotidiana” (p. 14). En escenarios transicionales, tal como los producidos alrededor de las negociaciones y la implementación de los acuerdos firmados en

2016, podemos identificar oportunidades para lo que Das y Kleinman llaman el hacer y rehacer el mundo (*the making and remaking of the world*). Este hacer y rehacer, según la autora y el autor, no tiene la forma de una gran narrativa, sino de múltiples narrativas interconectadas a través de las cuales las personas negocian sus mapas sociales para vivir juntas.

En contextos de transición de violencias armadas y políticas, las experiencias de violencia de las mujeres han tendido a estar subordinadas al proyecto de sanación del estado nación y de sus combatientes masculinos (Kelly, 2000). Cuando la comunidad está siendo redefinida, tal como ocurre en escenarios poscoloniales o con la caída de regímenes autoritarios, hablar de la comunidad conlleva profundas reflexiones sobre la reproducción del cuerpo social: quién pertenece y bajo qué condiciones (Das, 2007). Una aproximación desde el ecofeminismo radical a la construcción de paz señala que el discurso patriarcal y androcéntrico ha silenciado lo femenino, sus experiencias y contribuciones. A partir de dicho discurso, se ha legitimado un sistema jerárquico en el que sujetos como mujeres, niños y animales no humanos son valorados en tanto benefician el sistema dominante (Buckingham, 2004). Desde una asociación reduccionista de lo femenino con la naturaleza, se ha impuesto a las mujeres roles esencializantes de reproductoras, dadoras de vida y cuidadoras (Sylvester, 1989). La construcción de paz feminista, entendida como un común, cuestiona dinámicas que reproduzcan relaciones de poder que les han otorgado un lugar a las mujeres en proyectos de construcción de paz desde esos roles pasivos y estáticos, que asumen que sus contribuciones existen desde una inclinación natural al cuidado y a evitar el conflicto, por ejemplo, manteniendo la armonía familiar patriarcal (Rennie, 1994) o participando en procesos políticos como testigas y no actoras (De Waardt y Weber, 2019).

Décadas de conflicto armado han dejado innumerables vidas marcadas por la ausencia, ruptura y crueldad impuesta a través de diversos repertorios de violencia, como asesinatos, masacres, violencias sexuales y desplazamiento. Décadas de conflicto armado,

sin embargo, también han permeado las maneras en que existimos, sentimos y soñamos la vida y sus posibilidades. En la normalización cotidiana de los horrores y miedos de la guerra, Michael Taussig (1987) describe la configuración de una cultura de terror que ha transformado significados y constituido subjetividades. La firma del acuerdo de paz de 2016 y su implementación (incluso debilitada como está) para un país cruelmente familiarizado con las historias de cuerpos (empobrecidos, feminizados, racializados, rurales) violentados por grupos armados no solo representa la posibilidad material de existir (la vida misma), también representa momentos en el proceso de construcción de otras formas de existir. La paz feminista entendida como un común no es un punto estático de llegada, sino más bien un camino para desordenar relaciones de poder. Una forma de avanzar hacia la transformación de nuestras relaciones de existencia para poder respirar e imaginar por fuera de los sentidos y lógicas aprehendidas en la guerra. Aprender a *ser* por fuera de los significados y subjetividades de la cultura de terror que se ha configurado con décadas de conflicto armado requiere identificar los sistemas comunitarios y las relaciones de trabajo por medio de las cuales podemos ganarles espacios de existencia al capital, al patriarcado y a las relaciones de poder coloniales.

En la siguiente sección, hago una invitación a acercarnos al movimiento de mujeres y feminista en Colombia como sistema comunitario, la cual no pretende dar un panorama completo y diverso de los caminos recorridos, sino enunciar algunos de los intercambios de trabajo que, en diferentes momentos y con diversas estrategias, han apostado por la transformación de relaciones de opresión y por la construcción de proyectos políticos que les ganen espacios de vida al patriarcado y al capitalismo. Estos caminos, veremos a continuación, no son lineales ni libres de tensiones, sino que existen en procesos históricos de encuentros y desencuentros en diversos escenarios, se nutren de y producen energía desordenadora que nos permitan soñar con presentes y futuros autónomos y libres de violencias sobre nuestras vidas y cuerpos.

## Comunes para desordenar y tejer

Entre el 5 y el 6 de abril de 2021, se celebró la Convención Nacional Feminista en Honda. Convocada por el movimiento Estamos Listas, se planteó como un escenario político para afirmar la urgencia de gobernar el país desde una agenda feminista y desde ahí transformar el estado. Desde el reconocimiento de la pluralidad y diversidad de los feminismos que se han construido en Colombia por más de tres décadas, la Convención convocó a Ángela María Robledo Gómez y Francia Elena Márquez Mina, mujeres con “un reconocido liderazgo en defensa de la política de la vida y el cuidado”, para respaldar sus candidaturas presidenciales e invitarlas a “trabajar por una presidencia y gobierno feminista para Colombia en 2022”. En el manifiesto que acompañó la Convención, nos dicen:

En el 2022 el país tiene una nueva oportunidad de tejer otras relaciones de poder que conduzcan a la radicalización de la democracia, a la representación de las mayorías sociales y al aliento de un ejercicio político que no cesará hasta que todas las personas puedan caminar y habitar el país sin miedo, con plena garantía de derechos y disfrutando una economía justa, cuidadora de la vida y la diversidad.

A través de seis puntos, el manifiesto señala la urgencia de fortalecer al estado como cuidador y defensor de la dignidad, sitúa el cuidado de la vida y de la diversidad de los ecosistemas como su coordenada de acción, indica que no hará parte de ninguna medida que atente contra esto, reconoce el trabajo reproductivo y de cuidado como el elemento central de la existencia y lo vincula con la necesidad de establecer relaciones económicas justas y equitativas. También anuncia oposición a la agenda antiderechos que atenta contra la autonomía de las mujeres y las ciudadanías diversas, así como enfatiza su lucha para transformar las exclusiones históricas desde banderas antirracistas, de paridad, que les apueste a la redistribución económica y a la descentralización del poder. Además, se sitúa como parte de

un camino de memoria, verdad y convivencia que ha sido construido y que lo seguirá haciendo para poder consolidar una paz duradera y transformadora. El manifiesto termina diciendo: “Asumimos nuestro compromiso con el país en este momento decisivo. Vamos juntas, diversas y plurales a construir la historia que vendrá, somos la potencia feminista que emerge como alternativa de poder democrático, justo y digno al servicio de las mayorías sociales que trabajan y luchan”.

Esta apuesta política por la vida, y por las vidas diversas, autónomas y libres, recoge décadas de los caminos andados y desandados del movimiento de mujeres y feminista en Colombia. A lo largo de esos recorridos, el movimiento ha aportado, interpelado y construido nociones distintas de paz. La propuesta de paz integral feminista que presenté en una sección anterior, y que tiene lugar en el marco más amplio del proyecto feminista que se recogió en la Convención Nacional Feminista de abril, puede ser pensada como un común para la transformación del orden social dominante. No como un punto de llegada, sino desde los escenarios de transformación y vinculación que nos permite. Para llegar a este momento, quiero proponer un breve acercamiento a algunas de las formas que la energía desordenadora del movimiento de mujeres y feminista ha tomado, así como a las propuestas y estrategias creadas para tejer escenarios para la vida y el cuidado.

En su charla “Entrelazando feminismos en Colombia”, Olga Amparo Sánchez Gómez (Casa de la Mujer, 2021) hizo un recorrido por escenarios, agendas y alianzas que han caminado, entre tensiones y negociaciones, los movimientos de mujeres y feministas en Colombia. De las luchas de las sufragistas de las décadas de 1930, 1940 y 1950, surgen los movimientos de las décadas de 1960 y 1970 de organizaciones de mujeres que, principalmente en Bogotá, Medellín y Cali, se empezaron a reconocer como feministas. Para estas, no era posible un escenario de interlocución legítima con ese estado y sus instituciones, ya que, al ser patriarcal, nunca iba a garantizar los derechos de las mujeres. Habiendo ganado espacios en el ejercicio de la ciudadanía y logrado unos derechos fundamentales como el voto, la educación y el

manejo de los recursos ganados y las herencias, a inicios de la década de 1980 existe el reconocimiento de los logros de las luchas del movimiento. Sin embargo, también el reconocimiento de que la existencia de los derechos no se traducían en ciudadanías plenas, resaltando la colonización que el patriarcado ha impuesto sobre los cuerpos de las mujeres a través de la normatización de la sexualidad y la reproducción. Centrales a este momento son las críticas frontales a las políticas de control poblacional y control de la fertilidad con un enfoque maltusiano con el argumento de combatir la pobreza. Por lo menos en Bogotá, señala Sánchez, los debates sobre el aborto se daban en la tensión entre el derecho al aborto y la libre opción a la maternidad. Desde *Mujeres en la Lucha*, por ejemplo, se hacía un llamado a no solo hablar de derecho al aborto, sino de despenalización, e incluir en el debate el derecho a que las mujeres pudieran tener los hijos y las hijas que quisieran, y en condiciones dignas.

Los debates y las agendas de ese momento convergieron en el Primer Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe, realizado en 1981 en Bogotá. En este, narra Sánchez (Casa de la Mujer, 2021), se discutieron temas como qué significa la participación política de las mujeres y la doble militancia: cuestionamientos sobre si era posible pertenecer a un partido político y ser feminista, y si, efectivamente, había espacio en los partidos políticos para las agendas feministas. En este mismo encuentro, sostiene Florence Thomas (2011), 280 feministas declararon el 25 de noviembre como el día para conmemorar el asesinato de las hermanas Patria, Minerva y María Teresa Mirabal por la policía secreta del dictador Rafael Trujillo de la República Dominicana, y exigir la erradicación de las violencias contra las mujeres. Posteriormente, en 1999, las Naciones Unidas declara esa fecha como el Día Internacional de la No Violencia hacia las Mujeres. En el contexto de la represión instaurada con el estatuto de seguridad durante el gobierno de Julio César Turbay Ayala (1978-1982), indica Sánchez, la agenda del movimiento de mujeres y feministas de las décadas de 1980 y 1990 estuvo marcada tanto por exigencias para mejorar la calidad de vida de las mujeres como por la guerra en el país y debates sobre la

paz. Luego del encuentro feminista, relata Sánchez, se vivieron allanamientos a casas de mujeres que habían participado. Sumándose esto a la persecución que ya existía a mujeres feministas y militantes de izquierda, que incluía violencias sexuales y otras formas de tortura.

La llegada de Belisario Betancur a la presidencia (1982-1986) abre la posibilidad de entablar diálogos con los movimientos guerrilleros. En estos procesos, hubo una activa participación de organizaciones de mujeres, que incluyeron por primera vez la participación de mujeres en mesas de negociación (Martínez Osorio y Chaparro González, 2016). Aunque las propuestas feministas no se vieron reflejadas en los acuerdos, los cuales se centraron en poner fin a los enfrentamientos y garantizar la seguridad en regiones afectadas por la guerra, Margarita Martínez Osorio y Nina Chaparro González (2016) señalan que tal escenario fue plataforma para la movilización de recursos y estrategias de articulación entre las organizaciones de mujeres y feministas. A lo largo de la década de 1980, los debates sobre aborto y libre maternidad o sobre el derecho a ejercer libremente la sexualidad pasaron a un segundo plano. La agenda se enfocó en la represión estatal que se vivía, centrándose en el impacto que tenía en las mujeres y apostándole a pensar en paz y democracia. El movimiento de mujeres y feminista, sostiene Sánchez (Casa de la Mujer, 2021), se organiza y moviliza en defensa a la vida. Con la toma y retoma del Palacio de Justicia, por ejemplo, desde el Colectivo de Mujeres Bogotá sacaron un pronunciamiento que exigía un juicio de responsabilidades que incluía tanto al M-19 como al ejército. Este pronunciamiento, según Sánchez, no fue bien recibido por los movimientos de izquierda. Cuenta también cómo un 25 de noviembre diferentes organizaciones de mujeres salen a la calle con el lema “Por cada tumba una rumba”: “El sentido era”, dice Sánchez, “a nosotras no nos van a derrotar a través del miedo”. En 1989, por compartir otro momento, desde la Casa de la Mujer, se organiza un encuentro que gira en torno al enunciado “Basta de parir hijos para la guerra”.

Durante la década de 1990, la categoría de género surge como la categoría transversal de la agenda feminista. En el escenario de

la Asamblea Nacional Constituyente de 1991, las organizaciones de mujeres generan estrategias y alianzas para la creación de una agenda común y lograr incidencia en el llamado “pacto de paz” (Martínez Osorio y Chaparro González, 2016). En medio de tensiones en el movimiento que recogían cuestionamientos sobre la doble militancia y la imposibilidad de interactuar con un estado patriarcal, surge la Red Nacional de Mujeres, en el Encuentro Nacional de Mujeres. Un abrazo amoroso por la vida, que tuvo lugar en 1990, María Emma Wills (2007) narra cómo se discutieron temas que buscaban avanzar en equidad de género, tales como mujeres y relaciones económicas, la ética del amor, qué quería decir construir democracia desde una mirada feminista y cómo transformar relaciones patriarcales. Aunque estas alianzas buscaron articular los intereses de mujeres sindicalistas, de izquierda y de organizaciones campesinas, la agenda que se priorizó principalmente estaba relacionada con derechos sexuales y reproductivos, y con derechos civiles y políticos para las mujeres (Martínez Osorio y Chaparro González, 2016). De esta agenda, los puntos relacionados con la libre opción de la maternidad y con transformar la noción de familia no pasaron en la Asamblea Nacional Constituyente, mientras que los relacionados con la participación de las mujeres en niveles decisorios de la administración pública sí quedaron consignados (Wills, 2007). Aunque el género fue incorporado en la agenda del gobierno y existían fuertes alianzas en el movimiento de mujeres y feministas, durante el periodo de César Gaviria (1990-1994) la participación de estas en los procesos de paz fue muy baja (en los 18 acuerdos firmados, aparecen 205 hombres y 4 mujeres), y aunque se creó la Consejería para la Juventud, la Mujer y la Familia, esta no tuvo un impacto real en políticas públicas ni en escenarios de decisión (Martínez Osorio y Chaparro González, 2016).

Uno de los efectos para el movimiento de mujeres y feminista del proceso alrededor de la Asamblea Nacional Constituyente fue el reconocimiento por algunos sectores en el movimiento del estado como un actor con el que era necesario interactuar para avanzar en equidad de género en la institucionalidad. Durante el periodo

presidencial de Ernesto Samper (1994-1998) se establecen, en medio de muchas tensiones y conflictos, diferentes canales de comunicación entre algunos sectores del movimiento y las instituciones estatales. Como parte de una alianza entre la entonces senadora Piedad Córdoba y diferentes organizaciones feministas, la Consejería para la Juventud, la Mujer y la Familia es reemplazada con la Dirección Nacional para la Equidad de las Mujeres (Dinem). La Dinem fue creada como una institución con autonomía administrativa y con asignación presupuestal para coordinar las políticas de género y se nombró como directora a Olga Amparo Sánchez, quien tenía ya una gran trayectoria en las organizaciones feministas y fue una de las fundadoras de la Casa de la Mujer (Martínez Osorio y Chaparro González, 2016). Los ejes de trabajo que se definieron fueron derechos políticos, derechos económicos, sociales y culturales, derechos sexuales y reproductivos, y un plan nacional para la eliminación de violencias contra las mujeres. María Emma Wills (2007) señala que para desarrollar estos ejes de trabajo se propusieron tres estrategias:

- i) la organización de “cursos de capacitación a funcionarios(as) públicos(as) y asesorías a congresistas para impulsar proyectos de ley que beneficiaran a las mujeres”; ii) la incorporación de “una perspectiva de género aplicable a planes de desarrollo” y iii) la construcción de una línea de acción concentrada en “apoyar y empoderar organizaciones sociales con la realización de eventos, publicaciones y capacitación”. (Martínez Osorio y Chaparro González, 2016, p. 45)

Estas estrategias, particularmente la última, promovieron la creación de canales de comunicación entre organizaciones de mujeres en diferentes regiones del país y la institucionalidad centralizada. Asimismo, apoyó la creación de la Ruta Pacífica, siendo esta la primera organización feminista que visibilizó la ocurrencia de la violencia sexual en el contexto del conflicto armado y su sistematicidad contra mujeres y niñas en diferentes regiones del país (Martínez Osorio y Chaparro González, 2016). Aunque el movimiento

de mujeres y feminista ganó espacios en sus negociaciones institucionales, principalmente en la agenda que tenía que ver con los impactos de la violencia sexual en el conflicto armado en las mujeres, las tensiones presentes en la doble militancia se hicieron evidentes en los debates sobre el derecho al aborto. Estos puntos de la agenda feminista fueron rechazados tajantemente al ser considerados contrarios a los valores y el orden social dominante. Sánchez cuenta que es luego de un debate en el Congreso sobre el derecho al aborto que le es pedida su renuncia a la dirección de la Dinem (Martínez Osorio y Chaparro González, 2016).

Durante la presidencia de Andrés Pastrana (1998-2002) se da un quiebre en las conversaciones que se habían avanzado entre el movimiento de mujeres y feminista y la institucionalidad. Por un lado, se ve el cierre de la Dinem y su reemplazo por la Consejería Presidencial para la Equidad de la Mujer, institución con mucho menos presupuesto y autonomía. Por otro lado, en medio de grandes tensiones entre las feministas que creían que sí se podía incidir en el estado y las que no veían legítima ni viable esa vía, se construye una gran movilización feminista desde organizaciones en todo el país para posicionar el enfoque de género en los diferentes puntos de la agenda del proceso entre el gobierno y las FARC-EP, incluso recogiendo recursos para poder movilizar alrededor de 700 mujeres al Caguán (Martínez Osorio y Chaparro González, 2016). Aunque ninguna de las propuestas para incluir el enfoque de género fue recogida oficialmente, este proceso le permitió al movimiento feminista y de mujeres avanzar en alianzas y propuestas concretas. Por ejemplo, sobre la necesidad de transformar el modelo económico que imponía unas cargas desproporcionadas sobre las mujeres. Asimismo, tanto las reflexiones sobre cómo afecta el conflicto armado en Colombia a las mujeres y el fortalecimiento de redes a lo largo del país logran el posicionamiento de la necesidad de incluir el enfoque de género en los procesos de paz y en negociaciones futuras.

En el ámbito internacional, durante la década de 1990 el movimiento feminista logró posicionar debates sobre las violencias basadas

en género contra las mujeres en las agendas del derecho internacional y de la naciente justicia transicional. Lina M. Céspedes-Báez (2018) señala que esa agenda estaba orientada a recolectar evidencia sobre dominación sexual de hombres sobre mujeres, ya que la concepción de género que la orientaba se desarrollaba alrededor de la producción de sexo, sexualidad y heterosexualidad obligatoria. La influencia de estas luchas del movimiento feminista se recoge en diversas instancias que fueron definiendo no solo una concepción de género, sino de las violencias asociadas al género en escenarios de violencia armada y política. Por un lado, este posicionamiento llevó a una reinterpretación de la Convención sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación contra la Mujer, la cual surge en la década de 1970 y fue el escenario de encuentro entre las feministas del bloque comunista y las de Occidente luego de la caída del muro de Berlín, e inicialmente se centró en hablar de discriminación y dejó de lado cuestionamientos directos a las violencias. En 1992, amplió su definición de discriminación para incluir la violencia que se dirige a una mujer por el hecho de ser mujer o que tiene un impacto desproporcionado en las mujeres.

Asimismo, continúa Céspedes-Báez (2018), el movimiento feminista de ese momento contribuyó a que desde el derecho internacional la violencia sexual contra las mujeres dejara de ser entendida como un crimen en honor de los hombres o como un asunto colateral. Resultado directo de esto es el posicionamiento que lograron en los tribunales penales internacionales para la antigua Yugoslavia y Ruanda, que fueron los primeros en investigar y enjuiciar este tipo de crímenes, y en la definición de violencia sexual entendida como formas de tortura, crímenes de guerra, crímenes de lesa humanidad y genocidio del Estatuto de Roma (1998) de la Corte Penal Internacional (CPI). Con la Resolución 1325 del Consejo de Seguridad de la ONU (2000), se resaltó la necesidad de incluir a las mujeres en los procesos de construcción de paz y de resolución de conflictos. Aunque esta buscó resaltar la agencia de las mujeres, la violencia sexual fue puesta en el centro de la resolución como el crimen de violencia basado en género por excelencia y enfatizó la importancia de acabar

la impunidad en los casos de violencia sexual para proteger a las mujeres. Posteriormente, resalta la autora, Resalta la autora que la Resolución 1820 del Consejo de Seguridad de la ONU (2008) dejó de lado las referencias a la agencia de las mujeres y se enfocó en las mujeres como víctimas de violencia sexual y el uso de la violencia sexual como un arma de guerra.

Céspedes-Báez (2014) propone algunas razones para entender por qué el derecho internacional fue receptivo a la agenda impulsada desde el movimiento feminista en la década de 1990. Por un lado, fue escrito en inglés y desde el norte global, y presentó una aproximación a las experiencias de violencia de las mujeres que era extrapolable a diversos contextos en todo el mundo. Por otro lado, resalta la autora, esta agenda llamaba la atención sobre la urgencia de hablar sobre violencias contra las mujeres (particularmente violencia sexual), sin cuestionar el orden económico y político dominante. De esta manera, era coherente con la tendencia internacional que había tomado fuerza en la década de 1990 de desplazar el foco de atención de los problemas estructurales económicos al discurso liberal de los derechos humanos (Arthur, 2009), y respondía a la orientación que tanto la justicia transicional como el derecho penal internacional tenían de entender la paz y la seguridad principalmente desde los tribunales. Aunque posteriormente este foco en la violencia sexual, y lo que se configuró como el discurso dominante de la violencia sexual como un arma de guerra, ha recibido diversas críticas (Eriksson y Stern, 2013; Sánchez Parra y Lo Iacono, 2020), es importante reconocer las transformaciones que logró y que hacen parte de las luchas del movimiento transnacional (desde diferentes lugares de enunciación) de mujeres y feministas por ganarles espacios a la guerra, al capital y al patriarcado.

En conversación con las tendencias internacionales, y como vimos, en Colombia también se empezó a hablar de la importancia de incluir la categoría de género en los análisis del conflicto armado en la década de 1990 (Céspedes-Báez, 2018). Los niveles sin precedentes que alcanzó el desplazamiento forzado en Colombia en esta

década influyó en que los feminismos criollos, como los llama Céspedes-Báez, tomaran un poco de distancia de sus luchas históricas por la equidad en las diferentes esferas de la vida, para centrarse en lo que estaba ocurriendo con las mujeres en el contexto del conflicto armado. Así, con el fin de traer un enfoque de género al análisis del desplazamiento forzado, se acercaron a la estrategia internacional relacionada con la violencia contra las mujeres en dos vías. Por un lado, a partir de los desarrollos del derecho internacional, desde el movimiento de mujeres y feminista se propusieron marcos teóricos que les permitieron resaltar el impacto de la guerra en las mujeres, centrándose en la violencia sexual. Por otro, priorizaron la recolección metódica de testimonios para avanzar tanto en la visibilización desde el discurso de los derechos humanos como en la defensa legal y litigio relacionado principalmente con la violencia sexual cometida en el contexto de la guerra.

Céspedes-Báez (2018) resalta que, tal como ocurría internacionalmente, las feministas colombianas se aproximaron a los marcos legales y a sus instrumentos desde una ambivalencia: como instrumentos de dominación patriarcal, pero también como oportunidades para atacar la dominación masculina. Si bien esa articulación con las agendas internacionales contribuyó a que los feminismos criollos impactaran las agendas en Colombia, al igual que lo que ocurría internacionalmente, sostiene la autora, también hizo que el análisis de la relación guerra y género se centrara en las mujeres y la violencia sexual, así como dejó de lado las violencias estructurales contra las mujeres y otros cuerpos que históricamente han sido feminizados. Este énfasis en la violencia sexual contra las mujeres se reprodujo posteriormente, y amplió su relación con otros repertorios de violencia, como el despojo de tierras, en las agendas de la justicia transicional materializada, entre otras, en la Ley 975 de 2005 y en la Ley 1448 de 2011.

Durante los dos periodos de la presidencia de Álvaro Uribe (2002-2010), se vio el fortalecimiento de la militarización del país y el cierre de la interlocución entre el gobierno y los movimientos

sociales, incluso quienes trabajaban con derechos humanos, construcción de paz y el movimiento de mujeres y feminista. Asimismo, durante este periodo, no existió un interés en avanzar en las agendas que recogían las reflexiones sobre el enfoque de género. Frente a las políticas negacionistas del conflicto armado del gobierno y la escalada de la guerra en el país, el movimiento de mujeres y feminista generó alianzas estratégicas con el movimiento de derechos humanos. Dentro de la agenda feminista tomó aún más fuerza el posicionamiento que venía de finales de la década de 1990 del impacto del conflicto armado, en particular del desplazamiento forzado y la violencia sexual en las mujeres. Margarita Martínez Osorio y Nina Chaparro González (2016) señalan que, ante la falta de comunicación con el gobierno y sus instituciones, los movimientos sociales incrementan las acciones por la paz. El movimiento de mujeres y feminista, por su parte, fortalece las movilizaciones en la calle y sus redes de trabajo regionales y nacionales. Asimismo, fortalece sus alianzas internacionales y abre espacios de incidencia en agendas globales. Una de las estrategias para avanzar en las agendas relacionadas con guerra y enfoque de género en el país fue la apropiación de instrumentos internacionales. Ejemplo de ellos es la Resolución 1325 (2000), la cual fue usada por el movimiento de mujeres y feminista para hacerle seguimiento al accionar del estado y dar cuenta de sus incumplimientos.

Cuando las negociaciones entre el gobierno colombiano y las FARC-EP empezaron formalmente en octubre de 2012, las agendas de ninguna de las dos partes incluían un enfoque de género. En la reconstrucción hecha por la Corporación Humanas y la Corporación de Investigación y Acción Social y Económica (Corporación Humanas y Ciase, 2017) de los aportes y la participación de las mujeres en este proceso de paz, anotan que no fue sino hasta casi un año del inicio de las negociaciones que las mujeres fueron incluidas como negociadoras en la primera línea de las delegaciones. De igual manera, con la instalación de la subcomisión de género el 7 de septiembre de 2014, luego de dos años del inicio de las negociaciones, formalmente

los movimientos de mujeres y feministas, desde las delegaciones del gobierno, de las FARC-EP y de la cooperación internacional y de los países garantes, lograron la inclusión del enfoque de género y de las discusiones directas sobre las violencias vividas por las mujeres y la personas con orientaciones sexuales, identidades y expresiones de género diversas. Un poco después, empieza la participación de estas organizaciones en los escenarios de negociación (Corporación Humanas y Ciase, 2017).

Como parte de los logros de la participación del movimiento de mujeres y feminista en este proceso de paz, se cuenta el posicionamiento de la subcomisión de género en las mesas de negociación, innovador en el ámbito internacional, que contó con la participación activa de mujeres de las delegaciones del gobierno de las FARC-EP y de la cooperación internacional y de los países garantes. A pesar de que la subcomisión se conformó formalmente y estaba vinculada a la mesa de negociaciones, en la práctica fue asumida como un escenario marginal, no contando con tiempos y espacios concretos. De esta manera, el desarrollo y la incidencia de la subcomisión se debe al compromiso y convicción de las delegadas, quienes debían organizarse en “los tiempos libres del trabajo de otras comisiones y actividades”, “al final del día y en diversos lugares”, incluso en las casas de algunas de ellas (Corporación Humanas y Ciase, 2017, p. 29). Otro de los logros de la participación del movimiento de mujeres y feminista es la incorporación del enfoque de género desde una concepción de género amplia y no solo limitada a una noción de mujer, transversal en los seis puntos de los acuerdos: “Política de desarrollo rural integral”, “Participación política”, “Fin del conflicto”, “Solución al problema de las drogas ilícitas”, “Víctimas del conflicto y verdad” e “Implementación, verificación y refrendación”. Esta incorporación del enfoque de género se dio desde ocho ejes definidos por la subcomisión de género:

- (1) Acceso y formalización de la propiedad rural en igualdad de condiciones con los hombres.
- (2) Garantía de los DESCA [derechos

económicos, sociales, culturales y ambientales] de las mujeres y personas con orientación sexual e identidad de género diversa del sector rural. (3) Promoción de la participación de las mujeres en espacios de representación, toma de decisiones y resolución de conflictos. (4) Medidas de prevención y protección que atiendan los riesgos específicos de las mujeres. (5) Acceso a la verdad, a la justicia y a la reparación, y garantías de no repetición. (6) Reconocimiento público, no estigmatización y difusión de la laboral realizada por las mujeres como sujetas políticas. (7) Gestión institucional para el fortalecimiento de las organizaciones de mujeres y movimiento LGBTI. (8) Sistemas de información desagregados. (Corporación Humanas y Ciase, 2017, p. 34)

Los recorridos, las alianzas, las negociaciones y las colaboraciones dentro del movimiento de mujeres y feminista, nunca exentos de tensiones y conflicto, han hecho posible la construcción de un proyecto político amplio y diverso, el cual incluye el trabajo por lograr y mantener una paz integral y feminista que apuesta a ganarles espacios al capital y al patriarcado para la reproducción de la vida misma. Frente a las posibilidades que están relacionadas con la firma de los acuerdos de 2016, Paarlberg-Kvam (2019) señala el fortalecimiento de un movimiento que recoge diversos feminismos en sus agendas para la construcción de una paz integral. La colaboración y las alianzas entre diversos grupos locales, nacionales e internacionales, así como la creación de estrategias que avancen en el presente, pero recogiendo procesos y proyectadas al futuro, a la transformación de sistemas de opresión y explotación, han sido fundamentales. Aunque la implementación de los acuerdos de La Habana ha sido débil, y no la voy a abordar en este capítulo, el trabajo colectivo y desde diferentes frentes del movimiento de mujeres y feminista ha continuado con su energía desordenadora y ampliado los marcos de legibilidad de las relaciones de opresión que queremos transformar. Ejemplo de esto es la transversalización del enfoque de género en los siete macrocasos priorizados hasta el día de hoy por la Jurisdicción Especial para

la Paz (JEP) y la inclusión de violencias reproductivas intrafilas en el macrocaso relacionado con el reclutamiento infantil. Ejemplo de ello también es la organización desde el movimiento de mujeres y feministas para ejercer presión y exigir la apertura de un macrocaso en violencias sexuales (Sánchez Parra y Fernández Paredes, 2020). La Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No Repetición (CEV), por su parte, ha incluido directamente en sus investigaciones las violencias reproductivas, siendo el primer cuerpo de este tipo internacionalmente en hacerlo.

### **Reflexiones finales**

Aproximarnos a la construcción de paz como un común, cuya riqueza es la vida misma y la vida por fuera de lógicas de subordinación y opresión contra las mujeres y otros cuerpos que históricamente han sido feminizados nos permite anclar nuestras reflexiones y luchas. Esto implica, por una parte, comprender que el movimiento de mujeres y feminista, el sistema comunitario, es diverso y estratégico en las alianzas que formula. Esta construcción de paz no habla de *todos*, ya que justamente lo que busca es desordenar y transformar las relaciones de poder que ha mantenido una idea opresora de comunidad. Asimismo, pensar la paz como un común implica la desromantización atemporal de las luchas sociales. El trabajo de construcción de esta paz se funda en las luchas históricas de los feminismos, circula en redes transnacionales y situadas, y opera en diferentes escalas. Este trabajo comunitario, hecho de alianzas, encuentros y desencuentros, vínculos, tensiones e intercambios simbólicos y materiales, es por y para la vida. Así, la paz feminista como un común no se construye exclusivamente en los escenarios creados por acuerdos de paz o mecanismos de justicia transicional. Sin embargo, como nos ha mostrado el trabajo de las redes (y no tan redes) feministas en Colombia, desordenar relaciones de poder y ganar espacios de existencia en un escenario implica ganar espacios en todos los escenarios.

## Referencias

- Amnesty International. (2020, 22 de junio). *Colombia's social leaders are still being killed during the quarantine*. <https://www.amnesty.org/en/latest/news/2020/06/líderes-sociales-nos-siguen-matando-durante-cuarentena/>
- Arthur, P. (2009). How transitions reshaped human rights. A conceptual history of transitional justice. *Human Rights Quarterly*, 31, 321-367.
- Baaz, M. E. y Stern, M. (2013). *Sexual violence as a weapon of war? Perceptions, prescriptions, problems in the Congo and beyond*. Zed Books.
- Buckingham, S. (2004). Ecofeminism in the twenty-first century. *Geographical Journal*, 170(2), 146-154.
- Bueno-Hansen, P. (2015). *Feminist and human rights struggles in Peru. Decolonizing transitional justice*. University of Illinois Press.
- Caffentzis, G. y Federici, S. (2015). Comunes contra y más allá del capitalismo. *El Apantle. Revista de Estudios Comunitarios*, 1, 53-72. [https://www.academia.edu/download/54093064/el\\_Apantle\\_I\\_\\_2015.pdf#page=28](https://www.academia.edu/download/54093064/el_Apantle_I__2015.pdf#page=28)
- Casa de la Mujer. (2021, 25 de marzo). *Entrelazando feminismos en Colombia*. <https://www.facebook.com/302384689824328/videos/486927452342406>
- Castillejo Cuéllar, A. (2014). La localización del daño. Etnografía, espacio y confesión en el escenario transicional colombiano. *Horizontes Antropológicos*, 20(42), 213-236. <https://doi.org/10.1590/S0104-71832014000200009>
- Castillejo Cuéllar, A. (2016). El plebiscito como problema moral. En E. Rueda, S. V. Alvarado y P. Gentilli (eds.), *Paz en Colombia. Perspectivas, desafíos, opciones* (pp. 121-126). Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Centro de Recursos para el Análisis de Conflictos (Cerac). (2017, junio). *Monitor del cese el fuego bilateral y de hostilidades. Reporte final*. <http://www.blog.cerac.org.co/monitor-del-cese-el-fuego-bilateral-y-de-hostilidades-final>

- Centro Nacional de Memoria Histórica (CNMH). (2017). *La guerra inscrita en el cuerpo*. <https://centrodememoriahistorica.gov.co/la-guerra-inscrita-en-el-cuerpo/>
- Céspedes-Báez, L. M. (2018). Creole radical feminist transitional justice 1. An exploration of Colombian feminism in the context of armed conflict. En F. A. Díaz Pabón (ed.), *Truth, justice and reconciliation in Colombia. Transitioning from violence* (pp. 102-118). Routledge.
- Cockburn, C. (2010). Militarism and war. En L. J. Shepherd (ed.), *Gender matters in global politics. A feminist introduction to international relations* (pp. 105-115). Routledge.
- Congreso de Colombia. (2005, 25 de julio). Ley 975. Por la cual se dictan disposiciones para la reincorporación de miembros de grupos armados organizados al margen de la ley, que contribuyan de manera efectiva a la consecución de la paz nacional y se dictan otras disposiciones para acuerdos humanitarios. *Diario Oficial* 45980.
- Congreso de Colombia. (2011, 10 de junio). Ley 1448. Por la cual se dictan medidas de atención, asistencia y reparación integral a las víctimas del conflicto armado interno y se dictan otras disposiciones. *Diario Oficial* 48096.
- Convención Nacional Feminista. (2021). *Manifiesto*. <https://convencionnacionalfeminista.co/>
- Corporación Humanas y Corporación de Investigación y Acción Social y Económica (Ciase). (2017). *Vivencias, aportes y reconocimiento. Las mujeres en el proceso de paz en La Habana*. <https://colombia.unwomen.org/es/biblioteca/publicaciones/2017/05/mujeres-en-la-habana>
- Das, V. (2007). Commentary. Trauma and testimony. Between law and discipline. *Ethos*, 35(3), 330-335.
- Das, V., Kleinman, A., Lock, M. M., Ramphele, M. y Reynolds, P. (eds.). (2001). *Remaking a world. Violence, social suffering, and recovery*. University of California Press.
- De Greiff, P. (2012). Theorizing transitional justice. En M. S. Williams y J. Elster (eds.), *Transitional justice* (pp. 31-77). New York University Press.

- De Waardt, M. y Weber, S. (2019). Beyond victims' mere presence. An empirical analysis of victim participation in transitional justice in Colombia. *Journal of Human Rights Practice*, 11(1), 209-228. <https://doi.org/10.1093/jhuman/huz002>
- Departamento Administrativo Nacional de Estadística (DANE). (2021). *Encuesta Pulso Social*. <https://www.dane.gov.co/index.php/estadisticas-por-tema/encuesta-pulso-social>
- Dorado, N. (2020). *Posacuerdo traumático. Coletazos en la transición desde el acuerdo de paz al postconflicto*. Indepaz. <http://www.indepaz.org.co/informe-de-indepaz-posacuerdo-traumatico-coletazos-en-la-transicion-desde-el-acuerdo-de-paz-al-posconflicto/>
- Enloe, C. (1987). Feminist thinking about war, militarism and peace. En B. B. Hess y M. M. Ferree (eds.), *Analyzing gender. A handbook of social science research* (pp. 526-547). Sage.
- Forcey, L. R. (1994). Feminist perspectives on mothering and peace. En E. N. Glenn, G. Chang y L. R. Forcey (eds.), *Mothering. Ideology, experience, and agency* (pp. 355-375). Routledge.
- Fundación Ideas para la Paz (FIP). (2017). *Así se concentra el homicidio en las ciudades*. <https://www.ideaspaz.org/publications/posts/1504>
- Galtung, J. (1969). Violence, peace, and peace research. *Journal of Peace Research*, 6(3), 167-191. <https://doi.org/10.1177/002234336900600301>
- Gibson-Graham, J. K. (1997). The end of capitalism (as we knew it). A feminist critique of political economy. *Capital & Class*, 21(2), 186-188. <https://doi.org/10.1177/030981689706200111>
- Gibson-Graham, J. K., Cameron, J. y Healy, S. (2017). *Retomemos la economía. Una guía ética para transformar nuestras comunidades*. Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Gutiérrez Aguilar, R. (2016). *¡A desordenar! Por una historia abierta de la lucha social*. Tinta Limón.
- Gutiérrez Aguilar, R. y Salazar Lohman, H. (2015). Reproducción comunitaria de la vida. Pensando la transformación social en el presente. *El Apantle. Revista de Estudios Comunitarios*, 1, 17-50.
- Instituto de Estudios para el Desarrollo y la Paz (Indepaz). (2021). *Derecho de petición de Indepaz sobre acciones de fiscalía y defensoría por los*

- desaparecidos en el marco del paro nacional*. <http://www.indepaz.org.co/derecho-de-peticion-de-indepaz-sobre-acciones-de-fiscalia-y-defensoria-por-los-desaparecidos-en-el-marco-del-paro-nacional/>
- Kelly, L. (2000). Wars against women. Sexual violence, sexual. En J. Marchbank, R. Jacobson y S. M. Jacobs (eds.), *States of conflict. Gender, violence and resistance* (pp. 45-65). Palgrave Macmillan.
- Linsalata, L. (2015). Tres ideas generales para pensar lo común. Apuntes en torno a la visita de Silvia Federici. *Bajo el Volcán*, 15(22), 71-77. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28642148005>
- Martínez Osorio, M. y Chaparro González, N. (2016). *Negociando desde las márgenes. La participación de las mujeres en los procesos de paz en Colombia (1982-2016)*. Dejusticia. <https://www.dejusticia.org/publication/negociando-desde-los-margenes-la-participacion-politica-de-las-mujeres-en-los-procesos-de-paz-de-colombia-1982-2016/>
- Observatorio de Femicidios Colombia. (2021). *Femicidios en Colombia. 1 de enero a 31 de diciembre de 2020*. <https://observatoriofemicidioscolombia.org/attachments/article/451/Femicidios%20en%20colombia%202020.pdf>
- Paarlberg-Kvam, K. (2019). What's to come is more complicated. Feminist visions of peace in Colombia. *International Feminist Journal of Politics*, 21(2), 194-223. <https://doi.org/10.1080/14616742.2018.1487266>
- Paro nacional. Menor de edad se habría quitado la vida tras denunciar violencia sexual por parte de policías. (2021, 13 de mayo). *El Espectador*. <https://www.elespectador.com/colombia/mas-regiones/paro-nacional-menor-de-edad-se-habria-quitado-la-vida-tras-denunciar-violencia-sexual-por-parte-de-policias-article/>
- Quintero Martínez, K. V. (2021, 13 de enero). Femicidios en Colombia. 16 mujeres han sido asesinadas en los primeros 13 días del año. *El Espectador*. <https://www.elespectador.com/colombia/mas-regiones/femicidios-en-colombia-16-mujeres-han-sido-asesinadas-en-los-primeros-13-dias-del-ano-article/>
- Resolución 1325. (2000). Aprobada por el Consejo de Seguridad en su sesión 4213ª, celebrada el 31 de octubre de 2000.

- Resolución 1820. (2008). Aprobada por el Consejo de Seguridad en su 5916.<sup>a</sup> sesión, celebrada el 19 de junio de 2008.
- Sánchez Parra, T. (2021). What's killing them. Violence beyond covid-19 in Colombia. *Crime, Media, Culture*, 17(1), 11-16. <https://doi.org/10.1177/1741659020946379>
- Sánchez Parra, T. y Fernández Paredes, T. (2020, 24 de noviembre). From reproductive labor to reproductive violence: Colombia's Special Jurisdiction for Peace and its window of opportunity. *POLAR. Political and Legal Anthropology Review*. <https://polarjournal.org/2020/11/24/from-reproductive-labor-to-reproductive-violence-colombias-special-jurisdiction-for-peace-and-its-window-of-opportunity/>
- Sánchez Parra, T. y Lo Iacono, S. (2020). (Re) Productive discourses. Media coverage of children born of war in Colombia. *Bulletin of Latin American Research*, 39(1), 22-36. <https://doi.org/10.1111/blar.12976>
- Schaap, A. (2005). Forgiveness, reconciliation, and transitional justice. En A. Lang (ed.), *Hannah Arendt and international relations. Readings across the lines* (pp. 67-93). Springer.
- Scheper-Hughes, N. (1997). Specificities. Peace-time crimes. *Social Identities*, 3(3), 471-498.
- Scheper-Hughes, N. (2002). The genocidal continuum. Peace-time crimes. En J. M. Mageo (eds.), *Power and the Self* (pp. 29-47). Cambridge University Press.
- Sisma Mujer. (2021, 25 de mayo). *Boletín n.º 26. Día Nacional por la Dignidad de las Víctimas de Violencia Sexual*. <https://www.sismamujer.org/wp-content/uploads/2021/05/Boletin-25M-2021.pdf>
- Sylvester, C. (1989). Patriarchy, peace and women warriors. En L. Rennie Forcey e I. M. Wallerstein (eds.), *Peace. Meanings, politics, strategies* (pp. 97-112). Praeger.
- Taussig, M. (1987). *Shamanism, colonialism, and the wild man. A study in terror and healing*. University of Chicago Press.
- Temblores. (2021, 8 de junio). *Comunicados*. <https://www.temblores.org/comunicados>
- Thomas, F. (2011, 22 de noviembre). 1200 feministas en Bogotá. *El Tiempo*. <https://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-10812711>

- Unidad para la Atención y la Reparación Integral a las Víctimas (UARIV). (2020, 24 de mayo). *Atención y reparación para las mujeres víctimas de violencias sexuales*. <https://www.unidadvictimas.gov.co/es/enfoques-diferenciales/atencion-y-reparacion-para-las-mujeres-victimas-de-violencia-sexual/57070>
- Viveros Vigoya, M. (2016). La interseccionalidad. Una aproximación situada a la dominación. *Debate Feminista*, 52, 1-17.
- Wills, M. E. (2007). *Inclusión sin representación. La irrupción política de las mujeres en Colombia (1970-2000)*. Norma.
- Zulver, J. (2020). How the global pandemic intensifies vulnerabilities for Colombia's women social leaders. *Bulletin of Latin American Research*, 39, 23-27. <https://doi.org/10.1111/blar.13170>



**LA PRAXIS POLÍTICA Y LO COMÚN. REFLEXIONES  
A PROPÓSITO DE UNA INVESTIGACIÓN  
EN LA FRONTERA COLOMBO-VENEZOLANA**

Martha Lucía Márquez Restrepo

María del Carmen Muñoz Sáenz

Viviana Wilches Rodríguez

Daniel Felipe Barrera Aguilera

## **Introducción**

En 2018, la Escuela de Paz y Convivencia Ciudadana del Centro de Investigación y Educación Popular/Programa por la Paz (Cinep/PPP) y un par de investigadores adscritos al Instituto Pensar iniciamos una investigación sobre las representaciones clave en la construcción de paz que tenían los actores locales y nacionales. Con esto, pretendíamos sacar a la luz las divergencias y convergencias entre estos dos niveles, a la espera de contribuir a establecer los vínculos multinivel que requiere la construcción de paz (Mitchell, 2012). En particular, nos centramos en los productos culturales de habitantes de nueve municipios de tres de los ejes de la frontera colombo-venezolana<sup>1</sup> (ejes Guajira, andino y llanero), que extrajimos de los materiales escritos, visuales y sonoros que ellos produjeron en varios talleres diseñados para adelantar la investigación; también analizamos documentos de política pública de la administración de Juan Manuel Santos y de Iván Duque; en ambos casos, usamos el análisis estructural de contenidos.

Mientras adelantábamos nuestro trabajo desde un enfoque de construcción de paz, otro asunto nos interpeló: por cuenta de las

---

<sup>1</sup> Municipios de tres ejes de frontera son Maicao, Barrancas, Fonseca y Villanueva, de La Guajira; Arauca, Arauquita y Saravena, de Arauca, y de Norte de Santander, el área metropolitana de Cúcuta y Tibú.

discusiones que teníamos en el Instituto Pensar sobre los despojos y los comunes, surgió la pregunta por lo que nos decían esos resultados sobre las dinámicas de producción de lo común en este contexto en particular. Este capítulo recoge esas reflexiones, en el que específicamente mostraremos cómo se ha venido construyendo lo común en tanto geografía para la construcción de paz y, en ese marco, cuáles son las principales tensiones que jalonan su construcción como común discursivo. Proponemos que sobre lo común como *locus* se encuentren los discursos nacionales y locales para articular un discurso que permita superar las tensiones.

### **Lo común como discurso desde la filosofía política contemporánea**

Lo común ha sido conceptualizado de muy diversas maneras: como una esencia preexistente en los nacionalismos étnicos (Greenfeld, 1996), como una falla ontológica en la filosofía política contemporánea (Grosso, 2011), como bienes comunes y como una relación entre bienes, sujetos colectivos y prácticas desde la economía política (Saidel, 2019) y como producto y condición de una determinada praxis política, entre otros (Negri, 2016; Saidel, 2019). En este apartado, haremos un breve recorrido por las conceptualizaciones de lo común desde la filosofía política contemporánea, para proponer que el discurso político puede construir un común transitorio e inestable, producto de la política. Desde este concepto de *lo común*, analizaremos las tensiones entre actores locales y nacionales.

La filosofía contemporánea tomó distancia de los nacionalismos étnicos que concebían la existencia de un común como una comunidad que reposaba sobre rasgos esenciales de sus miembros, entre ellos, la raza, la lengua, la historia o la religión, puesto que tal nacionalismo esencialista fue la base de los fascismos y, con ellos, del Holocausto. De ahí que varios filósofos políticos contemporáneos, entre ellos Jacques Rancière, Roberto Esposito y Ernesto Laclau se inclinaron por pensar la política como un escenario de conflicto o de

contradicción, en oposición a una armonía social preexistente. Dicha posición también obedecía al reconocimiento de una larga tradición filosófica que llamaba la atención sobre la ruptura que se había producido en la modernidad entre la política y la religión, lo que configuró la primera como un espacio de conflicto social.

Para comprender lo anterior, es importante anotar que durante la Edad Media la política y la religión estaban vinculadas, puesto que se pensaba que el gobernante “debe ejercitar el poder para obedecer a Dios, en el sentido en el que es Dios quien impone al hombre el ejercicio del poder” (Esposito, 2000, p. 50); tal teología política sostenía que el rey debía conducir la comunidad católica por el camino de la salvación. Esta concepción perduró hasta el inicio de la modernidad, cuando Nicolás Maquiavelo planteó la independencia de la política frente a la moral, lo cual acabó con la posibilidad de pensar un común preexistente como comunidad católica, que fuera fundamento de la acción y *telos* de la política. En ese escenario, además de la autonomía de la política, surgió la idea de *societas* como espacio de la multiplicidad y, por tanto, de conflicto.

La *societas* se configuró gracias a dos procesos (Sartori, 1996). Por un lado, por la autonomización de la economía frente a la política, idea defendida por el liberalismo inglés, que planteaba que la sociedad prosperaba cuando el Estado no intervenía en ella (Adam Smith y David Ricardo). Por otro, por las luchas para limitar el poder de los reyes, que condujeron a un contrato entre ellos y sus súbditos, quienes se nombraron *sociedad*. En *el sistema industrial* de Henri de Saint-Simon, se hizo una descripción del ámbito social, lo que allanó el camino para la aparición de una ciencia que lo estudiara: “La sociedad se configura entonces como una realidad tan autónoma que puede volverse objeto de una ciencia en sí misma que no era ya la economía y que Comte (1798-1857) bautizó con el nombre de sociología” (Sartori, 1996, p. 215). En conclusión, la autonomización de la política antecedió y estuvo relacionada con la posterior autonomización de la *societas* y del mercado, así como de las ciencias para estudiar esos ámbitos (la sociología y la economía). Desde entonces, el espacio

social se concibió como un escenario en el que concurren individuos con intereses diversos y, en ocasiones, contradictorios, lo que motiva a varios pensadores a reflexionar sobre la imposible reducción de la diversidad a un común. Entre estos pensadores se encuentra Rousseau, quien reflexionó sobre lo que significaba la voluntad general en nombre de la cual se hacían las revoluciones y para quien esta no podía resultar de la suma de las voluntades particulares; en la misma línea, se ubican los sociólogos sistémicos, para quienes la labor de los políticos es “agregar los intereses” reconociendo que algunos de ellos deben quedar por fuera de la agregación (Almond y Powell, 1972).

En esa misma perspectiva, se puede ubicar a Roberto Esposito, quien explica la imposibilidad de lo común desde la existencia de una lógica inmunitaria que rompe con la comunidad. Esta última debería ser el resultado de una unión (*cum*) para llevar una carga, una tarea o un deber (*munus*); pero la unión no se logra debido a que la individualidad despliega su lógica inmunitaria al querer liberarse de la carga. De ahí que para Esposito (2000) lo común sea la falla ontológica producto de la lógica inmunitaria, de donde deriva su propuesta de lo impolítico: “Lo impolítico asume el punto de vista máximamente realista de la inexistencia de cualquier realidad sustraída a las relaciones de fuerza y poder” (p. 53).

De manera similar, Rancière (1996) sostiene que la política descansa sobre la lógica del desacuerdo, es decir, que hay política cuando dos sujetos se encuentran y uno de ellos no reconoce al otro, por lo que ni siquiera logra entender sus reclamos. Eso ocurre por una repartición de lo sensible de la que el no reconocido quedó excluido, al modo como sucede en el régimen esclavista, en el que el esclavo quedó separado de la repartición de derechos. A la luz de lo anterior, la política<sup>2</sup> es la actividad en la que “los que no tienen parte”

---

2 Rancière (1996) distingue la política de la policía, entendida como la ley que reparte la parte o la ausencia de parte: “La policía es, en su esencia, la ley, generalmente implícita. [...] De este modo la policía es primeramente un orden de los cuerpos que define las divisiones entre los modos del hacer, los modos del ser y los modos del decir, que hace que tales cuerpos sean asignados por su nombre a tal lugar y a tal tarea” (p. 44).

aparecen para reclamar su parte, y así reivindicar su igualdad frente a aquellos que fueron favorecidos por la repartición. Por eso, la política tiene un carácter reivindicativo para los que quedaron excluidos de la repartición de lo que es común a otros:

La actividad política es la que desplaza a un cuerpo del lugar que le estaba asignado o cambia el destino de un lugar; hace ver lo que no tenía razón para ser visto, hace escuchar un discurso allí donde solo el ruido tenía lugar, hace escuchar como discurso lo que no era escuchado más que como ruido. (Rancière, 1996, p. 45)

Aunque Ernesto Laclau también es antiesencialista, sus reflexiones llegan más lejos que las de Rancière y Esposito, puesto que, aunque reconoce la existencia de la contradicción en el mundo político, también señala que la política puede superarla con la construcción y puesta en circulación de un discurso. El discurso, concepto central en su teoría, es entendido como un sistema de sentido que construye la realidad: “Por discursivo no entiendo lo que se refiere al texto restringido sino al conjunto de fenómenos de la producción social de sentido que constituye la sociedad como tal” (Laclau, 1985, p. 39).

Desde este concepto, el autor propone que, si bien hay alteridad y diferencia en el espacio social, por ejemplo, hay intereses e identidades distintas entre diversos sujetos sociales, la acción política puede producir un discurso que construya un común transitorio e inestable, siempre y cuando se acepte que la alteridad y las diferencias no son esenciales. Esta producción tiene como acción central la articulación, es decir, la operación semántica de vincular significantes transformando su significación. Laclau y Mouffe (2001), con quien desarrolló su teoría, entienden la articulación como “toda práctica que establece una relación tal entre elementos, que la identidad de estos resulta modificada como resultado de esa práctica” (p. 143).

La articulación se puede hacer de varias maneras: mediante la lógica de la diferencia y la lógica de las equivalencias. La primera se caracteriza por la relación de elementos manteniendo sus

diferencias, por ejemplo, un discurso político cuyos elementos, *campesinos* y *obreros*, se usan para interpelar distintos actores sociales. Es de anotar que, desde este enfoque constructivista, la interpelación y la respuesta producen los sujetos sociales, es decir, quienes responden al llamado *campesinos* se identifican como tal y se reconocen como diferentes de los obreros. O, de otra manera, el lenguaje tiene un carácter performativo, puesto que produce, entre otros, los sujetos sociales, sus identidades e intereses.

Por otra parte, se encuentra la lógica de las equivalencias que puede observarse si consideramos una sola interpelación, por ejemplo, *campesinos*. En este caso, bajo el significante *campesinos*, se cobijan distintos actores, entre ellos, propietarios, jornaleros, y arrendatarios. Este proceso tiene la forma  $x = y = z$  (propietarios = jornaleros = arrendatarios), es decir, establece una equivalencia cuyo resultado se simboliza con un significante, en este caso, *campesinos*. Laclau nombra a este significante *significante vacío*, pues es un término amplio, excedido de sentido.

Desde lo hasta aquí expuesto, nuestra propuesta es considerar el resultado de la lógica de las equivalencias como un común producido mediante el discurso. En el caso del discurso político, que es el que estudian Laclau y Mouffe (2001), la lógica de las equivalencias articula demandas, intereses, identidades, entre otros, para producir demandas, intereses e identidades comunes. Ese proceso recibe el nombre de *hegemonizar*. La hegemonía así construida o el común resultante del discurso político permanece hasta tanto no circule otro discurso que produzca articulaciones distintas y que configure de otra manera las identidades, las demandas y los intereses de los actores sociales.

En conclusión, a diferencia de la propuesta de Rancière (1996) y de Esposito (2000), Laclau y Mouffe (2001) explican de qué manera es posible superar el desacuerdo y construir la comunidad por encima de la tendencia inmunizadora. Para ellos, la política es justamente esa acción que permite transitar de un discurso en el que hay antagonismo, es decir, en el que dos sujetos o posiciones son mutuamente excluyentes, a un discurso en el que hay opuestos que

pueden coexistir e, incluso, hacerse equivalentes. No quiere decir esto que Rancière y Esposito no hayan pensado en un orden político conciliado; lo hicieron, pero no lo ven posible en el mundo de la política. Esposito, por ejemplo, lo aborda como una posibilidad nunca realizada, relacionada con un imperativo moral que corresponde al de la filosofía política, no de la política.

Porque la política es conflicto por el poder. El conflicto parte de esta condición, pero, por otra parte —y esta es la parte un poco más complicada—, ese mundo de la política como lucha por el poder deja traslucir, también, otra imagen, que no está realizada en el mundo, pero que podría estarlo, en la cual la política podría ser otra cosa en relación con el bien, con los valores. No es así, pero la mirada impolítica busca ver este otro elemento que no está ahora a la luz, aquella posibilidad nunca realizada. (Esposito, 2000, p. 53)

### **Lo común relacional. La geografía de la construcción de paz**

Si en el apartado anterior propusimos que lo común podía entenderse desde la filosofía política como resultado de una operación discursiva que construye la realidad en la medida en que la significa, en este apartado proponemos que lo común puede ser concebido como un *locus* configurado por relaciones sociales desde Lederach (1998, 2007). Este autor, que se ubica en el campo del análisis y la resolución de conflictos, toma conceptos de la filosofía política,<sup>3</sup> pero desarrolla una propuesta práctica orientada a desarmar y a resolver conflictividades mediante la promoción de relaciones pacíficas sostenibles.<sup>4</sup>

---

3 Tanto Lederach como Galtung, el padre del análisis y la resolución de conflictos, entienden el conflicto de manera similar a como lo hacen Laclau y Mouffe: desde la contradicción. Galtung (2015), por ejemplo, señala que el conflicto se manifiesta cuando hay posiciones contradictorias, por lo que la resolución de conflictos se orienta a convertir la contradicción en oposición.

4 “La construcción de paz se entiende como un concepto global, que abarca, produce y sostiene toda la serie de procesos, planteamientos y etapas necesarias para transformar los conflictos en relaciones más pacíficas y sostenibles” (Lederach, 1998, p. 54).

Para ello, Lederach desplaza la mirada desde el objeto que genera el conflicto hacia las relaciones humanas, cambio que le permite ver que quienes están inmersos en un conflicto están conectados a través de una red de relaciones “enredadas”, lo que se pone de manifiesto en la equiparación que hace el lenguaje cotidiano en América Latina entre conflicto y enredo. También puede constatar desde su experiencia en construcción de paz y mediación que la solución a los conflictos está en la red de relaciones: siempre hay quienes pueden intervenir para prevenir el conflicto o resolverlo. De ahí que Lederach sostenga que quienes están en un conflicto, armado o no, comparten una geografía social configurada por las relaciones en las que se encuentran inmersos y que proponga que la construcción de paz se logra cuando se amplían y se fortalecen las redes, tanto intracomunitarias como extracomunitarias, es decir, las que conectan lo local con distintos niveles: regionales y nacionales. Al respecto, sostiene:

He llegado a creer que la respuesta está en cómo enfocamos y entendemos los espacios relacionales en una geografía dada, en el tejido de la comunidad humana definido, a grandes rasgos, como las relaciones entrecruzadas entre las personas, sus vidas, sus actividades, sus modalidades organizativas e incluso sus patrones de conflicto. (Lederach, 2007, p. 122)

Desde lo anterior, proponemos entender el *locus* configurado por las relaciones sociales o la geografía social como un común. Este común puede configurarse como geografía social de la guerra o geografía social de la construcción de paz. El último caso, que es el que se viene configurando en Colombia por lo menos desde la creación de las comunidades de paz desde la década de 1980, resulta de una labor que Lederach asemeja al tejido de las telarañas. Los actores sociales que asumen el trabajo de ser constructores de paz trabajan como arañas tejiendo redes para conectar de maneras distintas a quienes están inmersos en conflictos; para interconectar espacios sociales que antes no lo estaban y para enlazar la red a pivotes fuertes, como serían los

actores sociales con legitimidad e influencia. El resultado de ese tejido de paz es una telaraña que permite el movimiento de los actores sociales y de los constructores de paz tanto dentro de la comunidad (movilidad horizontal) como por fuera de ella, es decir, desde y hacia los centros del poder local, regional o nacional (movilidad vertical). Esto es lo que Lederach representa con el triángulo de construcción de paz (Lederach, 2007).

### **Como Ariadna. La red que se teje y se desteje**

Desde la conceptualización de lo común como geografía, en este caso para la construcción de paz, abordaremos las descripciones que los participantes en los talleres hacen de las relaciones que favorecen la construcción de paz y los espacios que estas configuran; pero también mencionaremos la presencia de actores y de fenómenos que rompen con el tejido social.

La geografía social de la construcción de paz antecede a la implementación de los acuerdos de La Habana, y se configuró con espacios de encuentro de la comunidad, como los parques, los salones comunales, las asociaciones, las iglesias, los colegios y las plazas de los pueblos. Las concurrencias y las relaciones que se tejieron en esos lugares permitieron pactar formas de resistencia frente a los actores armados, resolver conflictos y construir paz desde lo local. Los participantes en los talleres destacaron esos espacios y también señalaron que en el contexto de la transición en Colombia se recuperaron o se abrieron otros. Entre los segundos, las mesas de derechos humanos, las mesas de víctimas y las asambleas para la identificación de las iniciativas que se plasmarían en los programas de desarrollo con enfoque territorial (PDET). En Arauca, por ejemplo, también se hizo mención al repoblamiento y a la reactivación de la vida campesina y comercial:

Más tranquilidad, el conflicto disminuyó drásticamente, reduciéndose los enfrentamientos armados, las muertes violentas, los desplazamientos, los bombardeos a zonas campesinas. También ha posibilitado el

retorno de cientos de desplazados, el aumento de estudiantes en los establecimientos educativos y el repoblamiento de pueblos que antes eran pueblos fantasmas, aumento del turismo, la presencia institucional local se ha facilitado, el comercio se ha reactivado, el campesino se siente más seguro y con ganas de seguir cultivando la tierra. (Líder comunitario de Arauquita)

En Arauca, también se señaló la importancia del proceso de sustitución voluntaria de cultivos que comenzó en 2016 acompañado por la Organización de las Naciones Unidas (ONU) y que concluyó dos años después con la declaratoria de Arauca como libre de cultivos ilícitos; esto alejó del territorio a algunos actores armados vinculados al narcotráfico. También se hizo referencia con mucho entusiasmo a la creación de la Mesa Departamental de Derechos Humanos, a los consejos territoriales de paz y reconciliación, y a las asambleas municipales que se realizaron para construir los PDET en los municipios priorizados: Arauca, Arauquita, Saravena y Fortul.

En relación con los PDET, los participantes en los talleres subrayaron las asambleas participativas en las que la comunidad pudo expresar sus necesidades alrededor de seis ejes temáticos:

- Justicia social
- Mejoramiento de vías
- Acceso a mejores condiciones de vivienda
- Fortalecimiento de la educación
- Mayores garantías desde el punto de vista de servicios, especialmente el acueducto y la electricidad
- Desarrollo de la productividad del territorio

Este ejercicio permitió la construcción de los cuatro planes de acción para la transformación regional (PATR), suscritos el 3 de agosto de 2018, lo que supuso la celebración de 15 pactos étnicos, la participación de 5256 actores del territorio y cuatro administraciones municipales. En el PATR, se consolidó una visión subregional que enfatizó la necesidad del desarrollo productivo agroambiental y agroindustrial competitivo, y privilegió la producción orgánica, la

asociatividad, la protección y la recuperación ambiental. Además, se ratificó el compromiso por garantizar el acceso a la propiedad de la tierra, los servicios, los derechos, la vida digna y el buen vivir (Renovación del Territorio, 2018). En este marco, varios de los participantes de los talleres insistieron en la importancia de la participación de la comunidad en el proceso,<sup>5</sup> aunque ya para 2019 comenzaban a quejarse del posible desfinanciamiento para pagar esas iniciativas:

Se suponía que, primero que todo, para empezar a hacer inversión se tenía que construir el PDET. Uno conoce a la mayoría de personas que participaron en ese proceso, y todos seguimos la respuesta de lo que va a decir el gobierno, pero no ha dicho nada de por dónde se va a comenzar. [...] Eso lo que les crea a las comunidades es mucha incertidumbre con respecto a hacer ese tipo de esfuerzo, gastar una serie de recursos en unos profesionales, para dejar ese documento parado. [...] Además, están con el tema de que el gobierno pasado nos dejó con un déficit de 5 billones de pesos. (Líder social de Arauca)

En el eje andino y guajiro, también se destacaron los espacios comunitarios (iglesias, salones comunales, canchas deportivas, plazas y parques) como escenarios de relacionamiento y de construcción de paz, aunque la visión de los participantes de esos territorios frente a la implementación y la construcción de una geografía social para construcción de paz fue más crítica. En La Guajira, por ejemplo, los participantes de los talleres, entre ellos algunos pertenecientes a las etnias indígenas, destacaron que, a pesar de su participación en las negociaciones de La Habana, con la que lograron que se incluyera el capítulo étnico, la implementación de los acuerdos

---

5 “Sí vi participación, por lo menos en Saravena, sí vi interés de la gente de las veredas, en Saravena sí vi la participación de la gente de las juntas de acción comunal, se empoderaron de ese PDET y ellos sí llevaron sus propuestas, lo que ellos realmente necesitaban y les interesaba. Por lo menos en lo que vi de Saravena, sí se ha hecho un buen ejercicio y las personas que estuvieron ahí hasta el final, por lo menos, sí tenían el interés genuino de ayudar y trabajar de manera correcta” (líder social de Saravena).

en el territorio había sido casi nula. A esto se suma que, de 14 municipios que tiene el departamento, solo tres fueron priorizados: Dibulla, Fonseca y San Juan del Cesar. Esto lo corrobora la Agencia de Renovación del Territorio (ART), que no menciona que se hayan pactado los PDET en los municipios priorizados, y las entrevistas a las comunidades indígenas, que se quejan de la desconexión con las autoridades regionales y locales. También señalan que los territorios dejados por las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC) fueron copados por el Ejército de Liberación Nacional (ELN) y las bandas criminales (bacrim) y que las mesas de víctimas no han recibido la atención merecida.

Ha sido una lucha constante el que a las víctimas se les dé el estatus y la importancia para tratarlas de esa misma manera, con importancia [...], porque por aquí, en vez de pasar cualquier tipo de propuesta, de proyecto, de algo, fuimos desatendidos en su totalidad como mesa, como institución que debe ser interlocutora, porque está diseñado así en la Ley 1448, o ley de víctimas de 2011. Es para que nosotros seamos el espacio institucional donde se construye este tipo de políticas, de propuestas. Aquí, con el actual alcalde, no se ha reunido la mesa de víctimas, ni un día en tres años, y le puedo mostrar en la carpeta más de seis solicitudes. Generalmente, no hemos tenido la oportunidad de tener un alcalde sentado con la mesa de víctimas. Entonces, desde ahí, también debe el gobierno municipal trabajar, debe trabajar desde ahí, desde visionar el tema de las víctimas, no como “el desplazado ese” o el “vividor” [...], porque es que aquí estamos hablando de casi 8000 víctimas, y eso es una población muy significativa para 30 000 habitantes. Eso es lo que vemos. (Funcionario de la Personería de Barrancas)

En cambio, en el caso de Cúcuta, los participantes de los talleres destacaron que las mesas de víctimas han permitido un

relacionamiento entre ellas y las autoridades regionales. En el mismo sentido, se expresaron los participantes provenientes de la zona del Catatumbo, quienes destacaron las asambleas para construir el programa de acción para la transformación territorial suscrito en septiembre de 2018, en las que participaron múltiples actores que acordaron diez pactos territoriales para la transformación territorial, ocho pactos mineros para la transformación territorial y cuatro pactos étnicos. No obstante, a hoy los programas no se han comenzado a implementar.

El reconocimiento de esas nuevas redes que se tejen en la implementación y que configuran un común como geografía de paz va de la mano con la denuncia de la llegada de nuevos actores armados a los espacios de donde se desmovilizaron las FARC y que no fueron copados por el Estado. Estos actores, entre los que se encuentran disidencias de las FARC y cerca de 32 bacrim ubicadas a todo lo largo de la frontera colombo-venezolana, se disputan el territorio y el control de las economías ilícitas (narcotráfico, minería ilegal, crédito gota a gota, trata de personas, etc.). En el caso del Catatumbo, por ejemplo, el paro armado de inicios de 2020, producto de un enfrentamiento entre el ELN y el Ejército Popular de Liberación (EPL), impidió la movilización de más de 70 000 personas por el territorio, que afectó obviamente la construcción de redes, a la vez que se produjeron desplazamientos hacia Venezuela. A esto se suman los crecientes asesinatos de líderes sociales por todo el territorio nacional, que se traducen en la eliminación de quienes tejen las relaciones que construyen la geografía social de la construcción de paz. Así pues, mientras la sociedad civil y los constructores de paz tejen un común relacional en el que se puedan resolver pacíficamente los conflictos, los actores armados impiden esas relaciones y eliminan a quienes tienden las redes. En ese escenario, confluyen los discursos gubernamentales y de los actores sociales.

## **Lo común como discurso. Tensiones entre lo local y lo nacional<sup>6</sup>**

Las comunidades de los tres ejes de la frontera colombo-venezolana y los gobiernos centrales tienen representaciones distintas de conceptos y fenómenos concernientes a la construcción de la paz, como la violencia, la paz y el desarrollo. De ahí que la construcción de un común discursivo se encuentre jalonada por la resolución de las siguientes oposiciones: la violencia como un evento y la violencia como un fenómeno multidimensional, la paz liberal y la paz positiva, el desarrollo capitalista y las economías propias.

En relación con la primera oposición, las comunidades de frontera afectadas por la violencia significan este fenómeno como multidimensional, puesto que aluden a los tipos de violencia que conceptualiza Galtung.<sup>7</sup> En concreto, califican de violencia lo que este nombra como violencia directa (persecución, amenazas desplazamiento, homicidio, desaparición forzada, confinamiento, entre otros); aluden también a la violencia estructural derivada de la estructura económica, social y política, a la violencia contra la naturaleza y, en el caso de las comunidades indígenas, a la violencia simbólica y cultural. En cambio, los documentos de política pública de los gobiernos soslayan la violencia estructural y la conceptualizan como eventos o acontecimientos. En el gobierno de Santos, se hace referencia a la violencia como una serie de fenómenos que constituyen ataques directos físicos o psicológicos hacia la población en el conflicto armado (Valenzuela, 2019). Por su parte, los documentos de política pública del gobierno de Duque dejan ver que la violencia se concibe como un método que usan ciertos actores para tramitar conflictos por cuestiones tan diversas como territorios, recursos y

---

6 Este apartado recoge resultados que se discuten también en Márquez Restrepo et ál. (2020) y Muñoz et ál. (2020).

7 En ese sentido, Galtung (1969, p. 167) elabora una tipificación de la violencia que destaca que la violencia directa es un acontecimiento, la violencia estructural es un proceso con sus altos y bajos, y la violencia cultural es una constante que se transforma lentamente.

personas (Departamento Nacional de Planeación [DNP], 2018, pp. 54 y 82). Según el actual gobierno, la recurrencia a estos métodos se explica por la cultura de la ilegalidad que alude a la falta de seguridad (armada) y justicia.

En cuanto a la segunda oposición, las comunidades anhelan lo que la academia nombra paz positiva, pues significan la paz como una condición que trasciende la ausencia de violencia para extenderse a varias dimensiones: paz con la naturaleza, que incluye el propio cuerpo; paz estructural, que supone libertad y justicia social, y paz cultural, que implica la supresión de la violencia simbólica; todas estas paces conducen a la paz interior.<sup>8</sup> Así puede verse en las palabras de un líder indígena de La Guajira:

Un territorio en paz tiene que ser aquel que, primeramente, tenga la oportunidad de producir sus propios alimentos, que tengamos la oportunidad de producir comida, que tengamos la oportunidad de tener estabilidad emocional, al menos en que nuestra población tenga como inicio fundamental los alimentos. Todo pueblo que tenga alimentación, todo pueblo que tenga producción, es un pueblo que va a tener liberalidad, felicidad, armonía y convivencia, yo creo que no hay otra paz. (Autoridades tradicionales del resguardo Cerrodeco)

Estas mismas dimensiones pueden verse en la representación que los habitantes de Arauca hicieron del territorio en paz, en la que se alude no solo a la dimensión interpersonal, sino a la trascendente y a la relación con la naturaleza. El dibujo se acompañó de una explicación en la que se decía: “Respeto por el recurso hídrico que marca nuestra frontera, como es el río Arauca, no explotarlo, no contaminarlo, sino cuidarlo” (líder de Arauca) (figura 1).

---

8 Todas estas formas, afirma de nuevo Galtung (1969), han de manifestarse en el espacio interior, en lo que se conoce como paz interior. En la directa, es el amor entendido como la unión de cuerpos, mentes y espíritus. En la estructural, “la tarea es lograr la armonía de cuerpos, mentes y espíritus” (Jiménez Rodríguez, 2012, p. 29).



**Figura 1.** Fotografía tomada por el equipo investigador en el Taller de Producción de Conocimiento sobre la Paz Local, desarrollado en Arauca el 12 de octubre de 2018

Fuente: equipo investigador del Taller de Producción de Conocimiento sobre la Paz Local.

En el mismo sentido, una lideresa de Cúcuta describía el territorio en paz así:

Al cerrar mis ojos, visualicé mi territorio en paz así: un parque verde con muchos árboles, juegos para los niños, vi las familias compartiendo con sus hijos. Personas cuidando y sembrando árboles en cerro Mono para ayudar en la conservación del agua y los jóvenes muy comprometidos con este compromiso de todos. Vi casas dignas, de ladrillo y cemento, con todos sus servicios básicos. Vi el salón comunal con sus grandes líderes y mucha gente del pueblo aportando para el desarrollo y el cambio del territorio. (Lideresa social de Cúcuta)

En contraposición, el gobierno de Santos diseñó lo que hemos llamado paz normativa y liberal. Normativa porque la paz se entiende como un derecho y un deber, y liberal porque está concebida como una condición para la inserción de Colombia en la economía global,

como lo han señalado varios autores (Valenzuela, 2019). Desde esta perspectiva de paz liberal, el mercado apalancará las condiciones para la superación de las condiciones estructurales de violencia. Como lo resalta Valenzuela, el gobierno de Santos no se refería a “la paz como justicia social”, sino a “la paz con justicia social”. Esa relación entre la paz, la economía y la justicia social puede verse en este apartado del Plan Nacional de Desarrollo 2014-2018 del gobierno de Santos:

No hay duda de que la construcción de la paz le permitirá al país potenciar su desarrollo económico a través de ambientes más seguros y atractivos para la inversión, con una mejor y más equitativa distribución de las oportunidades, y una adecuada atención a las prioridades en temas fundamentales como la reducción de la pobreza y la inequidad, y la provisión de servicios sociales esenciales, como la educación y la salud. (DNP, 2014, p. 40)

Por su parte, el gobierno de Duque representa la paz como ausencia de violencia, es decir, como paz negativa. La paz resultaría de la cultura de la legalidad, que supone seguridad en los territorios, es decir, presencia de la fuerza armada y el ejercicio de la justicia. Además, la paz permitiría la inserción de los territorios al mercado, de ahí que se pueda nombrar como paz negativa y liberal, como se puede ver en esta cita, en la que se privilegia el mercado como motor del desarrollo:

El Pacto por la Construcción de Paz encuentra su principal cimiento en la cultura de la legalidad, fruto de una esencial e indisoluble relación entre seguridad y justicia, que contrarreste los múltiples factores de ilegalidad, los cuales, alimentados por la violencia, impiden la sana convivencia entre los colombianos. Se trata de la construcción de un país en el cual en todo su territorio se pueda, en el mediano plazo, gozar de un futuro en el que se inserte la cultura de la “legalidad, se promueva el emprendimiento y, al fin, exista equidad”. (DNP, 2018, p. 765)

A estas representaciones de violencia y paz se articula la de *desarrollo*, término que aparece varias veces en los planes de desarrollo de los gobiernos de Santos y Duque, acompañado siempre de adjetivos como *social*, *territorial*, entre otros. El concepto de *desarrollo sostenible* aparece en estos, dado que Colombia, como Estado, se comprometió con la Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible. En los dos casos, el territorio se describe como no homogéneo y desconectado, y se plantea que el desarrollo pasa por la interconexión. Para el gobierno de Santos, la integración debe conectar la Colombia urbana, “moderna y productiva”, con la Colombia rural atrasada. Esta conexión deriva en la consolidación de cuatro regiones: centro-oriente y Bogotá, el Pacífico, los Llanos y el centro-sur Amazonía. De la misma manera, para el gobierno de Duque, el desarrollo supone conectar la ruralidad remota, la intermedia, los territorios periurbanos y los urbanos formando nodos de desarrollo. Así, ambos gobiernos tienen cierta tendencia desarrollista en la medida en que proponen un solo tipo de desarrollo: el que se da en las ciudades, caracterizado por una alta productividad. También plantean que los territorios “atrasados” se desarrollan por su vinculación económica con los primeros (Gudynas, 2011). Además, comparten la intención de explotar la biodiversidad, que se nombra como *capital natural* en el Plan Nacional de Desarrollo 2018-2022: “El capital natural del país tiene grandes potencialidades para el desarrollo de alternativas productivas basadas en el uso sostenible, tanto para la industria como para las comunidades locales” (DNP, 2018, p. 489).

En cambio, aunque las comunidades son favorables a que se conecten sus territorios con otros, como lo manifestaron en las entrevistas y los talleres, y como se puede ver en los PDET, en los que se incluyeron demandas sobre infraestructura y servicios de salud y educación, también se oponen al extractivismo minero y al aprovechamiento económico de la biodiversidad. En La Guajira, por ejemplo, las comunidades indígenas califican al Cerrejón como un monstruo y consideran que la economía arijuna, es decir, no wayuu, es la culpable de la destrucción de su ancestralidad y de su territorio.

Aparte del destrozo que dejó la bonanza marimbera, donde nuestros antepasados dejaron de sembrar ahuyama, dejaron de sembrar el frijol, dejaron de sembrar la yuca por sembrar marihuana y volverse ricos de la noche a la mañana. [...] Cualquiera wayuu tenía gallina, tenía chivo, tenía ovejo, tenía ganado, tenía caballo, tenía cultivo, tenía siembra de pan coger para sus alimentos [...]. Si ustedes ven en este municipio que estamos desde el mes de diciembre, en pleno siglo XXI, pues ustedes ven que aquí, a menos de 14 km, creo que tenemos 198 000 millones de metros cúbicos de agua almacenados, que se llama represa del río Ranchería, y nuestras comunidades en carrotanques mendigando 100, 200, 1000 litros de agua, que prácticamente no nos están llegando a nuestras comunidades. Si su pueblo carece de agua, creo que desde ahí se mide. (Líder wayuu)

En esa línea, su representación del desarrollo se vincula con la economía indígena basada en la agricultura y el cuidado del medio ambiente, particularmente en la protección de las fuentes hídricas. En Arauca, también hay una demanda de conexión con el territorio colombiano para poder desarrollar la ganadería y la agricultura de productos como el cacao o la piña; pero también un rechazo explícito a la explotación petrolera de la que se dice no ha dejado nada para la región, ni siquiera empleo, porque los habitantes se quejan como rechazo a los proyectos extractivista-mineros por el daño ecológico que han causado.

### **Reflexiones finales**

El ejercicio de interpelar desde el concepto de *común* una investigación sobre representaciones en torno a la paz de actores de diversos niveles fue una oportunidad para vincular la filosofía política con el campo del análisis y la resolución de conflictos. Específicamente, se vinculó la teoría de construcción de paz con la teoría del discurso político de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe. Ambas miradas teóricas reconocen la agencia de los actores sociales. En el primer caso, su

capacidad de establecer relaciones sociales en las cuales se resuelven los conflictos y, en el segundo, el reconocimiento del carácter performativo del discurso.

Este reconocimiento de las capacidades de la agencia desbroza un camino esperanzador para quienes se encuentran enredados en conflictividades violentas y dolorosas. Por un lado, la obra de Ledrach explica mediante casos históricos el papel que tienen las redes que tejen individuos sencillos desde su cotidianidad en la superación de los conflictos y en la construcción de paz; por el otro, Laclau y Mouffe reivindican las posibilidades de la política. En concreto, proponen que el discurso puede superar el conflicto en la medida en que logra convertir a los enemigos en adversarios e, incluso, puede llegar a hacer de ellos sujetos con identidades e intereses equivalentes.

Lo anterior, para la investigación sobre construcción de paz y representaciones en la frontera colombo-venezolana, permite poner de manifiesto que existe un común configurado por relaciones sociales que se han tejido en torno de las iglesias, las plazas, los centros comunales, entre otros espacios, y que se extendió hacia adentro y afuera de las comunidades, gracias a los espacios que abrió la implementación del acuerdo de paz; es decir, el común configurado por las relaciones sociales se densificó y se extendió gracias a la oportunidades que abrieron los acuerdos de La Habana. Sin embargo, la lenta y precaria presencial estatal en los territorios favoreció la entrada de actores armados de diverso tipo que han venido destejiendo las relaciones que las comunidades tejen.

Sobre ese telar en el que se arman y desarman tramas concurren discursos locales y nacionales que se disputan el sentido sobre la violencia, la paz y el desarrollo. El reto es entonces densificar las redes para que todos los actores sociales puedan tener espacios de encuentro para construir un discurso que articule esos sentidos distintos, de manera tal que resulten representaciones distintas, como ocurre cuando se da la articulación, pero compartidas.

Lo que permite ese proceso, cuando lo hace un líder político, es lo que Weber llama carisma, término de raíz teológica que alude

al don que permite dar el tránsito de la pluralidad a la unidad, de lo humano a lo divino, o usando los conceptos de Laclau y de Mouffe, de la diferencia a la equivalencia. Preferimos proponer la salida que Lederach plantea haber visto en muchas comunidades cuando ha acompañado procesos de resolución de conflictos: acudir a la imaginación moral, que define como “la capacidad de imaginar algo enraizado en los retos del mundo real, pero a la vez capaz de dar luz a aquello que no existe” (Lederach, 2007, p. 2). El autor confiesa que no es claro cómo se produce, de hecho, que parece un acto de serendipia, es decir, de sagacidad o casualidad. Pero lo que sí señala es que la imaginación moral descansa sobre la capacidad de verse a sí mismo en una red de relaciones, incluso con sus enemigos; de aceptar que el conflicto es complejo, y de correr el riesgo de aventurarse a proponer soluciones creativas.

## Referencias

- Almond, G. y Powell, B. (1972). *Política comparada una concepción evolutiva*. Paidós.
- Departamento Nacional de Planeación (DNP). (2014). *Bases del Plan Nacional de Desarrollo 2014-2018, Todos por un nuevo país. Paz, equidad, educación*. <https://siteal.iiiep.unesco.org/bdnp/196/bases-plan-nacional-desarrollo-2014-2018-todos-nuevo-pais-paz-equidad-educacion>
- Departamento Nacional de Planeación (DNP). (2018). *Bases del Plan Nacional de Desarrollo 2018-2022, Pacto por Colombia. Pacto por la equidad*. <https://siteal.iiiep.unesco.org/bdnp/1481/bases-plan-nacional-desarrollo-2018-2022-pacto-colombia-pacto-equidad>
- Esposito, R. (2000). La perspectiva de lo impolítico. *Nombres. Revista de Filosofía*, 10(15), 47-58. <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/NOMBRES/article/view/2234/1184>
- Galtung, J. (1969). Violence, peace, and peace research. *Journal of Peace Research*, 6(3), 167-191. <https://doi.org/10.1177/002234336900600301>

- Galtung, J. (2015). Conflict theory and practice. En T. Woodhouse, H. Miall, O. Ramsbotham y C. Mitchell (eds.), *The contemporary conflict resolution reader* (pp. 28-39). Polity Press.
- Greenfeld, L. (1996). Nationalism and modernity. *Social Research*, 63(1), 3-40.
- Grosso, A. (2011). Tres versiones contemporáneas de la comunidad. Hacia una teoría política post-fundacionalita. *Revista de Filosofía y de Teoría Política*, 42, 49-68. <https://www.sociohistorica.fahce.unlp.edu.ar/index.php/RFYTP/article/view/RFYTPn42a03>
- Gudynas, E. (2011). Debates sobre el desarrollo y sus alternativas en América Latina. Una breve guía heterodoxa. En S. Jarrín (ed.), *Más allá del desarrollo* (pp. 21-53). Fundación Rosa Luxemburgo.
- Jiménez Rodríguez, M. J. (2012). *Breve estudio sobre las ideas de paz*. Amaranta.
- Laclau, E. (1985). Tesis acerca de la forma hegemónica de la política. En J. Labastida y M. del Campo (eds.), *Hegemonía y alternativas políticas en América Latina* (pp. 19-45). Siglo XXI.
- Laclau, E. (2005). *La razón populista*. Fondo de Cultura Económica.
- Laclau, E. y Mouffe, C. (2001). *Hegemonía y estrategia socialista hacia una radicalización de la democracia* (2.ª ed.). Siglo XXI.
- Lederach, J. P. (1998). *Construyendo la paz. Reconciliación sostenible en sociedades divididas*. Bakeaz. <https://www.gernikagoraturz.org/portfolio-item/construyendo-paz-reconciliacion-sostenible-ciudades-divididas-lederach/>
- Lederach, J. P. (2007). *La imaginación moral el arte y el alma de la construcción de la paz*. Red Gernika. <https://www.gernikagoraturz.org/portfolio-item/la-imaginacion-moral-el-arte-y-el-alma-de-la-construccion-de-la-paz/>
- Márquez Restrepo, M. L., Muñoz Sáenz, M. del C., Wilches Bautista, V. M., Acosta Villalobos, M. A. y Barrera Aguilera, D. F. (2020). Visiones sobre la paz y la violencia en territorios fronterizos de Colombia. En L. G. Gabaldón (ed.), *Homicidio, riesgo, significado y castigo* (pp. 169-192). Universidad Católica Andrés Bello.
- Mitchell, C. R. (2012). Introduction. Linking national-level peacemaking with grassroots peacebuilding. En C. R. Mitchell y L. E. Hancock

- (eds.), *Local peacebuilding and national peace. Interaction between grassroots and elite processes* (pp. 1-18). Bloomsbury Publishing.
- Muñoz, M. del C., Wilches, V. M., Márquez, M. L., Barrera, D. F. y Acosta, A. (2020). *Geografía de la distancia en la construcción de paz. Representaciones desde lo local y lo nacional*. Centro de Investigación y Educación Popular/Programa por la Paz (Cinep/PPP). <https://www.cinep.org.co/publicaciones/es/producto/documento-ocasional-83/>
- Negri, T. (2016). El común como modo de producción. *Revista Transversales*, 38. <http://www.transversales.net/t38negri.htm>
- Novaro, M. (2000). *Representación y liderazgo en las democracias contemporáneas*. Homo Sapiens.
- Rancière, J. (1996). *El desacuerdo. Política y filosofía*. Nueva Visión.
- Renovación del Territorio. (2018). *Plan de Acción para la Transformación Regional-PATR. Subregión Arauca: comprende los municipios de Arauquita, Fortul, Saravena, Tame*. <https://www.studocu.com/co/document/universidad-del-cauca/derecho-internacional/plan-de-accion-para-la-transformacion-regional-p-atr-subregion-arauca/19958345>
- Saidel, M. L. (2019). Reinenciones de lo común. Hacia una revisión de algunos debates recientes. *Revista de Estudios Sociales*, 70, 10-24. <https://journals.openedition.org/revestudsoc/46322>
- Sartori, G. (1996). *La política. Lógica y método de las ciencias sociales*. Fondo de Cultura Económica.
- Valenzuela, P. (2019). The values of peace in the Colombian Peace Agreement. Discursive progress and empirical hurdles. *Peacebuilding*, 7(3), 297-313. <https://doi.org/10.1080/21647259.2019.1629522>



**REPARACIÓN COLECTIVA, EL HACER  
Y LA COMUNALIZACIÓN EN TRUJILLO  
(VALLE DEL CAUCA)**

María Fernanda Sañudo Pazos  
Danna Carolina Aguilar Gómez  
Sara Alejandra León  
Christopher Zahonero  
Lucas Pérez Soto

## **Introducción**

Con la Resolución 2014-446985 de 2014 de la Unidad para la Atención y Reparación Integral a las Víctimas (UARIV), se formaliza el reconocimiento como sujeto de reparación colectiva (SRC) a los corregimientos de La Sonora, El Tabor y las veredas de Betulia y Maracaibo (territorio emplazado en el noroccidente del casco urbano de Trujillo,<sup>1</sup> Valle del Cauca).<sup>2</sup> La UARIV en su página web menciona que “esta comunidad afrontó en la época de la violencia el mayor índice de hechos victimizantes en el municipio de Trujillo”, y destaca que los actores armados desde finales de la década de 1990 desplegaron contra los pobladores de este territorio un repertorio de violencias (masacres, asesinatos, desapariciones forzadas, tortura de líderes comunitarios, entre otras) que afectaron de manera importante la dimensión comunitaria.

---

1 Trujillo se encuentra ubicado en el Valle del Cauca y pertenece a la subregión centro-occidente del departamento (a la que también pertenecen Riofrío, Calima-El Darién, Vijos, Restrepo y Yotoco).

2 El sujeto de reparación incluye 165 familias, que se reconocen como comunidad en la medida en que “tienen una identidad derivada de compartir tradicionalmente un territorio, costumbres, reconocimiento social, una historia, entre otros” (Unidad para la Atención y Reparación Integral a las Víctimas [UARIV], 2014, p. 1).

Frente a esto y en específico quienes participaron en la caracterización del “daño colectivo”<sup>3</sup> relacionaron el conflicto armado con el debilitamiento de la vida organizativa; con las restricciones en el desarrollo de prácticas sociales, económicas y culturales base de la vida colectiva; con los daños a la propiedad colectiva (infraestructura social); con las transformaciones en el uso y control de los bienes comunales (bosques, ríos, caminos, carreteras); con la relación de la comunidad con su entorno inmediato, y con las rutinas de los encuentros y del trabajo colectivo (UARIV, 2014). Además, la guerra operó en el resquebrajamiento de lógicas de cooperación social (basadas en la solidaridad y la reciprocidad), en el debilitamiento de la capacidad colectiva para decidir y dar solución a los problemas que enfrentan como comunidad (Sañudo Pazos y Aguilar Gómez, 2018a) y en la “expropiación del potencial del hacer y de la autodeterminación política” (Navarro, 2013, p. 164). Asimismo, las acciones violentas de los grupos armados apuntaron a “someter, desplazar y eliminar a determinados sectores de la población, o de una determinada colectividad” (Centro Nacional de Memoria Histórica [CNMH], 2008, p. 16). Así, las personas que desempeñaron un importante papel en el “engranaje de la vida cotidiana”, quienes ejercían liderazgos comunitarios o “actuaban como nodos de articulación de las redes sociales comunitarias” (p. 80) fueron asesinadas, desaparecidas o amenazadas, aspecto que incidió de manera importante en la desestructuración del tejido comunitario.

La reparación colectiva se constituye en la estrategia estatal para abordar las graves afectaciones producidas por el conflicto armado en la dimensión colectiva de grupos, comunidades (rurales y urbanas), pueblos étnicos, organizaciones sociales y movimientos

---

3 La Ruta de Reparación Colectiva se estructura en las siguientes etapas: a) identificación del sujeto de reparación colectiva, b) alistamiento comunitario e institucional, c) diagnóstico del daño, d) construcción del Plan Integral Reparación Colectiva (PIRC), e) implementación del PIRC y f) evaluación del proceso.

sociales.<sup>4</sup> Estos daños son el resultado de la violación a los derechos colectivos<sup>5</sup> y de los efectos de la violación grave y manifiesta de los derechos individuales, lo que se evidencia en el menoscabo o deterioro de las prácticas colectivas, de las formas de organización y de relacionamiento del colectivo, del proyecto colectivo, de las formas de autorreconocimiento o reconocimiento por parte de terceros y del relacionamiento con el territorio (UARIV, 2018). El resarcimiento colectivo se materializa con la implementación de un “conjunto de medidas a las que tiene derecho el sujeto de reparación colectiva” (Ley 1448 de 2011),<sup>6</sup> las cuales se enmarcan en el Plan Integral de Reparación Colectiva (PIRC).

En Trujillo, a partir del reconocimiento como SRC, se han implementado en el territorio una serie de acciones que, plasmadas en el PIRC,<sup>7</sup> han tenido como propósito resarcir el daño colectivo. Una de estas medidas corresponde a la creación de la Cooperativa Integral de Mujeres y Hombres Empresarias Agropecuarias Víctimas del Conflicto Armado de Trujillo (Cimevat), que se concibe como

- 
- 4 Rosenfeld (2010) reconoce que los daños ocasionados por la guerra afectan a las colectividades que se han constituido históricamente en tales, es decir, que comparten prácticas y creencias colectivas, y que encarnan unos rasgos identitarios particulares en relación con la ocupación y apropiación de un territorio específico, entre otras condiciones. Para Díaz (2009), los colectivos disponen de “unidad de sentido”, la cual ha sido construida en contextos y bajo temporalidades de largo aliento. Es precisamente esta “unidad de sentido” que se ve afectada con las dinámicas de la guerra.
  - 5 Entre estos, la UARIV (2018) referencia el goce de un ambiente sano, del espacio público y la utilización y defensa de los bienes de uso público, la defensa del patrimonio cultural de la nación, el acceso a una infraestructura social, a servicios públicos, y la garantía de la participación y la asociación. Además, para los grupos étnicos, se considera la violación del derecho al territorio, el derecho a la autonomía y a la autodeterminación, y el derecho a la identidad cultural.
  - 6 Estas se enmarcan en las dimensiones de restitución, indemnización, rehabilitación, satisfacción y garantías de no repetición.
  - 7 Específicamente frente al PIRC, este se concibe como un conjunto de acciones, ancladas en las medidas de restitución, rehabilitación, satisfacción, garantías de no repetición e indemnización en los componentes social, político y económico.

un espacio para la recuperación de las dinámicas comunitarias, el restablecimiento del tejido social y la reconstrucción de la memoria (León Zárate, 2019).

A nuestro modo de ver, la cooperativa, por su carácter colectivo, está contribuyendo a producir lo que Gutiérrez Aguilar (2017) y Holloway (2011) han denominado *las posibilidades del hacer*, esto es, el emplazamiento de una serie de condiciones para “conservar, cuidar, amplificar o garantizar el cuidado de la vida” desde una perspectiva colectiva (Gutiérrez Aguilar, 2017, p. 24). Lo anterior porque, por un lado, este proceso organizativo potencia el *ethos* comunal, es decir, el sentido colectivo de la existencia, que se ha ido configurando históricamente en el territorio en relación con diversos procesos (sobre los que narraremos más adelante) que soportan la producción y reproducción de la vida en sus dimensiones material y simbólica (Linsalata, 2015). Por otro, está permitiendo la reactualización de los aprendizajes cooperativos, producto de la participación activa de algunos de los habitantes, en la gestación y el desarrollo de procesos organizativos campesinos entre las décadas de 1970 y 1990.

De acuerdo con lo anterior, en este capítulo, nos proponemos mostrar cómo, con la creación y puesta en marcha de la Cimevat, se está posibilitando la producción y reproducción de prácticas y saberes cotidianos, mediante los que se asegura el mantenimiento y la expansión de la vida en colectivo, a lo que se ha denominado lo común (Gutiérrez Aguilar y Salazar Lohman, 2015). Si bien estamos de acuerdo con Caffentzis y Federici (2015) sobre la necesidad de deslocalizar el papel del Estado en la producción y reproducción de los procesos de comunalización y de las relaciones sociales que sostienen la vida más allá del capital, en este caso de estudio, proponemos considerar que la acción estatal (la reparación colectiva) posibilita el hacer, es decir, la institución de condiciones materiales y simbólicas para “contrarrestar los procesos de cercamiento a la reproducción de la vida” (p. 67), o para la recomposición o el establecimiento de los vínculos sociales que dieron o dan vida a lo comunitario en el territorio.

Metodológicamente, este capítulo es producto del “hacer etnográfico”, en consideración a la propuesta de López (2020) acerca de los “modos de pensar y obrar”. Definimos este hacer como un conjunto de “procedimientos”, que implican particulares sensibilidades, perspectivas y prácticas que se crean y se recrean en los encuentros, y emergen de las tensiones y de la construcción de afinidades (emocionales y políticas), enraizadas en el cuerpo y en las cotidianidades de quienes nos vinculamos a un proceso de construcción de conocimiento. Este hacer nos implicó “modos de relacionamiento situados”, es decir, articulaciones contingentes, no predecibles, sorpresivas y abiertas a múltiples distinciones y orientaciones (Haraway, 1999).

Abordar desde el hacer etnográfico las “posibilidades del hacer” implicó enfocarnos en las “grietas”. Como tales, concebimos todo aquello que opera como movimiento de rechazo-creación o de negación-creación (Holloway, 2011), es decir, como “movimientos de la experiencia” que configuran “espacios umbral” que pueden estar produciendo otro hacer. Holloway propone considerar el hacer como el lado opuesto a las múltiples maneras en que el capital ha organizado la vida social. Ese “otro hacer” para nosotros correspondería a lo común, esto es, a todas aquellas prácticas, saberes y comportamientos de carácter comunitario enfocados en la producción y reproducción de la vida social. En este sentido, y a través de la observación participante y de la realización de entrevistas en profundidad, nos aproximamos a cómo la Cimevat está permitiendo la emergencia de “valores, pensamientos, afectos, deliberación, reglas, institucionalidad compartida y, consecuentemente, alguna forma de comunidad que lo resguarda del lucro individual y se sitúa por fuera del régimen privado de propiedad” (Vega Solís, 2019).

Como parte de la etnografía, se realizaron, además, ejercicios de memoria para visibilizar las tramas comunitarias que se produjeron en el pasado y cómo estas fueron afectadas por las violencias, lo cual contribuyó a la toma de consciencia sobre cómo algunos elementos de estas perviven (solidaridad, reciprocidad, espacios de cuidado) y sirven de anclaje para la configuración y reconfiguración

de nuevos entramados colectivos en el escenario transicional; recordar lo que fuimos en “común” contribuye a crear y recrear lo que en “común somos hoy”.

### **Hacer memoria de lo común**

Como punto de partida, queremos precisar qué entendemos por *producción de lo común*. Este corresponde a los *haceres colectivos* que posibilitan y sostienen la reproducción material y simbólica de la vida; estos “haceres” pueden transitar entre asociaciones formalizadas (cooperativas, organizaciones) y la constitución de vínculos temporales/coyunturales. En estos, se sitúan como centrales la cooperación, la solidaridad y la reciprocidad; también pueden ser prácticas comunales de trabajo y de organización que recogen legados previos, a la vez que los reactualizan en función de diferentes dinámicas que atraviesan los territorios. Tales “haceres colectivos” se entretujan en las luchas o están implícitos en las acciones cotidianas que colectivos específicos realizan para la defensa y el cuidado de la vida, es decir, para “producir y reproducir formas de habitar el mundo desde otro lugar que no es el de la dominación, la explotación y el despojo” (Gutiérrez Aguilar, 2017, p. 17).

Situadamente, en el territorio, la producción de lo común se ha dado en relación con una serie de condiciones que se entrecruzan. La primera de estas corresponde a la configuración de lo que Gutiérrez Aguilar y Salazar Lohman (2015) han denominado “entramados comunitarios”, los cuales se conciben como “tramas, abigarradas y complejas de relaciones sociales” (p. 20). Constituyen el “tejido que va haciendo posible lo común” (Navarro, 2013, p. 107), porque sostienen la reproducción material y simbólica de la vida colectiva.

Estas se han ido configurando en el territorio en relación con dinámicas específicas. La primera corresponde a los procesos de ocupación y apropiación de tierras baldías. A comienzos del siglo pasado, arriban a la zona familias provenientes en su mayoría de Antioquia. Los núcleos familiares se desplazaron, entre otros lugares,

hacia las estribaciones de la cordillera Occidental, a causa de la limitada disponibilidad de tierras en sus territorios de origen. Si bien Atehortúa (1995) reconoce la ocupación de Trujillo como un proceso conflictivo y violento, en las narrativas de algunos habitantes de El Tabor, Puente Blanco y La Sonora, se especificó que la colonización se constituyó en una empresa colectiva, en la que fue fundamental la conformación de redes de vecinos, amigos y familiares.

Lo colectivo en el territorio fue tomando forma a través de prácticas como el trueque, que “regía las transacciones de los excedentes de unos y otros” (p. 5). También se fue delineando a partir de modos de trabajo compartido y solidario, como las mingas y la mano vuelta. Las primeras se constituyeron en un recurso para la construcción de obras de infraestructura social (camino, acueducto, alumbrado, puestos de salud). La mano vuelta fue una estrategia que permitió el acceso a la fuerza de trabajo disponible para solventar las necesidades que iban emergiendo frente a lo productivo. Así, dar y recibir trabajo fue central en la ocupación y apropiación del territorio.

En esta perspectiva, se debe señalar, siguiendo a Zibechi (2015), que los “trabajos colectivos son los que le dan vida, sentido, forma y fondo al hecho comunal” (p. 75). Trabajar en conjunto, con un fin concreto, teje y entreteje las tramas comunitarias. Con el trabajo comunitario, no solo se resuelven los problemas puntuales de una comunidad, sino que también se refuerza “el sentimiento colectivo” (p. 77), que ayuda a conservar y resguardar aquello que es producido en común. Como lo mencionan Gutiérrez Aguilar y Salazar Lohman (2015), este sostiene la “producción colectiva de riqueza social” (p. 40), entendida como producto de la organización comunitaria de los procesos del trabajo.<sup>8</sup>

---

8 Gutiérrez Aguilar y Salazar Lohman (2015) señalan: “Así, es posible la producción colectiva de significados para regular tanto la producción como los intercambios de los productos del trabajo social, a través de los dispositivos y códigos compartidos, heredados y reactualizados por la propia trama comunitaria que se reproduce” (p. 40).

Sin embargo, la colonización no fue un proceso exento de tensiones, aspecto que también condicionó y modeló la producción de lo común. Atehortúa señala que “la colonización en tanto empresa colectiva” a la par dio lugar a la “individualización de los intereses” (1995, p. 106) y, por tanto, a la irrupción de una serie de conflictos, principalmente por apropiación y usufructo de la tierra y los recursos del territorio y “de lo que fue fruto original de tareas solidarias” (Sánchez, 2004, p. 106). Así lo recuerda uno de los entrevistados:

Mi abuelo me decía que antes había lo que ellos llamaban el monte, allá podían andar todos y cazar el guatín, la danta, el venado, sacar la madera para construir, cocinar [...]. Él decía que a veces había problemas porque unos sacaban más que otros y entonces salían las rabias y las peleas. Unos eran más vivos que otros y querían sacar ventaja. (Comunicación personal, 5 de octubre de 2018)

La segunda condición que viabiliza la producción de lo común lo constituyen los procesos organizativos que se gestaron como producto de la consolidación del café como eje de la actividad económica del territorio.<sup>9</sup> Es necesario destacar varios factores que posibilitaron la expansión de este cultivo:

- Condiciones geomorfológicas y medioambientales adecuadas (alturas entre 1200 y 2000 m s. n. m., temperaturas promedio de 20 °C, suelos ricos en humus, entre otras)
- Disponibilidad de tierra y mano de obra familiar
- La cultura productiva cafetera que encarnaron los migrantes
- Apoyo del Comité Municipal de Cafeteros

---

9 Al igual que en el resto de municipios caficultores del Valle del Cauca, entre las décadas de 1930 y de 1950, la producción del grano se incrementó de tal manera que, tal como afirma el CNMH (2014), “llegó a constituirse en el mayor productor agrícola del departamento por encima de la caña” (p. 60). Esta actividad económica dinamizó sectores también concernientes a la producción agrícola y el desarrollo mercantil. El Centro de Investigaciones y Documentación Socioeconómica (CIDSE) (1989-1990), citado en el CNMH (2014), reconoce que “el café se constituyó en uno de los sectores líder del desarrollo económico regional” (p. 62).

Frente a este último elemento debemos destacar que, desde la década de 1960, los vacíos estatales en el territorio fueron copados por esta instancia, la cual orientó y reguló las prácticas productivas alrededor de la caficultura de ladera, y contribuyó tanto a la dinamización de la producción como al desarrollo de infraestructura y el acceso a servicios sociales como vivienda, alcantarillado, educación y salud.

En cuanto al papel del Comité Municipal de Cafeteros en la potenciación de procesos organizativos, es en la década de 1970 que los comités, a través de los servicios de extensión rural, impulsan la conformación de los “grupos de amistad”. En palabras de Mejía y Toro (2003), “esta estrategia se dirige a la familia y a los grupos de vecindad próxima”, el objetivo fundamental fue “organizar y desarrollar una comunidad cafetera mediante la identificación de grupos de naturaleza informal constituidos por amigos o vecinos que interactúan con cierta frecuencia” (p. 183).

Si bien la intencionalidad de la Federación Nacional de Cafeteros (FNC) fue optimizar recursos y potenciar la adopción colectiva de prácticas productivas para la mejora en la calidad del grano, esta apuesta institucional, por un lado, contribuyó al afianzamiento de las tramas comunitarias previamente existentes (reactualización); y por otro, al intercambio de saberes. Una de las personas entrevistadas recuerda que en el seno de estos grupos se dialogaba sobre saberes productivos, que procedían de los ajustes y las adaptaciones que se hacían de las técnicas y los conocimientos transferidos por las personas que realizaban los procesos de extensión rural.

Además los “grupos de amistad”, como lo recuerdan las personas, dieron lugar a “espacios festivos”, es decir, una serie de escenarios y momentos en los que las personas afianzaron “las coaliciones y asociaciones centradas en el cuidado, en la celebración y producción de la vida” (Gutiérrez Aguilar, 2017, p. 121). En este sentido, lo que es factible entrever es que las personas se apropiaron, desde lo festivo, de un espacio institucional, y esta apropiación sumó al hacer “comunidad”.

La tercera condición corresponde al trabajo desarrollado tanto por la Iglesia católica, en cabeza del párroco Tiberio Fernández Mafla y del Instituto Mayor Campesino (IMCA), como de las organizaciones campesinas presentes en el territorio: la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos (ANUC) y la Federación Agraria Nacional (Fanal). Estas instancias tuvieron como objetivo impulsar “un proyecto de desarrollo rural basado en la pequeña y mediana propiedad”, cuyo eje sería el trabajo asociativo fundamentado en “valores de solidaridad” (CNMH, 2008, p. 95). Desde esta lógica, el acompañamiento tanto de la Iglesia como de las organizaciones mencionadas se enfocó en la construcción de alternativas socioeconómicas, mediante las cuales se pudiesen enfrentar los impactos de la crisis de la producción y comercialización del café.

Principalmente, como resultado de la labor del padre Tiberio y del IMCA, se constituyeron 45 empresas comunitarias, se impulsaron “grupos de la tercera edad, comités de cuadra y otras empresas familiares, entre las que se cuentan ebanisterías y panaderías” (CNMH, 2014, p. 184). El trabajo no solo apuntó a fortalecer alternativas económicas diferentes del cultivo del café (como la producción de mora, materializada en empresas comunitarias como Asociación de Productores de Mora [Asomora]), sino que también se enfocó en configurar redes sociales en torno a lo productivo. Así, el proceso cooperativo tuvo como eje “un plan de trabajo pastoral que promovía el trabajo comunitario y asociativo entre la comunidad rural y urbana del municipio” (CNMH, 2008, p. 152). Al respecto de la memoria, emerge lo siguiente:

El padre nos alentaba a que siguiéramos, a que nos organicemos, a que diversifiquemos los cultivos. En dos ocasiones, nos llevó a ver unas granjas integrales por allá por Cali y por El Dovio, para que viéramos cómo era y ver cómo la gente unida podía sacar adelante los proyectos. (Comunicación personal, 5 de octubre de 2018)

En algunas de las entrevistas, se señaló que la conformación de cooperativas campesinas en la zona implicó un paso más en lo organizativo-comunitario campesino. En este sentido, estas cobraron protagonismo como espacios deliberativos y para la planificación de las acciones a seguir, más allá de lo económico. Reconocerse como parte de un “nosotros” cooperativo y la constitución de espacios de deliberación, decisión y agencia posibilitan “la creación y la reactualización de lo común” (Menéndez y Noel Sosa, 2018, p. 186).

El proceso de cooperativización también debe ser aprehendido como un proceso de producción y de reapropiación colectiva de la riqueza social. Caffentzis y Federici (2015) la definen como un conjunto de elementos materiales, sociales, culturales o simbólicos que los sujetos, de manera colectiva y bajo parámetros de compartencia, producen y usufructúan para el bien colectivo. Por su parte, Cordero (2018) señala que esta alude “al conjunto de las capacidades colectivas de hombres y mujeres para reproducir la vida social”<sup>10</sup> (p. 230). En las entrevistas, por ejemplo, fue frecuente que las personas destacaran cómo de la cooperativización resultaron formas de ahorro colectivo. Los recursos monetarios que se iban recaudando servían para hacer préstamos a los cooperativistas para la compra de materiales, maquinaria e insumos (Sañudo Pazos y Aguilar Gómez, 2018a).

Además, este proceso contribuyó a que colectivamente se definiere para qué y cómo producir (autonomía); comportó la construcción de prácticas de producción, circulación y consumo enfocadas en el bienestar colectivo (Sabín, 2015), y supuso la constitución de espacios de deliberación y decisión sobre el uso y la gestión tanto de lo producido como de lo ganado a partir de la producción. Esto es, como lo menciona Salazar (2015), “la producción de decisión y determinación colectiva”, proceso que deviene “la puesta en marcha y experimentación de modos organizativos, métodos, procedimientos

---

<sup>10</sup> Tanto los recursos como las capacidades están permanentemente acechadas por el capital. Así, todo lo que colectivamente se ha definido y puesto al servicio de lo común “entra en tensión con lógicas de apropiación con fines de acumulación” (Cordero, 2018, p. 231).

y maneras en las que se organiza el hacer común, se delibera y se toma una resolución” (p. 101).

### **El impacto de la guerra en la dimensión colectiva<sup>11</sup>**

El conflicto armado en la zona abarca tres momentos. El primero, comprendido entre 1986 y 1994, enmarca lo que ha sido denominado la Masacre de Trujillo. Desapariciones forzadas, torturas, homicidios selectivos, detenciones arbitrarias y masacres entretajeron una cadena de crímenes sistemáticos y generalizados, que fueron perpetrados por una “alianza regional y temporal” entre el narcotráfico, la policía y el ejército. El propósito de esta coalición “fue contrainsurgente” (CNMH, 2008, p. 37).

En este contexto, se conciben los procesos comunitarios gestados en el territorio como actividades promovidas por la insurgencia. Así, el asesinato del padre Tiberio Fernández, en 1990, y de una serie de personas clave para la comunidad, además de la serie de violencias perpetradas contra la población civil, apuntaron a desestructurar el tejido socioeconómico que se había ido entretajiendo a partir de la organización campesina. Este debilitamiento tenía como fin crear las condiciones para que el narcotráfico pudiese tener un mayor control sobre el territorio (Sañudo Pazos y Aguilar Gómez, 2018a); además, se constituyó en la respuesta de sectores políticos tradicionales del Valle del Cauca frente a las transformaciones que se daban en la zona a partir de los procesos de cooperativismo impulsados por la Iglesia.

Un segundo momento se configura a partir de la llegada del Bloque Calima a la zona, en 1999. Su arribo tuvo como empresa con-

---

11 La violencia ha sido persistente en Trujillo, tal como lo señalan Sañudo Pazos y Aguilar Gómez (2018b): “En la época de los gamonales conservadores, los bandos políticos no se comprometían con la gente, buscaban enriquecerse y hacían campañas a punta de bala imponiendo la ley del más fuerte con un revólver en la cintura. De las disputas violentas entre lloredistas y holguinistas-alvaristas y luego, entre ospinistas y laureanistas o rojaspinillistas, lo único que quedó fue la afirmación y el enriquecimiento de los gamonales conservadores de la zona” (p. 52).

trarrestar el influjo territorial de las Fuerzas Armadas Revolucionarias (FARC) y el Ejército de Liberación Nacional (ELN) (CNMH, 2008). Las acciones guerrilleras durante el primer lustro de la década de 1990 limitaron la expansión del narcotráfico, pero a la par las insurgenencias incrementaron las “acciones militares, las extorsiones y los secuestros, produciendo la reacción desmedida de narcotraficantes y algunos integrantes de las élites regionales” (CNMH, 2014, p. 218).

Así, la presencia de esta facción paramilitar en el municipio apuntaba a “garantizar el control del orden regional y el papel de élites ligadas a la economía legal, así como de empresarios criminales asociados a la economía del narcotráfico, librándolos del asedio y la amenaza guerrillera”. En este contexto, las masacres, las desapariciones forzadas, los desplazamientos, las persecuciones, los asesinatos selectivos y las amenazas contra el campesinado buscaban, en primera instancia, “cortar los corredores construidos por la guerrilla” (CNMH, 2014, p. 260), y, en segundo lugar, debilitar el tejido social que se había ido tramando como resultado del fortalecimiento de los procesos comunitarios que fueron impulsados previamente en el territorio.

Los miembros del Bloque Calima se posicionaron en la zona e impusieron normas y regulaciones con la violencia física y simbólica. Si bien el control territorial se manifestó directamente con el control de las vías que sirven de rutas para el tráfico de drogas y de armas o para el avance de las tropas, en el caso que nos atañe, abarcaba una serie de mecanismos de intervención de la vida cotidiana, tal como se evidencia en uno de los relatos construidos a partir de la serie de entrevistas que se realizaron en campo y que han quedado registrados en *Yacuanquer y Trujillo. Relatos de despojos y resistencias*:

En 1999 el Bloque Calima llegó a Trujillo. Con los paramilitares llegaron los retenes ilegales y los abusos de todo tipo. Controlaban quien entraba y quien salía. Controlaban lo que hacían los campesinos. Todos los encuentros les olían a subversión y comenzaban las amenazas. Uno no podía bajar al pueblo a comprar ni a vender nada sin la

supervisión de ellos. Teníamos que estar callados y quieticos. (Sañudo Pazos y Aguilar Gómez, 2018b, p. 62)

El tercer momento corresponde a la desmovilización del Bloque Calima, en 2004, y la ocupación del territorio por parte de Los Rastrojos.<sup>12</sup> Temporalmente esta etapa comprende el periodo de 2005-2012; tras la desmovilización paramilitar, se redefinió el control territorial, que le dio continuidad a las violencias. Este grupo persiguió el “copar los espacios dejados por los paramilitares y controlar los circuitos productivos legales e ilegales, consolidar una base social, así como escenarios de reconocimiento y legitimización social y política” (CNMH, 2014, p. 298). Específicamente, la ocupación de La Sonora tiene que ver con su emplazamiento estratégico, que se sitúa como la puerta de entrada al corredor que conecta el centro del país con el Pacífico. Este espacio fue controlado en años anteriores por el Cartel del Norte del Valle. Al respecto, en uno de los testimonios se mencionó:

Esta violencia era de nunca acabar. Se sumaron todos los males en esta región. Estábamos en medio de una disputa por el corredor que hay para el narcotráfico. Aquí no más tenemos el corredor del cañón de Garrapatas, en plena cordillera Occidental. Son unas trochas muy estratégicas. De aquí se sale rumbo al río San Juan y de ahí al Pacífico. Es un corredor muy codiciado por el narcotráfico y los grupos armados. (Comunicación personal, 5 de octubre de 2018)

Durante los tres momentos referenciados, la guerra afectó profundamente los procesos comunitarios. Líderes, parteras, enfermeras, miembros de las cooperativas y de los grupos de amistad, los transportistas o cualquiera que tuviera relación con las redes

---

<sup>12</sup> Los Rastrojos se conforman, tras la desmovilización paramilitar en 2003, por disidentes de las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC). Estos surgen con la finalidad de cooptar los territorios, antes bajo el dominio del Cartel del Norte del Valle.

comunitarias se constituyó en potencial víctima de los armados. Además, en este contexto, “las organizaciones promovidas por la Iglesia, como otras surgidas en el seno del trabajo agenciado por Fanal, la ANUC y las mismas Juntas de Acción Comunal, se fueron debilitando, desapareciendo progresivamente” (CNMH, 2008, p. 140). La asociación que se hizo de lo organizativo con la subversión posicionó a la comunidad como objetivo militar de los armados. Muchas de las personas vinculadas a estos procesos tuvieron que abandonar el territorio debido a la serie de amenazas de las que fueron víctimas, mientras otros fueron desaparecidos y asesinados.

Aunque algunos duraron un par de años, resistiéndose a la migración forzada, muchos comenzaron a irse. Muchos jóvenes en edad de trabajar la tierra se fueron a Tuluá, a Cali o a Bogotá. También familias completas se fueron. El miedo a perder la vida podía más que el amor a la tierra. (Sañudo Pazos y Aguilar Gómez, 2018a, p. 58)

Las violencias perpetradas por los armados, en los diferentes momentos referenciados, socavaron los cotidianos esfuerzos por sostener material y simbólicamente la reproducción de la vida social. En este contexto, se desestructuraron las tramas comunitarias, y se desplazó la centralidad de valores sociales como el respeto, la colaboración y la reciprocidad. Se perturbaron los modos colectivos de hacer.

Las violencias alteraron la relación de la comunidad campesina con su entorno inmediato y limitaron el acceso y uso de los recursos comunales y de la infraestructura pública y colectiva que se había construido bajo el influjo del Comité de Cafeteros. Además, se limitaron los encuentros y desapareció el trabajo colectivo (en algunos casos las personas fueron obligadas a trabajar en la carretera o en alguna finca por orden de los paramilitares) y los espacios festivos se acabaron.

Emergió el miedo y la desconfianza en la comunidad. En esta vía, se debe destacar que la “eliminación violenta de personas que hacían parte de la comunidad generó una disminución de la confianza

existente al interior del colectivo, lo que además contribuyó al debilitamiento del tejido social” (UARIV, 2014, p. 2).

Frente a lo anterior, resulta clave mencionar que, para complejizar la comprensión de las transformaciones comunitarias, colectivas y organizativas en el contexto de la guerra, se debe atender al entrecruce de las violencias asociadas a esta con las violencias económicas. Así, la conjunción entre la reorientación del modelo de desarrollo rural (con la implementación de las políticas neoliberales que, por ejemplo, impactaron la producción de café, eje económico de la zona) y las lógicas que el conflicto asumió en el territorio<sup>13</sup> (por ejemplo, el control territorial para el tráfico de drogas) ha coadyuvado al despojo múltiple y complejo de “los medios que garantizan el sustento y por tanto hacen posible la reproducción social de la vida” (Navarro, 2014, p. 164).

### **El sujeto de reparación colectiva de La Sonora**

En enero de 2013, funcionarios de la UARIV sede Valle del Cauca visitaron la zona y realizaron con las personas una breve reconstrucción de los impactos del conflicto armado en la dimensión colectiva. Posteriormente, y a través de la Resolución 446985 de 2014 de la UARIV, las familias habitantes de La Sonora, El Tabor, Betulia y Maracaibo fueron reconocidas como SRC, en relación con la serie de victimizaciones que vivieron entre 1986 y 2012 (desapariciones forzadas, asesinatos selectivos, desplazamiento forzado, tortura de líderes, reclutamientos forzados, confinamiento). En esta resolución, además, se relacionan las victimizaciones con los impactos en la dimensión

---

13 León Zárate (2018) señala: “En la región la migración de la población campesina conjuga aquella que es producto de la violencia sociopolítica con aquella que es resultado del deterioro de las condiciones socioeconómicas que enfrentó este grupo en el contexto de crisis del café. La migración tanto de carácter económico como aquella asociada al desplazamiento forzado, en muchos de los casos conllevó que los campesinos se vinculasen a mercados labores flexibles y precarizados. Además de perder los factores de producción, experimentaron el debilitamiento de sus prácticas productivas y de subsistencia” (p. 25).

colectiva. Como principales afectaciones, se establecieron “restricciones a la vida organizativa, impedimento y limitaciones en la realización de las prácticas colectivas, daños a la propiedad colectiva”, entre otras (UARIV, 2014, p. 1).

Posterior al reconocimiento del sujeto colectivo, se llevó a cabo la etapa de “alistamiento”,<sup>14</sup> fase durante la cual se crearon los comités de impulso, y Entrelazando.<sup>15</sup> En cuanto a los primeros, se conformaron con un número representativo de personas de la comunidad, quienes asumieron la responsabilidad de “estimular la participación en el proceso e interlocutar con la UARIV, representar a los miembros del sujeto de reparación colectiva, consultándoles sobre cada decisión a tomar, socializar los avances y retrocesos y recolectar la información necesaria para la construcción de la memoria del proceso” (comunicación personal, 5 de octubre de 2018). Por otra parte, el Comité Entrelazando, que se constituyó en el dispositivo para materializar la estrategia de reconstrucción social Entrelazando,<sup>16</sup> se conformó por las personas que la comunidad identificó como aquellas con la capacidad de contribuir a la reconstrucción del tejido comunitario y a la recuperación de las redes sociales y la confianza entre los miembros del colectivo.

A estas personas se las denomina *tejedoras comunitarias*, dado que fungen como “cuidadores de sus comunidades, quienes ayudan a mantener la estabilidad emocional de las mismas en momentos de crisis, ya que ellos y ellas han vivido todo el conflicto y postconflicto en su misma comunidad” (Ordóñez Mariño et ál., 2017, p. 35). Estas personas pasaron, primero, por un proceso de formación, que fue

---

14 Es durante esta que se prepara “al sujeto de reparación colectiva y a las entidades de orden territorial y nacional, así como a las instituciones privadas interesadas” para su participación en el proceso” (UARIV, 2018, p. 60). Este tiene una doble dimensión: comunitaria e institucional.

15 Esta estrategia está dirigida a identificar y atender los daños psicosociales colectivos y generar acciones para “la reconstrucción del tejido social y organizativo” (UARIV, 2018, p. 91).

16 Esta “contempla la reconstrucción del tejido social a partir del fortalecimiento en la convivencia comunitaria” (Ordóñez Mariño et ál., 2017).

guiado y acompañado por la UARIV, enfocado en dotarlas de habilidades para:

- Acompañar a la comunidad en la elaboración de “duelos colectivos”
- Desarrollar prácticas sociales encaminadas a la reconstitución del tejido social y la confianza
- Estimular la construcción de imaginarios colectivos que sirvan de soporte a la reconciliación y la construcción de la paz (León Zárate, 2018)

Este programa ha sido de vital importancia en la reconstrucción de la confianza, que fue debilitada en el contexto de las violencias desplegadas por los armados en el territorio. Al respecto, varias de las personas que fueron entrevistadas manifestaron: “Fue tan fuerte el rompimiento del tejido social que llegó a partes donde yo por muy amiga que usted fuera mía yo desconfiaba de usted”, “Con todo lo de los grupos al margen de la ley así yo no estuviera implicado, me llegaba cualquiera que fuera y yo dudaba”, “Ni le da por visitar ni siquiera por tener relaciones con otras persona porque uno vivía arisco” (comunicaciones personales, 5 de octubre de 2018).

Frente a los efectos de la puesta en marcha del Comité Entrelazando, las personas entrevistadas reconocieron: “El programa y el comité y los entrelazadores han logrado que la confianza vuelva, que nos veamos como comunidad, que no nos veamos como enemigos o que el otro me va a hacer daño”, “Lo que hacemos es tejer, somos tejedores, tejemos confianza entre quienes vivimos aquí, tejemos comunidad, tejemos familia, vamos urdiendo con lo que hacemos de nuevo lo comunitario” (comunicaciones personales, 10 de enero de 2019).

Posteriormente, se realizó el diagnóstico del daño. A través de un proceso participativo, se identificaron los daños colectivos, “su magnitud y su vigencia en el sujeto colectivo, de manera que las medidas de reparación respondan a esos daños” (UARIV, 2018). Este se inició con la reconstrucción de los hechos de violencia y se identificó la centralidad de las afectaciones en el tejido social y comunitario. Quienes participaron llamaron la atención sobre los impactos de

las acciones armadas en los procesos organizativos y comunitarios, impulsados en su momento por el padre Tiberio, el IMCA y las organizaciones campesinas.

Además, destacaron cómo la guerra acabó con las formas de trabajo colectivo y de solidaridad que existían en el territorio, manifestando, por ejemplo: “Paras, guerrillas, ejército y los delinquentes de la bacrim [bandas emergentes y bandas criminales], lo que no querían es que lo comunitario esté, lo quisieron acabar para controlar mejor el territorio”, “La gente sin unión quedó, la gente no quería reunirse ni hacer nada comunitario, tenían miedo y desconfianza”, “Los que se fueron, pues, ya nada de lo comunitario les importaba y los que nos quedamos miedo teníamos” (comunicaciones personales, 13 de enero de 2019).

Por otra parte, se destacó el impacto de la estigmatización en los procesos comunitarios. En varias de las entrevistas, se señaló: “Empezamos a ver cómo nos veían los de afuera, nos veían como guerrilleros”, “Nos tildaban de ciertas cosas que no queríamos”, “Dejaron de vernos como campesinos trabajadores, personas de bien y nos veían como si fuéramos de algún grupo armado”, “No éramos una comunidad, nos veían como personas que tenían vínculos con los armados” (comunicaciones personales, 8 de septiembre de 2018). En este sentido, en el ejercicio de construcción de la matriz del daño, se postuló la estigmatización como uno de los daños más graves, reconociendo que esta implicó un proceso de atomización de los referentes identitarios colectivos basados en la pertenencia a un territorio o por la historia y las tradiciones compartidas.

La información recabada fue recogida en la matriz del daño,<sup>17</sup> la cual sirvió de insumo para la construcción del PIRC, en el cual se establecieron quince acciones encaminadas a la reconstrucción de la dimensión colectiva de los habitantes de La Sonora, El Tabor, La Betulia y Maracaibo. Entre estas, los SRC establecieron: “Recuperar

---

<sup>17</sup> La matriz del daño de SRC consta de siete medidas, entre ellas acciones de restitución, rehabilitación, satisfacción y garantías de no repetición.

la capacidad económica y productiva” y “recuperar y fortalecer las dinámicas comunitarias y los espacios de encuentro”, por lo que para materializar estas apuestas se crea la Cimevat.

### **La Cimevat y las posibilidades del hacer**

En 2016, se creó la Cimevat, la cual fue constituida por 29 familias del territorio. Según consta en sus estatutos, el objetivo de la cooperativa es asegurar el “desarrollo y progreso económico [...] social y cultural” de sus miembros, a través del desarrollo de estrategias para “la producción, la transformación, la distribución, la comercialización, y mercadeo de bienes y prestación de servicios [agrícolas] a sus asociados y a la comunidad en general”. De acuerdo con los principios del cooperativismo, la Cimevat está enfocada en la “producción, transformación y comercialización del café —principal cultivo del municipio— y en menor medida de frutales como la mora, el tomate de árbol y los cítricos, entre otros” (Sañudo Pazos y Aguilar Gómez, 2019, p. 2).

Cuando iniciamos, decíamos que “todo este trabajo no vaya a ser en vano”, que “haya algo que quede como un fruto de todo esto y todas estas reuniones” o algo así. Le decíamos a la gente de la UARIV: “Ustedes salen y se van, y quedamos por las mismas”. Entonces, yo hacía mucho tiempo venía con la idea de una asociación aquí en la vereda, porque el sitio donde realmente fueron los hechos es aquí, es donde realmente se despierta todo lo que se empezó a construir, por lo que yo dije que “una parte donde realmente fue más afectada y todo eso”, y no hay siquiera una asociación. (Comunicación personal, 8 de septiembre de 2018)

La conformación de esta organización ha sido un proceso viabilizado por la conjunción de una serie de factores, entre estos:

- El clima de paz instaurado en el contexto de las negociaciones de paz, escenario que facilitó el retorno de quienes fueron víctimas de desplazamiento forzado
- La continuidad del apoyo técnico y financiero recibido de instancias estatales (UARIV, Ministerio del Trabajo [MinTrabajo], Servicio Nacional de Aprendizaje [SENA]) y no estatales (universidades, IMCA, Iglesia católica)
- La latencia de vínculos sociales y comunitarios
- La herencia asociativa y de cooperativismo dejada por la Iglesia católica y otros actores, como el IMCA
- La creación de asociaciones de víctimas, por ejemplo, la Asociación de Familiares Víctimas de la Violencia en Trujillo (Afavit)

Específicamente, el proyecto de asociarse alrededor de una cooperativa se gesta en el seno de la estrategia Entrelanzando.<sup>18</sup> Quienes participaron en este espacio realizaron un ejercicio reflexivo en torno a la funcionalidad de crear un lugar organizativo como mecanismo para reconstituir lo comunitario, para tejerlo y, por supuesto, para la reactivación productiva de la zona. En la perspectiva de los actores, permitiría mejorar los ingresos familiares y reducir la dependencia de actores económicos externos, lo que dignificará sus condiciones de vida y aportará a la construcción de paz.

En relación con el objeto de este capítulo, proponemos comprender a la Cimevat como un proceso con el que se instituyen las posibilidades del hacer, dando lugar a la producción de las condiciones para la producción y reproducción material y simbólica de la vida, bajo coordinadas desde las que se intenta superar la mercantilización y con las que se emplaza el cuidado de la vida en un lugar central.

---

<sup>18</sup> Esta corresponde en la reparación colectiva a la medida de rehabilitación psicosocial colectiva y se constituye en la estrategia para la reconstrucción del tejido social. Las acciones desarrolladas en esta estrategia apuntan a la recomposición de las relaciones de confianza, el reencuentro entre los miembros del colectivo que fue afectado por las violencias del conflicto y la recomposición de la dimensión colectiva (UARIV, 2019).

Proponemos tejer la comprensión a partir de los siguientes elementos, los que están conectados entre sí.

**LA CIMEVAT. UN ESCENARIO**

**PARA EL REDESCUBRIMIENTO DEL NOSOTROS**

Los encuentros en procesos comunitarios y asociativos, de acuerdo con Gutiérrez Aguilar (2017), posibilitan la emergencia del sentido de inclusión colectiva. Así, “se deliberan y se ensayan, entonces, formas de producir colectivamente la relación ‘ser parte’, no a partir de códigos o términos de exclusión sino de algún sentido de inclusión” (p. 123). Con el encuentro, se constituye o reconstituye el “nosotros”, se instituyen reglas y normas para el hacer en común y también para “regular los conflictos internos” y sortear los problemas que como “común” emergen y se tienen que enfrentar.

De Angelis (2003, p. 5) señala que los encuentros posibilitan la intersección de los mundos de la vida, y es en esta que nos hacemos y rehacemos como sujetos sociales; posibilitan la interiorización de las prácticas sociales constitutivas; además, en este proceso, tiene lugar el reconocimiento de los otros (Esteba y Guerrero Osorio, 2018, p. 34). Con este, “viene un intercambio de experiencias, herramientas y saberes”, y se va configurando “un Nosotros o con las Otras/os”. Así, “lo comunal no es un conjunto de cosas, sino un fluir integral de posiciones de sujetos” (p. 34), y es en ese fluir que se materializa lo comunitario.

Como resultado de los encuentros, los que son posibles por la búsqueda de un fin común, se produce lo que Linsalata (2015, p. 73) ha denominado *socialidades comunitarias*, es decir, formas de cohesión social que se ensayan para avanzar colectivamente hacia el propósito fijado; de acuerdo con la autora, estas se anclan o se tejen con y en los lazos de parentesco o de afinidad que se han establecido en el territorio. Recogen y rehacen los vínculos históricos que devienen o intersectan los vínculos sociales.

La creación de la Cimevat, como un proceso de recomposición de lo colectivo, del nosotros, supuso la recuperación de la confianza

entre quienes participarían de esta iniciativa. Esto no fue fácil. Sin embargo, y gracias al acompañamiento de las personas, a quienes se les asignó la función de tejedoras<sup>19</sup> en la estrategia Entrelazando, poco a poco las personas reflexionaron sobre los orígenes del miedo al otro, sobre las implicaciones pasadas y actuales de estos miedos y sobre cómo superarlos, como base para rehacer lo colectivo. En este punto, es necesario resaltar la importancia de los duelos colectivos, mediante los que, y con acompañamiento de los tejedores, se visibilizaron, por un lado, las heridas emocionales colectivas producidas por la guerra, y, por otro, se validaron los procesos de afrontamiento que la comunidad creó para sanarlas.

La toma de consciencia de las heridas comunitarias y de las posibilidades que tienen colectivamente para enfrentarlas implicó avanzar en el reconocimiento de un nosotros, aspecto que ha sido fundamental para poner a andar a la cooperativa. En este línea, se ha enfatizado que ha contribuido a la cohesión social de sus miembros y de la comunidad en general, tal como lo menciona una de las mujeres líderes de la comunidad: “Hoy en día ver a todas las personas congregadas y sentirnos como familia, en recocha y con una buena amistad, creo que eso es de valorar, porque, si no hubiera sido por esto, no estuviéramos en el paso que hemos estado” (comunicación personal, 8 de septiembre de 2018).

Las relaciones de confianza y de cuidado colectivo paulatinamente han ido tomando centralidad para los miembros de la Cimevat. Estos elementos se han configurado como referentes de sentido colectivo, también han sido claves para identificar y constituir espacios de participación y han posibilitado la toma de consciencia sobre

---

19 En la fase de alistamiento, los SRC identifican a personas clave, quienes son reconocidos por ser referentes del cuidado comunitario. Estas personas, a partir de sus saberes y capacidades, en la estrategia y el proceso de reparación colectiva en general, adoptan el papel de acompañar al colectivo en la sanación de las heridas que ha dejado el conflicto a este nivel (colectivo); además, están conminados a acompañar desde sus saberes, experiencias y aprendizajes en la recomposición del tejido social.

la cooperativa como un “proyecto común”, un proyecto del “nosotros” que se va configurando y recuperando.

#### LA RECOMPOSICIÓN DE LAS TRAMAS COMUNITARIAS

Entendemos lo comunitario como proceso de construcción y afianzamiento de “ideologías y utopías comunales o comunitarias” (Torres Carrillo, 2013, p. 15). Sentimiento que se refuerza a través del hacer comunitario, es decir, por el establecimiento de relaciones de solidaridad y de ayuda mutua. Estas relaciones están produciendo integridad social y tienden a la superación del individualismo y las diferencias. Esto no quiere decir que “naturalmente” están arribando al “puerto comunitario”, sino que es el resultado de las prácticas que “promueven el sentido de estar juntos” (p. 1).

A nuestro modo de ver, la Cimevat está operando en la recomposición y composición de tramas comunitarias en la medida en que está permitiendo la reactualización de las tramas preexistentes, a la vez que posibilita la emergencia de nuevos vínculos comunitarios. Al respecto, en varias de las entrevistas, se manifestó lo siguiente: “La cooperativa ha sido un ejercicio, sobre todo, para volvernos a reconocer y para darnos cuenta de que estábamos los que siempre habíamos estado”, “Cuando la guerra se fue, la gente volvió y se pudo volver a ser amigos, familia, comunidad. También llegó gente nueva que se ha quedado o que viene y va, y con ellos también nos vamos reconociendo”, “Acá somos familia, si no es familia de sangre, es familia de corazón. La guerra nos quitó eso, pero ya lo hemos vuelto a tener” (comunicaciones personales, 5 de octubre de 2018).

A causa de la cooperativa es que las personas han vuelto a sentirse parte de una comunidad, parte de lo comunitario, de un colectivo: “Hoy en día, ver todas esas familias como congregadas y que a veces nos sentimos como familia, en recocha y como con una buena amistad”, “Creo que eso es de valorar, porque, si no hubiera sido por esto, no estuviéramos en el paso que hemos estado, y hay muchos eventos donde nos hemos sentido muy bueno” (comunicaciones personales, 8 de septiembre de 2018).

**LA RECUPERACIÓN DE LOS PROCESOS  
DE PARTICIPACIÓN Y REPRESENTATIVIDAD**

Debemos señalar sobre la existencia de espacios asamblearios, reglas y de participación en el seno de la cooperativa. Organizativamente, esta instancia está dividida en varios subcomités: el de trabajo comunitario, que tiene por objeto regular y promover formas de trabajo colectivo como la minga y el convite; el de manejo de la planta de procesamiento de café; el contable, y el de gobierno. Cada uno de estos cumple con una función específica, la que se considera clave para el buen funcionamiento de la cooperativa. En el de gobierno, confluyen representantes de cada uno de los subcomités con la tesorera, el secretario y el representante legal, el cual funge como enlace de todos los comités, además de constituirse en la figura en la que se recarga la representatividad ante las instancias estatales y no gubernamentales.

Las reuniones de la cooperativa son mensuales (espacio asambleario) para revisar los avances sobre las tareas asignadas y acuerdos, discutir sobre temas relevantes para la cooperativa, tomar decisiones, entre otros. Los representantes de los subcomités se encuentran antes de la reunión mensual para concretar los avances o hablar sobre algún tema que deba ser considerado prioritario en el seno de la asamblea.

Para la toma de decisiones, cada representante de los subcomités expone ante todos el

asunto a debatir, presentando el tipo de decisión que debería ser votada. Es durante este espacio que el resto de los miembros pueden aportar a la reflexión sobre el asunto y la decisión. Posterior a la socialización, se abre la votación colectiva. Cada familia (socio) tiene derecho a votar. La decisión se toma si por lo menos un 60 % de quienes asisten están de acuerdo. La materialización estará a cargo del comité al que le corresponda el tema y el de gobierno, instancia que apoyará y realizará el seguimiento. (Comunicación personal, 5 de octubre de 2018)

Como todo proceso, este no está libre de tensiones, pugnas y desigualdades. Es de destacar que, si bien en los comités hacen presencia activa las mujeres, en la toma de decisiones son los hombres quienes mayormente lo hacen. Esto tiene que ver con el orden tradicional de género, marco bajo el cual no se concibe a las mujeres con igual poder de decisión que el de los varones, aun cuando ellas son quienes más dan vida al colectivo. Al respecto, en varias de las entrevistas se manifiesta: “En cada comité están mujeres que trabajan duro para que la cooperativa salga adelante, pero no las dejan opinar”, “Con este proceso me he empoderado, pero es duro, duro, hay mucho machismo”, “A algunas mujeres los maridos no las dejan participar y a las reuniones van los esposos o los hijos mayores” (comunicaciones personales, 15 de enero de 2019).

Sin embargo, muchas de las socias reconocen que el espacio que han abierto con la cooperativa y con otros de los procesos anclados en la reparación colectiva les ha permitido empoderarse. Reconocen cambios sustanciales en sus vidas como resultado de la participación activa en los procesos. También la cooperativa se ha constituido en un espacio de cuidado y de defensa. La solidaridad de género emerge como reacción a las situaciones de violencia que deben enfrentar algunas de las mujeres socias. Entre ellas han tejido redes de afecto y solidaridad, que les permite sortear las complejas violencias patriarcales: “Ha sido una lucha, porque no es fácil, a algunas les han prohibido participar o las callan en las reuniones, pero con esto hemos construido afectos que nos protegen” (comunicación personal, 15 de enero de 2019).

Por otra parte, la construcción de lo asambleario y de relaciones de horizontalidad implica la instauración de una política democrática directa sobre aquellos aspectos que forman parte de la reproducción social. En este caso, como lo han manifestado varias de las mujeres que integran la Cimevat, el reto está en erosionar el monopolio masculino en las decisiones y en las acciones de liderazgo.

#### LA PRODUCCIÓN DE LA RIQUEZA SOCIAL

Con el apoyo del MinTrabajo y Funpaz, y en el convenio Sumando Paz, se realizaron una serie de capacitaciones a los SRC en cooperativismo y diseño y gestión de proyectos productivos. En este contexto, se identificó como prioritario el desarrollo de proyectos para la transformación y comercialización del café, dado que es la actividad económica que históricamente ha contribuido a la supervivencia de las familias de la zona.

Con la suma de los esfuerzos técnicos, administrativos y financieros entre la UARIV y el MinTrabajo, en conjunción con las acciones comunitarias de gestión y trabajo colectivo de los miembros de la comunidad, se ha dado impulso al proyecto “Transformación y comercialización de cafés especiales”,<sup>20</sup> el cual actualmente es eje de las dinámicas de la cooperativa. Dicho proyecto no solo ha permitido que las personas reafirmen los lazos comunitarios necesarios para darle impulso, sino que también se da en la cotidianidad el intercambio de saberes y conocimientos sobre la producción y el procesamiento del café, a la vez que en conjunto construyen estrategias para su comercialización.

Si bien existe interés en que el proceso productivo redunde en beneficios económicos para cada asociado, la apuesta principal es que las ganancias económicas del proceso contribuyan a mejorar el nivel de vida de los cooperativistas y de la comunidad en general. Aspiran a que a mediano plazo el resto de las personas de la comunidad se sumen al proceso, y se consolide la producción y comercialización de cafés especiales en eje de desarrollo de la zona.

---

<sup>20</sup> Para su desarrollo, MinTrabajo dotó a la comunidad de equipos para el procesamiento industrial del café (secadora, tostadora, trilladora). La UARIV hizo la entrega de una camioneta para el transporte y comercialización del producto. El SENA y actores no gubernamentales se han sumado al proceso a través de procesos formativos sobre cooperativismo y economía solidaria.

#### LA CENTRALIDAD DEL TRABAJO COLECTIVO

La cooperativa ha contribuido a la recuperación de prácticas de trabajo colectivo, por ejemplo, el convite y las mingas. En el trabajo de campo, tuvimos la oportunidad de asistir al primer convite realizado por la Cimevat, el cual tuvo como objetivo adecuar el lugar donde guardan el camión que les fue dado como parte de las medidas de reparación. Según uno de los líderes del proceso, espacios como el del convite son resultado de la estrategia de la cooperativa, dado que esta como encuentro ha propiciado la revalorización que las prácticas colectivas de trabajo tienen para el funcionamiento de este proyecto colectivo.

En algunas de las entrevistas, se mencionó al respecto: “Convites, mingas, todo eso se había perdido, ahora con la Cimevat es que las estamos recuperando”, “Claro que estas son necesarias, porque, si no trabajamos todos por todos, esto no funcionará”, “Más que plata para que funcione, este proyecto lo que necesita es que pongamos trabajo entre todos, trabajo que nos beneficie a todos” (comunicaciones personales, 10 de octubre de 2018). Así, el trabajo parece emerger como una forma de establecer relaciones sociales de compartencia y cooperación, de creación y recreación de vínculos y haceres propios del *ethos* comunal, es decir, el sentido colectivo de la existencia. En este caso, las formas de trabajo colectivo que se están adoptando como ejes del funcionamiento de la cooperativa, en la medida en que apuntan a resolver problemas puntuales que afectan al colectivo, están contribuyendo, como sostiene Zibechi (2015, p. 77), a la vigorización “del sentimiento colectivo de comunidad”, que se refuerza aún más cuando estas labores “culminaban con una celebración colectiva entre todos los participantes”.

Consideramos que las mingas, los convites y otras de las expresiones que el trabajo colectivo acoge en el territorio suponen el desplazamiento del trabajo productivo y una relocalización del trabajo del cuidado, dado que este tipo de prácticas tienen como fin, antes que el usufructo y la ganancia monetaria, la producción de las condiciones para “la producción material y simbólica para garantizar

la vida” (Gutiérrez Aguilar y Salazar Lohman, 2015, p. 33) por fuera del registro y la lógica mercantil.

En esta perspectiva, el trabajo comunitario no se trata de “producir cosas para el mercado”, sino que es ante todo el establecimiento de “vínculos y relaciones sociales más allá de las figuras contractuales” (p. 34). Al respecto, una de las mujeres miembro de la cooperativa especificaba que, con la constitución de la cooperativa, “lo que buscábamos era resolver de manera colectiva cuestiones prácticas y difíciles para nuestra comunidad de la mejor forma posible” (comunicación personal, 15 de octubre de 2018). Afirman que la “mejor forma posible” es a través del trabajo colectivo, que no solo toma la forma de minga, convite o mano vuelta, dado que la misma cooperativa y lo que el funcionamiento de esta implica es “trabajo comunitario”.

En este punto, es importante destacar, tal como lo señala Zibeche (2015), que encuentros, reuniones, asambleas comunitarias, entre otras formas de convergencia del colectivo, también adoptan la manera de “trabajo colectivo”, dado que en estas se realizan una serie de actividades (tomas de decisiones, informes, reflexiones, construcción de confianza, entre otros) que son claves no solo para entretener lo comunitario, sino también para la producción y reproducción de las condiciones materiales y simbólicas para la sostenibilidad de la vida en colectivo.

### **Las tensiones en el “hacer”**

Sostienen Gutiérrez Aguilar (2017) y Holloway (2011) que los comunes se crean y recrean en las contradicciones entre el hacer y el capital. El hacer es todo aquello que escapa a la valorización capitalista y a la acumulación de capital. Corresponden a las diversas capacidades de hacer, crear, pensar y ver más allá del valor. Pero la potencia del hacer implica un permanente acechamiento por parte de las dinámicas de acumulación, porque el hacer, al no ser aún capital, es potencial nicho para el despliegue de las dinámicas de acumulación.

En el caso que nos convoca, la creación y puesta en marcha de la Cimevat, que corresponde a una medida de “restitución”, este espacio se está constituyendo en un lugar de disputa en torno a la re-apropiación, producción y apropiación colectiva de la riqueza social, de los tiempos y de los modos de existencia en un territorio específico y por una colectividad particular.

Estas tensiones se evidencian, por ejemplo, en las contradicciones que entre los miembros de la cooperativa emergen frente al alcance y la funcionalidad de la cooperativa. Mientras para algunos esta se constituye en un instrumento para acceder a recursos productivos, para otros es la posibilidad de avanzar en el bienestar colectivo. También la contradicción emerge en torno a si la Cimevat está contribuyendo a rehacer el tejido social que se desestructuró para algunos, mientras para otros es un escenario en el que no se reconocen como parte de un “nosotros”.

Aunado a lo anterior, también debemos considerar que, por ejemplo, solo algunos miembros reconocen la importancia de “dar trabajo” a la cooperativa, de la centralidad que supone que, en conjunto, se realicen una serie de actividades o se asuman tareas específicas o roles. Para otros, la participación se limita al encuentro en la asamblea o a la participación en reuniones o encuentros que son clave para el acceso a recursos. Esto implica el desgaste por parte de quienes están comprometidos y creen en las posibilidades que se fundan a través de la cooperativa, para la construcción del bienestar colectivo.

Frente a lo anterior, queremos destacar algunas cuestiones sobre las que reflexionamos posteriormente a nuestra participación en un convite que se desarrolló en el territorio en 2018. El objetivo del encuentro fue la adecuación del espacio para guardar el camión que le fue otorgado la cooperativa, como parte de las medidas de reparación colectiva.<sup>21</sup> Desde temprano, las personas fueron llegando al lugar. Los trabajos de adecuación se fueron distribuyendo entre

---

21 La comercialización del café y de otros productos agrícolas producidos por los miembros de la Cimevat corresponde a la principal función del vehículo.

quienes iban llegando. Las mujeres asumieron la misma carga de trabajo físico que los hombres (palear, cargar el material, entre otros); sin embargo, fueron solo ellas quienes asumieron el rol de cocinar y alimentar a quienes asistieron a la minga. Nos dimos cuenta de que estaba tan naturalizada la división sexual del trabajo que el hecho de que las mujeres tuvieran una doble carga de trabajo no generó contradicción entre los miembros del grupo. La contradicción se produjo con nosotras cuando preguntamos por qué los hombres no asumían también el trabajo del cuidado.

Esto que pasó evidencia una contradicción de los procesos de comunalización. Siendo central el trabajo del cuidado a estos procesos, este sigue siendo medular a la vida de las mujeres. Esta centralidad, sumada a que ellas deben asumir el trabajo “duro” y el comunitario, termina sobrecargándolas, aspecto que, a nuestro modo de ver, está conllevando que las mujeres de la cooperativa se retiren, en ocasiones, de los espacios de liderazgo y gestión. Como sostiene Vega Solís (2019), “la comunidad no es un espacio puro, justo o equitativo, no está ajeno a la colonialidad, el machismo, la violencia o la explotación” (p. 76).

## **Conclusiones**

La Cimevat, como medida concerniente a la reparación colectiva, a nuestro modo de ver, está “posibilitando el hacer”, en la medida en que, por su misma naturaleza (colectiva), reactualiza o produce “nuevas formas de cooperación, recuperando, conservando y transformando las tradiciones locales en las cuales quienes luchan han sido formados y de donde casi siempre brotan sus capacidades tanto de creación como de insubordinación; adecuándolas, expandiéndolas o perfeccionándolas para los propósitos que persiguen” (Gutiérrez Aguilar, 2017, p. 31).

Gracias a los esfuerzos cotidianos colectivos para recobrar la confianza y retejer la comunidad es que se ha podido ensayar este formato asociativo o de cooperación que es la Cimevat. Aquí se

gestan encuentros estructurados cara a cara que dan lugar a una “comunidad de sentido”. Con estas prácticas desde el hacer cotidiano es que las personas han percibido el potencial de la organización comunitaria, del andar y hacer en colectivo.

En este sentido, y en un escenario transicional, la comunidad está avanzado (también con dificultades) en un camino hacia la autonomía, la producción de riqueza social, el conocimiento y la cooperación. Con la apuesta central enfocada en la producción de café, se han enriquecido dinámicas asociativas para reproducir colectivamente la vida, desde los haceres cotidianos, siempre en confrontación silenciosa con el pasado de despojos que amenazan continuamente con volver.

Por último, y considerando la propuesta de la Cimevat como mecanismo para la constitución de las “posibilidades del hacer”, queremos traer a colación lo que Holloway (2011) propone. Sin negar la serie de contradicciones que encierra el proceso de la Cimevat, creemos que este “ensayo colectivo”, sin tener la pretensión de negar y romper la realidad que se instauro bajo el reino del capital, sí que está contribuyendo a avanzar en “otras formas de ser y hacer”, es decir, al despliegue de “actividades que no están totalmente determinadas por el dinero ni por las reglas del poder” (Gallegos, 2011, p. 1). En este sentido, los constantes ensayos, conflictivos y tensionados por construir lo colectivo a partir de la Cimevat están apuntando a la negación-creación de “haceres autodeterminados que buscan preservar la vida” (p. 1).

## Referencias

- Atehortúa, A. L. (1995). *El poder y la sangre. Las historias de Trujillo, Valle*. Cinep; Pontificia Universidad Javeriana.
- Caffentzis, G. y Federici, S. (2015). Comunes contra y más allá del capitalismo. *El Apantle. Revista de Estudios Comunitarios*, 1, 51-72. <https://horizontescomunitarios.wordpress.com/2017/01/16/apantle1/>

- Centro Nacional de Memoria Histórica (CNMH). (2008). *Trujillo. Una tragedia que no cesa*. <https://centrodememoriahistorica.gov.co/trujillo-una-tragedia-que-no-cesa/>
- Centro Nacional de Memoria Histórica (CNMH). (2014). “Patrones” y campesinos. *Tierra, poder y violencia en el Valle del Cauca (1960-2012)*. <https://centrodememoriahistorica.gov.co/patrones-y-campesinos-tierra-poder-y-violencia-en-el-valle-del-cauca/>
- Cooperativa Integral de Mujeres y Hombres Agropecuarios, Empresarios, Víctimas del Conflicto Armado de Trujillo (Cimevat). (2016). *Estatutos*.
- Congreso de la República. (2011, 10 de junio). Ley 1448. Por la cual se dictan medidas de atención, asistencia y reparación integral a las víctimas del conflicto armado interno y se dictan otras disposiciones. *Diario Oficial* 48096.
- Congreso de la República. (2011, 20 de diciembre). Decreto 4800. Por el cual se reglamenta la Ley 1448 de 2011 y se dictan otras disposiciones. *Diario Oficial* 48289.
- Cordero, B. (2018). Trabajo vivo, hacer y producción de lo común. Notas para ampliar diálogos entre tradiciones. En R. Gutiérrez Aguilar (coord.), *Comunalidad, tramas comunitarias y producción de lo común. Debates contemporáneos desde América Latina* (pp. 225-233). Pez en el Árbol.
- De Angelis, M. (2003). Reflections on alternatives, commons and communities. *The Commoner*, 6, 1-14. [https://libcom.org/files/1\\_deangeliso6.pdf](https://libcom.org/files/1_deangeliso6.pdf)
- Díaz, C. (2009). La reparación colectiva: problemas conceptuales en perspectiva comparada. En C. Díaz, N. C. Sánchez y R. Uprimny (eds.), *Reparar en Colombia: los dilemas en contextos de conflicto, pobreza y exclusión* (pp. 145-192). International Center for Transitional Justice; Dejusticia.
- Esteva, G. y Guerrero Osorio, A. (2018). Usos, ideas y perspectivas de la comunalidad. En R. Gutiérrez Aguilar (coord.), *Comunalidad, tramas comunitarias y producción de lo común. Debates contemporáneos desde América Latina* (pp. 33-50). Pez en el Árbol.

- Gallegos, M. (2011). Reseña del libro de John Holloway. Agrietar el capitalismo: el hacer contra el trabajo. *Contextualizaciones Latinoamericanas*, (7), 1-4.
- Gutiérrez Aguilar, R. (2017). *Horizontes comunitario-populares. Producción de lo común más allá de las políticas estado-céntricas*. Traficantes de Sueños.
- Gutiérrez Aguilar, R. (2018). Producir lo común. Entramados comunitarios y formas de lo político. En R. Gutiérrez Aguilar (coord.), *Comunalidad, tramas comunitarias y producción de lo común. Debates contemporáneos desde América Latina* (pp. 51-72). Pez en el Árbol.
- Gutiérrez Aguilar, R. y Salazar Lohman, H. (2015). Reproducción comunitaria de la vida. Pensando la transformación social en el presente. *El Apantle. Revista de Estudios Comunitarios*, 1, 17-50 <https://horizontescomunitarios.wordpress.com/2017/01/16/apantle1/>
- Gutiérrez Aguilar, R., Navarro Trujillo, M. L. y Linsalata, L. (2016). Repensar lo político, pensar lo común. Claves para la discusión. En D. Inclán, L. Linsalata y M. Millán (coords.), *Modernidades alternativas* (pp. 377-417). Ediciones del Lirio.
- Haraway, D. (1999). Las promesas de los monstruos. Una política regeneradora para otros inapropiados/bles. *Política y Sociedad*, 30, 121-164. <https://revistas.ucm.es/index.php/POSO/article/view/POSO9999130121A>
- Holloway, J. (2011). *Agrietar el capitalismo. El hacer contra el trabajo*. Herramienta.
- León Zárate, S. A. (2018). *Transformaciones y tensiones de los procesos de reparación colectiva. El caso de Trujillo* [tesis de grado, Pontificia Universidad Javeriana]. <https://repository.javeriana.edu.co/handle/10554/40804>
- Linsalata, L. (2015). *Cuando manda la asamblea. Lo comunitario-popular en Bolivia: una mirada desde los sistemas comunitarios de agua en Cochabamba*. SOCEE/Autodeterminación.
- López Jimenez, C. A. (2020). Tramitar la incertidumbre: cuestiones de método en una historia de las prácticas de escritura. En C. A. López Jiménez (ed.), *Investigar a la intemperie. Reflexiones sobre metodos*

- en las ciencias sociales desde el oficio* (pp. 203-231). Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Mejía, W. y Toro, G. (2003). Migraciones y microtráfico: el caso del Eje Cafetero colombiano. *Cultura y Droga*, (10), 183-209.
- Menéndez, M. y Noel Sosa, M. (2018). Cooperativismo de vivienda en Uruguay. Lo común como práctica educativa. En R. Gutiérrez Aguilar (coord.), *Comunalidad, tramas comunitarias y producción de lo común. Debates contemporáneos desde América Latina* (pp. 177-192). Pez en el Árbol.
- Navarro, M. L. (2013). Luchas por lo común contra el renovado cercamiento de bienes naturales en México. *Bajo el Volcán*, 13(21), 161-169. <http://www.apps.buap.mx/ojs3/index.php/bevol/article/view/1475>
- Ordóñez Mariño, M. de los Á., Moncada González, D. I., Restrepo Sánchez, S. J. y Cortés Rojas, N. (2017). *La participación, camino para la reparación colectiva. Para tejer territorios de paz en El Dorado, Meta* [tesis de grado, Universidad de La Salle]. [https://ciencia.lasalle.edu.co/trabajo\\_social/73/](https://ciencia.lasalle.edu.co/trabajo_social/73/)
- Prado Muñoz, C. (2019). “Entrelazando” estrategia para la reconstrucción del tejido social, para comunidades víctimas del conflicto armado, atendidas por la Unidad para las Víctimas [tesis de grado, Universidad Pedagógica Nacional]. <http://repositorio.pedagogica.edu.co/handle/20.500.12209/11472>
- Rosefeld, F. (2010). Collective reparation for victims of armed conflicts. *International Review of the Red Cross*, 92(879), 731-742.
- Sabín, F. (2015). La economía solidaria, el movimiento cooperativista y los comunes. *Dossieres EsF*, 16, 37-41. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7029741>
- Sánchez, G. (2004). El poder y la sangre. Las historias de Trujillo, Valle. *Análisis Político*, (52), 106-108.
- Sañudo Pazos, M. F. y Aguilar Gómez, D. C. (2018a). *Historias de despojo y resistencia. Los retos comunes: cartilla pedagógica*. Pontificia Universidad Javeriana. <https://repository.javeriana.edu.co/handle/10554/41652>
- Sañudo Pazos, M. F. y Aguilar Gómez, D. C. (2018b). *Yacuanquer y Trujillo. Relatos de despojos y resistencias*. Pontificia Universidad Javeriana.

- Sañudo Pazos, M. F. y Aguilar Gómez, D. C. (2019). *La gestión comunitaria en los procesos productivos campesinos. Una apuesta por la construcción de paz en Trujillo, Valle del Cauca*. Informe final de la Convocatoria San Francisco Javier.
- Svampa, M. y Viale, E. (2014). *La Argentina del extractivismo y el despojo*. Katz.
- Torres Carrillo, A. (2013). *El retorno a la comunidad. Problemas, debates y desafíos de vivir juntos*. Universidad Pedagógica Nacional.
- Unidad para la Atención y Reparación Integral a las Víctimas (UARIV). (2014, 5 de mayo). Resolución 2014-446985.
- Unidad para la Atención y Reparación Integral a las Víctimas (UARIV). (2018). *Modelo de reparación colectiva*. <https://www.unidadvictimas.gov.co/es/modelo-de-reparacion-colectiva/43808>
- Unidad para la Atención y Reparación Integral a las Víctimas (UARIV). (2019). *Documento técnico y operativo de la medida de rehabilitación colectiva*. <https://repositoryoim.org/handle/20.500.11788/2271>
- Vega Solís, C. (2019). Reproducción social y cuidados en la reinención de lo común. Aportes conceptuales y analíticos desde los feminismos. *Revista de Estudios Sociales*, 70, 49-63. <https://journals.openedition.org/revestudsoc/46420>
- Zibechi, R. (2015). Los trabajos colectivos como bienes comunes material/simbólicos. *El Apantle. Revista de Estudios Comunitarios*, 1, 75-97. <https://horizontescomunitarios.wordpress.com/2017/01/16/apantle1/>

**§. LECTURAS SOBRE LA RELACIÓN DESPOJO-  
COMUNALIZACIÓN DESDE OTROS LUGARES**



**LA PRODUCCIÓN DEL DESPOJO Y DE LO COMÚN.  
HISTORIADORES VENEZOLANOS Y FILÓSOFOS  
COLOMBIANOS EN LO NACIONAL**

Carlos Arturo López Jiménez  
Martha Lucía Márquez Restrepo

**Introducción. Dos niveles de presentación  
de lo común y dos investigaciones**

Que la historia ha sido un saber al servicio de la construcción de un común social y político como la nación es algo que han sostenido varios teóricos que se ubican en la visión constructivista del nacionalismo. Ellos señalan también que otras prácticas científico-intelectuales cumplen la misma función, esto es, sirven como mecanismos para la creación de tradiciones, el conteo y clasificación de la población y la producción de cánones literarios nacionales (Anderson, 2005; Gellner, 1988; Hobsbawm y Terence, 1983).

La nación creada a través de esos mecanismos ha favorecido, según contextos y procesos particulares, a comunidades o estamentos privilegiados por su género, su clase, su origen territorial, entre otros. En Europa, algunas de esas comunidades fueron la nobleza, las burguesías y, en ocasiones, los sectores populares, para los que la construcción de la nación implicó una reivindicación del pueblo que se incluyó en la comunidad nacional (Greenfeld, 1990). En América Latina, los relatos nacionales posindependentistas favorecieron a los varones criollos en detrimento de las mujeres, los sectores populares, los negros y las etnias indígenas. En ambos escenarios, el nacionalismo ha servido también para legitimar al Estado y sus élites, pues el primero produce una “nación a su medida” sobre cuyo pacto o contrato social afirma reposar (Pérez-Agote, 1993). En síntesis, estas y otras investigaciones han mostrado que diversas construcciones de

un “común nacional” están asociadas a formas específicas de despojos de la historia, de la memoria, de la temporalidad, de la ciudadanía y de los derechos asociados a ella.<sup>1</sup>

A lo largo de este capítulo se presentan las líneas generales de estudios sobre dos discursos científico-intelectuales: la narración de la historia sociopolítica de Venezuela en algunos momentos entre los siglos XIX y XXI, y la historia de la filosofía en Colombia durante el siglo XX, para mostrar las relaciones entre la producción de despojos y de lo común, y desde ahí formular la posibilidad de pensar un común distinto. Para ello, el siguiente apartado presentará algunos referentes conceptuales que están en la base de nuestras reflexiones sobre lo común y el despojo. Luego, se mostrará que los debates en torno a los contenidos de las historias de Venezuela evidencian la producción del despojo en la generación de la comunidad nacional a partir de la inclusión o exclusión de algunos actores sociales. A continuación, por medio de una revisión de las historias nacionales de la filosofía en Colombia, se formula una posibilidad para pensar lo común más allá de los despojos establecidos por el “común profesional” de la filosofía colombiana que a lo largo del siglo XX se hizo hegemónico. Al final, se insistirá en la necesidad de volver sobre las condiciones materiales de las investigaciones para pensar comunes articulables entre sí.

### **Algunos referentes para la discusión**

Las dos investigaciones que sirven de base a este trabajo<sup>2</sup> abordan fenómenos y trabajos históricamente localizados y, en consecuencia,

---

- 1 Coincidimos con Ojeda (2016) en el interés por los despojos legitimados. Pero, a diferencia de ella, nuestra preocupación reside no en los despojos socioambientales, sino en aquellos que se derivan de la interpretación de un pasado que, en un afán homogeneizador, olvida, excluye y rechaza las acciones y la historicidad de unos sectores de la población, para dar preminencia a otros.
- 2 Una síntesis de dos investigaciones publicadas, *Los relatos de nación en Venezuela como escenario de construcción y de disputa de la hegemonía del gobierno de Hugo Chávez (1999-2012)*

no presentamos una teoría de lo común ni del discurrir en el nivel del universalismo. No obstante, es necesario hacer mención de algunos referentes teóricos que, a pesar de tener esas pretensiones, nos han servido para esclarecer nuestro punto de vista. Nos referiremos a Jacques Rancière, Jean-Luc Nancy, Roberto Esposito, Ernesto Laclau y Chantal Mouffe o, mejor, a una serie de textos que definimos utilitariamente para trazar puntos de contacto entre nuestros propios trabajos.

A pesar de sus diferencias, estos autores coinciden en un acercamiento disciplinario al problema de lo común: hacer evidente una lógica constitutiva de la vida en comunidad que produce el despojo. Esto, por medio de investigaciones filosóficas concentradas, por un lado, en el desarrollo de argumentos más que en la consolidación de un acervo material o testimonial, como el que construye el archivo o el trabajo de campo; y, por otro, en el diálogo con la historia de una producción filosófica vinculada al pasado intelectual de unos pocos países, en su mayoría europeos. Este modo de trabajar puede explicar otra coincidencia entre Rancière, Nancy, Esposito, Laclau y Mouffe: su apuesta por una concepción de lo común o de la comunidad, que se sustrae a cualquier especificidad material y que por ello puede formularse universalmente.

A pesar de apostar por este común universalizable, uno de los textos de la serie se justifica en un correlato histórico:

La exterminación acometida por los nazis [...] puso término a toda posibilidad de reposar sobre cualquier dato del ser común (sangre, sustancia, filiación, esencia, origen, naturaleza, consagración, elección, identidad orgánica o mística). A decir verdad, el precio que tuvo que pagar Europa por suponer la existencia de un común nacional como lo propuso el fascismo, puso término a la posibilidad de

---

*y El terreno común de la escritura. Una historia de la producción filosófica en Colombia, 1892-1910.* Ambos trabajos son resultado de la línea de investigación "Saberes. Usos y fronteras", del grupo de investigación del Instituto Pensar de la Pontificia Universidad Javeriana.

pensar un ser común bajo cualquier modelo de “ser” en general.  
(Nancy, 2000, p. 17)

En Rancière (1996), la universalidad pasa por una comprensión formalista de la política, esto es, sin dimensiones materiales, espaciales o temporales,<sup>3</sup> “como puesta en común de lo justo y lo injusto”. De este modo,

la política existe cuando el orden natural de la dominación es interrumpido por la institución de una parte de los que no tienen parte. Esa institución es el todo de la política como forma específica de vínculo. La misma define lo común de la comunidad como comunidad política, es decir, dividida, fundada sobre una distorsión que escapa a la aritmética de los intercambios y las reparaciones. (p. 25)

Y que también escapa a la lógica geométrica que asocia una cualidad a un rango social, como en el caso de las sociedades estamentales. El fundamento de la comunidad queda reducido a un *desacuerdo* en sí mismo *ahistórico*, que se concreta en luchas históricamente determinables (“los pobres antiguos, el tercer estado o el proletariado moderno”) (Rancière, 1996, p. 23).

En otro elemento de la serie, la comunidad es presentada por Nancy (2000) como una estructura fundamental, no algo que compartamos entre nosotros, sino un ser-con, un ser que en sí mismo es ser en común (en explícita alusión al *mit-sein* heideggeriano), referido siempre a la contingencia de un reparto concreto de seres: nuestro

---

3 Esta formalidad y deslocalización de la política queda bien expresada por el mismo Rancière (1996) cuando afirma que “la política no tiene objetos o cuestiones que le sean propios. Su único principio, la igualdad, no le es propio y en sí mismo no tiene nada de político. Todo lo que aquella hace es darle una actualidad en la forma de casos, inscribir, en la forma del litigio, la verificación de la igualdad en el corazón del orden policial. Lo que constituye el carácter político de una acción no es su objeto o el lugar donde se ejerce sino únicamente su forma, la que inscribe la verificación de la igualdad en la institución de un litigio, de una comunidad que solo existe por la división” (p. 47).

ser individual consiste en que somos con otros seres en un estado de relaciones determinado y susceptible de cambiar. A pesar de esta referencia a las determinaciones de una contingencia dada, lo que subraya Nancy no tiene que ver con las condiciones espaciotemporales de ese ser en común, sino con el que este se comporte como un suspenso, una apertura inacabada que muestra la finitud y reactualización de un reparto:

El inacabamiento es su “principio” —pero en el sentido en que el inacabamiento debería ser tomado como un término activo, designando no la insuficiencia o la falta, sino la actividad del reparto, la dinámica, si puede decirse, del tránsito ininterrumpido por las rupturas singulares. Vale decir, otra vez, una actividad inoperante. No se trata de hacer, ni de producir, ni de instalar una comunidad; tampoco se trata de venerar o de temer un poder sagrado en ella. Se trata de acabar su reparto. (Nancy, 2000, p. 52)

Esta calidad de “inoperante” muestra bien cómo lo común de la comunidad está *deslocalizado*; en lugar de una presencia, atiende a una necesidad ontológica: el estar con otros seres, que Nancy (2000) identifica con la expresión literaria.<sup>4</sup> Por ello, nos indica:

En la singularidad tiene lugar la experiencia literaria de la comunidad —vale decir la experiencia “comunista” de la escritura, de la voz, del habla dada, representada, jurada, ofrecida, compartida, abandonada—. El habla es comunitaria a la medida de su singularidad, y singular a la medida de su verdad de comunidad. (Nancy, 2000, p. 104)

---

4 “La ‘literatura’ (o la ‘escritura’) es lo que, en la literatura, vale decir en el reparto o en la comunicación de las obras, interrumpe al mito —dándole voz al estar-en-común, que no posee mito y que no puede poseer—. O mejor —pues el estar en común no está en ninguna parte, y no subsiste en un lugar mítico que podría sernos revelado—, la literatura no le da una voz, sino que es el ser en común el que es literario (o escriturario)” (Nancy, 2000, p. 99).

Una singularidad que, a pesar de todas las cláusulas de usos sugeridas, se termina expresando con un término en negativo como “inoperante”.

El carácter sustrativo de los términos para comprender la comunidad también se encuentra en Esposito (2003), para quien la “impoliticidad” de la comunidad está marcada por una *tensión constitutiva entre opuestos*: comunidad e inmunidad. La comunidad tiene como punto de partida un común que no pertenece a sus miembros:

La comunidad no es un modo de ser —ni, menos aún, de “hacer”— del sujeto individual. No es su proliferación o multiplicación. Pero sí su exposición a lo que interrumpe su clausura y lo vuelca hacia el exterior, un vértigo, una síncope, un espasmo en la continuidad del sujeto. (Esposito, 2003, p. 32)

Esta exposición, que se da en escalas individuales y colectivas, consiste en un dejar expuesta a la comunidad, se trata de una imposibilidad constitutiva, imposibilidad que en nuestros tiempos se verifica en la continua ampliación de una lógica inmunitaria en la que nuestra vida, al mismo tiempo, se protege y se niega: “Sustraído a su potencia negativa, lo inmune no es enemigo de lo común, sino algo más complejo que lo implica y lo requiere” (Esposito, 2005, p. 31). La necesaria tensión entre la comunidad y lo inmunitario es lo que lleva a la impoliticidad:

La comunidad es y debe permanecer constitutivamente impolítica, en el sentido de que podemos corresponder a nuestro ser en común solo en la medida en que lo mantenemos alejado de toda pretensión de realización histórico-empírica, si *no* asumimos allí el papel de sus sujetos: la comunidad no puede tener “sujetos” porque ella misma construye —deconstruye— la subjetividad en la forma de su alteración. (Esposito, 2003, p. 163)

Finalmente, en la teoría del discurso de Laclau y Mouffe, puede decirse que también aparece esa tensión inmunidad-comunidad, pero expresada desde el punto de vista de la particularidad-totalidad. Esa tensión sale a la luz en el análisis sobre la hegemonía, el tema que motiva la reflexión de estos autores desde mediados de la década de 1980 (Laclau y Mouffe, 1985/2001). En concreto, su interés consiste en salvar la posibilidad de que, en un escenario social en el que existen sujetos, identidades e intereses particulares, pueda construirse la unidad del sujeto colectivo revolucionario en torno a una identidad o interés común.

Para lograrlo, renuncian al esencialismo de algunos marxismos y proponen que la unidad de ese sujeto se produce en el discurso, entendido como el “conjunto de fenómenos de la producción social de sentido que constituye la sociedad como tal” (Laclau, 1985, p. 39). En la operación discursiva, el paso de lo particular a la unidad o totalidad se produce de dos maneras: mediante la lógica de las equivalencias o de las diferencias. En el primer caso, el discurso hace equivalentes las particularidades, que dejan de ser tales, y produce una unidad que se nombra con el significante que nombraba una de las particularidades. Esta operación es la propia de la hegemonía populista, en la que las demandas de los actores sociales se nombran como demandas populares, no porque sean del pueblo como particular (*plebs*), sino porque significan la totalidad resultante de la equivalencia. Dicho en sus propios términos: “Hemos afirmado que, en una relación hegemónica, una diferencia particular asume la representación de una totalidad que la excede” (Laclau, 2005, p. 97).

En el otro caso, el discurso mantiene las particularidades y las agrupa produciendo una unidad que mantiene la diferencia en su interior. A diferencia de la hegemonía populista, que es la operación política por excelencia puesto que produce el común político, la hegemonía resultante de la lógica de las diferencias es simplemente administración, es decir, trámite y no afrontación de la particularidad. En ambos casos, la unidad que resulta de la operación hegemónica

es inestable, puesto que la aparición de una particularidad exterior la desestabiliza a menos que logre integrarla.

Esta somera presentación de los elementos de la serie nos invita a pensar lo común atendiendo a una dimensión *conflictiva*, relativa al *estar con otros* y en disposición permanente a una *apertura* (a la repetición del cambio como algo que parece inevitable). También coincidimos con Rancière, Nancy, Esposito, Laclau y Mouffe en que no suponemos un mundo material esencial que sirva de garantía absoluta a la estabilidad y a la permanencia de una comunidad inalterable. En cambio, sí nos distanciamos de ellos en la búsqueda de unas condiciones de la comunidad que sean *ahistóricas*, *deslocalizadas* o atadas a una *dinámica temporal genérica* que pretenda ser explicación de fenómenos diversos. Como contraparte de este distanciamiento, en nuestros trabajos, apelamos a evidencias materiales y no solo a lo que sea posible dentro del espacio lógico de los argumentos, y desde ahí buscamos tematizar la cuestión de lo común.

Dicho de otra manera, nuestra distancia con las investigaciones citadas se deriva de la apuesta por indagar lo común desde investigaciones concretas que se apoyan en materiales empíricos bien definidos. Como indicaremos, nos permitirá mostrar un común material, pero no por ello una esencia inalterable o estable. Además, podremos pensar un común de segundo orden, más general y condición de posibilidad de los conflictos espaciotemporalmente situados que constituyen un primer nivel, que, como el segundo, también es material e histórico. Ese segundo nivel de lo común no pretende convertirse en las condiciones *a priori*, trascendentales, universales de toda experiencia; pero tampoco se formula en los términos de una negatividad constituyente que define lo posible en un momento y lugar dados. En síntesis, mostramos un común material, no *ahistórico*, *abierto al cambio*, que no pretende negar otras formas de comunidad, susceptible de articularse con ellas (aunque se contradigan entre sí) y que se funda en un ejercicio crítico que aspira a formular lo común sin despojos.

## **El común y el despojo. Disputas en las historias nacionales de Venezuela**

En Venezuela, como en varios países de América Latina, la historiografía y la política han ido de la mano. Así, tras la independencia, se publicaron historias nacionales que heroizaron a los criollos para legitimar su control sobre los nacientes Estados. También, más recientemente, un grupo de historiadores se levantó contra la pretensión de Hugo Chávez de reescribir la historia de su país a través de su propio discurso político y con la creación en 2007 de un centro nacional de historia encargado de “resguardar y difundir la historia nacional”. Ese levantamiento, conocido como la “rebelión historiográfica” (Straka, 2009), fue y sigue siendo una lucha por la nación; en otras palabras, por la forma en que algunas comunidades efectivas construyen un común que los define, mientras, por esa vía, despojan a otras del derecho a incluirse en el relato nacional. Esto último es el origen y a la vez la explicación del carácter agonístico del nacionalismo, es decir, de la disputa recurrente que algunos grupos hacen de la lengua, la historia, las tradiciones, los símbolos y de todos los otros mecanismos que se usan para construir la nación.

Tal relación entre historiografía y política en Venezuela se cimentó en el primer gobierno de Antonio Guzmán Blanco (1870-1877) a través de las políticas de la memoria que se diseñaron con el apoyo de varios intelectuales y especialmente con el culto a Simón Bolívar. Aunque este tipo de relación con la figura del Libertador ya había aparecido como culto popular en 1832, en el septenio de Guzmán Blanco se organizaron “cuatro hiperbólicas glorificaciones heroizantes”, que instituyeron al Libertador como héroe nacional: el paseo triunfal y la exhibición de las pertenencias de Bolívar con motivo de las Fiestas de la Paz, el 28 de octubre de 1872; la inauguración de su estatua ecuestre en Caracas, el 7 de noviembre de 1874; el traslado de sus cenizas al Panteón Nacional, el 28 de octubre de 1876, y en 1883 la celebración del centenario de su nacimiento (Langue, 2011).

En cuanto héroe nacional, Bolívar pasó a simbolizar el carácter de la nación y sus potencialidades, y la independencia devino mito fundacional. En este marco, dado que el héroe se representaba como un glorioso comandante militar y un criollo viril (con frecuencia montando un brioso corcel con enormes testículos), la nación se construyó como una comunidad imaginada en la que lo común reposaba sobre lo masculino, lo militar y lo criollo. De esta manera, los despojados de la comunidad nacional fueron las mujeres y los sectores populares, pardos, indios y esclavos; también se renegó del legado colonial.

Tal imagen de comunidad se exhibió en la Exposición Nacional de 1883, que se llevó a cabo en Caracas con motivo del centenario del natalicio de Bolívar. Como lo muestran Calzadilla et ál. (2009), en la primera sala de la exposición, se exhibieron los objetos pertenecientes al Libertador, y en las otras, productos de la tierra, como cacao, maderas, piedras preciosas, y también productos culturales pertenecientes a las élites criollas capitalinas y regionales. Asimismo, se mostraron algunos objetos elaborados por pueblos indígenas (para la época ya existía una cierta inquietud antropológica); pero la curaduría de la exposición equiparaba esas comunidades con la naturaleza, las despojaba de cualquier tipo de cultura y las excluía de la modernización civilizadora. La reclusión de los indígenas en el pasado se reforzó con el relato sobre la independencia según el cual la emancipación se legitimaba por la barbarie española que aniquiló a la población indígena, de ahí la recurrencia en la pintura de la época del motivo del asesinato del cacique Guaicaipuro a manos de los conquistadores. De esta manera, lo criollo, es decir, lo americano blanco y españolizado, se convirtió en solitario en el centro de gravedad de lo nacional.

El relato de la nación militar, criolla y masculina se apuntaló también con *Venezuela heroica* (1881), de Eduardo Blanco, una de las primeras historias nacionales en Venezuela. En esa obra, los héroes de la independencia se representaban casi como semidioses y, por su parte, los sectores populares y la figura femenina se disolvían en una

masa popular hambrienta y victimizada que operaba prácticamente como el paisaje donde se libraba la gesta libertadora. Esta narración y la imagen de la comunidad que produjo fueron usadas políticamente por Guzmán Blanco para legitimar su régimen personalista y años más tarde también por el principal intelectual del régimen de Juan Vicente Gómez, Laureano Vallenilla Lanz, para sustentar la doctrina del gendarme necesario y del cesarismo democrático.<sup>5</sup>

Aunque el relato de la nación guerrera y masculina fue implícitamente cuestionado por el culto mariolionziano, tras el cual se narraba una nación en la que tenía centralidad la figura femenina y en la que cabían los indígenas, los negros y hasta los malandros del pueblo que se incluían en los altares,<sup>6</sup> hubo que esperar hasta la tercera década del siglo xx para que la historiografía marxista cuestionara ese relato y hasta la década de 1970 para que se hiciera lo mismo con el culto a Bolívar. Expresión de lo primero fue el libro *Hacia la democracia*, de Carlos Irazábal (1939), que disputó la idea de que la independencia hubiera sido una guerra civil entre criollos y chapetones y, en cambio, propuso interpretarla como una fallida revolución

---

5 Laureano Vallenilla Lanz perteneció, con otros pensadores de su época como José Gil Fortul, a la generación positivista. Su propuesta central enunciada en el ensayo “Cesarismo democrático” proponía un poder fuerte en Venezuela para garantizar la paz y la estabilidad habida cuenta del carácter guerrerrista de los venezolanos, su poco respeto a los gobiernos liberales y el hecho de que la migración hubiera sido insuficiente para blanquear la población.

6 El culto a María Lionza es una religión espiritista y mediúmnica que académicos como Angelina Pollak remontan a los cultos femeninos de origen indígena de los estados de Lara, Falcón y Yaracuy. Estas creencias que llegaron a las ciudades a inicios del siglo xx fueron perseguidas por el Estado infructuosamente hasta 1972, cuando el gobierno de Rafael Caldera accede a declarar la montaña de Sorte en Yaracuy como santuario nacional de María Lionza. El centro del culto es María Lionza, en algunas versiones la hija de un cacique caquetío, que aparece rodeada de espíritus que forman distintas legiones o linajes. En su círculo más cercano siempre aparece el Indio Guaicaipuro y el Negro Felipe, un esclavo de origen puertorriqueño, que, en ocasiones, es reemplazado por Pedro Camejo, también llamado el Negro Primero, que luchó con Bolívar. El culto es dinámico, por lo que, en algunas épocas, se han incluido nuevas cortes, por ejemplo, en la década de 1960 una corte indígena y en la década de 1980 una de malandros, de la que hacen parte criminales de origen popular. Para Taussig (1995), el culto hace desfilas a la otra nación venezolana, formada por las mujeres, el pueblo y los marginales.

de clases, en la que los sectores populares fueron conducidos por los padres de la patria. De esa manera, la nación se construyó como una comunidad escindida por la condición de clase y el pueblo se incluyó en la nación. Esa misma imagen de la comunidad nacional se replicó en obras posteriores, como *Tiempo de Ezequiel Zamora* (1975), de Federico Brito Figueroa (Dorta, 2011).

Los esfuerzos por reivindicar los despojos del común nacional militar, criollo y masculinista asociado al culto a Bolívar se manifestaron en la primera obra de Germán Carrera Damas, que discutió no solo la centralidad del Libertador en el proceso de independencia, sino el simplismo de las historias patrias.<sup>7</sup> En *El culto a Bolívar* (1969), y en buena parte de su obra, el historiador muestra una comunidad nacional compleja, no solo dividida por las líneas de clase; también señala que la independencia fue un proceso en el que no solo participaron dos bandos: los realistas y los criollos, sino otros actores, como los negros y los pardos. El historiador también debatió la interpretación de la independencia como un proceso fracasado, como la entendían entonces los historiadores marxistas, destacando que por ella se alcanzaron logros como la abolición de la esclavitud y la progresiva implantación de la propiedad burguesa en el campo (Carrera Damas, 1989).

---

7 Ya en los albores del siglo xx, el filósofo colombiano Carlos Arturo Torres avanza algunas críticas a este culto a propósito de los excesivos homenajes a Bolívar en cada una de las celebraciones del 20 de julio de 1810, que por engrandecer al hombre borran la participación de muchas otras personas que fueron tan relevantes como aquel para alcanzar el éxito en las gestas independentistas. Según Torres (1909), “el 20 de julio de 1810, es, pues, la cifra de valor entendido del esfuerzo colectivo de los granadinos: cuantos fueron pueblo o tribunos, hombres de Estado, de Iglesia o de guerra, campesinos o estudiantes, todos afirmaron la sinceridad de sus ideales y la intensidad de sus convicciones [...]. Sin esa ardentía patriótica, latente como el ascua bajo la ceniza, Bolívar y Santander no hubieran encontrado al bajar de los páramos andinos de Novagote aquel vívido entusiasmo y aquellos inapreciables auxilios de soldados y de elementos que los habitantes de la provincia de Tunja se apresuraron a ofrecer, y sin los cuales la campaña de Boyacá habría fracasado sin remedio” (pp. 130-131). Concluye esta presentación lamentado que el centenario del 20 de julio haya sido “un segundo centenario de Bolívar” (p. 132).

Un relato paralelo al de la historiografía marxista fue el de los líderes populistas que aparecieron en el escenario político de Venezuela en la década de 1930. Ellos rechazaron en todo tipo de discurso las representaciones que mostraban la comunidad como fragmentada por líneas de clase y propusieron, en cambio, la conciliación entre el capital y el trabajo, lo que se manifestó en el uso del significante *pueblo* para interpelar a los actores sociales. Esto puede interpretarse como una estrategia más de formación de lo común para reivindicar los despojos de los discursos precedentes. Esta propuesta de conciliación se expresó en la puesta en circulación de un relato de nación alternativo no histórico, como lo fue la novela de Rómulo Gallegos<sup>8</sup> *Doña Bárbara* (1928).

Al decir de Sommer (2004), esta novela fue “una ficción fundacional”, es decir, la novela nacional del populismo que narra metafóricamente el origen de la nación en consonancia con la filosofía de ese movimiento. La obra representa la lucha política entre las burguesías, los terratenientes venezolanos y los norteamericanos como una contienda erótica que se resuelve a favor de las primeras y se simboliza con el matrimonio de un miembro de la burguesía, el abogado caraqueño Santos Luzardo, y de una mestiza del campo, Marisela; esta unión se realiza teniendo como trasfondo la derrota de doña Bárbara y mister Danger, quienes representan, respectivamente, a los caudillos terratenientes y al capital norteamericano. Con esta simbología, la nación se construía como una comunidad moderna, pacífica y conciliada que reivindica su soberanía frente al extranjero.

Esta representación de la nación permanecería hasta finales de la década de 1980, mientras fue posible sostener un sistema populista de conciliación de intereses en el que el Estado mantenía la armonía entre las clases mediante la repartición de la renta petrolera a todos los actores sociales (Rey, 1991; Romero, 1994). Pero, en 1989, cuando el gobierno de Carlos Andrés Pérez aplicó un drástico ajuste

---

8 Gallegos fue líder del partido populista venezolano Acción Democrática y el primer presidente civil elegido por voto popular, que gobernó entre 1945 y 1948.

económico, se produjo un estallido social conocido como el Caracazo, en el que la vida armoniosa prometida en el relato de *Doña Bárbara* mostró sus fisuras, y sacó a flote el conflicto de clases. En ese escenario, los sectores populares se lanzaron a la calle a saquear negocios como forma de protesta ante el aumento de los precios de la gasolina y de otros productos, las clases altas se armaron para defenderse de ellos y el Estado sacó al ejército a controlar las protestas, que dejaron un número cercano a 300 muertos tendidos en la calle. En otras palabras, el Caracazo quebró la imagen de la nación conciliada y dejó un vacío en el que pudieron circular otros relatos de nación. Entre ellos, el relato del futuro militar presidente Hugo Chávez, el relato del grupo de historiadores del Centro Nacional de Historia (CNH), creado por este, y los relatos producidos en la rebelión historiográfica, que reaccionaron al uso de la historia que hizo el nuevo mandatario.

Contrario a lo que pudiera pensarse por las continuas expresiones de amor de Chávez hacia el pueblo venezolano, su relato construye la nación despojando de agencia a los sectores populares, invisibilizando a varios actores sociales, entre ellos a las mujeres, y recluyendo a los indígenas en el pasado de la comunidad. Esto sale a la luz al aplicar el método de análisis estructural de contenidos que permite ver que el militar-presidente construye la comunidad desde la oposición entre aquellos que tienen armas y conocimiento, es decir, entre los que tienen “letras, palabras o ley”, y aquellos que no poseen alguno de estos dos términos (Márquez Restrepo, 2019). La nación se representa como escindida entre los soldados y los héroes nacionales, todos ellos hombres, que históricamente han tenido armas, cuya sabiduría los conduce a buscar “la revolución”; y entre las oligarquías, que, sin armas y con ideas falsas y engaño, buscan truncarles el proyecto. En este sistema de oposiciones, las mujeres, los indios y los negros se incluyen en “el pueblo”, que se caracteriza como naturaleza (viento, agua, huracán), es decir, sin armas y sin ideas. Por su condición de naturaleza, se les despoja de agencia.

Por su parte, el CNH construye la comunidad reeditando el discurso de la izquierda, es decir, reconociendo la agencia de los sectores populares a lo largo de la historia venezolana (Almarza Villalobos, 2011). En este proceso, se construye un común, “el pueblo”, al cual se le atribuye un objetivo libertario transhistórico, con lo que se despoja a los individuos históricos de su singularidad, es decir, de todos los valores y las identidades particulares en la medida en que se subsumen en un sujeto colectivo y homogéneo.

Porque el pueblo es la memoria. ¿No seguimos siendo, a través de los siglos, aquel pueblo que clamó en la Plaza Mayor contra Emparan, aquel pueblo que se sumó al alzamiento de Chirino, que acompañó a Bolívar en Carabobo y a Sucre en Ayacucho, y que siguió a Zamora hasta Santa Inés, y aún más, el pueblo del 23 de enero de 1958, el pueblo del 27 de febrero de 1989 y el pueblo del 13 de abril de 2002? ¿Qué son doscientos años, o quinientos, en la marcha milenaria del cosmos? Somos los mismos porque podemos recordarnos. El pueblo venezolano es el mismo porque guarda su memoria, y aún más, porque es su viva memoria de sí mismo. (Fundación Centro Nacional de Historia, 2008, p. 2)

Varios académicos, entre ellos Elías Pino Iturrieta, Ángel Almarza y Rogelio Altez, han cuestionado este relato y el de Chávez aduciendo que no hay evidencias que sustenten la participación de los sectores populares en determinados eventos históricos, como es el caso del 19 de abril de 1810. Señalan también que el relato del CNH reproduce no solo el mito de la independencia como primera expresión de la conciencia nacional, sino también planteamientos de historiadores de izquierda, como Manuel Vicente Magallanes, Paul Verna y José Luis Salcedo Bastardo, sobre el activismo de los sectores populares (Almarza Villalobos, 2011).

Como se puede ver en este relato no exhaustivo de la forma en que se ha construido lo común nacional en Venezuela, su construcción histórica y política es conflictiva, como lo conceptualizaron

Esposito (2003, 2005), Nancy (2000) y Rancière (1996) desde un plano no material. En la misma línea, si se acepta desde la propuesta de Laclau y Mouffe (2001) que ese común puede ser construido mediante el discurso, lo común solo podrá ser transitorio, pues por su conflictividad inherente será disputado. Tal disputa resulta de la relación consustancial entre común y despojo: la consolidación de un común homogéneo y ahistórico pasa por algún tipo de despojo de una o unas comunidades efectivas. Como se indica, la codependencia entre lo común y los despojos es susceptible de adquirir formas extrañas e, incluso, contraproducentes para la comunidad que se pone en el centro de lo común: las historias de la filosofía profesional en Colombia a partir de la década de 1930 son un buen ejemplo de ello.

### **Del “común profesional” al “terreno común de la escritura”**

El relato sobre la historiografía venezolana evidencia que hay historias nacionales sobre América Latina que se asociaron interesadamente a ciertas formas de la nación por lo menos desde la segunda mitad del siglo XIX hasta nuestros días. Tal asociación, que también se dio en Colombia, fue cuestionada explícitamente en la década de 1980 y el comienzo de la década de 1990 con los libros *Las convenciones contra la cultura* (1987/1997), de Germán Colmenares, y *El fracaso de la nación* (1998), de Alfonso Múnera. Ambos trabajos muestran que la relación historiografía-nación se apoya en un vínculo de codependencia entre lo común y el despojo del que un sector minoritario de la población saca partido; esquemáticamente, esto puede presentarse así: las historias nacionales erigieron su relato sobre la exclusión de diversos sectores de la sociedad por uno o unos grupos que se encontraban en ventaja.

Colmenares (1997) muestra que las tempranas historias de las independencias surhispanoamericanas (así las llama él mismo) se esforzaron por producir lo común nacional a través de convenciones narrativas foráneas. Esas convenciones establecieron a los criollos como los protagonistas de la independencia y a los españoles como

el enemigo, mientras comunidades como las negras o las indígenas fueron invisibilizadas, señaladas como indiferentes, irrelevantes o traidoras de la causa nacional. Múnera (1998), por su parte, acusa a las élites santafereñas de haber hecho fracasar el exitoso levantamiento de 1811 en Cartagena, el primero en la Nueva Granada asociado con las gestas independentistas y en el que desempeñó un papel protagónico un ejército popular (los Lanceros de Getsemaní), liderado por el mulato Pedro Romero. A los ojos de Múnera, este sabotaje, por una parte, ratificó la vieja actitud de superioridad de las élites de Santafé frente a las de Cartagena; por otra, el sabotaje santafereño nos muestra cómo el tejido de lo nacional fue construido violentamente por unas élites andinas que, al imponer su modelo nacional contra grupos raciales diferentes (como también lo afirma Colmenares) y contra otras élites regionales, despojaron a esos grupos de los logros obtenidos durante los primeros años de la lucha por la independencia y de la posibilidad de recordar su participación en la configuración de la nación.

Las líneas gruesas de los resultados de Colmenares y Múnera se mantienen hasta el presente, a pesar de que otras investigaciones han señalado, por ejemplo, que la casi absoluta procedencia regional de los presidentes del siglo XIX evidencia la debilidad de las élites bogotanas y debilita la creencia de que Colombia ha sido desde tiempos coloniales un país organizado desde el centro; otro ejemplo que rompería con el mito centralizador: que el caso de la independencia de Cartagena no es representativo de lo que ocurrió en la totalidad del territorio nacional. Más allá de la validez de esas afirmaciones, los efectos a largo plazo de las observaciones históricas de ambos historiadores no solo parecen ratificarse, sino también profundizarse; piénsese en la pobreza característica de las regiones compuestas mayoritariamente por comunidades negras e indígenas colombianas.

No obstante su distancia con buena parte de las tradiciones historiográficas que narran el pasado nacional de Colombia, los trabajos de Colmenares (1997) y Múnera (1998) repiten un rasgo que estructura las historias de estos y las de las tradiciones a que se

enfrentan: en conjunto, abordan la historia nacional teniendo como base los conflictos entre las comunidades (lo mismo que en el caso de las historias de Venezuela examinadas). Esta preeminencia de la lógica del conflicto ha sido, sin duda, útil en buena parte de los estudios sobre la historia nacional, pero el énfasis en las disputas ha tenido un efecto indeseable: solo se visibilizan “los comunes” que son resultado de “los despojos” producidos por tales pugnas, por ejemplo, el común militar, criollo, masculino, o el común asociado a las élites santafereñas.

Lo que se pierde de vista con la reiteración de los conflictos como base explicativa de los relatos históricos es que se puede formular un común de otra naturaleza, un segundo nivel de lo común. Esquemáticamente, es posible afirmar que las pugnas de las que hablan las historias nacionales, lo mismo que toda contienda entre comunidades efectivas, ocurren sobre un terreno que comparten las partes en conflicto; piénsese, por ejemplo, en ejes semánticos de oposiciones naturalizadas, como “color” o “partidos políticos” en la oposición “azul” y “rojo”, o, como se indica, en las regularidades de la escritura como sustento de los debates públicos entre comunidades efectivas que se enfrentan, entre otras, a través de medios impresos.

La invisibilidad de este nivel más general, de este nivel común entre comunidades efectivas opuestas, es apenas consecuencia de la inmediatez con que se manifiestan las diferentes disputas y de la contundencia de los resultados de esos análisis fundados en la lógica del conflicto. En otros términos, la “evidencia inapelable” de la existencia de partes en pugna (criollos/españoles, criollos/comunidades negras o indígenas, etc.) hace que las historias nacionales hegemónicas privilegien narraciones sobre fragmentos específicos de conflictos que dan forma a lo nacional solo desde el punto de vista de los victoriosos. Pero sabemos que estos últimos son apenas un segmento dentro de un espectro más amplio, un sector de la población entre otros muchos no contados (por ejemplo, mujeres, culturas populares, grupos étnicos). Como estrategia de visibilización de esos otros grupos, las historias nacionales recientes llenan de matices las narraciones de los

conflictos y asignan nuevos significados de, por ejemplo, una victoria (criolla, masculina, burguesa). Esto es, la lógica de los conflictos cree solucionar su descuido multiplicando los niveles en que se definen victorias y derrotas, como si no supiéramos que la victoria y la derrota, incluso en casos de violencias descomunales, difícilmente se resuelven en términos absolutos.<sup>9</sup>

En síntesis, la lógica del conflicto, además de imposibilitar la creación de imágenes de lo común que no sean costosas en exceso para amplios sectores de la población, como en la historia de la historiografía venezolana o como lo denuncian Colmenares (1997) y Múnera (1998) para Suramérica y Colombia, respectivamente, desconoce que el conflicto mismo es un tipo de relación que vincula como pares (contendores, rivales) a quienes se enfrentan, y siempre dentro de unas coordenadas históricas específicas;<sup>10</sup> una paridad que no se disuelve aun si las fuerzas de las comunidades en conflicto son desiguales. No es raro, entonces, que la codependencia entre lo común y los despojos condujera, incluso, a discursos de segundo orden, como los de Colmenares y Múnera, a señalar que lo característico de las

---

9 De aquí que resulte difícil aceptar que haya unos absolutos “sin parte”, como afirma Rancière (1996). A pesar de la brutalidad o de la naturalidad (efecto de un reparto de lo sensible) con que se imponen algunas comunidades sobre otras, existen investigaciones sociales que nos muestran que la resistencia aparece por todas partes y toma formas inesperadas, que el gesto político de la resistencia no se reduce a un momento especial, a un acto de singular consciencia o a un acontecimiento escaso. Basta revisar, por ejemplo, etnografías, documentales y libros de historia que, debido a su trato con materiales específicos, evidencian cómo en el día a día las expresiones de fuerza no alcanzan a homogeneizar ni a subordinar todas las diferencias, y cómo los subordinados encuentran formas de vivir aun en condiciones adversas.

10 Solo una reflexión sin materiales empíricos permitiría hacer afirmaciones tan extrañas como que existe un comienzo ahistórico de la historia, según sostiene Esposito (2003) a partir de una de las críticas que Rousseau formuló a Hobbes. Un comienzo que solo es posible suponiendo que existió un estado presocial, un “estado natural” (pp. 83-102). O afirmaciones como que “la comunidad es y debe permanecer constitutivamente impolítica, en el sentido de que podemos corresponder a nuestro ser en común solo en la medida en que lo mantenemos alejado de toda pretensión de realización histórico-empírica” (p. 163).

historias nacionales escritas hasta la década de 1990, y a lo mejor hoy también, es un relato de lo común forjado sobre el despojo de otros.

En la historiografía nacional colombiana, esa codependencia entre lo común y el despojo es característica de historias como las de conflictos bipartidistas, las de luchas ideológicas, las de guerras civiles, las de la relación entre la institucionalidad católica y el gobierno nacional. Ciertamente que en el campo de la historia de la cultura en Colombia investigadores como Gilberto Loaiza Cano empiezan a discutir el aplanamiento binario que se promueve en otros tipos de historia nacional,<sup>11</sup> e, incluso, a formular un común para dar cuenta del siglo XIX en su conjunto.<sup>12</sup> No obstante, el conflicto como base última del análisis y la necesaria codependencia entre lo común y el despojo que ello implica se repiten en otras versiones de la historia de la cultura con escaso desarrollo de sus procedimientos analíticos.

Un caso ejemplar entre estas últimas historias es la historia de la filosofía en Colombia, un relato sobre la conformación de la “filosofía profesional” forjado por investigaciones en las que la codependencia entre lo común y los despojos puede identificarse con facilidad en escalas muy diversas: la imposición de puntos de vista intelectuales a través de restricciones de imprenta como el *artículo K*;<sup>13</sup> la preeminencia de los intereses de clase y partido sobre la cuestión misma que se reflexiona, como ocurrió durante la Regeneración, o el rechazo violento y sin tregua de los puntos de vista opuestos que testimonian las varias guerras civiles a lo largo del siglo XIX. Quizá el efecto inmediato de esas narraciones en la historia de la filosofía

---

11 Loaiza (2009) muestra los procedimientos comunes en la formación de bibliotecas ideales que siguieron tres comunidades efectivas (no dos) tan disímiles como católicos, liberales y artesanos.

12 Loaiza (2017) “propone, precisamente, unos principios de definición de la personalidad histórica de ese siglo” (p. 468).

13 Una de las disposiciones transitorias de la Constitución de 1886 en la que se le da al Ejecutivo funciones extraordinarias que le permitieron incidir fácilmente, hasta el punto de la represión, sobre lo que considerara “abusos de la prensa”.

en Colombia es la incapacidad que hasta el presente ha tenido ese tipo de historia nacional para construir un relato común que no deje por fuera, o presente como rezagadas, las múltiples evidencias de la actividad filosófica local que se encuentran de forma continua desde tiempos coloniales hasta el presente.<sup>14</sup>

Los resultados de esa historia de la filosofía profesional han mantenido a la vista datos útiles: títulos de obras, nombres de autores, recurrencia de temas y participación de instituciones en la formación de un tipo de actividad filosófica tan específica como la universitaria. Pero, a pesar de su aceptación generalizada, este relato no ha sabido dar suficiente valor a los productos escritos de la filosofía local (sus productos por excelencia), debido a que en el relato tejido hasta los días que corren esa historia ata los escritos de filosofía a una comprensión superficial de la historia de Colombia o a un destino definido por la historia de la filosofía de otros países.<sup>15</sup>

Quienes hacen énfasis en el primer vector ven estas fuentes como un mero efecto ideológico, resultado de los conflictos entre partidos políticos, entre partidarios y opositores a la Iglesia, entre las diferentes partes que se enfrentaron en las guerras civiles, entre los diversos proyectos de organización del Estado, etc. Quienes se decantan por el segundo valoran el proceso local en relación con, por ejemplo, la historia de la filosofía de algunos países de Europa occidental y, con ello, el proceso local aparece deficitario. En general,

---

14 La historia de la filosofía es un subcampo disciplinar tanto de la filosofía como de la historia que tiene más de cien años de existencia. Algunos de los autores que desde la filosofía han dedicado parte de su tiempo a estos asuntos en el actual territorio colombiano son Torres (1909), Renjifo (1915), Franco Quijano (1917), Betancur (1933), García Bacca (1955), Valderrama Andrade (1961), Jaramillo Uribe (1954, 2001), Sierra Mejía (1985), Jaramillo Vélez (1998), Marquínez Argote (2001), Domínguez Miranda (2002, 2005), Rodríguez Valbuena (2003), López Jiménez (2018, 2020), Pachón Soto (2011, 2020), entre otros.

15 López Jiménez (2018) ha llamado *marco de referencia de la modernidad* a la asociación entre un relato simplista de la historia de Colombia y la historia del pensamiento filosófico de una parte de Europa.

ambos vectores se suman para gritar en coro el atraso intelectual y político nacional (López Jiménez, 2018, p. 30).

Dicho de otro modo, en el afán de promover un modelo común de actividad filosófica, uno que estuviera acorde con procedimientos extendidos en los centros de producción de conocimiento, los filósofos colombianos que se adjudicaron la profesionalización del oficio luego de la década de 1940 negaron la producción filosófica local y la consideraron inexistente, deficitaria, inmadura, etc., porque esos textos reconocidos en su tiempo como filosóficos no se ajustaban a los estándares de los nuevos filósofos y porque se los consideró atados a la religión, a la política, a una inmadurez cultural, producto de la corta historia de la nación, de su atraso material, de la falta de una estructura capitalista que promoviera los valores del sujeto moderno, etc.<sup>16</sup> Por todo esto, la actividad filosófica que los precedió fue considerada indiscernible de la promoción ideológica, de los conflictos entre sectores de la oligarquía nacional o de los enfrentamientos partidistas; en breve, los textos quedaron reducidos a su vínculo con las diversas comunidades en conflicto.

La pretensión de alcanzar una filosofía nacional modernizada, que pudiera estar a la altura de la práctica profesional de este oficio en los centros de la producción filosófica mundial (alcanzar una filosofía “normal” dijeron algunos),<sup>17</sup> tuvo varios efectos en la

---

<sup>16</sup> Sobre los detalles de este diagnóstico, véase López Jiménez (2018, pp. 49-142).

<sup>17</sup> *Normalización de la filosofía* fue una expresión que hizo carrera entre los historiadores de la filosofía en Colombia para nombrar las particularidades de la actividad filosófica en Colombia a finales de la primera mitad del siglo xx. Se trata de un concepto operativo acuñado por el filósofo Francisco Romero que puede entenderse así: “Veamos lo que entendemos por ‘normalidad filosófica’ en este caso. Ante todo, el ejercicio de la filosofía como función ordinaria de la cultura, al lado de las otras ocupaciones de la inteligencia [...]. Como cualquier oficio teórico, la filosofía permite y aún requiere el aporte de mentes no extraordinarias: basta el indispensable sentido para estos problemas, la seriedad, la información, la disciplina. La lectura corriente de escritos filosóficos por interesados cada día más numerosos, el mutuo conocimiento e intercambio entre quienes activamente se ocupan en filosofía, van originando lo que podríamos denominar el ‘clima filosófico’, una especie de opinión pública especializada que obra y obrará cada vez más, y según los casos, como estímulo y como represión, como

consolidación de una historia de la filosofía en Colombia: la negación de un pasado textual local como parte de la tradición del oficio, el rechazo de alternativas de lectura de esos textos locales, la carencia de apuestas diversas de escritura que habrían podido tener como punto de apoyo una tradición local ahora despojada, la invisibilización de las formas locales de la actividad y la reducción de la reflexión escrita a su función ideológica y partidista. En conjunto, esas condiciones han impedido una lectura sistemática de la producción filosófica local y la imposibilidad de establecer una o unas historias de la filosofía que sean de largo aliento.

Esta situación se reitera por lo menos desde 1933<sup>18</sup> en un texto que, a pesar de titularse “La filosofía en Colombia”, comienza afirmando que “no existe una filosofía colombiana si por ella se entiende un cuerpo de doctrina peculiar a nuestra cultura y de origen autóctono” (Betancur, 1933, p. 16); a reglón seguido muestra la posibilidad de esa historia en una versión más limitada, estrictamente imitativa.<sup>19</sup> Esta negación de la actividad filosófica en Colombia se reiterará

---

impulso y como freno: esto es, como una vaga, indeterminada sanción continua que antes y después de los juicios expresos de la crítica, corrigiendo lo que hubiera en estos de partidismo y apreciación individual, promoverá calladamente ciertas cosas, impedirá o dificultará otras, distinguirá planos y establecerá jerarquías” (Romero, 1944, pp. 150-151).

18 Existen por lo menos un par de historias de la filosofía en el siglo xx que anteceden a esta, pero que están por fuera de este análisis, porque no son vergonzantes ante la actividad filosófica europea ni se preocupan por que la filosofía esté atada a proyectos concretos de grupos políticos o religiosos ni mucho menos comprenden la producción local de filosofía desde una lógica del atraso. Se trata del capítulo VIII del *Idola Fori*, de Carlos Arturo Torres (1909), y de un texto Francisco M. Renjifo titulado “La filosofía en Colombia” (1915). Sobre cómo se estableció la unidad de las historias de la filosofía en Colombia, véase López Jiménez (2020).

19 “Hemos convenido en negar a Colombia una filosofía autóctona. Entonces, ¿de qué iremos a hablar? Está bien que en sentido estricto llamemos filósofo al que ha construido una doctrina con ingredientes propios, o vertebrando los ajenos en una ordenación peculiar. Pero el uso nos autoriza asimismo para llamar filósofo al que profesa una doctrina extraña, de la misma manera que llamamos físico, químico, jurisconsulto al hombre versado en esas ciencias, aunque su aporte haya sido tan precario que no tolere siquiera el ser conocido de los demás. En este sentido hablaremos de los filósofos colombianos” (Betancur, 1933, p. 17).

muchas veces después: Jaime Vélez Correa, S. J., afirmó, a propósito de las dificultades de dictar historia de la filosofía en Colombia, que “complica el problema el hecho de que en nuestra Patria aún no se haya estructurado el pensamiento filosófico, pues la poca filosofía que poseemos se puede decir que es importada” (Vélez Correa, 1958, pp. 150-151).

Y, 52 años después de aquel primer texto de Betancur, Rubén Sierra Mejía, a propósito de la generación de filósofos que comenzó a trabajar a partir de la década de 1930 y que por regla general se considera como una novedad en relación con la actividad filosófica precedente, afirma: “Esa ruptura que nos ocupa fue más bien un empezar de nuevo antes que una reacción violenta frente a lo existente” (Sierra Mejía, 1985). Los filósofos colombianos que iniciaron el proceso de pensamiento contemporáneo simplemente dejaron de lado lo que encontraron en nuestra tradición, los tiempos de la filosofía anterior, según él mismo, “fueron por lo demás épocas de una supina ignorancia filosófica” (p. 10).

Tres años después, en una breve historia de la metafísica en el actual territorio colombiano, Danilo Cruz Vélez afirmó que sin ella no había filosofía y que aquí no se encuentra rastro de rigor en este campo, ello para concluir: “Como resulta de este melancólico recuento de una historia de omisiones y deficiencias, todo lo tenemos por hacer. Esta fue la herencia que nos dejaron nuestros antepasados. Nuestro presente y nuestro futuro solo pueden ser, por ello, tiempos de trabajo incesante y denodado” (Cruz Vélez, 1988, p. 183). Esta misma lógica menesterosa se encuentra todavía a comienzos de la década de 1990 en el trabajo de Rubén Jaramillo Vélez, quien diagnosticó la postergación de la experiencia de la modernidad en Colombia hasta que, a partir de las décadas de 1930 y 1940, un puñado de filósofos de provincia “sentaron las premisas para la normalización de la filosofía [...]. [Ellos fueron] los pioneros de esta actividad sin la cual ninguna cultura, ninguna nación, ningún pueblo acceden a su mayoría de edad, a la conciencia universal de género y por lo tanto al carácter universal de su destino” (Jaramillo Vélez, 1998, pp. 94-95). Incluso, el

historiador de la filosofía que más empeño puso en presentar sus contenidos a lo largo del siglo XIX, el historiador Jaime Jaramillo Uribe, reiteró, a comienzos de la década de 1960, ese momento iniciático de la filosofía (en el sentido de una filosofía de mayor calidad), que “será necesario esperar hasta la década comprendida entre 1930 y 1940, para que, gracias sobre todo al estímulo de Ortega y Gasset, las nuevas generaciones comiencen a orientarse hacia tipos más depurados de pensamiento filosófico y a captar con mayor precisión los problemas auténticos de la filosofía” (Jaramillo Uribe, 1968, p. 891).

Este modo de narrar la historia de la filosofía en Colombia tiene efectos en la actividad misma y la autocomprensión de los filósofos colombianos. El mismo Sierra, impulsor tanto de la historia de la filosofía en Colombia como de la filosofía analítica (Rodríguez Rodríguez, 2002), en una compilación de textos filosóficos del siglo XX, que ilustrativamente solo cuenta con artículos a partir de 1945, limita el campo de acción de esta disciplina a la enseñanza universitaria y, en lugar de pensar en cómo se ejerce la filosofía localmente, justifica este enclaustramiento laboral por vía del contexto local:

Aquel cambio de actitud que caracteriza a la ruptura de la práctica filosófica en Colombia ha permitido tomar a la filosofía de una manera autónoma, con problemas propios y sin una función pragmática inmediata. Se trata ahora de un trabajo profesional y académico que se manifiesta ante todo como actividad eminentemente profesoral, ya que ha sido en la vida universitaria donde ha encontrado su primera motivación nuestra producción filosófica. Es ello la consecuencia de la carencia de fuentes de trabajo intelectual distintas a la que ofrece la cátedra. Ausencia de editoriales, de periodismo cultural y científico, de institutos de investigación, etc. Quizá también debamos ver en esta circunstancia la causa principal del marginamiento del trabajo filosófico colombiano del resto de manifestaciones culturales y de su escasa influencia en la vida nacional. (Sierra Mejía, 1985, p. 11)

Este modo de comprender el oficio y su interacción con el medio en que opera está vinculado a la creciente internacionalización de las actividades del filósofo local y a la forma en que este trabaja para tradiciones intelectuales con mucho prestigio internacional, una etapa más de los tiempos de la normalización de la filosofía que habría comenzado en las décadas de 1930 y 1940. Quienes asumen dogmáticamente esta tarea como la única propia del oficio parecen incapaces de considerar como filosófica cualquier reflexión local que no se ate a preguntas de algún centro de producción de filosofía internacional (esto es, hegemónico); y no pocas veces se alinean con negocios editoriales que promueven la publicación en un estrecho grupo de idiomas y, por supuesto, en revistas especializadas bien valoradas por los *rankings* internacionales.

Estos despojos del pasado del oficio (de las dinámicas locales centenarias, de otras posibilidades laborales o de escritura) se perpetúan también en cuestiones como la incapacidad de asimilar en la historia reciente de la actividad filosófica local a los filósofos que han alcanzado mayor reconocimiento (en cuanto filósofos), dentro y a veces fuera del país: Fernando González (1895-1964), Nicolás Gómez Dávila (1913-1994) y Estanislao Zuleta (1935-1990).<sup>20</sup> Despojos que han implicado, asimismo, que la filosofía profesional, como gesto de diferenciación, haya pretendido abstenerse de los juegos políticos en que se inscribían los filósofos del pasado.<sup>21</sup> Sobre esta última cuestión, Santiago Castro-Gómez (2018) ha dicho:

---

20 Pachón Soto (2020) malentendiendo esta conclusión del libro *El terreno común de la escritura* (López Jiménez, 2018) pretendiendo que los existentes artículos sobre estos autores, incluidos algunos de su puño y letra, son una objeción a esta. El problema no es que no se hable de ellos, el problema es que el relato hegemónico de la historia de la filosofía, relato que el mismo Pachón Soto promueve, no puede articular estos personajes dentro de un relato común, apenas singulariza su obra y los empobrece con el triste resplandor de la genialidad sin establecer las conexiones posibles entre ellos y una comunidad filosófica local.

21 En otro lugar, se muestra que tras esa aparente neutralidad se naturalizaron unos valores atados al proyecto partidista del liberalismo colombiano luego de la década de 1930 (López Jiménez, 2018, pp. 137-142).

Filosofía “blanca”, desapasionada, sin cuerpo ni sangre, refugiada en problemas importados de Europa, incapaz de decir *nada* frente a los problemas nacionales, trabajo que el filósofo prefiere dejarle a esos saberes empíricos de menor rango denominados las “ciencias sociales”. Hasta un filósofo marxista (!) como Nieto Arteta defendía el postulado weberiano de la neutralidad valorativa y afirmaba que la filosofía social no debía producir ningún juicio de valor sobre la realidad que investiga. No es raro, entonces, que en los años ochenta, cuando los profesores del Grupo de Bogotá de la Universidad Santo Tomás reclamaban una filosofía viva y comprometida con las realidades sociales y políticas del país, profesores “normalizadores” como Rubén Sierra, Danilo Cruz Vélez y Rubén Jaramillo los miraran con desprecio, y hasta con asco, desde su ficticia torre de marfil. (p. 14)<sup>22</sup>

Dado que se puede identificar producción escrita de filosofía en el actual territorio colombiano, reconocida como filosófica en su tiempo (por sus autores y por los contemporáneos de estos) e, incluso, en algunas pocas ocasiones reconocida como tal por quienes

---

22 No obstante, el claro esfuerzo por pensar una actividad filosófica atada a las realidades locales, los filósofos del Grupo de Bogotá se mantuvieron en la temporalidad de corto plazo establecida por la normalización de la filosofía. Salazar Ramos (1988), a propósito de la recepción tardía de la filosofía latinoamericana en Colombia afirmó: “Una de las características que definen el estado actual de la filosofía en Colombia es la existencia y convivencia de un conjunto de tendencias y corrientes. Se trata de un pluralismo jamás experimentado en la historia cultural del país. Ello puede ser quizá un signo inequívoco de que estamos entrando en nuestra mayoría de edad y de que la actividad filosófica se esté encaminando a su ‘normalización’ [...]. Junto a las corrientes anteriores, y a comienzos de la década de los setenta, comenzó a emerger en el país lo que se ha llamado el movimiento de la filosofía latinoamericana, cuyo cultivo se ha acendrado en el grupo de profesores de filosofía de la Universidad Santo Tomás. La emergencia de este movimiento en nuestro país no tiene antecedentes históricos, como sí lo ha tenido en países como Méjico, Perú y Argentina” (pp. 368-369). Y Herrera Restrepo (1986), con un claro ascendente fenomenológico, estableció los caracteres del ser y el hacer de la filosofía en la Universidad Santo Tomás como una tarea futura: “De acuerdo con todo lo anterior, considero que los estamentos de este claustro deberían, entre otras cosas, realizar una *crítica de la razón latinoamericana*, elaborar las categorías de dicha razón y delinear la lógica de sus operaciones” (p. 19).

investigan en el presente, resulta más que razonable intentar hacer un relato histórico con esos materiales; un relato que evite los despojos sobre los que la historia de la filosofía en Colombia lo erigió en un “común profesional”, circunscrito a la actividad docente, volcado hacia una escritura técnica que paulatinamente solo encontró espacio en revistas especializadas, marginado de formas directas de intervención en la vida diaria y concentrado en el desarrollo de un trabajo filosófico atado a la tradición filosófica (esa historia de una parte de la producción intelectual de unos pocos países, en su mayoría europeos). Un común profesional que, además de definir los hitos de la historia de la filosofía local, opera aún en la autocomprensión del ejercicio profesional y su realización en la escritura de los filósofos colombianos en el presente; aunque debe aceptarse que autores como Castro-Gómez o Chaparro Amaya y Quintana empiezan a producir trabajos renovadores.<sup>23</sup>

Para producir esa posible historia, puede evitarse partir de la creencia en que los conflictos entre comunidades efectivas son la única base de las narraciones de la historia y dirigir la atención hacia aquello que pueda resultar común a las diversas partes que polemizaron en torno a la escritura filosófica en un tiempo dado, esto es,

---

23 Desde el punto de vista del trabajo con material empírico y la ubicación temporal del discurso filosófico a partir de las relaciones de poder que lo constituyen, deben destacarse los libros *Crítica de la razón latinoamericana* y *La hybris del punto cero*, ambos de Santiago Castro-Gómez. Otros libros más comprometidos con la puesta en diálogo de la actividad filosófica profesional con temas contemporáneos son *Revoluciones sin sujeto*, también de Castro-Gómez (2015), dedicado a pensar la cuestión del gobierno y la institucionalidad; *La cuestión del ser enemigo*, de Adolfo Chaparro Amaya, que compara las imágenes públicas de los procesos de paz del gobierno Uribe y el gobierno Santos, y *Modernidades periféricas*, también de Chaparro Amaya, un trabajo de producción de un archivo que pone en diálogo la historia de la filosofía hegemónica con la producción escrita latinoamericana como estrategia para mostrar la interacción entre las formas más ortodoxas de la modernidad y sus concreciones en la periferia latinoamericana. Mientras que Laura Quintana reflexiona sobre los cuerpos en resistencia y la posible institucionalización de esas resistencias apoyada en los resultados de investigaciones empíricas en ciencias sociales y especialmente en trabajos etnográficos en su libro *Política de los cuerpos*.

cambiar de nivel de análisis de lo común. Se trata, pues, de salir de la inercia de las historias de las disputas, esas formas necesarias del antagonismo que dinamizan tanto la vida política como diversos campos de saber concretos y, más bien, identificar terrenos *comunes* empíricamente constituidos por unas prácticas (como la escritura), prácticas *comunes* a aquellos que se enfrentan a través de esas mismas prácticas. Esto es, investigar sin reducir la reflexión a una especulación argumentativa que se autoexime de la revisión sistemática de materiales empíricos bajo la excusa de buscar un “común universal” que sea el fundamento o el límite de cualquier *comunidad* en cualquier lugar y tiempo (“universal” que quizá no es otra cosa que un modo local y hegemónico de formular el problema de lo común).<sup>24</sup> Para el caso de la historia de la filosofía que se propone, describir la práctica misma de escribir filosofía, entendiendo que la filosofía es una actividad social que, a pesar de sus pretensiones universalizantes y su forma profesional contemporánea, no es ahistórica.

La descripción de la práctica de producir e imprimir textos de filosofía permite establecer un *terreno común de la escritura* (López Jiménez, 2018). Trazar este terreno supone recorrer un camino empírico que permita describir prácticas que al mismo tiempo son el rasgo distintivo de una actividad (la escritura) y el único modo de identificar a la comunidad que se distingue por esas prácticas (una comunidad de escritores de filosofía). Este camino, y concretamente describir los modos de ser de la escritura filosófica publicada, abre la posibilidad de comprender las formas locales de la filosofía y sus relaciones posibles con la idea de nación desde la práctica misma. Así, se puede pensar y producir un “común” capaz de recoger no solo aquello despojado por la historia de la disciplina en Colombia,

---

24 Al respecto, conviene revisar la diferencia que establece Castro-Gómez (2015) entre universal y universalidad: “Lo universal, diríamos, es un campo de batalla en el que múltiples contenidos particulares luchan por ‘fundar’ el orden social de manera contingente [...]. La universalidad no es un asunto de valores dados *a priori*, sino que es un asunto de *construcción política*; no es un procedimiento que *precede* a la discusión política y la regula (como en Rawls y Habermas), sino que es un *efecto contingente* de operaciones políticas equivalenciales” (p. 287).

sino, en cuanto un momento entre otros, esa misma historia signada por el “común profesional” determinante en la actualidad para los filósofos de oficio.

Hacer énfasis en la práctica, en el gesto común que agrupa incluso a opositores, supera la perspectiva del conflicto de la que aún no se desprenden ni siquiera los trabajos de Colmenares (1997) y Múnera (1998). El hacer regular que define a una comunidad efectiva (la práctica en la que hacemos el acento), justo por su capacidad definitoria, es compartido y opera sobre unas reglas más o menos estables, que (y esto se puede probar empíricamente) cambian a ritmos más o menos similares; reglas que para el caso que interesa pueden inferirse, por ejemplo, del reconocimiento que alguien hace de otro, opositor o partidario, como filósofo (aun si se lo califica de buen o mal filósofo). Ocuparse de las prácticas también nos permite identificar en el menudo de los procesos históricos las continuidades y las diferencias respecto del momento de la profesionalización y las etapas precedentes, gracias a que estas prácticas quedan registradas (para el caso, en publicaciones atadas a autores, centros de edición y, por supuesto, debates intelectuales, pero también partidistas, religiosos y de clase, etc.). Desentrañar la lógica de las prácticas desde el archivo significa desbloquear el acceso a las fuentes del pasado filosófico colombiano e ir hacia ellas en la búsqueda de lo que dicen y del modo en que lo dicen, y no de lo que ya sabemos que tuvieron: una función precisa en las luchas entre comunidades efectivas.

## **Prospectiva**

Esta es una somera presentación de dos trabajos más grandes que hacen una mirada reflexiva de saberes formalizados e institucionalizados como la historia y la filosofía, y en concreto sobre sus versiones como historias nacionales. Este “mirar hacia adentro” de los saberes formales tuvo como punto de partida un examen del producto más propio y duradero de tales saberes: los contenidos escritos, unos modos de hacer y de pensar históricamente localizados. Por lo anterior,

las investigaciones se plantearon caminos metodológicos afines: el análisis de los contenidos, una de ellas, y la descripción de las prácticas de escritura, la otra.

Estas estrategias de método nos permitieron, negativamente, hacer una evaluación crítica de las historias nacionales de unos conflictos que, al ser narrados en la lógica del conflicto, terminan reproduciendo aspectos de esos conflictos como sus despojos, incluso aceptando o apenas modificando las comunidades que se incluyen y excluyen al nombrar la “nación”. Positivamente, el trabajo que realizamos nos puso ante el reto de producir formas de lo común que articulen unos relatos que aspiren no solo a subsumir las partes en conflicto que tratan como objetos históricos, sino que den al presente un lugar determinante en una narración que se ordena a partir de los materiales que se examinan.

El presente, como punto de vista necesario en la investigación histórica, nos permitió ubicar esas luchas y conflictos en claves que nos dieron acceso no solo a situaciones, acontecimientos y procesos históricos concretos, sino a la posibilidad de avanzar en la comprensión política de nosotros mismos desde un común que nos interesa trazar: uno que cuestione el uso de la historia de Venezuela como mecanismo de despojo con el que se producen y legitiman formas cerradas de lo común, “comunes nacionales”; otro que multiplique las fuentes posibles de las historias de la filosofía en Colombia para dar valor a unas formas de escritura marginadas por esas historias y de liberarnos del peso hegemónico que se le otorga a esa otra tradición local de producción escrita de filosofía: la filosofía de unos pocos países, en su mayoría europeos, conocida con el nombre genérico y desproporcionado de “la tradición”.

Lo común que está en juego en las investigaciones señaladas no es un dato previo del que podamos dar cuenta fríamente recurriendo solo a las herramientas de un saber técnico, sino un resultado del trabajo de investigación; investigación que a su vez es un saber técnico que se sabe determinado por condiciones específicas (inercias históricas, intereses, creencias, etc.). En pocas palabras, ambas

investigaciones asumen una reflexión transdisciplinar sobre lo común. El gesto transdisciplinar de los dos procedimientos parte de la necesidad de pensar lo común en su historicidad radical y de ponerlo en contacto con la historicidad radical del ejercicio de investigación.<sup>25</sup> Por ello, lo común así formulado ha de entenderse en su apertura constitutiva: no se cierra porque no es ni un dato incuestionable ni el descubrimiento de un absoluto, pero tampoco de un desacuerdo formal, de una inoperancia deslocalizada, de una dinámica de la historia que sea atemporal. Lo común es el resultado de actividades humanas consolidadas en prácticas, es una posibilidad que se reactualiza como necesidad política en el hoy, esto es, necesidad de “poner al día”, incluso, nuestro pasado en función de los problemas que nos atañen, necesidades que no pocas veces se formulan en los términos de nuestra capacidad de incluir a los despojados en las formas de lo común a las que nos acostumbramos.

Lo común no es otra cosa que las prácticas mismas que constituyen, definen y hacen variar nuestras propias vidas.<sup>26</sup> De ahí que el asunto de la vida política que es lo común no se deje atrapar por universales antropológicos o reflexiones universalistas, también que para quienes escribimos este capítulo lo común sea un producto cambiante que está atado a la materialidad; ello nos resulta evidente de igual forma en la dimensión performativa de toda práctica de escritura y, en particular, en la escritura de las historias nacionales, las cuales han tenido un rol determinante en la construcción tanto de los Estados latinoamericanos como en comunidades más estrechas que se autodenominan y son denominadas por otras con mote institucional del tipo “filósofos colombianos”.

---

25 Esta idea se desarrolla con más detalle en López Jiménez (2020).

26 Quizá a esto se refiere Nancy (2000), de nuevo, con evidentes resonancias heideggerianas, cuando define “la comunidad *humana*” como “la comunidad de seres que producen por esencia su propia esencia como su obra, y que además producen precisamente esta esencia *como comunidad*” (p. 22). De ser así, la misma definición de Nancy haría inviable investigaciones sobre lo común que no atiendan a las prácticas mismas en que lo humano se produce, esto es, pensar lo común sin recurrir a la materialidad de la obra común.

La materialidad de lo común, ya hemos dicho, no implica una manifestación ontológica concreta que permanezca inmutable. Pero un común así pensado no aspira por ello a constituir una estructura existencial fundante de los seres, ni una falta insalvable más acá de las pretensiones histórico-políticas; más bien, se trata de figuras abiertas que tienen modos de ser históricamente precisables a través de investigaciones empíricas, que están al alcance de cualquier comunidad (no importa la escala en la que se defina) y que no se presentan como definitivas. La posibilidad de determinar materialmente comunes diversos no hace a unos incompatibles con otros, de ahí las posibilidades de formular un común en diversas escalas que pueden contenerse, imbricarse, contradecirse y traslaparse según la situación, porque lo común no es tampoco una instancia última, sino más bien un efecto del presente, siempre susceptible de reescribirse ante una situación específica.

Para el caso de la historia de la filosofía, podemos hacer una historia del ejercicio de escribir que no solo ratifique la codependencia entre lo común constituido por los filósofos profesionales y los despojos atados a ese común particular. Una historia de la filosofía local que nos permita pensar en un común presente, más amplio que el común profesional, pero también particular, solo que elaborado con la pretensión de ser menos costoso socialmente (en relación con lo que hoy se nos muestra como un despojo). Ciertamente que identificar un común con la esperanza de marginarse de los juegos de intereses de las comunidades no resolverá las desigualdades que atraviesan la vida de los grupos que gravitan alrededor del agujero negro de la nación; pero, quizá, permitirá que las gestionemos de formas más creativas, y así evitemos que las comunidades efectivas solo puedan pensar en colisionarse entre sí para despojarse unas a otras. Esta radicalidad histórica de lo común no nos deja sin *criterios normativos para ejercer la crítica*; todo lo contrario. Las figuras del despojo y lo común en su codependencia son la brújula de nuestras apuestas, solo que, en lugar de servir como reguladores externos, como datos brutos, o como dinámicas abstractas, se nos aparecen como

tensiones efectivas relativas a nuestro presente, tensiones que queremos/debemos gestionar. Hoy sabemos, por ejemplo, que las mujeres (las formas diversas de ser mujer que este término no logra subsumir) sufrieron y sufren despojos de lo público, de su cuerpo, incluso de su ciudadanía en los tiempos del discurso de la igualdad civil, y también que tales despojos no fueron ampliamente concebidos como tales hasta hace muy poco tiempo (aún hoy hay quienes los niegan).

Estas tensiones no son visibles en todas sus formas en todos los momentos; por ello, asumimos como consecuencia de la radicalidad histórica de nuestro punto de vista que los fundamentos de lo común varían con el tiempo y por eso mismo son continuamente rectificables, de ahí la importancia de una crítica permanente y una apertura a cambiar gracias a sus resultados. Este tipo de indagaciones empíricas servirán para establecer líneas de acción concretas que nos ayuden a evitar cualquier despojo disponible a nuestra imaginación y a identificar aquellos que todavía no vemos. Esta forma de activismo indeterminado implicará, sobre todo, una apertura que, por un lado, confronte las formas reducidas, monolíticas, ahistóricas, deslocalizadas o metodológicas de lo común; y por otro, renueve, en función de los despojos que cada presente nos indique, las formas esquivas de un común que resulta de nuestros propios esfuerzos por vivir en una comunidad empíricamente dada que se sabe cambiante y en contacto con otras.

## Referencias

- Almarza Villalobos, Á. R. (2011). Dos siglos de historias mal contadas. En I. Quintero (ed.), *El relato invariable. Independencia, mito y nación* (pp. 125-154). Alfa.
- Anderson, B. (2005). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Fondo de Cultura Económica.
- Bhabha, H. K. (2004). *The location of culture*. Taylor & Francis.
- Betancur, C. (1933). La filosofía en Colombia. *Anales de la Universidad de Antioquia*, 6(2), 15-77.

- Calzadilla, P., Dávila, M., Ernst, A. y Galindo, L. (2009). *La exposición nacional de 1883. Memoria, identidad y nación*. Fundación Centro Nacional de Historia.
- Carrera Damas, G. (1989). *Culto a Bolívar. Esbozo para un estudio de la historia de las ideas*. Grijalbo.
- Castro-Gómez, S. (1996). *Crítica de la razón latinoamericana*. Puvill.
- Castro-Gómez, S. (2010). *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Castro-Gómez, S. (2015). *Revoluciones sin sujeto. Slavoj Žižek y la crítica del historicismo postmoderno*. Akal.
- Castro-Gómez, S. (2018). Prólogo. En C. A. López Jiménez, *El terreno común de la escritura. Una historia de la producción filosófica en Colombia, 1892-1910* (pp. 11-16). Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Chaparro Amaya, A. (2018). *La cuestión del ser enemigo. El contexto insoluble de la justicia transicional en Colombia*. Siglo del Hombre.
- Chaparro Amaya, A. (2020). *Modernidades periféricas. Archivos para la historia conceptual de América Latina*. Herder.
- Colmenares, G. (1997). *Las convenciones contra la cultura. Ensayo sobre historiografía hispanoamericana del siglo xx*. Tercer Mundo.
- Cruz Vélez, D. (1988). *Recepción e incidencias en Colombia de la metafísica contemporánea* [ponencia]. IV Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana, Bogotá, Colombia.
- Domínguez Miranda, M. y Ramírez Suárez, J. C. (2002). *Hacia una historia del pensamiento filosófico en Colombia, 1620-2000*. Pontificia Universidad Javeriana.
- Domínguez Miranda, M. y Tanács, E. (eds.) (2007). *Biblioteca Virtual del Pensamiento Filosófico en Colombia. Vol. 2: 22 manuscritos coloniales de filosofía*. Pontificia Universidad Javeriana.
- Dorta Vargas, M. F. (2011). Cuando la independencia no es (más que) una revolución. En I. Quintero (ed.), *El relato invariable. Independencia, mito y nación* (pp. 237-269). Alfa.
- Esposito, R. (2003). *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Amorrortu.

- Esposito, R. (2005). *Immunitas. Protección y negación de la vida*. Amorrortu.
- Franco Quijano, J. F. (1917). Historia de la filosofía colombiana. *Revista del Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario*, 13, 356-496. <https://repository.urosario.edu.co/handle/10336/31136>
- Fundación Centro Nacional de Historia. (2008). *Revista Memorias de Venezuela*, n.º 3, mayo-julio.
- García Bacca, J. D. (1955). *Antología del pensamiento filosófico en Colombia, de 1647 a 1761*. Presidencia de la República de Colombia.
- Gellner, E. (1988). *Naciones y nacionalismos*. Alianza.
- Greenfeld, L. (1990). The formation of the russian national identity. The role of status insecurity and resentment. *Comparative Studies in Society and History*, 3(32), 549-591. <https://doi.org/10.1017/S0010417500016625>
- Gropo, A. (2011). Tres versiones contemporáneas de la comunidad. Hacia una teoría política post-fundacionalista. *Revista de Filosofía y Teoría Política*, 42, 49-68. <https://www.sociohistorica.fahce.unlp.edu.ar/index.php/RFYTP/article/view/RFYTPN42a03>
- Herrera Restrepo, D. (1986). Ser y quehacer de la Facultad de Filosofía. *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 26, 15-20.
- Hobsbawm, E. y Ranger, T. (eds.). (1983). *La invención de la tradición*. Crítica.
- Jaramillo Uribe, J. (1968). Tradición y problemas de la filosofía en Colombia. En *Entre la historia y la filosofía* (pp. 9-37). Editorial Revista Colombiana.
- Jaramillo Uribe, J. (2001). *El pensamiento colombiano en el siglo XIX*. Alfaomega.
- Jaramillo Vélez, R. (1998). *Colombia. La modernidad postergada*. Temis.
- Laclau, E. (1985). Tesis acerca de la forma hegemónica de la política. En J. Bastida Martín del Campo (eds.), *Hegemonía y alternativas políticas en América Latina* (pp. 19- 45). Siglo XXI.
- Laclau, E. (2005). *La razón populista*. Fondo de Cultura Económica.
- Laclau, E. y Mouffe, C. (2001). *Hegemonía y estrategia socialista hacia una radicalización de la democracia* (2.ª ed.). Siglo XXI.
- Langue, F. (2011). “Levántate Simón, que no es tiempo de morir”. Reinención del Libertador e historia oficial de Venezuela. *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, 13(25),

- 26-45. <https://revistascientificas.us.es/index.php/araucaria/article/download/1341/1231>
- Loaiza Cano, G. (2009). La expansión del mundo del libro durante la ofensiva reformista liberal. Colombia, 1845-1886. En C. E. Acosta Peñaloza, C. A. Ayala Diago y H. A. Cruz Villalobos (eds.), *Independencia, independencias y espacios culturales. Diálogos de historia y literatura* (pp. 25-64). Universidad Nacional de Colombia.
- Loaiza Cano, G. (2017). Las escrituras del orden (tentativa de interpretación del siglo XIX en Colombia). *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, 16(38), 467-494. <https://idus.us.es/handle/11441/66384>
- López Jiménez, C. A. (2018). *El terreno común de la escritura. La filosofía en Colombia, 1892-1910*. Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- López Jiménez, C. A. (2020). Tramitar la incertidumbre. Cuestiones de método en una historia de la práctica de escritura. En C. A. López Jiménez (ed.), *Investigar a la intemperie. Reflexiones sobre métodos en las ciencias sociales desde el oficio*. Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Márquez Restrepo, M. L. (2014a). La nación en el relato bolivariano. En A. Santana (ed.), *Diálogo intercultural latinoamericano* (pp. 243-256). Universidad Nacional Autónoma de México.
- Márquez Restrepo, M. L. (2014b). La representación de Hugo Chávez en la *Revista Memorias de Venezuela* (2008-2012). *Papel Político*, 19(2), 527-560. <https://www.redalyc.org/pdf/777/77733232006.pdf>
- Márquez Restrepo, M. L. (2019). *Historia nación y hegemonía. La revolución bolivariana en Venezuela (1999-2012)*. Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Marquín Argote, G. (2001). *La filosofía en Colombia. Historia de las ideas*. El Búho.
- Marquín Argote, G., Del Rey Fajardo, J. y Domínguez Miranda, M. Á. (2005). *Física especial y curiosa del maestro javeriano Francisco Javier Trías (1755)*. Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Múnera, A. (1998). *El fracaso de la nación. Región, clase y raza en el Caribe colombiano (1717-1810)*. Banco de la República.
- Nancy, J.-L. (2000). *La comunidad inoperante*. Wainer.

- Ojeda, D. (2016). Los paisajes del despojo. Propuestas para un análisis desde las reconfiguraciones socioespaciales. *Revista Colombiana de Antropología*, 52(2), 19-43. <https://doi.org/10.22380/2539472X38>
- Pachón Soto, D. (2011). *Estudios sobre el pensamiento colombiano*. Desde Abajo.
- Pachón Soto, D. (2020). *Estudios sobre el pensamiento colombiano*. Desde Abajo.
- Pérez-Agote Poveda, A. (1993). Las paradojas de la nación. *REIS. Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 61, 7-22. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=766198>
- Quintana, L. (2020). *Política de los cuerpos. Jacques Rancière y las torsiones de la emancipación*. Herder.
- Rancière, J. (1996). *El desacuerdo. Política y filosofía*. Nueva Visión.
- Renjifo, F. M. (1915). “La filosofía en Colombia” (Prospecto de un libro con el motivo del xxv año del Rectorado del Dr. R. M. Carrasquilla en el Colegio del Rosario). *Boletín de Instrucción Pública de Cundinamarca*, 2(19), 317-333.
- Rey, J. C. (1991). La democracia venezolana y la crisis del sistema populista de conciliación. *Revista de Estudios Políticos*, 74, 533-578. <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/27121.pdf>
- Rodríguez Rodríguez, C. (2002). *La filosofía analítica en Colombia*. El Búho.
- Rodríguez Valbuena, M. G. (2003). *La filosofía en Colombia. Modernidad y conflicto*. Laborde.
- Romero, A. (1994). *La miseria del populismo. Mitos y realidades de la democracia en Venezuela*. Panapo.
- Rufer, M. (2010). La temporalidad como política. Nación, formas de pasado y perspectivas poscoloniales. *Memoria y Sociedad*, 14(28), 11-31. <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/memoysoiedad/article/view/8247/6611>
- Salazar Ramos, R. (1988). *Acerca de la filosofía latinoamericana en la última década en Colombia* [ponencia]. 1v Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana, Bogotá, Colombia.
- Sierra Mejía, R. (comp.). (1985). *La filosofía en Colombia*. Procultura.

- Sommer, D. (2004). *Ficciones fundacionales. Las novelas nacionales de América Latina*. Fondo de Cultura Económica.
- Straka, T. (2009). ¿Hartos de Bolívar? La rebelión de los historiadores contra el culto fundacional. *Boletín Academia Nacional de Historia de Venezuela*, 92(365), 51-91.
- Taussig, M. (1995). La magia del Estado. María Lionza y Simón Bolívar en la Venezuela contemporánea. En E. Gutiérrez, *De palabra y obra en el Nuevo Mundo. Encuentros interétnicos*. Siglo XXI.
- Torres, C. A. (1909). *Idola Fori. Ensayo sobre las supersticiones políticas*. Sempere y Compañía.
- Valderrama Andrade, C. (1961). *El pensamiento filosófico de Miguel Antonio Caro*. Instituto Caro y Cuervo.
- Vélez Correa, J. (1958). La historia de la filosofía moderna en las universidades de Colombia. *Studium*, 2(6), 149-155. <https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/63306>



## MUJERES, EDUCACIÓN UNIVERSITARIA Y CONSTRUCCIÓN DE LO COMÚN

Helena Alexandra Sutachan Vargas

*Al buscar en los anaqueles libros que no estaban ahí, pensé que ya sería demasiada pretensión de mi parte insinuar a los estudiantes de esos colegios célebres que reescribieran la historia, aunque confieso, que me parece un poco rara tal como es, irreal, desnivelada.*

VIRGINIA WOOLF

Como parte de un ejercicio introspectivo, intento imaginar qué pudieron haber sentido aquellas mujeres que figuran en los archivos de las universidades como las primeras estudiantes universitarias en Colombia; tal vez su sentir no fue diferente de ese que experimento cada vez que, como ahora, me encuentro frente a una página en blanco y a la presión por llenarla con ideas claras y debidamente argumentadas, que demuestren mis méritos como aplicada estudiante doctoral. Si bien el escenario y las épocas son diferentes, no dudo de que esas primeras mujeres que accedieron a la educación superior experimentaron esos miedos e inseguridades que aún ahora hacen parte de la experiencia de ser mujer en un escenario académico.

Atenta a este vínculo, intentaré hacer un recorrido a través de la forma en que ha sido contada la historia de las mujeres en la universidad colombiana para a partir de ahí identificar las transformaciones históricas que han sufrido las representaciones sobre la mujer en el mundo universitario. Parto de la idea de que la educación, y en particular la educación superior, ha sido para las mujeres un espacio para la conquista y la construcción de un común que va más allá del acceso a un derecho y que se articula en la lucha de las mujeres por demostrar que no carecen de capacidades para ser interlocutoras

válidas en el mundo académico. Es decir, se trata de un común que surge del imaginario despojador de la *incapacidad* femenina y busca resistirse a él a través de la actualización de estas luchas en el ejercicio mismo de habitar el espacio universitario.

De este modo, el capítulo estará dividido en tres secciones. Un primer momento, en el que recorro de manera breve y panorámica los acontecimientos alrededor de la inserción de la mujer a la educación superior en Colombia, a la par que exploro los imaginarios sobre la mujer a lo largo de este proceso. Propongo como hipótesis de lectura la necesidad de prestar atención a la forma en que se ha contado este relato y a la naturalización de prácticas violentas hacia las mujeres asimiladas a la idea de la *adaptación* a la vida universitaria. Un segundo apartado, en el que busco establecer las relaciones y los continuos entre esos imaginarios sobre la mujer y lo femenino, y las formas en que estos se mantienen, reproducen y subvierten en los entornos universitarios contemporáneos. Sugiero en este punto que la lucha de las mujeres por transformar y desnaturalizar prácticas discriminatorias en las universidades se ha constituido en un común que se opone al despojo histórico que se halla tras esos imaginarios de incapacidad intelectual y debilidad de carácter atribuidos tradicionalmente a lo femenino. Por último, un tercer momento, en el que reflexiono sobre la forma en que puede concebirse la educación como el espacio de un común construido, ganado, sostenido y ampliado por y para las mujeres en Colombia, un común que, según veremos, no está libre de tensiones, contradicciones y despojos pasados y presentes.

Esta relación que propongo entre educación y comunes parte del ánimo de pensar la educación no solo como un derecho por el que se lucha (que se otorga, que se adquiere), sino también como un terreno en el que se construyen formas comunes de resistencia, que se transforman a lo largo del tiempo y en función de las condiciones históricas en las que emergen. Con esto en mente, el propósito es también reflexionar sobre la educación de las mujeres en clave feminista, con la intención de brindar herramientas analíticas para releer

la historia desde el espacio conquistado por y para las mujeres en la universidad y, sobre todo, reconociendo que son y han sido justamente esas luchas las que me permiten hoy poner estas ideas por escrito.

### **Reinterpretar la “osadía”. La inserción de las mujeres en la educación superior en Colombia**

Encontré el epígrafe que escogí para comenzar este capítulo gracias a una reciente relectura de *Un cuarto propio*, de Virginia Woolf (2016). Ahora, con otras intenciones y otra mirada, fijé mi atención en detalles que hace años había pasado por alto, por ejemplo, la forma en que la autora reflexiona sobre el lugar insignificante, inexistente casi, de la mujer en la historia; una historia contada por hombres sobre grandes relatos de guerras y conquistas, en los que la cotidianidad de una mujer cualquiera no tiene cabida, en los que aquellas cosas en las que estaba involucrada la mitad femenina del mundo hacen parte de lo intrascendente y, por tanto, silenciable. Afirmo Virginia Woolf: “Todos esos hechos deben estar perdidos en registros parroquiales y libros de cuentas; el cotidiano vivir de la mujer isabelina debe andar disperso en muchos lugares y la cuestión sería recogerlo y hacer un libro” (p. 60).

Si bien la distancia temporal que nos separa de 1929, año de la publicación del ensayo en cuestión, nos muestra que la invitación de Virginia Woolf ya ha sido acogida y muchos de esos libros ya se han escrito, creo que no ha dejado de valer la pena volver a aquello que hemos acordado en llamar *la historia* y revisar en esos relatos oficiales las repeticiones, las coincidencias, las omisiones y los silencios.

De acuerdo con Lorena González Zuluaga (2013), la forma en la que ha sido contada la historia de la educación de las mujeres en Colombia ha tenido un progresivo proceso de transformación en los últimos cincuenta años, pues ha pasado de ser un relato centrado en la narración detallada de los hechos, en el que las mujeres aparecen como singularidad o anomalía, a verse influenciada por el modo en que la historiografía feminista transforma no solo la historia particular

de las mujeres, sino incluso el hacer mismo de la disciplina histórica. De este modo, a partir de la década de 1970, pueden rastrearse investigaciones que buscan visibilizar la presencia de las mujeres en el escenario educativo y hacer presente sus luchas y sus logros.

No obstante, es a partir de finales de la década de 1990 cuando empieza a darse una “explosión de los trabajos históricos sobre las mujeres” (González Zuluaga, 2013, p. 12), en los que logra verse un acercamiento a teorías feministas, una apropiación del concepto de *género* y un análisis crítico de la historia oficial desde esta clave conceptual. La incorporación de una perspectiva de género en la construcción de una historia de las mujeres ha permitido poner en relación los hechos históricos con los imaginarios culturales de cada época, y así alcanzar una comprensión más amplia de los roles socialmente asignados, las expectativas y las resistencias frente al proceso de inserción de las mujeres colombianas a la educación (Bonilla y Castrillón, 2012).

Esta explosión de investigaciones sobre mujeres, género y educación se ha centrado en tres enfoques delimitados por María Elvia Domínguez (2005):

- Los estudios que enfatizan el rol de la mujer en la educación, en busca de visibilizar su importancia como educadora y “su aporte histórico, político, pedagógico y cultural” (p. 9).
- Las investigaciones sobre equidad de género, discriminación en los entornos educativos y la relación entre dicha discriminación y los estereotipos de género socialmente construidos e históricamente arraigados en Colombia.
- Los trabajos que analizan las interacciones entre géneros en el sistema educativo, en busca de comprender sus dinámicas y sus cambios en función de distintas variables psicosociales.

Así, a partir de este marco de producción historiográfica, la historia de la inserción de las mujeres a la educación superior en Colombia parece tener como punto de partida la década de 1930 (Cohen, 2001; Pardo, 2011). Sucesos como el IV Congreso Internacional

Femenino, realizado en Bogotá en 1930;<sup>1</sup> la formulación de la Ley 28 de 1932 y sus reformas frente al régimen patrimonial en el matrimonio,<sup>2</sup> o la aprobación de una serie de decretos<sup>3</sup> que autorizaron la formalización del bachillerato femenino y, con él, la posibilidad de cumplir con uno de los requisitos fundamentales para acceder a la universidad parecen justificar con creces que se ubique en esta década el arbitrario comienzo de la línea de tiempo. No obstante, la historia podría comenzar también en las últimas décadas del siglo XIX con la aparición de las escuelas normales<sup>4</sup> tanto en Bogotá como en distintas capitales departamentales (Cohen, 1971; Herrera, 1995; Velásquez Toro, 1989), hecho que abrió la posibilidad de que las

- 
- 1 Entre el 16 y el 28 de diciembre de 1930, se llevó a cabo el IV Congreso Internacional Femenino en Bogotá. Los temas centrales fueron analfabetismo, higiene, educación en el hogar, instrucción femenina, actividades de las mujeres en su casa y en la sociedad, legislación referente al hogar, los niños y la mujer, las mujeres en el arte y en la historia, entre otros; además de realizar homenajes a Simón Bolívar por el centenario de su fallecimiento, hecho que permitió abordar temas relacionados con el rol de la mujer como importante reproductora del discurso de la historia patria y los próceres. El congreso es considerado un hito en la historia del feminismo en Colombia y un acontecimiento crucial en relación con los debates que permitieron la ley de capitulaciones y el ingreso de las mujeres a la universidad (Cohen, 2001; Pardo, 2011).
  - 2 “Esta ley, expedida en noviembre [de 1932] y que entró en vigor el primero de enero de 1933, modificó la potestad marital en la parte relativa a los bienes de la mujer. Consagró la libre administración y disposición de los bienes pertenecientes a cada uno de los cónyuges al momento de la celebración del matrimonio y de los adquiridos durante su vigencia. Estatuyó la responsabilidad de cada cónyuge en las deudas personales y la solidaridad ante terceros por las contraídas para satisfacer las necesidades domésticas. Dio a la mujer casada la facultad de comparecer libremente en juicio y eliminó las autorizaciones maritales para el manejo de sus bienes” (Velásquez Toro, 1989, p. 25).
  - 3 Decreto 1487 de 1932, que establece modificaciones y reglamenta la enseñanza primaria y secundaria; Decreto 227 de 1933, que extiende la enseñanza secundaria para señoritas, y Decreto 1972 de 1933, que modifica los dos anteriores en cuanto a contenidos y planes de estudio (Cohen, 2001).
  - 4 A partir del decreto orgánico de instrucción pública del 1.º de noviembre 1870, se autoriza la apertura de las escuelas normales tanto masculinas como femeninas (Báez-Chávez, 2005).

mujeres empezaran a tener una formación certificada y una alternativa laboral en una tarea “propia de su sexo”, como la enseñanza.<sup>5</sup>

Tal vez, incluso, para empezar a contar esta historia haya sido necesario para varias autoras ir un poco más atrás y reconocer la influencia colonial en cuanto a la educación de las mujeres se refiere. Por ejemplo, Lucy M. Cohen (1971) y Zandra Pedraza (2011) coinciden en afirmar que la educación femenina en Colombia se caracterizó desde un comienzo por la importancia otorgada a la formación en valores cristianos, que encaminaran a las niñas a convertirse en mujeres virtuosas, obedientes y piadosas, que resaltarán por su bondad y por el dominio de sus pasiones. Esta visión tradicional de la mujer y del lugar de la educación en el logro de estas metas formativas se mantuvo presente en los debates acerca del ingreso de las mujeres a las universidades e, incluso, puede rastrearse hasta hoy en muchas instituciones educativas de primaria y secundaria, en particular de carácter religioso. De la misma forma, concebir a la mujer como faro moral, modelo a seguir en el hogar y ejemplo para su familia (Pardo, 2011) hizo parte de las representaciones sobre la mujer que se materializaron en la aparición de las instituciones oficiales de enseñanza para señoritas durante la primera mitad del siglo XIX (Herrera, 1995).<sup>6</sup> Estas concepciones se fueron fortaleciendo a la par que se consolidaba la idea de nación, para la cual era necesario que las mujeres

---

5 Esta asociación entre mujer y enseñanza está construida a partir de la repetición de estereotipos de género asociados al cuidado y la maternidad. De acuerdo con Ireri Báez-Chávez (2014), entre las causas de este fenómeno está “la proyección pública de una función doméstica tradicionalmente femenina [...], [al ser la docencia un trabajo] que se realiza esencialmente en contacto con personas, en instituciones totales o tutelares [...], que comprenden componentes tanto afectivos [...] como de cuidado personal [...]. La autoridad que conlleva el hecho de tratarse de instituciones se ve atemperada porque solo va a ejercerse sobre personas, en cierto modo, disminuidas (niños, enfermos, marginales), lo cual permite que no solo mujeres sino varones se vean sometidos a ella sin que quiebre el principio patriarcal general del predominio masculino” (p. 323).

6 En 1832, se funda el Colegio La Merced, primer establecimiento oficial de enseñanza secundaria para señoritas (Herrera, 1995, p. 335).

empezaran a ser instruidas en áreas como economía doméstica, higiene y salud, cuidados infantiles y lactancia materna.<sup>7</sup>

Sin embargo, tal vez la diferencia en la ubicación del punto de partida en cuanto a la historia de la mujer en la educación superior está dada por la pregunta ¿de cuáles mujeres estamos hablando?, porque puede intuirse que no se trata de las mismas; aquellas que en 1872 ingresaron en la recién fundada Escuela Normal de Institutoras de Bogotá no se parecen, al menos no mucho, a aquellas que fueron admitidas a las universidades sobre 1935. No se trata solo de una diferencia generacional o de los cambios que se dieron gracias a la influencia de las corrientes feministas que llegaron a Colombia a principios del siglo xx, sino de las diferencias de clase, del acceso a oportunidades y del tipo de formación que se busca y se requiere en función de unos fines sociales específicos. Por un lado, la creación de escuelas normales para señoritas representó un paso crucial frente al reconocimiento de la mujer como sujeto activo de la historia y, al mismo tiempo, como apertura laboral y alternativa frente a la vida doméstica, principalmente para mujeres de clase media (Herrera, 1995), mientras las luchas de la década de 1930 permitieron el acceso de mujeres, principalmente de clase alta, a espacios de profesionalización en áreas socialmente reconocidas y valiosas como lo eran en aquel entonces la medicina y el derecho (Cohen, 2001).

De hecho, estas diferencias de clase también pueden verse en los procesos que sobre la década de 1920 llevaron a la vinculación de mujeres a espacios de formación técnica, técnica comercial y en artes y oficios,<sup>8</sup> así como a la creación de las *universidades femeninas*

---

7 El discurso higienista, en boga durante las primeras décadas del siglo xx, buscaba explicar científicamente las razones del “atraso” social, además de generar estrategias de formación (cartillas, manuales) para fomentar conductas y hábitos asociados con la civilidad y el progreso. En este marco, la educación de las mujeres, en cuanto madres de familia, se convirtió en un importante tema de discusión que terminó poniendo sobre la mesa la importancia de la educación femenina para lograr el desarrollo de la nación (Pardo Pedraza, 2011).

8 “Las escuelas de artes y oficios acogieron un buen número de mujeres que provenían de los estratos bajos, pues la formación brindada no requería de una inversión notable en

en 1946<sup>9</sup> (Herrera, 1995). En ambas iniciativas, existía una preocupación tanto por la formación de mano de obra cualificada como por garantizar espacios laborales para la mujer de clase media y baja que estuvieran acordes con los procesos de modernización de la economía (García Bustamante, 2003).

Al señalar estas diferencias de clase busco mostrar cómo el acceso a espacios de formación (técnica, universitaria y para la enseñanza) se dio como respuesta a intereses diversos provenientes tanto de políticas propuestas e impulsadas por el Estado como de iniciativas de organizaciones sociales que lucharon por visibilizar el sometimiento femenino y la necesidad de acceder al derecho a la educación en condiciones de equidad frente a los hombres. Con todo, en cada uno de estos escenarios, es posible rastrear unas continuidades en la construcción de representaciones (y autorrepresentaciones) sobre la mujer y su rol como sujeto social, así como de las expectativas asociadas a su inserción en el sistema educativo. Siguiendo a Diana Paola Pardo (2011), “los modos de representar a la mujer o, por lo menos los dominantes, se presentan a sí mismos como órdenes naturales o legítimos” (p. 11), de manera que los primeros debates alrededor de la educación femenina giraron en torno a representaciones que estaban ya fuertemente arraigadas a la mujer y su rol como educadora y transmisora de valores, su incapacidad intelectual, su debilidad física y, consecuentemente, la necesidad de instruirla para sacarla de su ignorancia natural y hacer de ella un sujeto útil y de provecho para el progreso nacional.

Así, por ejemplo, los debates en torno al ingreso de las mujeres en la universidad estuvieron atravesados por estas mismas representaciones, apoyadas, además, en discursos científicos provenientes del

---

infraestructura y además ninguna legislación controlaba su funcionamiento, lo mismo que sucedía con los establecimientos de enseñanza comercial” (Herrera, 1995, p. 341).

9 La Ley 48 de 1945 autoriza la creación de los colegios mayores de cultura femenina, también conocidos como universidades femeninas. Entre 1946 y 1967, se fundarían los colegios mayores de Cundinamarca, Antioquia, Bolívar y Cauca (García Bustamante, 2003).

evolucionismo, según los cuales las diferencias cognitivas y comportamentales entre hombres y mujeres no eran de ninguna forma producidas a partir de las exclusiones históricas a las que habían sido sometidas las mujeres y, por el contrario, respondían a dictámenes incuestionables de la naturaleza. Sumado a esto, la imagen de la mujer como criatura casta y pudorosa se contraponía a un imaginario masculino según el cual el hombre era una criatura de impulsos incontrolables y de apetitos sexuales instintivos, por lo que era necesario mantener separados los espacios de interacción entre hombres y mujeres, entre ellos, la universidad (Cohen, 2001). Estas representaciones se enfrentaban, a su vez, con aquellas que iban tomando fuerza gracias a la expansión del pensamiento feminista y en las que la mujer es concebida en igualdad al hombre y, por tanto, era merecedora de los mismos derechos y obligaciones.

La historia oficial cuenta que, luego de la aprobación de los decretos que autorizaban a las escuelas de señoritas a dar títulos de bachillerato a sus estudiantes, alrededor de 1935 ingresaron en las universidades colombianas las primeras mujeres,<sup>10</sup> principalmente a carreras relacionadas con las ciencias de la salud, derecho y ciencias de la educación.<sup>11</sup> A partir de este momento, el relato histórico parece centrarse fundamentalmente en el conteo de mujeres que ingresan y egresan de las universidades, utilizando la estrategia cuantitativa como vehículo para visibilizar tanto los logros alcanzados como la

---

10 No se considera el caso de la rusa Paulina Beregoff, formada como bacterióloga y parasitóloga en la Universidad de Pensilvania y graduada de la Escuela de Medicina de la Universidad de Cartagena en 1925, quien figura como la primera estudiante y docente universitaria del país. No obstante, este caso fue un importante precedente en la discusión sobre las capacidades intelectuales femeninas con miras a su inserción formal a la educación superior en Colombia (Bonilla y Castrillón, 2012; Piñeres de la Ossa, 2002).

11 Según el Decreto 857 de 1934, se crea la Facultad de Ciencias de la Educación para la Mujer, adscrita al Instituto Pedagógico Nacional de Señoritas (antigua Escuela Normal de Institutoras) (Cohen, 2001).

disparidad desmesurada que durante muchas décadas fue constante en los indicadores de admisión a la educación superior.<sup>12</sup>

Así, el relato sobre la historia de la educación universitaria femenina parece diluirse sobre finales de la década de 1950, para fundirse finalmente con una historia global de la educación en Colombia, como si todo el proceso alrededor de la inserción de las mujeres a la educación superior hubiera sido solo un dato desviado que debiera ser integrado en el flujo continuo e incesante de la historia, como si ya no hubiera habido mucho que contar luego de que lograron ingresar en un entorno que había sido predominantemente masculino y las violencias asociadas a la forma en que fueron recibidas en muchos espacios universitarios no resultarían significativas para el relato, como si ese hubiera sido el punto de llegada ideal luego de décadas de lucha por la igualdad y el reconocimiento.

En el interesante trabajo de Lucy M. Cohen (1971, 2001) sobre la primera generación de mujeres profesionales en Colombia, resulta recurrente el uso de la palabra *adaptación* para referirse a las prácticas que fueron desplegándose por parte de las mujeres en ese proceso de ingreso a la vida universitaria; adaptarse a las bromas sexistas, a callar ante un comentario de carácter sexual porque cualquier tipo de respuesta podía poner en entredicho su “virtud”, a recibir críticas sobre su cuerpo y apariencia, a sonreír, a gustar, a ser amables, a no “asumir una actitud ‘paranoica’ o defensiva ante sus colegas varones” (Lucy M. Cohen, 2001, p. 230). Parece ser que muchas historias de

---

12 De acuerdo con cifras presentadas por Martha Cecilia Herrera (1995), “entre 1936 y 1956, el total de alumnos matriculados fue de 198 191, de los cuales 22 000 eran mujeres, lo que representa un porcentaje de participación femenina del 12 %. Esta se concentraba en áreas como educación, enfermería, bacteriología, arte y decoración. En carreras técnicas su peso fue modesto, como es el caso por ejemplo de ingeniería, en donde de 27 728 estudiantes solo 557 eran mujeres. Tal participación no se daba de manera homogénea, pues de acuerdo con la posición de clase, las mujeres tenían acceso diferencial a la educación” (p. 350). Del mismo modo, en Arango (2006) encontramos: “De 2900 estudiantes universitarios en 1940 [se llegó] a más de 20 000 en 1960 y a cerca de medio millón en 1985. Es notable el aumento de la participación de la mujer que en 1965 tenía el 23 %, [el] 36 % en 1975, [en] 1983 tenía el 46 % de las matrículas y alcanzó el 52 % en 1990” (p. 72).

violencia y acosos se fueron convirtiendo en relatos de “adaptación” de la mujer al entorno universitario que, vistos a la luz de hoy, revelan que la lucha no solo estuvo en obtener un espacio en las universidades, sino sobre todo en demostrar que sí lo merecían.

Esta adaptación, entendida como la naturalización de las respuestas violentas y hostiles que emergieron frente a la presencia de las mujeres en las universidades, puede ser leída también como una estrategia de estas mismas mujeres hacia la construcción de un común propio en torno a la educación, pues les permitió hacerse visibles y *tener parte* en un espacio hasta entonces indiscutiblemente masculino. Dicho de otra forma, el relato de la adaptación deviene común en tanto emerge como resistencia al despojo esencializante ligado al imaginario de la incapacidad intelectual femenina y, al mismo tiempo, se configura como una actualización del despojo en tanto implicó callar ante las violencias e, incluso, justificarlas como parte de las pruebas que debían sortear para demostrar su capacidad.

En el siguiente apartado, intentaré evidenciar cómo han emergido otras estrategias asociadas a la construcción de un común para las mujeres en el espacio universitario, estrategias que buscan ahora desnaturalizar las prácticas violentas y discriminatorias hacia las mujeres y luchar por formas de habitar la universidad que vayan más allá de la adaptación y del “aguante”.

### **Tanto nosotras como ellas. La mujer en la universidad colombiana contemporánea**

De acuerdo con estadísticas del Ministerio de Educación Nacional (MinEducación), para 2019 las mujeres ya superaban a los hombres en cantidad de estudiantes matriculados en carreras universitarias con un 52,7 % versus un 47,3 %, respectivamente (Sistema Nacional de Información de la Educación Superior [SNIES], s. f.). No obstante, a medida que se avanza en la formación, la tendencia cambia y son las mujeres quienes aparecen con menos participación en espacios de formación doctoral o en grupos de investigación; por ejemplo, de

acuerdo con datos del Observatorio Colombiano de Ciencia y Tecnología (OCYT, 2020), en 2019, de 16 796 investigadores, 6411 eran mujeres, es decir, solo el 38 %.

Pero, más allá del conteo, que, a pesar de su importancia para visibilizar problemas asociados al género, resulta deficitario cuando se asume como único indicador de presencia y paridad (Daza y Pérez Bustos, 2008), los estudios recientes sobre la mujer en la universidad colombiana buscan abarcar fenómenos como la visibilización y la desnaturalización de la violencia sexual y de género en las universidades; la incorporación de epistemologías feministas en la investigación y la necesidad de cuestionar la producción androcéntrica del conocimiento;<sup>13</sup> el reconocimiento de la diversidad, más allá de la dicotomía masculino/femenino, señalando la importancia de que la mujer deje de concebirse aún como el sujeto de la alteridad en la educación; el rol de las agremiaciones feministas tanto de docentes como de estudiantes en las transformaciones institucionales y en las críticas a la posición pasiva que han tomado muchas universidades frente a casos de acoso y violencia sexual, y los cambios en las relaciones de poder y en el acceso (posible o no) a espacios de toma de decisiones sobre políticas educativas.

De acuerdo con Lya Yaneth Fuentes (2019), la mayoría de investigaciones sobre acoso y violencia sexual y de género en las

---

13 Si bien no es el propósito profundizar en los aspectos teóricos de las epistemologías feministas, es preciso aclarar que no engloban un punto de vista homogéneo sobre las reflexiones feministas acerca de la ciencia y no se materializan en las mismas prácticas de producción de conocimiento. Harding (1996) clasifica las epistemologías feministas a partir de tres aproximaciones teóricas: el empirismo feminista, la cual propone que “el sexismo y el androcentrismo [en la ciencia] son sesgos sociales [...] [que] pueden eliminarse mediante una adhesión más estricta a las normas vigentes de la investigación científica” (p. 140); la epistemología del punto de vista feminista, la cual sugiere que “la subyugación de la actividad sensual, concreta y relacional de las mujeres les permite captar aspectos de la naturaleza y de la vida social inaccesibles a las investigaciones basadas en las actividades características de los hombres” (p. 129), y el posmodernismo feminista, el cual cuestiona la existencia de identidades esenciales e invita a “abrazar nuestras ‘identidades fragmentarias’” (p. 167) y a rechazar la existencia de un punto de vista femenino y totalizante.

universidades ha sido de carácter cuantitativo, hecho que, al igual que en lo que respecta a la presencia de mujeres en la educación superior, cuando es tomado como el único indicador puede llegar a ocultar e, incluso, normalizar prácticas habituales de acoso, y a encubrir los imaginarios que sostienen y perpetúan este tipo de ejercicios violentos de poder. Aun así, resulta importante atender a las cifras, ya que, mientras en una investigación adelantada en la Universidad de Manizales en 2008 (Castaño Castrillón et ál., 2010), de 205 estudiantes (122 mujeres y 83 hombres), solo el 6,8 % manifestó haberse visto expuesto a prácticas de acoso sexual en la universidad, en un estudio llevado a cabo en la Universidad Nacional de Colombia en 2016 se encontró que, de un grupo de 1602 estudiantes mujeres encuestadas, el 54 % había sido víctima en la universidad (o en alguna de sus actividades) de algún tipo de violencia sexual (Fuentes Vásquez, 2019, p. 139). Estos datos, si bien son extraídos a partir de apuestas conceptuales y metodológicas diferentes, pueden señalar un cambio frente al reconocimiento y la desnaturalización de prácticas que hasta hace algunas décadas hacían parte del repertorio conductual asociado a la “adaptación” a la vida universitaria.

Hasta hace algunos años, y cada vez ya menos, muchas docentes y estudiantes preferían no denunciar formalmente las situaciones de acoso y optaban por “exponer su situación, de manera anónima, con carteles en las paredes y en las redes sociales. Es decir, que sus quejas las han tramitado mediante repertorios de acción que buscan el reconocimiento de un problema social y no de una situación individual” (Ibarra et ál., 2019, p. 163). No obstante, durante los últimos años, ha aparecido un movimiento que ha cobrado cada vez más fuerza en las instituciones de educación superior (IES), cuyo propósito es visibilizar y denunciar las situaciones de acoso sexual en el entorno universitario. Colectivas como Rosario sin Bragas, de la Universidad del Rosario; Polifonía, de la Pontificia Universidad Javeriana, o No es Normal, de la Universidad de los Andes, por mencionar solo algunas, han logrado poner sobre la mesa la discusión acerca de las pocas acciones que se toman en las universidades frente a las

denuncias de acoso, el silencio sistemático y cómplice de las directivas y la naturalización del acoso en toda la comunidad educativa.

Las colectivas feministas en las universidades surgen como una “forma de resistencia estudiantil” frente a situaciones que se perciben como indignantes o injustas (Rodríguez-Peñaranda, 2019, p. 50), son un espacio que construyen las estudiantes en la comprensión de que las violencias basadas en género son estructurales y que se constituyen en una experiencia en común; así, gracias a prácticas ligadas a la amistad femenina y a la sororidad, buscan formas para “expresar su descontento, acudiendo a campañas, talleres de formación, intervenciones barriales, denuncia por redes, pintadas, carteles contra el sexismo, el racismo, la transfobia, las brechas de género y el acoso en la Universidad” (p. 50). Estos espacios surgen también como crítica a la pasividad de las universidades, a la cultura del silencio y al criterio de “defensa del buen nombre” y a la posible afectación de la imagen institucional que hace que este tipo de acciones violentas se mantengan y perpetúen (Forero Bustamante, 2019).

Sumadas a las voces de distintos sectores del feminismo mundial, Sarah Valentina Forero Bustamante (2019), Lya Yaneth Fuentes Vásquez (2019) y María Eugenia Ibarra et ál. (2019), en el escenario colombiano, están de acuerdo en afirmar que la violencia sexual y de género y el acoso en las universidades son una expresión de las relaciones de poder que los hombres (profesores, estudiantes, empleados e, incluso, agentes externos) ejercen contra las mujeres y contra personas con identidades de género y orientaciones sexuales no heteronormativas. Relaciones de poder que a la vez se ven representadas en el acceso, aún minoritario, de las mujeres a cargos directivos, para los cuales muchas veces se espera un tipo de liderazgo que coincida con el imaginario de lo *masculino*<sup>14</sup> (Moncayo Orjuela y Pinzón

---

14 David Zuluaga Goyeneche y Bibiana Carolina Moncayo Orjuela (2014) mencionan que estos imaginarios masculinos “se refieren a aspectos como la independencia, el control, la ambición y el enfoque en aspectos puntuales [...]. Mientras que los estereotipos femeninos recogen

López, 2013), mientras se espera de las mujeres prácticas más ligadas al trabajo del cuidado (Zuluaga Goyeneche y Moncayo Orjuela, 2014).

Sumado a lo anterior, las indagaciones hechas en la investigación para mi tesis doctoral<sup>15</sup> sugieren que es recurrente que se espere de las mujeres que acceden a cargos de poder en las universidades una suerte de “mediación emocional”,<sup>16</sup> una disposición a la conciliación, al diálogo asertivo y al cuidado de la comunidad universitaria, que no necesariamente se espera siempre de sus pares masculinos. Hay, no obstante, una postura paradójica frente a esta expectativa, pues termina siendo concebida simultáneamente como una imposición asociada a estereotipos de género y como un recurso que puede ser utilizado estratégicamente para alcanzar y mantener posiciones históricamente negadas a las mujeres en el mundo universitario.

Con todo, esta tendencia a vincular a la mujer en el entorno universitario con actividades relacionadas con el cuidado y el *mater-naje* (Domínguez, 1998) no solo reproduce los imaginarios de la mujer cuidadora, educadora y transmisora de valores, sino que también la ubica en una posición que la deja en desventaja, pues

estas prácticas —que se encuentran intrínsecamente configuradas desde matrices pedagógicas, como la docencia universitaria, los ejercicios de educación no formal con comunidades de base, el trabajo de formación y sensibilización a servidores públicos, el acompañamiento personalizado a estudiantes o comunidades— no son consideradas por los sistemas de ciencia y tecnología como productos de nuevo conocimiento. Ejemplo de ello son los indicadores de

---

características como la interdependencia, la cooperación, la aceptación, la receptividad y la percepción del todo” (p. 80).

15 Proyecto de investigación titulado *Mujeres, universidad y trabajo académico en Colombia*, en curso para el Doctorado en Ciencias Sociales y Humanas de la Pontificia Universidad Javeriana.

16 Agradezco particularmente a la profesora Amada Carolina Pérez por aportarme esta valiosa clave de análisis.

producción de ciencia que son promovidos desde la entidad que organiza el sistema colombiano de ciencia y tecnología. (Pérez Bustos y Botero Marulanda, 2014, p. 115)

Sin embargo, al mismo tiempo, Tania Pérez Bustos y Daniela Botero Marulanda (2014) reconocen el potencial transformador de lo afectivo y del cuidado en la educación y en la producción de conocimiento, y señalan la importancia de repolitizar estas prácticas y de cuestionar ese lugar marginal al que se han relegado los afectos y las relacionalidades en el ejercicio pedagógico y epistemológico.

Lo expuesto muestra cómo el rol de las mujeres en la universidad contemporánea colombiana se ha venido transformando para hacerse progresivamente más activo y visible, en busca de desnaturalizar la violencia misógina que, en un principio, estuvo tras el velo eufemístico de la adaptación. Esta renovación en las estrategias para la construcción de un común para las mujeres pasa por poner en cuestión el carácter esencializante de los roles históricamente atribuidos a lo femenino y apostar a la resignificación y defensa del cuidado como una práctica y un recurso indispensable para hacer de la universidad un espacio más consciente y hospitalario; no porque el cuidado sea un atributo femenino o porque esencialmente las mujeres sean más cuidadoras, sino por la necesidad apremiante de hacer del cuidado un asunto que atañe a todas las personas que conforman el entramado de la vida universitaria.

El escenario descrito muestra cómo estamos aún ante un común que se construye y defiende cada día, que resiste y se actualiza ante los intentos cotidianos de despojo del lugar ganado por y para las mujeres en la universidad. Cada historia de silenciamiento, de *mansplaining*,<sup>17</sup> de miradas obscenas y comentarios inapropiados, de sonrisas condescendientes y risitas burlonas frente a lo que hacen y

---

17 “*Mansplaining* es un término inspirado por Rebecca Solnit, quien lo usó su ensayo ‘Los hombres me explican cosas’, para describir sus experiencias como escritora en espacios públicos, donde hombres intentaban aleccionarla sobre temas que ella dominaba, algunas veces sobre

dicen las mujeres, cada intento de cercarnos en los roles predeterminados del maternaje y la sensibilidad son oportunidades cotidianas para apropiarse y ampliar ese común que se ha construido en el trabajo diario de demostrar la capacidad de las mujeres para tener parte en el reparto de la vida y los espacios universitarios.

### **La educación de las mujeres y las tensiones sobre lo común**

A partir de lo enunciado en los apartados anteriores, propongo que la construcción de lo común en el escenario de la educación superior femenina en Colombia se ha dado en dos niveles distintos pero relacionados: un primer nivel que corresponde a las prácticas, representado tanto en la forma en que las mujeres se han apropiado estratégicamente de los imaginarios esencialistas sobre ellas, los cuales han utilizado como mecanismo para acceder a espacios educativos, para luego criticarlos y politizarlos con miras a transformar los modos de hacer en la academia, como en los ejercicios de reconocimiento y visibilización de la violencia y la desigualdad que han tenido que enfrentar muchas mujeres al acceder al mundo universitario. En un segundo nivel, se inscribe la construcción de la historia de las mujeres en la universidad, en la cual se teje una racionalidad histórica que progresivamente se va complejizando para mostrar las tensiones, las contradicciones y los cambios en torno a la presencia activa de las mujeres en la educación superior y dejar en evidencia cómo, por ejemplo, esa “adaptación”, que para las mujeres de las primeras generaciones de universitarias sirvió para incursionar en un espacio de dominación masculina, ya no puede ser interpretada de la misma forma y reclama una resignificación en el marco conceptual de los movimientos feministas.

Así como se mencionó, en la educación se ha jugado un espacio en el que, a partir de un despojo dado por la repetición histórica

---

su propio trabajo, que no asociaban con ella hasta que se les aclaraba su identidad y autoría” (García-Bullé, 2019).

del imaginario de la incapacidad femenina, se ha construido un común a partir de la relación contradictoria entre los usos estratégicos de este imaginario y las luchas por demostrar la ficción que se esconde detrás de esa supuesta incapacidad. Como afirmaría Lucy M. Cohen (2001), “la aparición de una nueva mujer en la universidad fue el resultado de la manera efectiva como se utilizaron los valores tradicionales de lo femenino para promover un cambio” (p. 218). Así, por ejemplo, las representaciones sobre la ignorancia de la mujer frente al manejo del dinero, presentes a lo largo de los debates sobre la Ley 28 de 1932, sirvieron como argumento para justificar la necesidad del bachillerato femenino y la consiguiente admisión a las universidades; también la imagen de la mujer caritativa y piadosa fue fundamental para su salida del hogar y la creación de espacios profesionales relacionados con la asistencia y el trabajo social; o las nociones de *instinto maternal* y de *intuición femenina* fueron utilizadas estratégicamente como una característica *típicamente femenina* que podía aprovecharse para realizar de manera profesional y remunerada trabajos de cuidado.

Por otra parte, el espacio de la educación ha sido clave para la construcción de modelos y referentes de lo femenino que reproducen y a la vez subvierten las representaciones tradicionales, tal es el caso de las universitarias entrevistadas por Lucy M. Cohen (1971) quienes manifestaron que sus maestras (formadas principalmente en las escuelas normales) representaron una inspiración para acceder a espacios de conocimiento que habían estado vetados para sus madres y abuelas, ya que, “si tenemos en cuenta el hecho de que relativamente pocas de las entrevistadas tenían madres con educación a nivel secundario, es obvio que las maestras sirvieran de eje central” (p. 67). No obstante, Jaime Eduardo Jaramillo (2017) señala en la otra orilla la importancia que tuvieron figuras como Virginia Gutiérrez de Pineda y María Cristina Salazar en la construcción de un modelo de mujer académica, con la capacidad de enfrentarse de igual a igual en un escenario de debate académico y, al mismo tiempo, conservar la capacidad, asociada

tradicionalmente a lo femenino, de escuchar y atender *maternalmente* las necesidades de sus estudiantes; en sus palabras:

Virginia Gutiérrez, además de ser una respetada profesora de la Facultad de Sociología, era, para sus estudiantes mujeres, un acatado referente personal para orientar ciertas decisiones de su vida cotidiana, en su calidad de maestra y mujer sabia y tolerante. Ella supo comprender y aconsejar a una generación de jóvenes mujeres [...] que buscaban ser artífices de una ruptura histórica al superar sus tradicionales roles de género. (p. 86)

Es decir, nos encontramos en un espacio pleno de contradicciones en el que las mujeres simultáneamente han transgredido y reproducido imaginarios sobre ellas y su hacer, para ganarse, mantener y defender un lugar para ellas y sus herederas en las universidades.

Es así como este escenario de lo común no deja de presentar tensiones en la medida en que parece reforzar una forma de *reparto de lo sensible*, pues, siguiendo a Rancière (2009),

el reparto de lo sensible hace ver quién puede tener parte en lo común en función de lo que hace, del tiempo y el espacio en los cuales esta actividad se ejerce. Tener tal o cual “ocupación” define competencias o incompetencias respecto a lo común. Eso define el hecho de ser o no visible en un espacio común. (p. 9)

Es decir, es claro que el uso estratégico de estos imaginarios también puede representar una posible perpetuación acrítica de roles o, como afirmaría Diana Paola Pardo Pedraza (2011), parafraseando a Ofelia Uribe de Acosta,

a través de esa representación masculina [respecto, particularmente, al instinto maternal] la mujer quedaba privada de la capacidad de razonar, de pensar [*“el animal intuye cuando el sabio razona”*]; solo podía actuar y reaccionar en virtud de su intuición. De esta manera,

la mujer quedó despojada de la capacidad intelectual, a la vez que fue apartada de las esferas públicas y de gobierno y confinada en el espacio privado del hogar. (p. 78)

Lo común construido entre esas tensiones y contradicciones, no obstante, ha sido útil y eficiente para ampliar el lugar de las mujeres en la educación superior. Tal vez resulte necesario, para transformar el reparto, revisar la historia de la educación femenina rastreando las negociaciones, las concesiones, las perpetuaciones de los órdenes históricamente aceptados; tal vez sea preciso reconocer también las luchas emancipatorias, sus logros y las progresivas transformaciones que se han obtenido en el campo universitario. Esta forma de entender lo común permite verlo también en su carácter contingente, atado a una temporalidad y a la materialidad de las circunstancias y los cambios sociales de cada época, más que a posturas esencialistas y universales sobre la identidad y el género. Así, esta construcción de lo común está siempre haciéndose, atenta a esas relaciones tensas entre imaginarios despojantes y comunes contradictorios.

He intentado hacer una lectura de estas dos dimensiones en clave de lo común, en busca de generar un encuentro imaginado entre las mujeres del pasado y del presente, y con la intención de dejar pistas para las que vienen.

## Referencias

- Arango Gaviria, L. G. (2006). *Jóvenes en la universidad. Género, clase e identidad profesional*. Siglo del Hombre.
- Báez-Chávez, I. (2014). La feminización en las escuelas normales del Estado de México. *Ra Ximhai*, 10(5), 321-338. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=46132134021>
- Báez Osorio, M. (2005). Las escuelas normales colombianas y la formación de maestros en el siglo XIX. *EccoS. Revista Científica*, 7(2), 427-450. <https://doi.org/10.5585/eccos.v7i2.448>

- Bonilla Vélez, G. y Castrillón, C. (2012). *Retos, obstáculos y oportunidades para las mujeres colombianas desde el espacio de la educación universitaria, 1930-1990* [ponencia]. XVI Congreso AEIHM. Mujeres, ciencias y creación a través de la historia, Salamanca, España. <https://m.aeihm.org/sites/default/files/comunicaciones/Sesi%C3%B3n%205%20Gloria%20Bonilla-1.pdf>
- Castaño Castrillón, J. J., González, E. K., Guzmán, J. A., Montoya, J. S., Murillo, J. M., Páez Cala, M. L., Parra, L. M., Salazar, T. V. y Velásquez, Y. (2010). Acoso sexual en la comunidad estudiantil de la universidad de Manizales (Colombia), 2008. Estudio de corte transversal. *Revista Colombiana de Obstetricia y Ginecología*, 61(1), 18-27. <http://ridum.umanizales.edu.co/xmlui/handle/20.500.12746/1414>
- Cohen, L. (1971). *Las colombianas ante la renovación universitaria*. Tercer Mundo.
- Cohen, L. (2001). *Colombianas en la vanguardia*. Universidad de Antioquia.
- Daza, S. y Pérez Bustos, T. (2008). Contando mujeres. Una reflexión sobre los indicadores de género y ciencia en Colombia. *Revista de Antropología y Sociología. Virajes*, 10, 29-51. <https://revistasojs.ucaldas.edu.co/index.php/virajes/article/view/801>
- Domínguez, M. E. (1998). *Género y docencia universitaria en Colombia*. Universidad Nacional de Colombia.
- Domínguez, M. E. (2005). Equidad de género en la educación. ¿Qué hemos logrado las mujeres colombianas? *Cuadernos del CES*, 12, 3-16.
- Forero Bustamante, S. V. (2019). Ante las violencias contra universitarias. Acción colectiva, estudiantil y feminista. *Nómadas*, 51, 243-255. <https://doi.org/10.30578/nomadas.n51a14>
- Fuentes Vásquez, L. Y. (2019). “Cuentos que no son cuentos”. Acoso sexual, violencia naturalizada en las aulas universitarias”. *Nómadas*, 51, 135-153. [http://editorial.ucentral.edu.co/ojs\\_uc/index.php/nomadas/article/view/2845](http://editorial.ucentral.edu.co/ojs_uc/index.php/nomadas/article/view/2845)
- García-Bullé, S. (2019, 12 de noviembre). *Opinión. La explicación privilegiada y la academia*. Instituto para el Futuro de la Educación. <https://observatorio.tec.mx/edu-news/que-es-mansplaining>

- García Bustamante, M. (2003). *Una historia de la educación femenina en Colombia. El Colegio Mayor de Cundinamarca, 1945-2000*. Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca.
- González Zuluaga, L. (2013). *La historia, las mujeres y el género en Colombia, 1970-2013* [ponencia]. I Congreso Colombiano de Estudiantes de Historia, Bogotá, Colombia.
- Harding, S. (1996). *Ciencia y feminismo*. Morata.
- Herrera, M. C. (1995). Las mujeres en la historia de la educación. En *Las mujeres en la historia de Colombia. Vol. 3: Mujeres y cultura* (pp. 330-334). Norma.
- Ibarra, M. E., Matallana, S., Rodríguez, A. N. y Recalde, S. (2019). Violencias basadas en género. Percepciones con base en un ejercicio de cartografía social. *Nómadas*, 51, 155-171. <https://doi.org/10.30578/nomadas.n51a9>
- Jaramillo Jiménez, J. E. (2017). *Estudiar y hacer sociología en Colombia en los años sesenta*. Universidad Central.
- Moncayo Orjuela, B. C. y Pinzón López, N. del P. (2013). Mujeres líderes en la academia, estereotipos y género. *Panorama*, 7(13), 75-94. <https://doi.org/10.15765/pnrm.v7i13.433>
- No es Normal. (2016, 12 de agosto). ¿Por qué necesitamos un blog sobre acoso y discriminación? *Cerosetenta*. <https://cerosetenta.uniandes.edu.co/por-que-necesitamos-un-blog-sobre-acoso-y-discriminacion/>
- Observatorio Colombiano de Ciencia y Tecnología (OCYT). (2020). *Indicadores de ciencia y tecnología Colombia, 2019*. <https://ocyt.org.co/Informeindicadores2019/indicadores-2019.pdf>
- Pardo Pedraza, D. P. (2011). *Ellas y nosotras. Luchas y contradicciones en los modos de representar a la mujer (1930-1932)*. Universidad de los Andes.
- Pedraza, Z. (2011). La “educación de las mujeres”. El avance de las formas modernas de feminidad en Colombia. *Revista de Estudios Sociales*, 41(41), 72-83. <https://doi.org/10.7440/res41.2011.06>
- Pérez Bustos, T. y Botero Marulanda, D. (2014). Otras prácticas comunicativas. Otras sexualidades, potencialmente otro *ethos* científico. *Revista de Estudios Sociales*, 49, 113-127. <https://journals.openedition.org/revestudsoc/8466>

- Piñeres de la Ossa, D. (2002). La primera mujer universitaria en Colombia. Paulina Beregoff, 1920-1970: la universidad de Cartagena, su centro de docencia y formación. *Revista Historia de la Educación Latinoamericana*, 4, 1-24. <https://biblat.unam.mx/es/revista/revista-historia-de-la-educacion-latinoamericana/articulo/la-primeramujer-universitaria-en-colombia-paulina-beregoff-1-920-1-970-la-universidad-de-cartagena-su-centro-de-docencia-y-formacion>
- Rancière, J. (2009). *El reparto de lo sensible. Estética y política*. LOM.
- Rodríguez-Peñaranda, M. L. (2019). Fraternidad y luchas feministas contra el acoso sexual en la Universidad Nacional de Colombia. *Nómadas*, 51, 49-65. <https://doi.org/10.30578/nomadas.n51a3>
- Sistema Nacional de Información de la Educación Superior (SNIES). (s. f.). *Información estadística*. <https://snies.mineducacion.gov.co/portal/>
- Velásquez Toro, M. (1989). Condición jurídica y social de la mujer. En Á. Tirado Mejía (dir.), *Nueva historia de Colombia* (vol. 4, pp. 9-60). Planeta.
- Woolf, V. (2016). *Un cuarto propio. Tres guineas*. Nomos.
- Zuluaga Goyeneche, D. y Moncayo Orjuela, B. C. (2014). Perspectivas del liderazgo educativo. Mujeres académicas en la administración. *Suma de Negocios*, 5(11), 86-95. [https://doi.org/10.1016/s2215-910x\(14\)70023-0](https://doi.org/10.1016/s2215-910x(14)70023-0)



**UNA PROPUESTA DE CONCLUSIÓN DEL LIBRO.  
COORDENADAS PARA APROXIMARNOS A LAS MIRADAS  
SOBRE LO COMÚN**

María Fernanda Sañudo Pazos

A lo largo de este libro se presentó una heterogeneidad de lecturas y reflexiones sobre lo común, las que, en ocasiones, parecen confluir fácilmente. En otras, esa conexión que no es tan explícita, hay que buscarla a partir de hurgar en los intersticios, en las grietas, en las hendiduras y en los resquicios que emergen de la lectura en conjunto de los capítulos. En los primeros apartes, se proponen ejes y nodos para explorar las posibilidades de articulación; sin embargo, estas no se agotan, porque la complejidad de las apuestas y el diálogo permanente que las sostiene siempre harán posible encontrar otras maneras de anudar estas miradas. En este sentido, y a manera de cierre, queremos ofrecer una serie de claves que permiten intuir otras diversas posibilidades de enlazamiento que emergen.

**Conceptualmente se urden dos tipos  
de comprensión sobre lo común**

La primera relativa a los comunes como un proceso de producción situado territorial e históricamente, siempre acechado por las lógicas del capitalismo o coadyuvado por estas. Precedido y condicionado por múltiples y complejas violencias encadenadas (las del capitalismo, las del conflicto armado, las del patriarcado, las del colonialismo, las extractivistas) y los despojos asociados a estas (del territorio y de los medios de subsistencia, de la vida digna, vaciamientos de significado, de la ciudadanía).

En esta comprensión, la que podría definirse como una visión afirmativa de los comunes, se sitúan los sujetos sociales y las

disímiles experiencias de colectivización (comunidades, organizaciones, unidades territoriales, grupos, entre otras formas de colectivización) como constitutivas de lo común. En varios de los capítulos, se hace explícito que no existe lo común sin comunidad. Se insiste así en la no preexistencia de lo comunitario; esta dimensión se configura como componente y resultado de las “tramas comunitarias”, las que se tejen en tiempos y lugares específicos. Desde esta comprensión, lo común emerge como resistencia a las violencias y los despojos, resistencias que tienen como fundamento la defensa de la vida (en cualquiera de sus formas) y de las variadas capacidades que colectivamente se despliegan para producir y reproducir la vida bajo otras coordenadas.

En la segunda comprensión, se ofrece una mirada de lo común como negación, en la medida en que opera como un mecanismo para mantener y reproducir el despojo que le ha dado lugar. Lo común es la materialidad de los procesos de homogeneización, homologación, separación y exclusión, es decir, de las variadas formas en que opera la desigualdad y la dominación, entendidas como formas de expropiación.

Desde esta perspectiva, las tramas comunitarias que componen esta modalidad de común se tejen a partir de dinámicas de inclusión de aquellos sujetos privilegiados por su género, su clase, su origen territorial, entre otras, y de exclusión/subordinación de aquellos, esos otros que no cumplen con los estándares que dicta el común. Lo comunitario claramente no preexiste y se produce en relación con las lógicas mencionadas (inclusión/exclusión).

### **Los esfuerzos colectivos como eje de lo común**

Gran parte de los capítulos que reposan en este libro mapean y analizan los esfuerzos colectivos, que, bajo diferentes formatos, en contextos históricos y territoriales específicos, se despliegan para sostener cotidianamente la vida humana y no humana. Particularmente para el caso colombiano, estos hacen hincapié en la manera

en que organizaciones, comunidades y grupos resisten y construyen su reexistencia a partir de enfrentar las lógicas y dinámicas que avasallan las vidas y la dignidad. En algunos de estos, se pone el énfasis en la emergencia de lo común en el contexto del conflicto armado, como consecuencia de las múltiples y encadenadas violencias asociadas a este o en el escenario que ha sido posible a partir de la implementación de las medidas de “justicia transicional”, mientras en otros en cómo la tensionada relación con el Estado, en sus diferentes niveles, posibilita la construcción de lo común como estrategia, que no solo apunta a replantear las relaciones con lo gubernamental, sino también a instituir otras formas de gobernar y de organizar la vida en comunidad.

### **Las dimensiones que acoge la temporalidad de lo común**

En algunos de los capítulos, se propone entender lo común enlazado a procesos comunitarios de larga data. Se insiste en que su emergencia no es inesperada o como resultado de negociaciones racionales entre sujetos que pertenecen a una colectividad o algo que se produce en coyunturas específicas. Dar forma a un común, componerlo, implica esfuerzos permanentes y de largo alcance. Así, las prácticas cotidianas de base comunal recogen el legado político y organizativo que se ha ido gestando en los territorios. Estas experiencias y prácticas organizativas se actualizan siempre en función de cómo operan las violencias y los despojos asociados a estas. Pero los aprendizajes comunitarios (cotidianos y en tiempos extraordinarios) se revisan a la luz de los nuevos cercamientos que enfrentan (por ejemplo, en el contexto del neoextractivismo) los colectivos.

En línea con lo planteado, los capítulos también evidencian cómo los procesos de base comunal se construyen y manifiestan tanto en la cotidianidad como en momentos extraordinarios. El trabajo comunitario en el día a día tiene continuidad con las acciones colectivas que se despliegan para demandar transformaciones estructurales. Las movilizaciones sociales tienen sentido y adquieren

posibilidad gracias a la existencia de las tramas comunitarias, las cuales se tejen cotidianamente a partir de los encuentros, de las conversaciones, del día a día. Así, lo común enlaza el hacer del día a día con las luchas que en el escenario público y político los sujetos sociales entablan para demandar cambios y transformaciones.

También los capítulos abordan temporalidades no lineales, cíclicas. Desde esta perspectiva, la experiencia de lo comunitario, es decir, la producción y reproducción de la vida social, bajo otras coordenadas que no son las del capitalismo, está marcada por otras nociones sobre el tiempo y su fluir. Los tiempos largos de la historia se cruzan con las experiencias que producen momentos específicos. Se puede hablar de la persistencia del modelo extractivista en los territorios rurales del país, como forma de organizar el espacio, pero emergen luchas por lo común, cuando ese extractivismo latente toma vida en los territorios o cuando el conflicto armado colombiano, también de largo aliento, se recrudece o se recompone en momentos específicos, y da lugar a flujos y reflujos de las resistencias. En este sentido, los procesos de comunalización presentes se producen por el cruce de “diversas temporalidades”, como lo plantea Rivera Cusicanqui (2018). Estas temporalidades confluyen en tensión y el pasado se actualiza y se hace presente.

### **Los procesos de comunalización navegan diferentes contradicciones**

Gutiérrez (2013) señala que las “capacidades de hacer, crear y pensar, anidadas en los cuerpos y mentes de los hombres y las mujeres concretos” (2015, p. 15) siempre están acechadas por el capitalismo, por su urgencia de valorizar todos los aspectos de la vida social, como condición para su reproducción. En este sentido, algunos de los capítulos evidencian cómo los esfuerzos colectivos para producir y reproducir material y simbólicamente la vida por fuera de las coordenadas del capitalismo se desarrollan en contextos de explotación y subordinación, en los que los sujetos ven cotidianamente condicionada su

capacidad de ser y hacer por fuera del capital. Aun así, la base comunal emerge y se sostiene, pero siempre con la posibilidad de derrumbarse. Y es esta posibilidad la que potencia el reforzamiento de lo común, como estrategia para avanzar en otras vías.

En los capítulos, está explícita la relación entre despojos y comunes. Lo común es despojado, a la vez que emerge como forma de resistencia frente a las diferentes expropiaciones que se despliegan en el “andar capitalista”. Lo común encarna la potencia de la expropiación y el despojo la potencia de la comunalización. En este sentido, en varios de estos, se menciona el carácter violento y cíclico del despojo y lo común. La ciclicidad mencionada ha sido central en las propuestas que los autores han realizado en el eje 2, denominado “El despojo y lo común”, del Doctorado en Ciencias Sociales y Humanas de la Pontificia Universidad Javeriana. Este espacio se ha constituido en un potente escenario de reflexión teórica y metodológica para abordar la relación referenciada.

### **Los comunes se tejen a partir de tensiones y negociaciones en los procesos organizativos**

La producción de lo común, tal como se evidencia en gran parte de los capítulos, implica problematizar tanto las relaciones de opresión que sostienen los despojos y la exclusión como aquellas que se producen y reproducen en los procesos de base comunal. Interpelar las relaciones de poder que sostienen la dominación y la opresión conlleva para los colectivos el esfuerzo de transformar sentidos, significados y prácticas mediante las que se sostienen y reproducen las jerarquías; también implica desmontar los esencialismos y desnaturalizar los imaginarios y representaciones que median y justifican las discriminaciones y las exclusiones, en el seno de procesos de corte comunitario y más allá de estos. Tal como lo plantea Vega Solís (2019), lo común, por su carácter, no es garantía de trato igualitario o del resquebrajamiento de relaciones de poder o de estructuras de opresión

y, en este sentido, implica un esfuerzo de ruptura permanente, de desnaturalización y descencialización.

### **Una perspectiva feminista de los comunes**

En los capítulos, también está implícita y explícita la idea de que “la producción de los comunes requiere de una profunda transformación de nuestro modo de vida cotidiana” (Federici, 2020, p. 20), y parte de esta transformación se dará a partir de darle al trabajo reproductivo la centralidad que tiene como eje de la vida. Federici, además, insiste en que debemos “redefinir la reproducción en términos más cooperativos” (p. 21). En este sentido, en varios de los capítulos, además de reconocerse la centralidad del trabajo del cuidado, se especifica sobre cómo, a partir de resituarlo, de darle centralidad comunitaria o de revisar el lugar que este tiene en los procesos colectivos, se refuerzan los procesos de comunalización. A este respecto, podría decirse que en estos se habla directa o indirectamente de lo que Gutiérrez Aguilar (2017) denomina *políticas en femenino*. Estas corresponden a la serie de acciones, estrategias y prácticas que cotidianamente o en momentos extraordinarios de la lucha social se despliegan para subvertir y trastocar “la casi siempre violenta apropiación privada de los bienes comunes” (p. 70), o se ponen en práctica para transformar “drásticamente las más fundamentales relaciones mando-obediencia que segmentan, jerarquizan y estructuran a las sociedades”.

### **Referencias**

- Federici, S. (2020). *Reencantar el mundo. El feminismo y la política de los comunes*. Traficantes de Sueños.
- Gutiérrez, A. (2013). Conocer las luchas y desde las luchas. Reflexiones sobre el despliegue polimorfo del antagonismo: entramados comunitarios y horizontes políticos. *Acta Sociológica*, (62), 11-30.

- Gutiérrez Aguilar, R. (2017). *Horizontes comunitario-populares. Producción de lo común más allá de las políticas Estado-céntricas*. Traficantes de Sueños.
- Gutiérrez Aguilar, R. (2018). Producir lo común. Entramados comunitarios y formas de lo político. En R. Gutiérrez Aguilar (coord.), *Comunalidad, tramas comunitarias y producción de lo común. Debates contemporáneos desde América Latina* (pp. 51-72). Pez en el Árbol.
- Gutiérrez Aguilar, R., Navarro Trujillo, M. L. y Linsalata, L. (2016). Repensar lo político, pensar lo común. Claves para la discusión. En D. Inclán, L. Linsalata y M. Millán (coords.), *Modernidades alternativas* (pp. 379-417). Ediciones del Lirio.
- Rivera Cusicanqui, S. (2018). *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*. Tinta Limón.
- Vega Solís, C. (2019). Reproducción social y cuidados en la reinención de lo común. Aportes conceptuales y analíticos desde los feminismos. *Revista de Estudios Sociales*, 70, 49-63. <https://journals.openedition.org/revestudsoc/46420>



## LOS AUTORES Y LAS AUTORAS

### **Danna Carolina Aguilar Gómez**

Es politóloga por la Universidad Nacional de Colombia y maestranda en Antropología de la Universidad del Cauca. Actualmente es investigadora independiente.

Correo electrónico: dcaguilarg@unal.edu.co

### **Marcela Ceballos Medina**

Es politóloga por la Universidad de los Andes, magíster en Estudios Políticos por el Instituto de Estudios Políticos y Relaciones Internacionales (Iepri) de la Universidad Nacional de Colombia y doctoranda en Estudios Sociales de América Latina de la Universidad Nacional de Córdoba. Actualmente es docente de la Maestría en Estudios Críticos de las Migraciones Contemporáneas de la Pontificia Universidad Javeriana.

Correo electrónico: medinamarcelaceballos@gmail.com

### **Nicolás Espinel Sánchez**

Es psicólogo y magíster en Estudios Culturales por la Universidad de los Andes. Actualmente es investigador del Centro de Estudios Sociales y Culturales de la Orinoquía.

Correo electrónico: nicolasespinel@gmail.com

### **Juliana Flórez Flórez**

Es psicóloga por la Universidad Católica Andrés Bello, especialista en Cooperación y Desarrollo por la Universidad de Barcelona, magíster en Psicología Social y doctora en Psicología Social Crítica por la misma universidad. Actualmente es profesora asociada del Instituto Pensar de la Pontificia Universidad Javeriana.

Correo electrónico: florez.maria@javeriana.edu.co

**Sara Alejandra León**

Es politóloga por la Pontificia Universidad Javeriana y funcionaria de la Alcaldía Mayor de Bogotá.

Correo electrónico: leonz.sara@gmail.com

**Carlos Arturo López Jiménez**

Es filósofo por la Pontificia Universidad Javeriana, magíster en Historia por la misma universidad y doctor en Historia por la Freie Universität Berlin. Es investigador del Instituto Pensar de la Pontificia Universidad Javeriana y docente de la Maestría en Estudios Culturales y del Doctorado en Ciencias Humanas y Sociales de la misma universidad.

Correo electrónico: carloslopez@javeriana.edu.co

**Woody Edson Louidor**

Es filósofo con especialización en Ciencias Sociales por el Instituto Tecnológico y de Estudios Sociales de Occidente, magíster en Filosofía Latinoamericana por la Universidad Santo Tomás y doctorando en Filología de la Universidad de Leipzig. Actualmente es profesor asistente del Instituto Pensar de la Pontificia Universidad Javeriana.

Correo electrónico: wlouidor@javeriana.edu.co

**Martha Lucía Márquez Restrepo**

Es filósofa por la Universidad Nacional de Colombia, magíster en Estudios Políticos por la Pontificia Universidad Javeriana, magíster en Desarrollo Económico por la Universidad Internacional de Andalucía y doctora en Ciencias Sociales (*magna cum laude*) por la Pontificia Universidad Javeriana. Actualmente es profesora asociada de la Facultad de Ciencias Políticas de la misma universidad y directora del Centro de Investigación y Educación Popular/Programa por la Paz (Cinep/PPP).

Correo electrónico: marquezm@javeriana.edu.co

### **Lucas Pérez Soto**

Es sociólogo y politólogo por la Universidad de Valencia y magíster en Cooperación al Desarrollo por la Universidad Politécnica de Valencia. Es miembro del grupo de trabajo de Clacso Estado, Desarrollo y Desigualdades Territoriales y actualmente se desempeña como investigador independiente.

Correo electrónico: lucasperso13@gmail.com

### **Héctor Quiceno Rodríguez**

Es campesino y líder social. Su trabajo gira en torno al agro y a tejer memoria a partir de las historias de los campos y de cómo se ha logrado salvar las organizaciones sociales y comunitarias del Ariari. Fue líder juvenil de su región. Actualmente es secretario de la Junta Directiva de la Comunidad Civil de Vida y Paz de El Castillo (Civipaz), asociación de víctimas del conflicto armado colombiano, trabajo gracias al cual ha podido conocer y aportar a otras experiencias de paz del país.

Correo electrónico: hectorquiceno1990@gmail.com

### **Tatiana Sánchez Parra**

Es antropóloga por la Universidad de los Andes, magíster en Teoría y Práctica de los Derechos Humanos por la Universidad de Essex y doctora en Sociología por la misma universidad. Actualmente es investigadora del Instituto Pensar de la Pontificia Universidad Javeriana.

Correo electrónico: Tatiana.sanchez@javeriana.edu.co

### **María Fernanda Sañudo Pazos**

Es antropóloga por la Universidad Nacional de Colombia, magíster en Desarrollo Rural por la Pontificia Universidad Javeriana y doctora en Estudios Feministas y de Género por la Universidad Complutense de Madrid. Actualmente coordina el grupo de trabajo de Clacso Estado, Desarrollo y Desigualdades Territoriales y es profesora asociada del Instituto Pensar de la Pontificia Universidad Javeriana.

Correo electrónico: msanudo@javeriana.edu.co

**Helena Alexandra Sutachan Vargas**

Es psicóloga por la Universidad Nacional de Colombia, magíster en Investigación en Problemas Sociales Contemporáneos por el Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos (Iesco) de la Universidad Central y doctoranda en Ciencias Sociales y Humanas de la Pontificia Universidad Javeriana.

Correo electrónico: [halexandra.sutachanv@javeriana.edu.co](mailto:halexandra.sutachanv@javeriana.edu.co)

**Johanna Eloísa Vargas Moreno**

Es politóloga y especialista en Instrumento de Ordenamiento Territorial por la Universidad Nacional de Colombia, magíster en Sociología y Antropología por la Université de Lille I y doctoranda en Estudios Urbanos y Territoriales de la Universidad Nacional de Colombia.

Correo electrónico: [eloisavargasmorno@gmail.com](mailto:eloisavargasmorno@gmail.com)

**Christopher Zahonero**

Es sociólogo y politólogo y magíster en Cooperación al Desarrollo por la Universidad Politécnica de Valencia. Es miembro del grupo de trabajo de Clacso Estado, Desarrollo y Desigualdades Territoriales y actualmente se desempeña como investigador independiente.

Correo electrónico: [christopher\\_zb@hotmail.com](mailto:christopher_zb@hotmail.com)

**Daniel Felipe Barrera Aguilera**

Es investigador independiente en temas relacionados con la salud mental, procesos migratorios y violencia sociopolítica desde una perspectiva sistémica y psicosocial. Es psicólogo de la Pontificia Universidad Javeriana, magíster en Psicoterapia Sistémico-Relacional de la Universidad de Deusto y magíster en Modelos y Áreas de Investigación en Ciencias Sociales de la Universidad del País Vasco.

Correo electrónico: [barrera-daniel@javeriana.edu.co](mailto:barrera-daniel@javeriana.edu.co)

**María del Carmen Muñoz Saénz**

Es responsable del proyecto Escuela de Paz y Convivencia Ciudadana del Centro de Investigación y Educación Popular (CINEP/PPP). Es trabajadora social, especialista en Política Social y Pública y magíster en Gestión Ambiental.

Correo electrónico: [csaenza@cene.org.co](mailto:csaenza@cene.org.co)

**Viviana Wilches Rodríguez**

Es socióloga y especialista en Mercados y Políticas del Suelo en América Latina. Actualmente cursa la maestría en Gobierno del Territorio y Gestión Pública en la Pontificia Universidad Javeriana. Es asesora de la Conferencia Eclesial de la Amazonía (Ceama) y del Centro de Investigación y Educación Popular (CINEP/PPP), en el marco del proyecto Escuela de Paz y Convivencia Ciudadana.

Correo electrónico: [vivianamariaw@gmail.com](mailto:vivianamariaw@gmail.com)

§

*Tramas y conversaciones sobre lo común*

se compuso con tipografía

de la fuente Minion Pro.

Se terminó de imprimir en los talleres

de Editorial Nomos S. A. en noviembre del 2022.

§