47 | SEPTIEMBRE - DICIEMBRE | ISSN 2011-0324 · E-ISSN 2665-4814

Revista CS

Estudios Sociales sobre América Latina

Una publicación de la
Facultad de Ciencias Humanas

Universidad Icesi | Editorial Universidad Icesi

Revista CS 47 • Septiembre - diciembre

Revista CS

Una publicación de la
Facultad de Ciencias Humanas

Universidad Icesi | Editorial Universidad Icesi

Universidad Icesi

Coordinador de la Editorial Universidad Icesi
Adolfo A. Abadía

Editor *Revista CS*
Estudios Sociales sobre América Latina
Felipe Van der Huck
fvan@icesi.edu.co

Analista editorial
Laura Camila Sánchez Hurtado
lcsanchez1@icesi.edu.co

Diseño y diagramación
Natalia Ayala Pacini (estudiocasual.co)

Revisión de estilo
Journals & Authors (info@jasolutions.com.co)

Universidad Icesi
Calle 18 núm. 122-135, Cali - Colombia
A.A. 25608
Tel. +57 (2) 555 2334
www.icesi.edu.co/revista_cs
cs@icesi.edu.co

Consejo editorial

Fernando Urrea (M. Sc.)
Universidad del Valle, Colombia
furreagiraldo@yahoo.com

Juan Pablo Milanese (Ph. D.)
Universidad Icesi, Colombia
jmilanese@icesi.edu.co

Victor Lazarevich-Jeifets (Ph. D.)
Universidad Estatal de San Petersburgo, Rusia
jeifets@gmail.com

Laura Gamboa-Gutiérrez (Ph. D.)
Utah State University, Estados Unidos
laura.gamboa@utah.edu

Carmen Caamaño (Ph. D.)
Universidad de Costa Rica, Costa Rica
carmen.caamano@ucr.ac.cr

Flavia Freidenberg (Ph. D.)
Universidad Nacional Autónoma de México, México
ffreidenberg@gmail.com

Debra Ann Castillo (Ph. D.)
Cornell University, Estados Unidos
debra.castillo@gmail.com

Ariel C. Armony (Ph. D.)
University of Pittsburgh, Estados Unidos
armony@pitt.edu

Igor José de Renó-Machado (Ph. D.)
Universidade Federal de São Carlos, Brasil
igor@power.ufscar.br

María Antonia Garcés (Ph. D.)
Cornell University, Estados Unidos
mg43@cornell.edu

Simonne Teixeira (Ph. D.)
Universidade Estadual do Norte Fluminense, Brasil
simonne@uenf.br

Luis Reygadas (Ph. D.)
Universidad Autónoma Metropolitana de México, México
lreygadas@yahoo.com.mx

Margarita Batlle (Ph. D.)
Natural Resource Governance Institute, Inglaterra
mabatlle@uc.cl

Andrés Felipe Rengifo (Ph. D.)
Rutgers University, Estados Unidos
arengifo@scj.rutgers.edu

Andrés Malamud (Ph. D.)
Universidad de Lisboa, Portugal
andres.malamud@eui.eu

Kia Lilly Caldwell (Ph. D.)
University of North Carolina at Chapel Hill, Estados Unidos
klcaldwe@email.unc.edu

Mercedes Prieto (Ph. D.)
Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Ecuador
mprieto@flacso.edu.ec

Esta obra se distribuye a través de una licencia Creative Commons
Attribution-NonCommercial 4.0 International

Gracias a las siguientes personas por participar como evaluadores en este número:

Solanyer López Álvarez
Universidad del Valle (Colombia)

Álvaro Díaz Gómez
Universidad Tecnológica de Pereira (Colombia)

Jairo Antonio López Pacheco
El Colegio de México (México)

Aline Mendonça Fraga
Universidade Federal do Paraná (Brasil)

Maurício Donavan Rodrigues Paniza
Universidade Federal de São Carlos (Brasil)

Audrey Silva Hein
Fundação Educacional Inaciana (FEI) (Brasil)

Pablo Sigfrido Corte Cruz
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (México)

Xochitl del Alba León Estrada
El Colegio de Veracruz (México)

Reyna Vázquez Gutiérrez
Universidad Autónoma de Nuevo León (México)

José Guadalupe Steele Garza
Universidad Autónoma de Nuevo León (México)

Beatriz Elena Arias López
Universidad de Antioquia (Colombia)

Karen Rosentreter Villarroel
Universidad de Barcelona (España)

Rafael Climent Espino
Baylor University (USA)

Luis García Noguera
Corporación Universitaria Minuto de Dios (Colombia)

Rafael Quishpe
Universidad del Rosario (Colombia)

Andrés García Sánchez
Universidad de Antioquia (Colombia)

Julián Fernández López
Universidad Autónoma de Occidente (Colombia)

Vilda Rodríguez Méndez
Universidad de Camagüey (Cuba)

Carlos Andrés Tobar Tovar
Pontificia Universidad Javeriana Cali (Colombia)

Silvio Álvarez Pasuy
Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO) (Ecuador)

Laura Calle Alzate
Universidad Complutense de Madrid (España)

Joan Sebastian Soto Triana
Fundación Universitaria Los Libertadores (Colombia)

Rocio Venegas Luque
Fundación Universitaria Los Libertadores (Colombia)

Andreina Colombo
Universidad Nacional de Rafaela (Argentina)

Manuel Roberto Parra Vázquez
El colegio de la Frontera Sur (México)

Esta revista está indexada en:

Índices y bases de datos

PUBLINDEX-MINCIENCIAS

REDALYC
(Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal)

SCIELO COLOMBIA
(Scientific Electronic Library Online)

EBSCO
(Fuente Académica Premier y Fuente Académica Plus)

JOURNAL SCHOLAR METRICS
(EC3 Research Group)

MIAR
(Matriz de Información para el Análisis de Revistas)

CLASE
(Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades)

DIALNET
(Difusión de Alertas en la Red)

WEB OF SCIENCE
(Emerging Sources Citation Index)

LATAM
(Estudios Latinamericanos)

PROQUEST
(Linguistics & Language Behavior Abstracts, Sociological Abstracts, Worldwide Political Science Abstracts y PAIS Internacional)

V/LEX
(vLex Networks)

SHERPA/ROMEO
(Rights MEtadata for Open archiving)

ERIH PLUS

Directorios y motores de búsqueda

DOAJ
(Directory of Open Access Journals)

LATINDEX
(Sistema Regional de Información en Línea para Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal)

GOOGLE SCHOLAR

© Derechos reservados de autor
El material de esta publicación puede ser reproducido sin autorización, siempre y cuando se cite el título, el autor y la fuente.

www.icesi.edu.co/revista_cs
cs@icesi.edu.co

Índice

Artículos

8 Adrián Koberwein

El crecimiento verde. Una lectura crítica desde la antropología social basada en Antonio Gramsci

Green Growth. A critical reading from Social Anthropology based on Antonio Gramsci

28 Cristian Rojas-Granada • María Clemencia Vallejo-Jiménez

Heredar la memoria del conflicto armado: construcción de memoria intergeneracional con jóvenes rurales (Colombia)

Inheriting the Memory of Armed Conflict: Intergenerational Memory-Building with Rural Youth (Colombia)

51 Luz Adriana Muñoz-Duque • Mauricio Alexander Arango-Tobón • Mauricio Hernando Bedoya-Hernández

Subjetividad cuentapropista en el sector campesino colombiano. Formas de trabajo y relación con la tierra en la experiencia de familias campesinas de Antioquia y Caldas, Colombia

Self-employed subjectivity among Colombian farmers. Forms of work and relationship with land from peasant families experience in Antioquia and Caldas, Colombia

78 Juan David Durán-Silva

La mediación en la construcción de paz: contribuciones de la Iglesia católica local en los acuerdos de La Habana. El caso de la diócesis de Buga

Peacebuilding mediation: contributions of the local Catholic Church to the Havana agreements. The case of the Diocese of Buga

104 Lorena Marín-Gutiérrez • Sofía Carvajal-Ríos • María Juliana Soto-Narváez

Amuletos pa callejear sin miedo: el uso de objetos textiles como herramienta metodológica en investigación-creación

Amulets for fearless wandering: using textile objects as a methodological tool in research-creation

131 Vanesa Giraldo-Gartner • Edna Rocío Cortes-Guzmán • Bertha Inés Ladino-Guevara • María Argensola Quintero-Bañol

Experiencias de construcción de paz y sanación del territorio de mujeres embera chamí

Embera Chamí Women's experiences of peacebuilding and healing of the territory

Revista CS
Estudios Sociales Sobre América Latina Núm. 47 (septiembre-diciembre 2025)

El crecimiento verde. Una lectura crítica desde la antropología social basada en Antonio Gramsci*

Adrián Koberwein[I]

https://doi.org/10.18046/recs.i47.01

Cómo citar: Koberwein, Adrián (2025). El crecimiento verde. Una lectura crítica desde la antropología social basada en Antonio Gramsci. *Revista CS*, 47, a01. https://doi.org/10.18046/recs.i47.01

Resumen: En este artículo presenté un análisis crítico del *crecimiento verde* y sus principios fundamentales desde la antropología social e influenciado por Antonio Gramsci. Focalicé en la dimensión de poder que sostiene esta propuesta de solución al calentamiento global y a la crisis ambiental e intenté responder un interrogante que dejaron abierto las críticas tecnoeconómicas a la transición energética (pilar del crecimiento verde). Este se refiere a las razones por las cuales el crecimiento verde se ha mantenido como política de las agencias multilaterales, a pesar de las evidencias empíricas que han discutido su viabilidad, que solo comenzaría a vislumbrarse en proyecciones que tienden a tasas de crecimiento cero y negativo. Sostengo que la respuesta a dicho interrogante no surge de un análisis de las posibilidades técnicas o económicas de la transición, sino de la ponderación de las condiciones de poder que sostienen como posible la imaginación de un capitalismo no-dependiente de la energía fósil.

Palabras clave: crisis ambiental, calentamiento global, transición energética, tecnología, hegemonía

Green Growth. A critical reading from Social Anthropology based on Antonio Gramsci

Abstract: From the perspective of social anthropology, and influenced by Antonio Gramsci, I present a critical analysis of “green growth” and its fundamental principles. I focus on the power dimension that sustains this proposed “solution” to global warming and the current

* El presente trabajo fue realizado en el marco de la ejecución del Proyecto UBACyT Cód. 20020220400330BA, Crisis, conflictos, responsabilización y modos de conocimiento. Una investigación comparativa desde la Antropología Social. SECyT – UBA. Directores: Diego Zenobi y Adrián Koberwein. Artículo de investigación recibido el 28.10.24 y aceptado el 06.10.25.

I. Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Universidad de Buenos Aires (Buenos Aires, Argentina)

Esta obra se distribuye a través de una licencia Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International

environmental crisis, and attempt to answer a question posed by techno-economic critiques of the energy transition (the basis of green growth). It refers to the reasons why green growth is still a policy of multilateral agencies, despite the empirical evidence that disputes its viability which is just starting to appear in projections that tend to zero and negative growth rates. I argue that the answer to this question will not come from analyzing technical or economic possibilities of the transition, but from weighing the power conditions that sustain the imagination of a capitalism non-reliant on fossil energy.

Keywords: Environmental Crisis, Global Warming, Energy Transition, Technology, Hegemony

Introducción

Existe un amplio acuerdo sobre la crisis ambiental contemporánea: no se trata solo de una crisis global, sino total, en el sentido en que abarca dimensiones biofísicas y sociales, económicas, políticas, culturales, morales y éticas. Los debates sobre sus causas, o posibles soluciones y paliativos, muchas veces reflejan formas de pensar y actuar que focalizan en partes aisladas del fenómeno como si fueran la misma totalidad, ocultando un conjunto más amplio de relaciones y articulaciones cuyo análisis permitiría desarrollar formas más productivas de reflexión, acción e intervención.

Mi objetivo en el presente artículo fue construir herramientas analíticas y teóricas para trazar los primeros esbozos de un posible camino para reconstituir aquellas articulaciones y relaciones obviadas en muchas propuestas de cambio y transformación ambiental, que pretenden incidir en el estado crítico (algunos dirían catastrófico) en el que nos encontramos actualmente y con el que nos encontraremos en un futuro no tan lejano. Sobre la base del pensamiento de Antonio Gramsci, intenté mostrar cómo la teoría del crecimiento verde realiza una doble reducción. En primer lugar, reduce la crisis ambiental al calentamiento global y, en segundo, la solución es confiada a la intervención sobre un único aspecto de la vida humana, el tecnológico, que es presentado como la salida definitiva y total de la crisis.

La transición hacia el uso de fuentes renovables de energía como componente central de la propuesta del crecimiento verde es considerada un pilar del cumplimiento de la meta de reducción del calentamiento global. La idea básica es mantener el desarrollo económico reduciendo el uso de hidrocarburos hasta ya no depender más de este tipo de energía. El desafío sería instalar tecnología que transforme energía renovable a formas acordes para el uso humano. En síntesis, la propuesta implica sostener los procesos de acumulación ampliada,

eliminando progresivamente nuestra dependencia de la energía fósil antes de que sea *demasiado tarde* para el planeta. Se podría pensar que se trata del reconocimiento activo de los límites naturales del crecimiento económico y de una propuesta para sortearlos o superarlos para evitar el colapso ecológico[1]. En los últimos años, se ha publicado una serie de trabajos rigurosos que refuta la tesis de que tal cuestión es tecnológicamente posible.

Se ha demostrado que la descarbonización con crecimiento es empíricamente inviable y que las tecnologías verdes solo podrían ofrecer hasta un 25 % del total de energía requerido por la economía mundial (De Castro, 2023). Algunos análisis críticos focalizaron en lo que se conoce como *la trampa de la energía*, que contempla el hecho de que la transición hacia fuentes renovables implicaría un uso masivo de combustibles fósiles (Carpintero-Redondo; Nieto-Vega, 2021). Otros remarcaron los límites tecnológicos de la producción de las energías renovables, principalmente la eólica y la solar, al señalar que no permitirían lograr temperaturas de trabajo industrial mayores a los 400 °C (Seibert; Rees, 2021), dato que indica que la industria pesada no podría sustituir sus fuentes de energía.

En este marco, un conjunto cada vez mayor de investigadores especializados en energía, coincidió en que no hay forma de sostener la teoría del crecimiento verde con datos empíricos (Hickel; Kallis, 2020). Varios trabajos afirmaron también que la energía de origen fósil utilizada en el transporte intercontinental de mercancías no puede ser reemplazada actualmente por energía renovable (Carpintero-Redondo; Frechoso, 2023; Seibert; Rees, 2021).

Considero que la teoría del crecimiento verde y la idea de una transición energética reducen la crisis ambiental a un único problema, el calentamiento global, y a una única solución, la tecnológica. Se propone que, al cambiar las fuentes de energía y la tecnología para su transformación, de acuerdo con los requerimientos humanos, la crisis ambiental estaría resuelta o, en su defecto, el camino allanado en esa dirección. Sin embargo, los trabajos recién referenciados refutaron tal suposición.

Por esto, quisiera aportar a la crítica de las propuestas de transición energética, pero no desde la razón técnica o tecnológica, que considero prolífica y sobre la cual no tendría mucho más para agregar. Mi posición se centra en la dimensión política y en las relaciones de poder inscritas en las propuestas, aunque buscando las conexiones con otras dimensiones en un intento de restituir la totalidad a través de una mirada holística. Intenté responder a interrogantes

1. La teoría del crecimiento verde es una formalización de ideas ya presentes en el informe Brundtland y en la primera Conferencia de Rio de Janeiro (Hickel; Kallis, 2020).

no resueltos que, indirectamente, plantearon las críticas tecnológicas cuando sus autores describieron las propuestas de transición energética, apelando a valoraciones que iban más allá del análisis técnico.

Estas valoraciones fueron resultado de la sorpresa que generó la tenaz persistencia de la teoría del crecimiento verde en las agendas globales para la mitigación del cambio climático, frente a las evidencias empíricas que sistemáticamente la refutaron. Así, por ejemplo, el crecimiento verde y la transición energética aparecieron caracterizados como un mito (Bellver-Soroa, 2021), una gran promesa aún no cumplida (Ávila; Rao, 2018; Carpintero-Redondo; Frechoso, 2023; Hickel; Kallis, 2020), un conjunto de suposiciones (Hickel; Kallis, 2020), narrativa sin sustento real o empírico (Bellver-Soroa, 2021; Carpintero-Redondo; Nieto-Vega, 2021; Hickel; Kallis, 2020), exageraciones del potencial tecnológico (De Castro, 2023) o discurso que dejó abierta la duda de si se trataba de una propuesta salvadora o de una ilusión (Jacobs, 2016). La mayoría de las críticas concluyeron que las posibilidades de una transición energética efectiva solo se vislumbran en proyecciones modélicas a medida que el crecimiento va acercándose a cero, lo que hace de toda esta cuestión casi una paradoja.

El capitalismo sigue y seguirá dependiendo de energías y materias primas obtenidas en condiciones de desigualdad, sostenidas por estructuras de dominación. Para Gabbert (2018), estas son un obstáculo para que puedan prosperar alternativas diversas.

Ahora bien, una manera de aportar a la creación de las condiciones de posibilidad para la creación de formas alternativas, es deconstruir críticamente la manera en que aquellas estructuras de dominación y poder se sostienen, tratando de dilucidar su lógica subyacente. Toda contrahegemonía necesita el entendimiento cabal de la hegemonía a la cual se enfrenta. El modo que he elegido para mi argumento es mostrar cómo las soluciones que se presentan como *totales*, como la transición energética que propone la teoría del crecimiento verde, no son más que reducciones basadas en intereses y expectativas particulares que se exponen como si fueran universales. Se trata de falsos universales o, como argumenté en otro lado, de totalidades ficticias (Koberwein, 2022).

¿En qué reside la fuerza de la teoría del crecimiento verde y de la transición energética que hace que instituciones como el Banco Mundial, la Organización de las Naciones Unidas (ONU), o la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos (OCDE), y una gran cantidad de políticas locales en países de todo el mundo la sostengan con entusiasmo, planteando que así solucionaremos el calentamiento global? Al respecto, Carpintero y Frechoso (2023: 3) reflexionaron lo siguiente: todas las instancias de negociaciones climáticas globales tienen "un importante componente ritual que reduce drásticamente su efectividad".

Por mi parte, quisiera redireccionar esta reflexión y afirmar que, más allá de que aquellas instancias realmente observan componentes rituales como toda cumbre, reunión protocolar o evento, la respuesta podría buscarse contemplando el fenómeno desde una mayor amplitud. Argumentaré que la teoría y la práctica del crecimiento verde pueden entenderse como una poderosa reacción conservadora que pretende evitar que la fundada advertencia sobre los límites socioecológicos del crecimiento se transforme en una fuerza capaz de frenar la acumulación ampliada. Se trata de una cuestión de poder. En este sentido, la efectividad o la posibilidad de la transición energética no es mermada por los rituales que supuestamente deberían consagrarla, pues lo que está en juego es otro tipo de eficacia: aquella que produce el consentimiento de que se trata de una propuesta viable o posible. De esta manera, la sorpresa frente a los magros resultados que han ofrecido las iniciativas de frenar las emisiones no es extraña. A su vez, argumentaré que la teoría y la práctica del crecimiento verde tienen la efectividad de ocultar que, de lograrse la descarbonización, tal situación redundaría en una paralización de la acumulación ampliada intrínseca al modo de producción capitalista.

Además, la creencia en la efectividad material del crecimiento verde está inserta en procesos complejos de producción de una eficacia simbólica. Es en este punto en el que las cuestiones relativas al poder se vuelven relevantes. Me refiero a un poder específico: el que opera sobre las ideas, los significados y las maneras en que entendemos el mundo. En lo que resta del artículo, desarrollaré esto con la ayuda de la teoría de la hegemonía y de algunas de sus reelaboraciones posteriores, realizadas principalmente, aunque no exclusivamente, desde la antropología social.

De acuerdo con lo anterior, en lo que sigue, me distancio del problema de la transición energética para luego volver con las herramientas calibradas y los instrumentos afinados. El primer punto a considerar son las críticas que realizó Antonio Gramsci al *progreso,* entendido como la base epistémica de una serie de nociones derivadas como desarrollo o crecimiento, y que están en los fundamentos de la transición energética de la economía.

Gramsci y su crítica del progreso: del desarrollo de las fuerzas productivas al devenir

Ninguna teoría social, económica o política tiene una única lectura. La de Antonio Gramsci no escapa a esta consideración. Salvo en Italia, la antropología social y cultural no tiene una profunda raíz gramsciana, lo que es curioso dado

que sí posee una importante tradición marxista (Bloch, 1977; 1983; Godelier, 1976). Pero, a pesar de cierta dispersión del enfoque, Crehan (2004) reconoció bibliografía que se ha nutrido de las ideas de Gramsci recordando que, a pesar de ser un autor citado en antropología, su aparato conceptual estuvo mediado por los estudios culturales británicos. Se trata, como nos advirtió la autora, de un Gramsci de *segunda mano*, tal como lo había indicado Kurtz (1996). Debatir sobre cuál es el *verdadero* o el *primer* Gramsci no tiene sentido más que como ejercicio escolástico. Sin embargo, como recordó una y otra vez Aricó (2012: 208), no existe un Gramsci original ni suficiente. Debemos ir siempre más allá de él, evitando caer en la tentación de encontrar en sus reflexiones un sistema cerrado de pensamiento para abordar "los nudos problemáticos que intenta desatar".

La crisis ambiental actual, total y planetaria es, decididamente, un nudo de este tipo. Gramsci adhirió plenamente a uno de los principios marxianos más importantes: los seres humanos producimos el mundo que vivimos y habitamos, y esa producción se realiza bajo condiciones que, al ser heredadas, no controlamos plenamente, aunque no por ello inmutables frente a la intención y la acción de transformarlas. Me atrevo a afirmar que muchas de las personas, grupos e instituciones que militan la causa ambiental, sea cual fuere el tipo de militancia o activismo que llevan adelante, estarían de acuerdo con este principio fundamental de Marx que Gramsci llevó hasta las últimas consecuencias.

En definitiva, allí donde existan propuestas y acciones de cambio social, económico, político y cultural, Gramsci nos podrá ayudar en su análisis. Esto es así, pues sus categorías toman forma concreta en función del contexto. Por supuesto, al tratarse de un autor clásico, estamos obligados a desarrollar las mediaciones necesarias para explicar y comprender nuestra realidad actual. Así que, si bien la cuestión ambiental le fue ajena, pues no era un problema por entonces, sí reflexionó de forma dispersa sobre la *naturaleza* (Fontana, 2012).

Uno de los nudos problemáticos en los debates y reflexiones sobre la crisis ambiental es la relación del ser humano con la naturaleza. De hecho, podría decirse que la crisis ambiental es una crisis de esta relación. Esta expresión es algo antigua y bastante sesgada, pues ha tendido a excluir al ser humano y sus relaciones con otros seres como parte de la concepción de aquella *naturaleza* (Descola, 2016; Ingold, 1992; Latour, 2007; Lowenhaupt-Tsing, 2023); sin embargo, habrá que recordar que Gramsci sostuvo firmemente que el ser humano es, efectivamente, parte de la naturaleza.

De la misma manera que Marx, entendió que el ser humano la transformaba de manera intencional y en función de sus propósitos y, al hacerlo, se transformaba a sí mismo. Sacada de contexto, esta idea parecería sintonizar con aquella forma ideológica, naturalista y moderna que justificó la apropiación de los bienes

naturales como mercancías durante la expansión imperial colonial europea que adoptó el nombre de progreso (Krotz, 1990; 2002). Como veremos, estas ideas toman formas renovadas en la teoría y la práctica del crecimiento verde, pero ampliando un poco la mirada sobre su pensamiento, podemos concluir que Gramsci fue, indiscutiblemente, un agudo crítico de aquella forma ideológica, por lo que es un buen punto de anclaje.

Si bien en varios pasajes de sus afamados *Cuadernos de la cárcel* (Gramsci, 1986) parece que admiraba lo alcanzado por la industria en cuanto al desarrollo técnico de la producción y de las fuerzas productivas en la transformación de la naturaleza, en rigor, lo que admiraba era la capacidad política de la burguesía y de los intelectuales orgánicos del capitalismo para imponer la hegemonía del progreso como la fuerza organizativa de la sociedad, cuestión que se reveló en el amplio consenso que tuvo esta idea-fuerza. En este sentido, nos ofreció pasajes como el siguiente:

> El "progreso" depende de una determinada mentalidad, en cuya constitución entran ciertos elementos culturales históricamente determinados; el "devenir" es un concepto filosófico, del cual puede estar ausente el "progreso". En la idea de progreso se halla sobreentendida la posibilidad de una medición cuantitativa y cualitativa: más es mejor. Se supone pues, una medida "fija" o fijable, pero esta medida es dada por el pasado, por una cierta fase del pasado, o por ciertos aspectos mensurables. (Gramsci, 1986: 213)

Sus preocupaciones apuntaban a la liviana conexión que usualmente se traza entre los aspectos cuantitativos y cualitativos del devenir humano. Gramsci consideraba que este no podía ser reducido a cuestiones mensurables. Su crítica a la idea de progreso comenzó justamente por destacar que, en función de establecer su medida, se tomaron aspectos aislados de la vida humana que fueron separados de sus articulaciones e imbricaciones con el resto de los fenómenos.

> El nacimiento y desarrollo de la idea de progreso corresponde a la conciencia difusa de que ha sido alcanzada cierta relación entre la sociedad y la naturaleza (...) por la cual los hombres, en su conjunto, están más seguros de su futuro, puedan concebir "racionalmente" planes globales para su vida. (Gramsci, 1986: 213)

Aquí nos encontramos con una crítica que es poco usual para la época: el progreso entendido como una idea que, por serlo, se puede cambiar. Sin embargo, no se trata de cualquier idea, y cambiarla no es sencillo, pues se instauró como una

idea-fuerza, una idea hegemónica que organizó el devenir humano. Gramsci estaba a favor de elaborar planes racionales para la vida y la transformación humana y su obra puede leerse bajo este supuesto. El problema fue el modo en que tal racionalidad se llevó a la práctica. Frente a la consideración de que solo una parte de lo cuantificable del devenir humano —denominada *progreso*— se presentara como si fuera el todo, su propuesta fue la de contemplar la totalidad de las relaciones sociales, ya que, para el autor, la idea de progreso se encontraba en crisis.

> ¿Pero en qué sentido? No en el de que se haya perdido la fe en la posibilidad de dominar racionalmente la naturaleza y el azar, sino en el sentido "democrático"; o sea que los "portadores" oficiales del progreso se han vuelto incapaces de ese dominio, porque han suscitado fuerzas destructivas reales tan angustiosas y peligrosas como las del pasado (...) como las "crisis", la desocupación, etcétera. (Gramsci, 1986: 213)

Mi interpretación de estas palabras es la siguiente. Gramsci no negó la necesidad histórica del dominio o control racional de la relación entre el ser humano y la naturaleza. Para el autor, el problema radicaba en el modo en que se ejercían el dominio y el control. De hecho, consideró positivamente a la ciencia como funcional a estos procesos. "Desde el punto de vista marxista, voluntad significa consciencia de la finalidad. Lo cual quiere decir, a su vez, noción exacta de la potencia que se tiene y de los medios para expresarla en la acción" (Gramsci, 2004: 40). Pero el punto central era que la ideología del progreso ocultaba la relación específica entre los seres humanos y entre estos y la naturaleza. Como buen marxista, afirmó que, en el capitalismo, el control se ejerce sobre una naturaleza objetivada y exteriorizada porque fue despojada de seres humanos. Se trata de una naturaleza alienada, apropiada y monopolizada. "La crisis de la idea de progreso no es pues crisis de la idea misma, sino de los portadores de esa idea, que se han convertido en 'naturaleza' que dominar ellos mismos" (Gramsci, 1986: 213). De esta manera, el problema analítico se transformó, al mismo tiempo, en una cuestión política, como es de esperar en las reflexiones de Gramsci.

> [S]i se concibe al hombre como el conjunto de las relaciones sociales, resulta que cualquier parangón entre hombres en el tiempo es imposible, porque se trata de cosas distintas, si no heterogéneas. Por otra parte, puesto que el hombre es también el conjunto de sus condiciones de vida, se puede medir cuantitativamente la diferencia entre el pasado y el presente, porque se puede medir la medida en que el hombre domina la naturaleza y el azar. La posibilidad no es la realidad, pero es también ella una realidad. (Gramsci, 1986: 215)

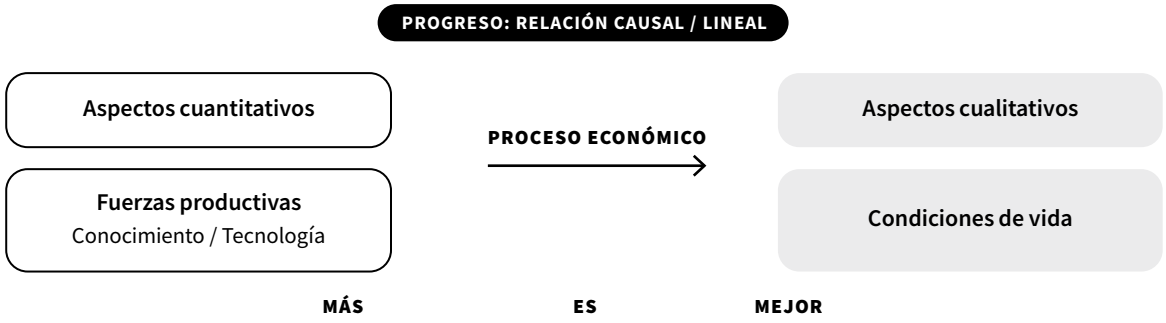
En este pasaje, lo heterogéneo resulta de considerar el aspecto cualitativo del devenir que es imponderable y además invisible a las lentes progresistas, que quedan empañadas en la estimación de unas condiciones de vida valoradas como cada vez *mejores* por razón de una lógica cuantitativa: el aumento de las fuerzas productivas reducidas a los conocimientos y a la tecnología al servicio de la producción.

Para dar cuenta del devenir humano, indicó Gramsci, es necesario retomar los aspectos cuantitativos y los cualitativos evitando la traducción de unos a otros, lo que resulta en la máxima de *más-es-mejor*. De acuerdo con esto, y desde la perspectiva gramsciana, lo que queda oculto por la ideología del progreso es el lugar de las relaciones de producción y las relaciones políticas que sostienen y hacen posible el progreso. Pero el autor dio un paso más, dado que propuso atender a las relaciones entre cada uno de los términos contenidos en este par de oposiciones (cuantitativo/cualitativo, aumento/mejora, economía/política).

Esto queda más claro esquematizando ambas formas y comparando los esquemas. El primero (ver Figura 1) representa la idea de progreso y el segundo (ver Figura 2) la propuesta gramsciana del *devenir*.

Este esquema es ampliamente conocido. Representa la determinación monocausal y unidireccional de la idea de progreso, construida ideológicamente sobre la base de una traducción de los aspectos cuantitativos del devenir humano en términos cualitativos, es decir, mientras más se desarrollen las fuerzas productivas (reducidas a la tecnología y la ciencia), mejores condiciones de vida se logran para la humanidad. En este sentido, Gramsci no se apartó de las consideraciones de Marx sobre la ideología, aunque evitó su esquematización en términos de una *falsa conciencia*. En vez de ello, recuperó su movimiento característico: presentar una parte de la realidad como si fuera la totalidad.

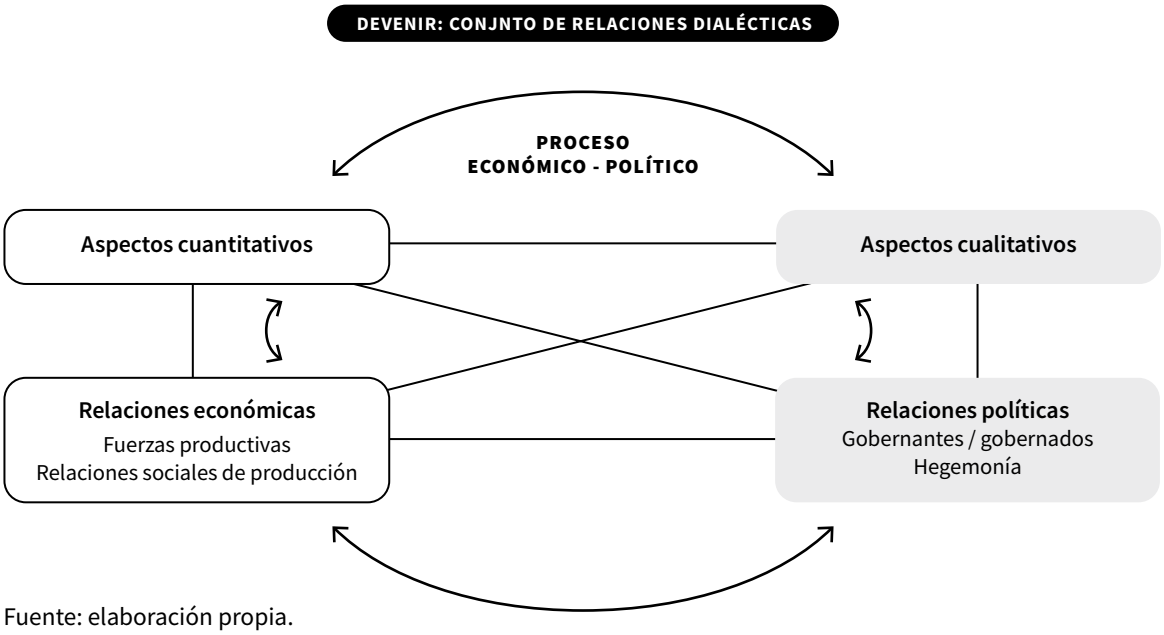
Figura • 1
Causalidad lineal del progreso



Fuente: elaboración propia.

El componente ideológico del progreso es fundamental para comprender su característica de idea-fuerza. Sin embargo, no es suficiente para el análisis. Una vez identificado, debe completarse con la manera en que esta ideología está inserta en procesos materiales y económicos que la constituyen como parte integral de la hegemonía. Aquella visión parcial de la existencia humana es contrarrestada con la visión total del devenir gramsciano, entendido como un conjunto de determinaciones multicausales y multidireccionales. En rigor, el lenguaje causal no tiene lugar en Gramsci. Se trata más bien de un conjunto de relaciones de determinación mutua. Un conjunto de relaciones dialécticas.

Figura • 2
Conjunto de relaciones dialécticas del devenir



Fuente: elaboración propia.

Estas cuestiones analíticas y abstractas se expresan en su forma concreta —como no podía ser de otra manera en el pensamiento de Gramsci— en la frase de cierre de esta sección de los *Cuadernos de la cárcel* dedicada al progreso: "Que existan las posibilidades objetivas de no morir de hambre [posibilidades económicas, cuantitativas], y que se muera de hambre [resultado de las relaciones sociales de producción y de relaciones de dominación], tiene su importancia, por lo que parece" (Gramsci, 1986: 215).

En definitiva, y desde su perspectiva, lo cualitativo y heterogéneo, es decir, el conjunto de las relaciones sociales, no podía ser reducido a la tecnología o a las posibilidades económicas objetivas. Ahora bien, la crítica del progreso se completó con la acción histórico-política: esta idea estaba en crisis no en el sentido puramente ideológico, conceptual o cognitivo, sino a nivel de la acción concreta, de la praxis. Se trataba de una crisis *de los portadores de la idea*, quienes la llevaron a la práctica y fracasaron en su modo de dominio racional de la relación del ser humano con la naturaleza.

El problema no ha perdido vigencia. Tal como advirtió Lowenhaupt-Tsing (2023: 45), a pesar de que el progreso suela asociarse a una concepción decimonónica y anticuada, y de que la idea de modernización de la segunda mitad del siglo XX parezca arcaica, nos sigue encegueciendo, pues "está implícito en una serie de supuestos generalmente aceptados sobre lo que significa ser humano".

Con esto en mente, es momento de volver al problema del crecimiento verde.

La hegemonía del crecimiento verde

La transición energética como teoría y programa para revertir el calentamiento global conlleva las mismas premisas básicas a las que Gramsci se refirió: la reducción de aquello que llamó el devenir humano al desarrollo tecnológico, considerado como una fuerza productiva con agencia autónoma, escindida de las relaciones sociales de producción y de las relaciones políticas. Eventualmente, el problema social, político o cultural a resolver sería el de *adaptarse* a las nuevas tecnologías, luego de sortear el primer obstáculo que implicaría generar la voluntad de cambio y su aceptación (Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente - PNUMA, 2011).

Para Gramsci, uno de los pilares de la hegemonía era la producción del consenso, esto es, la creación activa y coordinada de la identificación de "los gobernados" con la idea de que "los gobernantes" ejercían el poder en beneficio de toda la sociedad (Gramsci, 1986: 136). La distinción entre gobernantes y gobernados no contempla únicamente su significado común. En Gramsci, los primeros no eran exclusivamente los políticos que ostentaban un cargo representativo o los funcionarios que cumplían su rol en la burocracia. Si cumplían con un rol organizativo y directivo de los procesos sociales, económicos, políticos y culturales, un empresario o grupo de empresarios, un grupo de expertos, una organización de la sociedad civil, un intelectual individual o colectivo (como los actuales *think tanks* desde donde se elaboró la teoría del crecimiento verde), podían ser tan gobernantes como un cuerpo legislativo o un ministro del poder ejecutivo.

En un sentido más amplio y total, el mismo proceso hegemónico es definido en términos de su función organizadora y directiva de la vida y, por lo tanto, implica una moral y una ética políticas, así como una visión del mundo. Tal vez por ello muchos autores pusieron énfasis en los significados como la clave de la hegemonía (Williams, 2009; Wright, 1998), que es realmente uno de los mayores aportes de Gramsci a las teorías del poder. Sin embargo, como él mismo advirtió, esta clave no debería hacernos pensar que la hegemonía está hecha únicamente de significados, pues "tiene su base material en la función decisiva que el agrupamiento hegemónico ejerce sobre el núcleo (...) de la actividad económica" (Gramsci, 1981: 173).

Entendida en estos términos, la hegemonía del crecimiento verde nos ofrece dos movimientos simultáneos. Por un lado, el ideológico: la tecnología se fetichiza como la única fuerza productiva, determinante y totalizante. Cambiar la tecnología cambiará los designios de la humanidad y nos salvará del colapso. Esto es una realidad imaginada, no solo porque carece de sustento empírico, sino porque se trata de una proyección a futuro y el futuro solo está en la imaginación. Por otro lado, y el punto más importante, es que el cambio tecnológico, que es de interés de un sector de la sociedad, es impuesto como si fuera de interés de la sociedad en su conjunto, de la humanidad toda.

Pese a esto, lo anterior no es suficiente para pensar la efectividad y la fuerza de una idea como la del crecimiento verde. Hace falta que esta sea reconocida como legítima. A pesar de las evidencias empíricas en contra, el crecimiento verde sigue incólume como una idea-fuerza. Tal vez la razón se deba, como afirmaron Hickel y Kallis (2020: 15) a que "no es políticamente aceptable cuestionar el crecimiento económico" y, por lo tanto, el crecimiento verde "debe ser verdad, dado que la alternativa es el desastre". Leído desde la hegemonía de la tecnología, esta podría ser una posible respuesta. Pero en ella hay algo incompleto, pues ¿cómo se llega a este ilusorio valor de verdad?

El crecimiento verde puede ser entendido en términos de lo que Lins-Ribeiro (2003: 93) llamó una tecnotopía. Heredera de la ideología del progreso y una forma contemporánea de hegemonía, se refiere a una gran promesa y un "metarrelato de la salvación del mundo contemporáneo". Implica una operación simbólico-hermenéutica típica de las utopías, aunque mediada por la tecnología, dado que la salvación llegaría, justamente, gracias a ella. Si bien son promesas utópicas que operan a nivel simbólico, no lo hacen únicamente en este nivel, pues conllevan una impronta económica no menor. Independientemente de su real y efectiva posibilidad de cumplimiento en un régimen de acumulación ampliada, las tecnotopías, como la idea de la descarbonización o desmaterialización de la economía, movilizan procesos económicos de envergadura; organizan

flujos de capital global e instalación de infraestructuras en vastos territorios que son vehículos para ese flujo. Los signos de estas dinámicas de dominación político-cultural y de dependencia económica son abundantes.

Ávila y Rao (2018) mostraron cómo los programas de instalación de infraestructuras de energía renovable en zonas de alta vulnerabilidad socioeconómica y ambiental en la India promovieron e impusieron proyectos de mercantilización de los territorios que afectaron miles de hectáreas, socavando proyectos sociovitales alternativos basados en *lo común*. Al respecto, concluyeron que "el desarrollo de mega-infraestructuras aparentemente neutras para aprovechar las energías renovables (...) diluye las cuestiones políticas de fondo: cómo se aprovechan los recursos energéticos, quién lo hace y en beneficio de quién" (Ávila; Rao, 2018: 102).

Por su parte, Svampa y Bertinat (2022) hicieron énfasis en la existencia de imaginarios desarrollistas que, particularmente para el caso de la Argentina, obturaron la posibilidad de discutir alternativas. Otro tipo de análisis que abordaron el tema, focalizando en el mundo empresarial, mostraron que las inversiones en el sector de las energías renovables estaban inmersas en sobreestimaciones de la capacidad futura del sector para generar beneficios. Desde la economía conductual, Soria y Arauz-Cruz (2021) analizaron cómo los inversores y accionistas de Tesla, la empresa más importante de producción de automóviles eléctricos, estaban motivados por estimaciones de resultados positivos que no se proyectaban sobre una base económica racional, sino que se justificaban por una supuesta irracionalidad que, para el caso, remitía al relato que la empresa y sus directivos, principalmente Elon Musk, hacían de sí mismos.

Desde la antropología podríamos encarar el mismo tipo de problemas, pero evitando la idea de una ausencia de racionalidad para focalizar en lo que podríamos llamar una racionalidad cultural, es decir, una racionalidad que opera en el orden de los significados. Ya hace tiempo Sahlins (1997: 168) argumentó que "las condiciones materiales, si bien siempre indispensables, son potencialmente 'objetivas' de muchas maneras distintas, de acuerdo con la selección cultural por la cual se convierten en 'fuerzas' efectivas". El lenguaje gramsciano es aquí ostensible, al menos por razón de tratarse de uno de los nudos problemáticos que el autor también abordó: el problema del significado en relación con lo material. Ni siquiera el capitalismo, continúa Sahlins (1997: 168-169),

> a pesar de estar ostensiblemente organizado por y para la ventaja pragmática, puede escapar de esta constitución cultural de una praxis aparentemente objetiva. (...) La producción, en consecuencia, es algo más que una lógica práctica de la eficacia material, y algo distinto de ella. Es una intención cultural. El proceso material de la existencia física es organizado como un

> proceso significativo de ser social, que representa para los hombres, puesto que siempre están definidos culturalmente en determinadas formas, su único modo de existencia.

Considero que aquí reside el problema principal: el crecimiento y el progreso parecen ser el único modo de existir. De hecho, la teoría del crecimiento verde lo trata como lo único invariable, constante, inexpugnable. Tal vez esta cuestión pueda quedar expresada en aquella reflexión reproducida, pero nunca referenciada por Frederic Jameson (2003: 76): "alguien dijo alguna vez que es más fácil imaginar el fin del mundo que imaginar el fin del capitalismo". En este sentido, el crecimiento verde fetichiza el cambio tecnológico como una fuerza indomable, al mismo tiempo que como un resultado inevitable que se antepone frente a toda acción como un fin en sí mismo (Harvey, 1990). En definitiva, como un único modo de existencia. Al respecto, Gramsci afirmó que tal situación se debe a una abstracción de una parte del devenir humano que resulta impuesta y reconocida como la matriz organizadora del todo, confundiéndose como si fuera la totalidad misma.

En las elaboraciones originales de Gramsci, la hegemonía funciona incorporando ciertas demandas e intereses de los grupos subalternos para reforzar el consentimiento de que los grupos hegemónicos ostentan la posición dominante en favor de los intereses del resto de la sociedad. La característica de toda hegemonía es que los intereses de un grupo particular que, en alianza con otros, forma lo que Gramsci llamaba *bloque*, son presentados como los intereses generales. Sin embargo, para el caso del crecimiento verde y la transición energética, parecería estar operando una razón inversa. Los intereses generales —podemos legítimamente asumir que enfrentar la crisis ambiental es de interés general—, son incorporados como si fueran los intereses mismos del grupo hegemónico que se esfuerza por producir consentimiento, apelando a aquellos sentidos que desde hace tiempo cuestionan la racionalidad económica y las concomitantes formas destructivas del entorno. Raymond Williams fue quien puso mayor énfasis en este tipo de dinámicas.

> La hegemonía es siempre un proceso activo, aunque esto no significa que se trate simplemente de un complejo de rasgos y elementos dominantes. Por el contrario, es siempre una interconexión y una organización más o menos adecuada de lo que de otro modo se dan como significados, valores y prácticas separadas e incluso dispares que este proceso activo incorpora a una cultura significativa y a un orden social efectivo. Estas son en sí mismas soluciones vivas —y en el sentido más amplio: resoluciones políticas— a realidades económicas específicas. (Williams, 2009: 158)

Desde el punto de vista de sus promotores, la economía verde es un conjunto de correcciones a las *fallas del mercado*. Al *reconocer* esto, la hegemonía del crecimiento verde se apoya en algunos de los principios de oposición a ella misma, proponiendo ajustes y reacomodamientos para evitar la visibilidad del problema de fondo, que hemos mencionado al principio: la acumulación ampliada no puede sostenerse a base de energías renovables. Al respecto, en un documento del PNUMA se lee lo siguiente:

> Esta reciente adopción de un concepto de economía verde, sin duda, ha sido impulsada por la generalizada desilusión del paradigma económico dominante, por una sensación de fatiga que emana de múltiples crisis simultáneas y por las fallas de mercado experimentadas ya durante la primera década del nuevo milenio, incluida la crisis financiera y económica de 2008. Sin embargo, al mismo tiempo, hay cada vez más evidencias de un nuevo camino a seguir, de un nuevo paradigma económico, en el que la riqueza material no se logre forzosamente a expensas de riesgos ambientales crecientes, escasez ecológica o disparidad social. (PNUMA, 2011: 16)
>
> Hoy, el gran reto que representa la creciente escasez ecológica y el uso ineficiente de recursos y energía es superar un gran número de fallas de mercado, de política e institucionales, que impiden reconocer la importancia económica de esta degradación ambiental. (PNUMA, 2011: 21)

La mención a la crisis financiera del 2008 no es casual. Sus razones y consecuencias objetivas —eufemísticamente nombradas en el documento citado como relativas a cuestiones subjetivas de *sensación de fatiga*—, derivaron en movilizaciones antiglobalización, anticapitalismo y anticrecimiento en todo el mundo. Organismos como la OCDE, el Banco Mundial y el PNUMA aprovecharon el concepto de crecimiento verde como una oportunidad para establecer un marco de sentido que aparentara atender los reclamos de dichas movilizaciones, presentando una alternativa de mercado como "una posibilidad de reactivación económica sin mayores impactos negativos en la medida en que uno de los pilares es la transición energética y la reducción de emisiones GEI" (Diaz-Ariza; Aguilar-Galeano; García-Castiblanco, 2023: 32).

Ahora bien, ¿de qué se está hablando cuando se afirma que los problemas ambientales son resultado de una falla del mercado? Básicamente, se trata de errores en las asignaciones de capital basadas en la no ponderación de lo que se conoce en la economía ecológica como las externalidades ambientales. En términos amplios, el error o falla sería doble: a) un olvido de contabilizar los bienes no económicos como parte del proceso productivo, y b) la no contabilización

de los impactos negativos sobre el ambiente como parte de esos mismos costos. La solución sería incorporarlos al proceso económico, poniéndole un precio a estos bienes e impactos y fomentar regulaciones estatales que apunten a la adición de tales externalidades por medio de incentivos, impuestos y derivación de subsidios, transformando al mismo tiempo la matriz energética (PNUMA, 2011).

Reflexiones finales abiertas

Lo que esta visión economicista nos revela cuando la leemos en contraste con la propuesta gramsciana, es que el problema analítico y político al que nos enfrentamos implica restituir una totalidad fragmentada. No se trata solo de romper con el fetiche tecnológico, sino de reconstruir el entramado de relaciones sociales que permita crear proyectos alternativos de habitabilidad humana. Castoriadis (1997) sostuvo hace algún tiempo que la crisis ecológica abarca la totalidad de la vida:

> Decir que hay que salvar al medio ambiente es decir que hay que cambiar radicalmente el modo de vida de la sociedad. (...) No es nada menos que la cuestión política, psíquica, antropológica, filosófica que se plantea, en toda su profundidad, la humanidad. (Castoriadis, 1997: 89-90)

También sostuvo que la crisis de la sociedad contemporánea era de *identificación*, dado que aquellas significaciones que la mantenían unida, ya no cumplían su papel. Dicha crisis se nos revelaba sobre todo en el debilitamiento y la dislocación de los espacios productores de totalidades sociales. Si ampliamos este razonamiento, deberíamos concluir que, frente a una crisis total como la ambiental, estamos desamparados, pues "ya no existe ninguna totalidad de significaciones imaginarias sociales o no emerge ninguna que pueda hacerse cargo" (Castoriadis, 1997: 157).

En este sentido, el problema al que nos enfrentamos, y que David Graeber (2018; 2022) puso al descubierto nuevamente, inspirándose en Marcel Mauss, Karl Marx y recordando a Castoriadis, es que no podemos producir valores alternativos a los que gobiernan la circulación de mercancías y dinero sin una noción operativa, concreta y alternativa de totalidad. Al respecto, afirmó que la antropología podía ofrecer buenas herramientas: "En un sentido muy real, podría decirse que la antropología ha surgido en torno a cuestiones de valor, y que tales cuestiones han permanecido bajo la superficie de casi todos los debates teóricos importantes" (Graeber, 2022: 9).

Su propuesta implica recuperar la tradición filosófica alemana presente en Marx y que Gramsci ya había retomado en su teoría del poder. Esta tradición concibe a la sociedad no como una totalidad funcional y orgánicamente integrada, tal como lo hacen las tradiciones sociológicas francesa y británica, sino como "un modo de coordinar proyectos de acción humana" (Graeber, 2022: 12). De allí que la propuesta gramsciana sea compatible con la antropología del valor de David Graeber y que puedan considerarse las luchas hegemónicas como luchas por definir qué es el valor. Estas ponen en juego preguntas como ¿en qué sociedad queremos vivir? y ¿qué mundo queremos habitar?, que toman sentido en términos de proyectos y procesos de construcción de mundos alternativos posibles.

Graeber propone que uno de los conflictos más importantes de la actualidad es por la definición de qué es el valor y qué tipo de valores alternativos a los del mercado vale la pena producir. El problema del sentido es aquí más acuciante que nunca. La crisis ambiental y los límites de la naturaleza han revelado que la hegemonía del progreso ya no tiene demasiado margen para reajustarse, aunque no ha perdido fuerza. Las formas de valor y los proyectos vitales alternativos están surgiendo hace tiempo de la mano de la filosofía y práctica del buen vivir, las teorías del decrecimiento y del postextractivismo o las reflexiones sobre la responsabilidad de la destrucción ambiental que ha puesto en debate el advenimiento del Antropoceno.

Si pensamos la vida social en términos de proyectos que despliegan formas de acción creativa, entonces la pregunta de Gramsci (2004: 59) no ha perdido vigencia: "¿cómo saldar el presente con el porvenir, satisfaciendo las necesidades urgentes del presente y trabajando útilmente para crear y 'anticipar' el porvenir?". La cuestión es que el porvenir parece ya estar anticipado. Lo que se debate es la intensidad del desastre, mientras que la solución mercantil- tecnológica se parece mucho a ese manotazo de ahogado que hunde también al rescatista.

Referencias

1. Aricó, José (2012). *Nueve lecciones sobre economía y política en el marxismo: curso de El Colegio de México*. Buenos Aires: FCE.
2. Ávila, Sofía; Rao, Siddharth (2018). Frente al crecimiento verde. Visiones de "lo común" desde el Colectivo Timbaktu (Andhra Pradesh, India). *Ecología Política,* 55, 100-104. Recuperado de https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6501771

3. Bellver-Soroa, José (2021). El mito del crecimiento verde y la salvación tecnológica. *Dossieres EsF*, 42, 7-12. Recuperado de https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=8006838

4. Bloch, Maurice (1977). *Análisis marxistas y antropología social*. Barcelona: Anagrama.

5. Bloch, Maurice (1983). *Marxism and anthropology: The history of a relationship*. London: Routledge.

6. Carpintero-Redondo, Oscar; Frechoso, Fernando (2023). Energía, sostenibilidad y transición: nuevos desafíos y problemas pendientes. *Arbor, 199*(807), a687. https://doi.org/10.3989/arbor.2023.807001

7. Carpintero-Redondo, Oscar; Nieto-Vega, Jaime (2021). Transición energética y escenarios postcrecimiento. *Papeles de Relaciones Ecosociales y Cambio Global*, 156, 93-106. Recuperado de https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=8287966

8. Castoriadis, Cornelius (1997). *El avance de la insignificancia*. Buenos Aires: Eudeba.

9. Crehan, Kate (2004). *Gramsci, cultura y antropología*. Barcelona: Bellaterra.

10. De Castro, Carlos (2023). Límites y potenciales tecnosostenibles de la energía: una mirada heterodoxa y sistémica. *Arbor, 199*(807), a690. https://doi.org/10.3989/arbor.2023.807004

11. Descola, Philippe (2016). *La composición de los mundos*. Buenos Aires: Capital Intelectual.

12. Diaz-Ariza, Diana; Aguilar-Galeano, Estíbaliz; García-Castiblanco, Claudia (2023). Estado de la investigación sobre el crecimiento verde desde la perspectiva de política pública 2011-2021. *Reflexión Política, 25*(51), 31-44. https://doi.org/10.29375/01240781.4660

13. Fontana, Benedetto (2012). The Concept of Nature in Gramsci. En *Gramsci. Space, Nature, Politics* (pp. 123-141), editado por Michael Eckers; Gillian Hart; Stefan Kipfer; Alex Loftus. Oxford, UK: John Wiley & Sons Ltd. https://doi.org/10.1002/9781118295588.ch6

14. Gabbert, Karin (2018). Presentación. En *Salidas del laberinto capitalista: decrecimiento y postextractivismo* (pp. 7-9), editado por Alberto Acosta; Ulrich Brand. Quito, Ecuador: Fundación Rosa Luxemburg, Oficina Región Andina.

15. Godelier, Maurice (1976). *Antropología y economía*. Barcelona: Anagrama.

16. Graeber, David (2018). *Hacia una teoría antropológica del valor. La moneda falsa de nuestros sueños*. Ciudad de México: FCE.

17. Graeber, David (2022). Es el valor lo que da existencia a los universos. *Quid 16*, 18, 8-34. Recuperado de https://publicaciones.sociales.uba.ar/index.php/quid16/article/view/8106/pdf

18. Gramsci, Antonio (1981). *Cuadernos de la cárcel* (Vol. 2). Puebla, México: Era/BUAP.

19. Gramsci, Antonio (1986). *Cuadernos de la cárcel* (Vol. 4). Puebla, México: Era/BUAP.

20. Gramsci, Antonio (2004). *Antología*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.

21. Harvey, David (1990). *Los límites del capitalismo y la teoría marxista*. Ciudad de México: FCE.

22. Hickel, Jason; Kallis, Giorgos (2020). Is Green Growth Possible? *New Political Economy*, *25*(4), 469-486. https://doi.org/10.1080/13563467.2019.1598964

23. Ingold, Tim (1992). *Evolución y vida social*. Ciudad de México: Grijalbo.

24. Jacobs, Michael (2016). Green Growth. En *The handbook of global climate and environment policy* (pp. 197-214), editado por Robert Falkner. Chichester, West Sussex: Wiley Blackwell.

25. Jameson, Frederic (2003). Future City. *New Left Review*, 21, 65-79.

26. Koberwein, Adrián (2022). ¿Quedarse en casa o aventurarse al espacio? La crisis ambiental y sus ficciones. *Antropología Experimental*, 22, 495-508. https://doi.org/10.17561/rae.v22.7220

27. Krotz, Esteban (1990). Nueva vuelta al problema cultura-naturaleza. Contribuciones para la discusión del "problema ambiental" desde la perspectiva de las ciencias antropológicas. *Relaciones*, *11*(41), 5-30.

28. Krotz, Esteban (2002). *La otredad cultural, entre utopía y ciencia*. Ciudad de México: FCE.

29. Kurtz, Donald (1996). Hegemony and Anthropology: Gramsci, exegeses, reinterpretations. *Critique of Anthropology*, *16*(2), 103-135. https://doi.org/10.1177/0308275X9601600202

30. Latour, Bruno (2007). *Nunca fuimos modernos ensayos de antropología simétrica*. Buenos Aires: Siglo XXI.

31. Lins-Ribeiro, Gustavo (2003). *Postimperialismo: cultura y política en el mundo contemporáneo*. Barcelona: Gedisa.

32. Lowenhaupt-Tsing, Anna. (2023). *Los hongos del fin del mundo. Sobre la posibilidad de vida en las ruinas del capitalismo*. Buenos Aires: Caja Negra.

33. Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente - PNUMA (2011). *Hacia una economía verde. Guía para el desarrollo sostenible y la erradicación de la pobreza*. Recuperado de www.unep.org/greeneconomy

34. Sahlins, Marshall (1997). *Cultura y razón práctica. Contra el utilitarismo en la teoría antropológica*. Barcelona: Gedisa.

35. Seibert, Megan; Rees, William (2021). Through the Eye of a Needle: An Eco-Heterodox Perspective on the Renewable Energy Transition. *Energies, 14*(15), 4508. https://doi.org/10.3390/en14154508

36. Soria-Galvaro-Guerra, José; Arauz-Cruz, Gustavo (2021). El éxito de Tesla ¿realidad o una burbuja? Perspectivas desde las finanzas conductuales y las narrativas económicas. *Perspectivas, 24*(48), 99-118. Recuperado de http://www.scielo.org.bo/pdf/rp/n48/1994-3733-rp-48-99.pdf

37. Svampa, Maristella; Bertinat, Pablo (2022). *La transición energética en la Argentina*. Buenos Aires: Siglo XXI.

38. Williams, Raymond (2009). *Marxismo y literatura*. Buenos Aires: Las Cuarenta.

39. Wright, Susan (1998). The politicization of "culture". *Anthropology Today, 14*(1), 7-15.

Adrián Koberwein

Doctor en Antropología por la Universidad de Buenos Aires, Argentina. Investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, con lugar de trabajo en el Instituto de Ciencias Antropológicas de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. Áreas de investigación: antropología ambiental, antropología económica, ecología política. Temas de investigación: ambiente, crisis hídrica, espacio-territorio, recursos naturales, catástrofes ambientales. Correo electrónico: adriankoberwein@gmail.com

Revista CS
Estudios Sociales Sobre América Latina Núm. 47 (septiembre-diciembre 2025)

Heredar la memoria del conflicto armado: construcción de memoria intergeneracional con jóvenes rurales (Colombia)*

Cristian Rojas-Granada[I], María Clemencia Vallejo-Jiménez[II]

https://doi.org/10.18046/recs.i47.02

Cómo citar: Rojas-Granada, Cristian; Vallejo-Jiménez, María Clemencia (2025). Heredar la memoria del conflicto armado: construcción de memoria intergeneracional con jóvenes rurales (Colombia). *Revista CS*, 47, a02. https://doi.org/10.18046/recs.i47.02

Resumen: La transmisión intergeneracional de la memoria en sociedades con pasados violentos suele estar mediada por silencios y narraciones parcializadas que dificultan un posicionamiento ético-político de las víctimas y sus herederos. Este artículo muestra la dinámica de construcción de memoria con jóvenes de la zona rural de Samaná (Colombia), quienes crecieron después del período de victimización que experimentó este territorio entre 1999 y 2005. La metodología fue cualitativa y se emplearon técnicas como la observación, las entrevistas y los conversatorios, que llevaron a la creación de una *performance* que facilitó dicha construcción. Se encontró que la memoria heredada por los jóvenes se limita al ámbito familiar, mientras que en el espacio público predomina el silencio. Además, se evidenció que, con acompañamiento institucional, los jóvenes amplían la memoria y establecen vínculos emocionales con lo que vivieron sus mayores, otorgando un nuevo sentido al presente y futuro de su comunidad.

Palabras clave: conflicto armado, posacuerdo de paz, memoria intergeneracional, transmisión de la memoria, jóvenes rurales

---

* Artículo de resultados de investigación del proyecto Hilando capacidades políticas para las transiciones en los territorios, ejecutado entre el 2021 y el 2023 (Código SIGP: 57729) y financiado por el Ministerio de Ciencia, Tecnología e Innovación de Colombia. Artículo de investigación recibido el 19.12.2024 y aceptado el 11.11.25.

I. Universidad de Caldas (Manizales, Colombia)

II. Universidad de Caldas (Manizales, Colombia)

Esta obra se distribuye a través de una licencia Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International

Inheriting the Memory of Armed Conflict: Intergenerational Memory-Building with Rural Youth (Colombia)

Abstract: Intergenerational transmission of memory in societies with violent pasts is often mediated by silences and partial narratives that hinder the ethical-political positioning of victims and their heirs. This article explores memory-building dynamics with young people from rural Samaná (Colombia), who grew up after the victimization period experienced in this territory between 1999 and 2005. The methodology was qualitative. Techniques such as observation, interviews, and discussion groups were employed and led to the creation of a performance that facilitated the construction of conflict memory. This study found that inherited memory among young people is confined to the family sphere, while silence prevails in public spaces. It was evidenced that, with institutional support, young people expand their memory and build emotional bonds with what their elders experienced, thus giving new meaning to the present and future of their community.

Keywords: Armed Conflict, Post-Peace Agreement, Intergenerational Memory, Memory Transmission, Rural Youth

Introducción

Los habitantes del municipio de Samaná (Caldas) sufrieron las consecuencias del conflicto armado durante el período de 1999 a 2005, a raíz de los enfrentamientos entre las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC-EP), las Autodefensas Unidas del Magdalena Medio (AUMM) y la Fuerza Pública (Centro Nacional de Memoria Histórica, 2020). Desde el año 2006, el municipio vio disminuida la presencia de grupos armados al margen de la ley, como consecuencia, los hechos de disputa territorial han dejado de registrarse y con ello han aminorado los impactos hacia la población civil. Sin embargo, tras los abusos de la guerra, en muchos pobladores quedó el temor, la estigmatización y el silenciamiento. Particularmente ese silencio se ha mantenido hacia los jóvenes en la actualidad, por ello, están heredando una memoria parcialmente silenciada de las experiencias de victimización y de sobrevivencia de sus antecesores.

La falta de narrativas claras y accesibles sobre las experiencias del pasado violento conlleva el riesgo inminente de que este se desvanezca en el olvido. Esto podría obstaculizar los esfuerzos comunitarios e institucionales destinados a garantizar la reparación colectiva, fomentar la reconciliación social y consolidar una paz estable y duradera en la sociedad (Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No Repetición, 2022). Abordar este desafío implica no solo reconocer la importancia de transmitir estas experiencias traumáticas,

sino también diseñar intervenciones que faciliten la apertura de espacios seguros para la expresión, el diálogo y la transmisión de la memoria, especialmente entre las generaciones más jóvenes (Jiménez; Cataño; *López*, 2022).

Esta investigación se ubica en el campo de estudios sobre la memoria social que se ocupa de la transmisión intergeneracional de la memoria en sociedades que han experimentado pasados violentos (Aranguren; Rengifo, 2021; Cabrera, 2023; Frei, 2018; Wolf, 2019). Esta transmisión se da entre los miembros de una generación que experimentaron hechos traumáticos porque fueron víctimas, testigos o perpetradores en contextos de conflictos sociales violentos —para el caso que nos ocupa, los que se enmarcaron en el periodo entre 1999 y 2005— y aquellos que no vivieron esos hechos traumáticos y crecieron en sociedades en transición (Cooke; Hodgkinson; Manning, 2023; Pickering; Keightley, 2013). En este campo se ubica a los jóvenes como *herederos*, no como agentes pasivos, sino como productores de sentido en el proceso narrativo y dialógico de construcción de memoria, superando la visión simplista del emisor-activo y receptor-pasivo, y entendiendo que la memoria se recrea cotidianamente mediante la práctica narrativa. En este sentido, el pasado no es estático en tanto depende de la actualización constante de significados en la interacción cotidiana (Bietti, 2010; Zittoun, 2017), por lo que la memoria existe *entre* los sujetos, no *en* ellos (Welzer, 2010).

La *memoria intergeneracional* refiere al proceso de transmisión de la memoria entre miembros de distintas generaciones en el escenario familiar e involucra simultáneamente la memoria colectiva y las memorias familiares (Pohn-Lauggas, 2019). Las narrativas familiares son moldeadas por la memoria dominante de la época (Olivari, 2019); sin embargo, las familiares se caracterizan por involucrar experiencias locales concretas que tienen la posibilidad de tensionar la narrativa canónica o socialmente dominante (Barnwell, 2019; Frei, 2018; Olivari, 2018; Quílez, 2014). Se ha mostrado que el diálogo intergeneracional que trasciende el silencio y las narrativas unidimensionales favorecen la construcción de memorias diversas e incluyentes en la configuración de sociedades más democráticas (Ben-Ze'ev; Lomsky-Feder, 2023; Cooke *et al.*, 2023).

Estudios recientes sobre memoria intergeneracional evidencian que la construcción de memoria no es unidireccional, sino que tanto adultos como jóvenes participan en la producción de sentido sobre el pasado (Bietti, 2010; Welzer, 2008), pero el nivel de participación de los segundos puede variar según el contexto político y social en el que se desenvuelven (Frei, 2017; Guglielmucci, 2020; Rojas, 2024).

Asimismo, los estudios sobre la memoria intergeneracional en zonas rurales en el país exponen los entramados de narración, silencio y olvido cotidiano que caracterizan las memorias heredadas de forma espontánea, a la vez que muestran

que existe voluntad de narrar el conflicto del lado de los sobrevivientes y voluntad de escuchar y aprender de ellos por parte de los más jóvenes (Ballesteros; Londoño; Duque; Pérez, 2021; Jaramillo, 2014; Vallejo; Moreno, 2023). Pese a esto, es evidente que el campo de la transmisión intergeneracional en poblaciones rurales en el país cuenta con una escasa producción académica. En este sentido, en su informe final, la Comisión de la Verdad en Colombia resaltó la importancia de continuar abordando la memoria intergeneracional desde la investigación y la intervención social para construir empatía desde los jóvenes respecto a la realidad violenta que vivieron sus mayores en medio del conflicto armado y contar con mejores herramientas para construir sociedad en el presente (Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No Repetición, 2022).

De acuerdo con lo anterior, en este estudio se muestran las formas en que se dio la transmisión intergeneracional de la memoria de la victimización y la sobrevivencia en la zona rural de Samaná, sufrida en los ámbitos familiar y comunitario entre 1999 y 2005. Se abordó la transmisión intergeneracional de la memoria que se ha dado de forma espontánea en las familias, pero también se indagó en una experiencia de construcción de memoria comunitaria y de diálogo intergeneracional que se denominó *transmisión intencionada de la memoria*, la cual contó con la participación activa de los jóvenes, quienes promovieron la intervención de sus padres, abuelos y miembros significativos de su comunidad, como se expondrá más adelante.

Método

La fundamentación epistemológica que orientó esta investigación tomó como referencia el construccionismo social que promueve la idea de que los significados compartidos por una comunidad se sustentan y fortalecen gracias a la interacción cotidiana en escenarios de conversación sobre temas de interés común (Gergen, 1996). Así, en este estudio se promovió el diálogo entre generaciones a partir de la puesta en común de recuerdos familiares y comunitarios que, al ser compartidos, facilitaron la comprensión del conflicto armado por parte de los más jóvenes.

El proceso se fundamentó en promover el diálogo intergeneracional, acudiendo a la combinación de técnicas participativas cuyos insumos propiciaron la construcción de narrativas que permitieron estructurar de manera coherente y cronológica los hechos ocurridos en el conflicto armado. Se partió de la idea de que participar de ejercicios que incluyen experiencias vividas por otros, facilita la comprensión de los hechos y transforma la visión de la realidad (Anderson, 1997).

El proceso de investigación se desarrolló en cuatro fases. En la primera, luego de realizar gestiones con las directivas de dos instituciones educativas rurales del municipio, el equipo avanzó en una convocatoria abierta en los grupos de los grados noveno, décimo y once, que juntos reunían a un total de 125 jóvenes entre los 15 y 19 años de edad. En la convocatoria se expusieron los objetivos de la investigación, buscando con ello que los jóvenes que sintieran afinidad por la construcción de la memoria del conflicto armado se motivaran a participar. De esta manera se vincularon de forma voluntaria 25 jóvenes (entre hombres y mujeres), quienes participaron en un proceso que tuvo una duración de un año y medio a través de encuentros semanales realizados en distintos escenarios comunitarios como la casa cural, la sede de la Junta de Acción Comunal, la institución educativa, entre otros espacios como caminos veredales o lugares emblemáticos del municipio.

En la segunda, se identificaron narraciones con las que contaban los jóvenes sobre lo ocurrido en la época del conflicto armado, reconociendo otros aspectos desconocidos que les despertaron curiosidad. Se construyeron preguntas y se les motivó a interrogar a miembros de la comunidad escogidos por ellos mismos para ampliar sus conocimientos sobre el pasado común.

En la tercera, se buscó que los jóvenes narraran las historias de sus mayores en medio del conflicto y lo hicieron a través de una *performance*, entendida como un acto mediante el cual se reconstruye una situación del pasado y se trae a escena, promoviendo la agencia individual por medio de elementos narrativos y argumentales (Mannay, 2017). Con la narrativa es posible comprender la realidad a la vez que se constituye en una experiencia performativa (Anderson, 1997). Por esto, la *performance* como ejercicio creativo sirvió de mediadora para que los jóvenes pusieran en escena sus comprensiones sobre el conflicto armado. Ellos eligieron hechos y lugares de ese pasado que consideraron más relevantes para su comunidad, a los cuales agregaron, según sus comprensiones, elementos de ficción para escribir el guion.

La última fase se orientó a la presentación de la *performance* en escenarios públicos, cuya audiencia principal fueron las familias de los jóvenes y otros miembros de su comunidad. Después de cada presentación, se dio un espacio de diálogo entre los jóvenes y sus audiencias, que presentamos y comprendemos en este artículo como construcción de memoria intergeneracional.

Técnicas para la recolección de la información

La selección y aplicación de técnicas obedeció a las necesidades de las fases de investigación. En la segunda fase, la entrevista sirvió como herramienta para que los jóvenes ampliaran su conocimiento sobre la época del conflicto gracias a las voces de los miembros de su familia y comunidad. Para ello, eligieron un relato o anécdota que circulara en dicho entorno, identificaron sus aspectos relevantes y llevaron a cabo las entrevistas con el objetivo de ampliar comprensiones al respecto.

Posteriormente, en la tercera fase, se realizaron conversatorios entre los jóvenes, técnica que permitió que compartieran su experiencia y pusieran en común sus hallazgos, estableciendo relaciones, marcando recurrencias e identificando sentires y emociones que surgieron en el desarrollo de las entrevistas. El conversatorio se convirtió en un pretexto para que el resultado de las entrevistas fuera llevado a otro nivel, puesto que fue el primer espacio de socialización en el que lograron entretejer diversos relatos y construir un sentido más amplio del conflicto armado vivido por sus padres y mayores de la comunidad, lo que contrastó con el silencio que había predominado en el territorio sobre ese tema.

En esta primera implementación del conversatorio, se ofreció un espacio reflexivo que posibilitó al equipo de investigación captar los intereses de los jóvenes y sus reacciones frente a las narrativas recolectadas. A partir de allí, se emprendió un ejercicio colectivo de selección de hechos del conflicto que fueron narrados por los jóvenes a través de una *performance*, lo cual mostró mayor comprensión sobre el tema: sus orígenes, desarrollo y consecuencias. Esta técnica permitió que los jóvenes imprimieran sus propias apreciaciones y énfasis en la narración del conflicto.

La cuarta fase fue en la presentación pública de la *performance*, cuando se abrió el diálogo en un lugar público entre los jóvenes, sus padres y abuelos, así como con vecinos de la comunidad para dar a conocer el resultado del proceso creativo. Allí tuvo lugar otra serie de conversatorios implementada al finalizar la presentación, en la cual los adultos que participaron como audiencia dieron a conocer sus impresiones y los sentimientos generados frente a la recreación del episodio colectivo doloroso que significó vivir el conflicto armado.

Análisis de la información

Los conversatorios fueron grabados en audio y transcritos para su posterior análisis. Este tuvo dos momentos: uno inicial en el que los investigadores aplicaron algunos elementos del análisis narrativo (Riessman, 2008) como el énfasis en los personajes, los lugares, el orden de los eventos y, en general, el sentido que cada

narrador le otorgaba a su experiencia. En un segundo momento se discutieron los resultados preliminares del análisis con los jóvenes, lo cual sirvió para ampliar las comprensiones sobre el pasado de todos los involucrados (investigadores y jóvenes participantes).

Se prestó especial atención a la interacción entre los mayores y los jóvenes como narradores y audiencias, con el fin de identificar el sentido que se construía a partir de esa interacción, al tiempo que se identificaron significados y emociones asociadas a eventos/experiencias y personajes, entendiendo que la memoria se edifica en esa interacción (Welzer, 2010) y en distintos tiempos, como la época de mayor impacto del conflicto entre 1999 y 2005 y el período actual entendido de transición.

Resultados

De la memoria fragmentada a la voluntad de conocer

En este apartado mostraremos las dinámicas de transmisión espontánea que han tenido lugar en la zona rural en la que trabajamos; para luego exponer el proceso de transmisión intencionada en el que los jóvenes, acompañados por el equipo de investigación, indagaron relatos sobre el conflicto armado entre sus familias y comunidad, para lo cual se valieron de recuerdos, conversaciones familiares y anécdotas cercanas. Ellos ampliaron su memoria a partir de las conversaciones con sus pares, miembros de la comunidad, adultos mayores y profesores, con el objetivo de enriquecer su mirada del pasado colectivo para comprenderlo y, a su vez, convertirlo en un espacio de posibilidad creativa hacia el futuro. De ahí la expresión *voluntad de conocer* (Zemelman, 2005), no solo como disposición para encuadrar fragmentos o recuerdos familiares en un contexto local, sino para reconocerse a sí mismos como parte de esa historia comunitaria.

La transmisión espontánea de la memoria

Existe una transmisión que se da en cada familia de forma *espontánea*, que se evidencia en frases como "mi abuela me contaba". Esto no ocurre de forma total ni desde siempre. Los adultos no suelen estar seguros respecto a cuál es el momento adecuado para contar hechos violentos del pasado a sus hijos, ni cómo, ni siquiera si es necesario. Sin embargo, en las conversaciones cotidianas con vecinos o familiares (inicialmente más con coetáneos como hermanos, primos), en las visitas de otros familiares o amigos fue donde emergieron micro-

narraciones asociadas al conflicto armado, allí estuvieron presentes los niños o adolescentes y su conocimiento de ese pasado que no vivieron en carne propia se hizo más próximo para ellos. Así se evidencia en el siguiente relato:

> Uno desde pequeño es muy curioso [risas] entonces le decían a uno: "¡Ay, eche para allá que usted no puede escuchar esto!", y uno como que quiere estar ahí y uno se va, pero se queda detrás de una puerta escuchando y ahí es donde escucha toda la historia de qué fue lo que pasó. (Luisa Pérez[1], comunicación personal, 15.03.2022)

Pero el tema de la experiencia en el conflicto armado se evita en otros espacios porque hay personas que sienten miedo y otras se pueden sentir aludidas sin querer. Aquí, el *no ser imprudente* con temas que no se sabe si pueden incomodar a otro, influye en que el silencio tenga lugar; en otras palabras, los jóvenes han crecido en este entorno de narraciones espontáneas cotidianas sobre el pasado, pero que han estado mediadas por claves de silencio.

Al identificar esa narrativa parcial o fragmentada con la que contaban, llena de silencios y, por tanto, con riesgo de olvido, el equipo de investigación encontró una oportunidad en lo que, apoyados en Zemelman (2005), denominamos *la voluntad de conocer de los jóvenes*, para proponerles algunas actividades que buscaron enriquecer la memoria intergeneracional de su comunidad. Un ejemplo de esta voluntad de conocer se reflejó en la pregunta de uno de los jóvenes, a propósito de la época del conflicto armado: "¿Por qué quitarle la vida a otra persona?" (Yeison Gómez, comunicación personal, 22.07.2022), lo que demostró su deseo de entender un acto que consideraba injusto, mientras la inquietud de otra integrante giró alrededor de conocer dónde estaban los cuerpos de los desaparecidos y cómo era vivir en un terreno minado (Nataly Gómez, comunicación personal, 22.07.2022).

El objetivo de la primera fase de la investigación estuvo centrado en activar en los jóvenes el interés por las preguntas como medio para explorar los fragmentos de memoria y convertirlas en ventanas abiertas al pasado. Para ello, avivar la voluntad de conocer implicó no quedarse con la anécdota, sino preguntarse qué revelaba respecto de la experiencia colectiva de quienes les antecedieron.

---

1. Se utilizaron seudónimos para proteger la identidad de los participantes.

La transmisión intencionada de la memoria

Como parte de este proceso, los jóvenes reconocieron el saber que, sin proponérselo, recibieron en su socialización familiar y comunitaria. Como paso posterior, se invitó a que indagaran con las personas cercanas sobre las experiencias significativas del pasado de la comunidad que fueran de interés para ellos, activando su curiosidad e identificando elementos que desconocían, más allá de la experiencia de su propia familia o comunidad más próxima.

Para ello, recibieron capacitación técnica sobre cómo realizar una entrevista desde una escucha empática y difundir la información resultante a distintos públicos. Para realizar las entrevistas, los jóvenes acudieron a personas mayores de su familia o comunidad, a sus hermanos y a maestros. Fueron conscientes de que, para abordar temas como la violencia en la época del conflicto, era importante elegir personas con quienes se tuviera una confianza previa y que mostraran una apertura para hablar y lograr superar el silencio descrito en párrafos anteriores. Esto implicó *tocar otras puertas*, acudir a personas *autorizadas* dentro de la comunidad con quienes no habían entablado una conversación en el pasado.

> Muchos de los vecinos de mi abuela vienen a mi casa y un día aproveché que vino uno de esos vecinos a comer a la casa y yo me senté al lado de él a preguntarle, porque yo sabía que él había vivido el desplazamiento y el retorno y no me iba a decir: "a mí me contaron" o "a mí me dijeron". Con él tenía la certeza. (Camilo Ramírez, comunicación personal, 05.11.2022)

Los jóvenes compartieron sus relatos sobre lo que ocurrió en el conflicto a partir de conversatorios, descubriendo que varias de esas experiencias fueron novedosas para algunos compañeros. A esto se le llama transmisión horizontal de la memoria (Pickering; Keightley, 2013), cuando en la conversación con los pares se amplían comprensiones sobre eventos del pasado o se ven desde otra perspectiva, a la vez que permite que los jóvenes se conviertan en narradores de la historia de su comunidad.

Escuchar las historias desde la voz de sus pares despertó nuevas curiosidades y amplió significados. Asimismo, el equipo de investigación aportó su conocimiento sobre aspectos históricos o de contexto, producto de una revisión de material documental previa, la cual compartió con los jóvenes en estos encuentros, garantizando con ello que las historias fueran integrales, coherentes y conectadas con el pasado del municipio y con sus historias familiares.

Como resultado de promover la conversación entre los mismos jóvenes y con miembros significativos de la comunidad, se aportó a la creación de vínculos entre ellos y sus mayores, es decir, ampliar generacionalmente el sentido del

nosotros (Jelin, 2002) a través de la memoria del conflicto armado. Los jóvenes se sorprendieron, se solidarizaron con las dificultades que tuvieron que vivir los mayores: "era muy duro"; despertó admiración hacia sus mayores, y sus narrativas los conmovieron al punto de expresar emoción al escucharlas: "se me salió una lágrima escuchando"; "ese miedo se le contagia a uno"; entrevistar a las personas "fue doloroso y frustrante". Con este ejercicio, se logró ampliar la memoria de lo familiar a lo comunitario, trascender el espacio de lo doméstico y poner a circular en nuevos escenarios viejas narraciones, tejiendo un puente entre la memoria propia y la de otros para enmarcar los eventos y anécdotas familiares en una narrativa colectiva.

El ejercicio de construcción de memoria permitió que el grupo de jóvenes transitara de los fragmentos a la voluntad de conocer, escuchar y narrar. En este se evidenció un proceso de elaboración de la propia experiencia y ellos reconocieron en los diálogos intergeneracionales y entre pares generacionales nuevas fuentes de conocimiento para interpelar el pasado y crear sus propias formas de comprenderlo y apropiarlo.

En este primer viraje del proceso, se apeló al desplazamiento de la transmisión espontánea a la transmisión intencionada. Al reconstruir de manera colectiva eventos de la época del conflicto armado en el municipio, se propuso una nueva manera de abordar el pasado, pues se transitó de los escenarios familiares donde los jóvenes eran sujetos pasivos frente a la narración, a un escenario juvenil donde aquellos relatos se convirtieron en fuente de conocimiento y los llevaron a que se sensibilizaran, comprendieran y se transformaran como sujetos, reconociendo la manera en que toda la comunidad, incluidos ellos, estaban atravesados por una historia común. En uno de los conversatorios un joven lo planteó de esta manera:

> Es conocer lo que pasó y transformar eso en cosas positivas, debemos entender, porque uno juzga muy fácil, pero cuando escuchamos y nos ponemos en los zapatos de las personas que vivieron esa situación, nos ayuda a crecer y nos ayuda a entender eso que sucedió, también nos ayuda a construir. (Fernando Silva, comunicación personal, 18.02.2023)

Como se puede evidenciar hasta aquí, el quehacer de la memoria como ejercicio de construcción narrativa permite explorar cómo los relatos escuchados están entrecruzados y que tanto las historias propias como las de otros configuran un sentido común (Riessman, 2008). En este sentido, entendemos que "los actos narrativos que se realizan en las comunidades [para contar la historia vivida y reconstruir los hechos] hacen parte de la memoria que se va tejiendo

en comunidad" (Cardona; Ospina; Ospina, 2023: 5). Es aquí donde el quehacer de la memoria puede ser un medio a través del cual los jóvenes comprendan y sitúen experiencias familiares y vecinales en su contexto local e histórico.

De la voluntad de conocer a la construcción de memoria

Después de la exploración de la transición de la transmisión espontánea de la memoria a la intencionada, que se desarrolló en el apartado anterior, se procedió a seleccionar y construir con los jóvenes unas narrativas sobre el conflicto armado a partir de la selección de actores, lugares y acontecimientos de su comunidad. Posteriormente, exploraron la *performance* como posibilidad de expresión y vehículo para contar su versión sobre el pasado a públicos más amplios. Por último, esta se evidenció como una activadora del recuerdo, en conjunto con el público (padres de familia, líderes comunitarios), que llevó a nuevos intercambios y diálogos que facilitaron la construcción de memoria y su apropiación, como se describirá a continuación.

Construcción de narrativas con los jóvenes

En la primera fase del proceso, los jóvenes lograron conocer distintos eventos del pasado conflictivo de su comunidad y situar en un contexto más amplio aquellos relatos fragmentados con los que contaban, a raíz de las experiencias de transmisión espontánea vividos dentro de sus núcleos familiares. Acto seguido, se apeló a los recursos narrativos que empleaban los jóvenes, con el fin de facilitar la apropiación de su historia, pero también como una forma de rendir homenaje a quienes sufrieron la barbarie de la guerra y resaltar la capacidad de sobrevivencia de los mayores de su comunidad.

En consecuencia, se vincularon profesionales en artes para orientarlos sobre las alternativas estéticas que podían servir de medio para narrar los eventos escogidos. Así, los jóvenes decidieron la preparación de dos *performances* cuyas temáticas estuvieron orientadas por lo que Uribe (2009: 68) denominó *puntos nodales* y que se refieren a "lugares y acontecimientos significativos que por su relevancia comunitaria permiten articular iniciativas de memoria".

Los jóvenes eligieron acontecimientos y lugares a partir de la emoción que les despertaban: tristeza, solidaridad, indignación, admiración. Esto constituye el narrar la experiencia de *otros* que son cercanos emocionalmente, familiares y vecinos; es la construcción que los mismos jóvenes hacen de ese pasado, el sentido que le dan desde su visión de jóvenes rurales que los hace sensibles a determinados hechos desde un vínculo emocional y empático, como se señaló antes. Así lo narró uno de ellos: "El grupo eligió algo que le generara un senti-

miento, algo que le naciera (...) contar ese sentimiento, entonces es más emocional lo que hemos decidido representar y cómo lo íbamos a presentar" (Edison Morales, comunicación personal, 12.09.2023).

Lo anterior permite entender por qué uno de los temas escogidos por los jóvenes fue la infancia, así que quisieron representar, por ejemplo, cómo vivieron los niños la guerra desde la escuela, o el hecho de que eran escondidos debajo de las camas cuando se daba algún enfrentamiento armado. Asimismo, se decidió no solo narrar los hechos victimizantes propios del conflicto armado, sino que se incluyó cómo era la comunidad antes y, muy especialmente, después del conflicto, para exaltar su capacidad de afrontamiento y sobrevivencia.

La preparación de la *performance* implicó recibir capacitación por parte del equipo en cuanto a la elaboración de un guion, preparación de vestuario, utilería y escenarios, y ensayos para la representación en la puesta en escena. De este modo, pasamos de una memoria narrada desde la oralidad a un ejercicio performativo que facilitó la identificación de significados compartidos partiendo de un sistema propio de representación. Esto permitió ir más allá de escuchar la historia del *otro*, implicó atravesarla por el propio cuerpo, adoptar su lenguaje verbal y no verbal, usar su vestuario, sus objetos característicos, actuar como si se fuera ese otro, en otras palabras, representar su mundo, su tiempo y su espacio. Como resultado, se obtuvo una memoria que es incorporada o *hecha cuerpo* en los jóvenes, una forma significativa de heredarla y de transmitirla a otras audiencias.

La performance y su puesta en escena

Entendiendo que la memoria se construye en la relación con otros (Welzer, 2010), la *performance* se presentó en lugares y audiencias distintas: ante sus padres y miembros significativos de su comunidad y ante líderes de víctimas. Cada presentación llevó a los jóvenes a realizar ajustes para hacerlo mejor en la siguiente, según su propio criterio. Al mismo tiempo, cada audiencia les implicó hacer determinados énfasis y aclaraciones, en otras palabras, cada puesta en escena fue una construcción de memoria con características únicas, que cobró sentido en función de las personas con quienes iban a interactuar.

Cabe anotar que, en esta construcción, la *veracidad* de los hechos no fue lo central, sino la verosimilitud, es decir, en la representación se ocultó la verdadera identidad de la mayoría de las personas (por motivos de seguridad), pero se construyeron personajes que vivieron situaciones que pudieron haber experimentado muchos otros en ese tiempo. Entendemos, además, que la memoria siempre involucra la imaginación para conciliar los pasados de otros con los propios y darle sentido a la identidad individual y de grupo (Pickering; Keightley, 2013). De

este modo, la preocupación por la veracidad de los hechos se transformó en la intención de lograr una representación que reflejara lo mejor posible el mundo emocional vivido en el pasado.

Cada *performance* fue presentada en un lugar público, previa convocatoria a personas determinadas, según cada contexto —padres de familia, profesores, líderes, otros jóvenes, etc. —. Luego de la presentación, se provocó un espacio de conversación entre los asistentes y los jóvenes alrededor de cómo fue construir la memoria a través de esta técnica. Así lo relató uno de los jóvenes:

> Era como muy satisfactorio saber, no solo por el hecho de que nos enteráramos de lo que había sucedido en verdad, sino el hecho de que pudiéramos ir a contarle a la gente del pueblo qué fue lo que pasó. (Darío Castro, comunicación personal, 08.07.2023)

Posteriormente, en un espacio y momento diferentes, se procuró realizar una conversación entre los jóvenes y el equipo de investigadores alrededor de lo que significó llevar a cabo la puesta en escena e interactuar con su público en el ejercicio de construir y apropiar la memoria. El proceso descrito en este apartado generó reflexiones que ayudaron a afianzar el sentido de la experiencia para ellos, como se mostrará en los siguientes párrafos.

Construcción de memoria en la interacción con las audiencias

La experiencia de la *performance*, en la que los jóvenes representaron las memorias y sus familiares y vecinos fueron sus espectadores, generó distintas reacciones por parte de todos los participantes. Esto se entiende porque en el lenguaje cotidiano cada persona participa en respuesta a quien sea su interlocutor, a la imagen que tenga de este, a las características de esa interacción (Shotter, 2001). Es en esa interacción que se dio la construcción de memoria que mostramos en este artículo.

En los escenarios del municipio de Samaná donde se llevó a cabo la presentación pública de la obra, no habían ocurrido experiencias similares en el pasado. Esta fue la primera vez que, a través de un ejercicio de construcción de memoria, los jóvenes representaron en una *performance* hechos del conflicto armado a los miembros de sus familias y a personas significativas de la comunidad, quienes vivieron las consecuencias directas del accionar de los grupos armados. En síntesis, las audiencias se encontraron con un acto en el que los jóvenes relataron hechos del pasado reconstruidos por ellos a partir de sus interpretaciones, emociones, afectos y sentimientos. La característica de esta interacción fue especial porque la audiencia fue confrontada con su pasado,

experiencia que facilitó un diálogo enriquecedor entre generaciones donde se mezclaron la sorpresa, la nostalgia, la conmemoración y la esperanza.

Fue así como los jóvenes tuvieron la intención de hacer sentir al otro lo que vivieron sus mayores en el pasado, como lo expresó uno de ellos en el conversatorio después de la puesta en escena en Samaná:

> Quisimos contar y que sintieran más esa historia y no como algo muy superficial, queríamos algo más personal y con sentimiento que ustedes sintieran lo que esas personas de Encimadas sintieron durante ese antes, durante y después en ese proceso de transición. (Daniel Hernández, comunicación personal, 29.06.2023)

Además de la intención que tenían los jóvenes con la *performance* y lo que querían generar en el público, estaban sus propias reacciones a descubrimientos nuevos. Por ejemplo, en el conversatorio, uno de ellos expresó su sorpresa al darse cuenta de que muchos de sus interlocutores eran jóvenes cuando vivieron el conflicto. Lo anterior se manifestó después de que un asistente compartió que fue en su juventud cuando tuvieron que padecer estos hechos que todavía los marcaban. Así que, para los jóvenes, fue una oportunidad de ampliar no solo sus conocimientos sobre lo sucedido, sino de sacudir su sensibilidad y de empatizar con quienes fueron víctimas.

Por su parte, los padres y madres de familia y la comunidad que sirvieron como audiencias, valoraron positivamente la representación de la historia de su comunidad que realizaron los jóvenes. Una madre de familia lo expresó de la siguiente forma:

> Es muy bueno saber que ellos se interesan por lo que pasó y ver cómo preguntan: "y ¿qué pasó?, ¿cómo era lo que pasaba?, ¿cómo fue el conflicto?, ¿qué hacían para protegerse?". O: "¿ustedes cómo hacían cuando se encontraban con los paramilitares?, ¿qué decían?, ¿cómo hacían para que ellos no les fueran a hacer nada?". O: "¿a ustedes les daba miedo?". Entonces es muy bonito ver el interés que ponen ellos en recordar qué fue lo que pasó y ellos se interesan por eso. (Lina Zapata, comunicación personal, 10.04.2023)

Con la *performance*, los asistentes, como había pasado antes con los jóvenes, tuvieron la posibilidad de ampliar ideas sobre el pasado, más allá de la experiencia personal o familiar. Para otros fue la oportunidad de reactivar la memoria:

> ¡Imagínese! ellos más jóvenes que nosotros y recordándonos la historia que vivimos nosotros y eso es bonito, y recordar es vivir. (…) Las felicito por eso, porque conocen del tema y es algo que deben hacer los jóvenes hoy en día. (Rocío Vargas, comunicación personal, 25.12.2023)

Una madre de familia y miembro de la asociación de víctimas, expresó su expectativa de que, a partir de experiencias como la que allí se mostró, se proyectaran a futuro nuevos liderazgos entre los jóvenes:

> A mí me parece muy bonito que ellos quieran saber qué fue lo que pasó, tanta historia, tanta cosa que hay detrás de eso, que ellos están en todo su derecho de saber qué fue el conflicto armado y por qué se dio. (Rocío Vargas, comunicación personal, 25.12.2023)

Con la experiencia descrita hasta aquí se demostró, como planteó Uribe (2009: 68), que la *performance* "es un procedimiento que moviliza sentidos y ubica hitos espaciales y temporales de gran significación social" y es facilitadora de la comunicación entre distintas generaciones. Además de lo anterior, las memorias familiares que antes de la iniciativa circulaban solo en el ámbito doméstico, se transfirieron al ámbito público editadas, elaboradas y recreadas.

En suma, la manera de entender los hechos del conflicto armado por parte de los jóvenes se sometió a la mirada de la comunidad por primera vez a través del dispositivo de la *performance* que, como herramienta, abrió la posibilidad de generar diálogos necesarios entre las distintas generaciones sobre una memoria común que estaba en riesgo de olvido por falta de procesos que se propusieran su construcción.

Discusión

En esta investigación se pudo establecer que la transmisión intergeneracional de la memoria del conflicto armado en las familias rurales de Samaná ocurre mediada por silencios que son superados en la medida en que se moviliza el interés de los jóvenes de conocer esos hechos. La familia es el primer escenario de la narración del pasado, mientras que el silencio sigue predominando en el espacio público. Se mostró que, con el acompañamiento adecuado, los jóvenes se pueden organizar para ampliar esa memoria del conflicto armado y construir vínculos emocionales con lo que tuvieron que vivir sus mayores y darle un nuevo sentido al presente y futuro de su comunidad.

Algunos autores han asociado el silencio que queda entre una generación y otra después de hechos traumáticos con una *memoria encriptada*, que es cuando se decide no narrar una experiencia pasada por razones como el miedo, el querer evitar temas que pueden ser polémicos para los hablantes o para proteger al joven del dolor o el temor derivado de una historia traumática (Frei, 2018; Hüseyinzade, 2017; Serrano; Reyes, 2023). Al mismo tiempo, vimos en este estudio que gran parte de las historias y experiencias reposa en la población adulta mayor y esto coincide con Jiménez *et al.* (2022: 64), quienes afirmaron que esos saberes de los mayores "no han sido comunicados adecuadamente a las nuevas generaciones, imposibilitando la transmisión y las narrativas intergeneracionales de las memorias".

Cuando se da la narración, los mayores son una especie de *bisagra* entre el pasado y el presente, traducen o ayudan a interpretar a los jóvenes las experiencias de su propio tiempo y contexto cultural, desde sus marcos morales que contribuyen a definir *buenos* y *malos*, *ellos* y *nosotros*, pero también los matices entre unos y otros (Cornejo; Rocha; Villarroel; Cáceres; Vivanco, 2020).

De igual forma, el componente afectivo es central en el proceso de transmisión de la memoria en la familia. Una narrativa contada por un familiar que fue testigo directo de un hecho traumático tiene un tono emotivo que es recibido de manera distinta por los jóvenes, comparado con un testimonio similar en un documental o en un libro de texto (Welzer, 2010). Vimos que el vínculo afectivo de los jóvenes con las historias de sus familiares y vecinos que sobrevivieron al conflicto armado, favoreció la construcción de anclajes con el pasado a través de emociones como la empatía, la solidaridad y la admiración hacia sus predecesores, esto es, se logró la ampliación del sentido del nosotros entre generaciones (Jelin, 2002).

Las narraciones familiares de pasados traumáticos suelen ser fragmentadas, con vacíos, como se vio en este estudio y en el de Serrano y Reyes (2023); sin embargo, se mostró que promover espacios de encuentro entre los jóvenes contribuye a densificar la memoria para ellos, y se estableció que, al tejer la memoria que los jóvenes traían de sus propias familias con las de otros participantes, identificaron similitudes en los relatos de sus coetáneos, lo que les permitió constituir una *comunidad generacional de memoria* (Pickering; Keightley, 2013), así fuera por el período que duró la ejecución del proyecto de investigación.

La narrativa construida con los jóvenes mediante una *performance* fue un ejercicio de *posmemoria*, entendida como las formas en las que los miembros de la generación de herederos han apropiado el pasado violento de sus predecesores para narrarlo a través de diferentes recursos estéticos (literatura, cine, cómic, etc.) (Hirsch, 2012). Estas narraciones muestran singularidades si se comparan

con las de los testigos directos, ya que los relatos de la generación de herederos suelen abordar aspectos propios como la orfandad o la falta de respuestas, producto del silencio propio del trauma familiar (Quílez, 2014).

Pese a esto, comparado con otros estudios en los cuales la iniciativa de narrar con nuevos lenguajes ese pasado es propia de los herederos (Cabrera, 2023; Espinosa, 2019), en nuestro estudio esta iniciativa fue impulsada por un proyecto de investigación. Si bien los jóvenes respondieron de forma activa, también es cierto que, al margen de los estímulos institucionales, no se logró concretar esfuerzos alrededor de la memoria de su comunidad. Esto tiene que ver con las características de los jóvenes rurales de esta zona, al ser población rural dispersa y carecer de esfuerzos desde el Estado para gestionar las memorias de las víctimas en este territorio.

Los estudios mencionados abordan sociedades que tuvieron conflictos hace décadas, mientras que en Samaná se vivió hace 18 años[2]. Esto puede sugerir que posiblemente en el futuro surjan otras iniciativas de posmemoria en este contexto, pero también que esa memoria quede en el olvido. Hay contextos de posguerra con repertorios de memoria en el tiempo (conmemoraciones en fechas específicas) y en el espacio (murales, afiches) (Serrano; Reyes, 2023), lo cual favorece que los jóvenes tengan un mayor acceso al pasado conflictivo que los antecedió y puedan crear sus propios relatos a partir de sus interpretaciones, aunque en este estudio se evidenció que esas iniciativas son limitadas en las zonas rurales, lo cual dificulta la transmisión de la memoria a las nuevas generaciones.

Sin embargo, este estudio también mostró que los jóvenes respondieron a la oportunidad de narrar las historias de victimización y sobrevivencia de sus mayores y las memorias familiares transitaron del escenario privado al público mediante la puesta en escena de la *performance*, haciendo que los mayores de la comunidad rural de Samaná (padres de familia, líderes comunitarios, profesores) se encontraran con su pasado reflejado en la mirada juvenil, lo que posibilitó un diálogo intergeneracional en el que se pusieron en común experiencias sobre el conflicto armado ante un grupo de jóvenes lleno de interés e inquietud frente a un tema que estaba confinado en el pasado. Por esto, se considera de gran importancia continuar promoviendo espacios de encuentro para la construcción intergeneracional de la memoria en esta y muchas otras zonas del país, en especial las rurales.

---

2. A lo cual habría que sumar que no es un conflicto completamente superado, dado que en otras regiones del país sigue activa la confrontación. Esto hace temer a las personas locales, ya que es posible que la guerra regrese a su territorio en algún momento futuro.

Lo anterior se relaciona con el hecho de que las memorias familiares que se encontraron en este estudio están permeadas por distintas formas de silencio a nivel social o público y suelen limitarse a las anécdotas de victimización de la familia o de personas cercanas; esto significa que es una memoria familiar despolitizada y deshistorizada, lo cual coincide con contextos sociales que se caracterizan por una problematización limitada del pasado en clave de presente (Espinosa, 2019; Frei, 2018).

Se ha demostrado que las personas que aún no habían nacido en el momento de un acontecimiento histórico, tienden a darle menos importancia comparadas con quienes fueron contemporáneas de ese hecho (de Regt; van der Lippe; Jaspers, 2020), de allí que cobra gran importancia el estudio de cómo se construye la memoria con los jóvenes herederos de una memoria traumática de la que no fueron testigos directos. Si a esto se le suma el silencio que permea las memorias familiares y que, en ocasiones, trasciende las generaciones, los trabajos sobre la memoria social con jóvenes son fundamentales para fortalecer la democracia al permitir complejizar y diversificar la historia social, política, económica y cultural (Cook *et al.*, 2023; Dellios, 2020; Raggio, 2017).

Este artículo contribuye a un campo de estudio con poco desarrollo en Colombia como lo es la transmisión intergeneracional de la memoria en población rural. Quedan abiertos distintos temas de estudio para el futuro como la transmisión intergeneracional en el caso de quienes fueron actores armados (legales e ilegales); el contraste de heredar la memoria del conflicto en el campo o en la ciudad; o la diferencia de género, etnia y diversidad sexual a la hora de abordar la transmisión intergeneracional de la memoria y sus potenciales de trabajo académico y ético-político con relación a los desafíos actuales de reconciliación social y construcción de paz por los que atraviesa la sociedad colombiana.

En sintonía con ello, concluimos con lo planteado por la Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No Repetición (2022) cuando afirma que, como aporte a la garantía de los derechos a la verdad y a la reparación integral de las víctimas, las autoridades del Estado, nacionales y territoriales, deben jugar un rol más activo frente al deber de memoria y promover espacios institucionales donde se invite a la reflexión crítica de lo sucedido en el conflicto armado. Esto, con el fin de dignificar a las víctimas, contribuir en el restablecimiento del tejido social y hacer parte de lo sucedido a las nuevas generaciones para juntos encarar el futuro a partir de una mejor comprensión del pasado y el presente.

Lo anterior cobra especial relevancia, ya que la participación activa de los jóvenes en este estudio demuestra su interés y disposición para hacer parte de procesos que los vinculen como protagonistas en la construcción de memoria

social, en los cuales se reflexione sobre los impactos de hechos violentos que sacudieron a sus territorios y que les permitan situarse en un contexto más amplio en donde puedan comprender su relación con el pasado familiar y comunitario y tomar postura sobre el mismo. Gracias a la apertura de los jóvenes, el resultado de esta investigación fue posible, por lo que se anima a seguirlos vinculando de manera activa en estas reflexiones que promueven una mirada crítica sobre la realidad territorial y nacional.

Referencias

1. Anderson, Harlene (1997). Self: Narrative, Identity and Agency. En *Conversation, language, and possibilities: A postmodern approach to therapy* (pp. 213-235). Nueva York: Norton & Company.
2. Aranguren, Juan; Rengifo, Juan (2021). *Daño intergeneracional y transmisión: aportes para su reflexión en Colombia*. Bogotá: CAPAZ.
3. Ballesteros, Andrés; Londoño, Lady; Duque, Vanessa; Pérez, Valentina (2021). *Activando los lugares de la memoria intergeneracionales de la guerra: reflexiones desde la práctica con la comunidad educativa de la Institución La Palma del municipio de Samaná* [Tesis de maestría]. Centro de Estudios Avanzados en Niñez y Juventud (CINDE), Manizales, Colombia.
4. Barnwell, Ashley (2019). Convict shame to convict chic: Intergenerational memory and family histories. *Memory Studies, 12*(4), 398-411. https://doi.org/10.1177/1750698017709870
5. Ben-Ze'ev, Efrat; Lomsky-Feder, Edna (2023). The intergenerational hero: Carrier of a bonding memory. *Memory Studies, 16*(5), 1264-1279. https://doi.org/10.1177/17506980221122231
6. Bietti, Lucas (2010). Sharing memories, family conversation and interaction. *Discourse & Society, 21*(5), 499-523. https://doi.org/10.1177/0957926510373973
7. Cabrera, José (2023). Trauma transgeneracional y posmemoria entre nietos de víctimas de la dictadura chilena. *Revista de Estudios Sociales, 84*, 59-76. https://doi.org/10.7440/res84.2023.04
8. Cardona, Lina; Ospina, David; Ospina, María (2023). Cartografías artísticas: jóvenes autores de la construcción del pasado reciente. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, *21*(3), 1-19. https://doi.org/10.11600/rlcsnj.21.3.5660

9. Centro Nacional de Memoria Histórica - CNMH (2020). *Isaza, el clan paramilitar. Las Autodefensas Campesinas del Magdalena Medio*. Bogotá: CNMH. Recuperado de https://centrodememoriahistorica.gov.co/isaza-el-clan-paramilitar/

10. Cooke, Paul; Hodgkinson, Katie; Manning, Peter (2023). Changing the story: Intergenerational dialogue, participatory video and perpetrator memories in Cambodia. *Memory Studies*, *16*(5), 1223-1239. https://doi.org/10.1177/17506980221108474

11. Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No Repetición (2022). *Hay futuro si hay verdad. Hallazgos y recomendaciones de la Comisión de la Verdad de Colombia*. Bogotá: Comisión de la Verdad. Recuperado de https://www.comisiondelaverdad.co/hallazgos-y-recomendaciones-1

12. Cornejo, Marcela; Rocha, Carolina; Villarroel, Nicolás; Cáceres, Enzo; Vivanco, Anastassia (2020). Tell me your story about the Chilean dictatorship: When doing memory is taking positions. *Memory Studies*, *13*(4), 601-616. https://doi.org/10.1177/1750698018761170

13. Dellios, Alexandra (2020). 'It was just you and your child': Single migrant mothers, generational storytelling and Australia's migrant heritage. *Memory Studies*, *13*(4), 586-600. https://doi.org/10.1177/1750698017750000

14. de Regt, Sabrina; van der Lippe, Tanja; Jaspers, Eva (2020). On the relation between age and the importance attached to historical events. *Memory Studies*, *13*(6), 969-987. https://doi.org/10.1177/1750698018794787

15. Espinosa, Patricia (2019). Política de la posmemoria en la narrativa chilena. *Pléyade*, *24*, 65-82. http://dx.doi.org/10.4067/S0719-36962019000200065

16. Frei, Raimundo (2017). Talking about Legacies and Ruptures: Generational Narratives in Times of Youth Activism in Argentina and Chile. *Oral History Forum d'histoire Orale*, 1-25.

17. Frei, Raimundo (2018). "In my home nobody spoke about religion, politics or football": Communicative silences among generations in Argentina and Chile. *Memory Studies*, 1-16. https://doi.org/10.1177/1750698017754249

18. Gergen, Kenneth (1996). *Realidades y relaciones. Aproximaciones a la construcción social*. Barcelona: Paidós.

19. Guglielmucci, Ana (2020). Historias desobedientes. Memorias de hijos y nietos de perpetradores de crímenes de lesa humanidad en Argentina. *Revista Colombiana de Antropología*, *56*(1), 15-44. https://doi.org/10.22380/2539472X.1045

20. Hirsch, Marianne (2012). *The Generation of Postmemory: Writing and Visual Culture After the Holocaust*. New York: Columbia University Press. https://doi.org/10.1353/sho.2015.0026

21. Hüseyinzade, Anjelika (2017). Post-Memory: Family as a Space of Historical Trauma Transmission. En *Current debates in philisophy & psychology* (pp. 21-34), editado por Bora Erdağı. Londres: IJOPEC Publication.

22. Jaramillo, Olga (2014). *Memorias de la guerra. Participación de jóvenes rurales en procesos de memoria desde una perspectiva intergeneracional en el Oriente Antioqueño*. Medellín: CLACSO.

23. Jelin, Elizabeth (2002). *Los trabajos de la memoria. Memorias de la represión*. Buenos Aires: Siglo XXI.

24. Jiménez, Eliana; Cataño, Shirley; López, Mariana (2022). Favorecedores y limitantes en procesos de entrega de saberes para la continuidad de memorias territoriales: una experiencia desde las mujeres rurales en Granada, Antioquia. *El Ágora USB, 23*(1), 63-82. https://doi.org/10.21500/16578031.6316

25. Mannay, Dawn (2017). *Métodos visuales, narrativos y creativos en investigación cualitativa*. Madrid: Narcea.

26. Olivari, Alicia (2018). *Tramas de la memoria local: lazos pasados y estallidos presentes. Transmisión de la memoria de la dictadura en una población de Santiago de Chile* [Tesis de doctorado]. Universidad de Barcelona, Barcelona, España.

27. Olivari, Alicia (2019). Memorias fragmentadas de la dictadura chilena: construcción y transmisión del pasado a través de micro-narraciones cotidianas. ÉNDOXA: Series *Filosóficas*, 44, 135-154. https://doi.org/10.5944/endoxa.44.2019.24389

28. Pickering, Michael; Keightley, Emily (2013). Communities of memory and the problem of transmission. *European Journal of Cultural Studies, 16*(1), 115-131. https://doi.org/10.1177/1367549412457481

29. Pohn-Lauggas, María (2019). Memory in the shadow of a family history of resistance: A case study of the significance of collective memories for intergenerational memory in Austrian families. *Memory Studies, 14*(2), 1-17. https://doi.org/10.1177/1750698019849698

30. Quílez, Laila (2014). Hacia una teoría de la posmemoria. Reflexiones en torno a las representaciones de la memoria generacional. *Historiografías, 8*, 57-75. https://doi.org/10.26754/ojs_historiografias/hrht.201482417

31. Raggio, Sandra (2017). Transmisión de la memoria: la experiencia en el encuentro con Otros. El largo proceso de institucionalización de la memoria en la escuela. *Aletheia, 7*(14). Recuperado de https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.7895/pr.7895.pdf

32. Riessman, Catherine (2008). *Narrative Methods for the Human Sciences*. California: Sage.

33. Rojas, Cristian (2024). Intergenerational transmission of social memory: a narrative review. *Families, Relationships and Societies*, *14*(3), 1-15. https://doi.org/10.1332/20467435y2024d000000027

34. Serrano, Fernando; Reyes, María José (2023). Recordar lo que no se vivió: jóvenes, comunidad y memorias del conflicto armado salvadoreño. *Teoría y Praxis*, *2*(43), 15-40. https://doi.org/10.61604/typ.v1i43.309

35. Shotter, John (2001). *Realidades conversacionales. La construcción de la vida a través del lenguaje*. Buenos Aires: Amorrortu.

36. Uribe, María Victoria (2009). Iniciativas no oficiales: un repertorio de memorias vivas. En *Recordar en conflicto: iniciativas no oficiales de memoria en Colombia* (pp. 42-73), editado por Centro Internacional para la Justicia Transicional. Bogotá: ICTJ.

37. Vallejo, María; Moreno, Zuly (2023). El papel de la creación audiovisual en el fortalecimiento de la memoria intergeneracional: caso del corregimiento de San Diego, municipio de Samaná - Caldas. *Ánfora*, *30*(55), 227-250. https://doi.org/10.30854/anf.v30.n55.2023.971

38. Welzer, Harald (2008). Comunicative memory. En *Cultural Memory Studies: An International and Interdisciplinary Handbook* (pp. 285–300). Walter de Gruyter.

39. Welzer, Harald (2010). Re-narrations: How pasts change in conversational remembering. *Memory Studies*, *3*(1), 5-17. https://doi.org/10.1177/1750698009348279

40. Wolf, Diane (2019). Postmemories of joy? Children of Holocaust survivors and alternative family memories. *Memory Studies*, *12*(1), 74-87. https://doi.org/10.1177/1750698018811990

41. Zemelman, Hugo (2005) *Voluntad de conocer. El sujeto y su pensamiento en el paradigma crítico*. Ciudad de México: Anthropos.

42. Zittoun, Tania (2017). Dynamic memories of the collective past. *Culture and Psychology*, *23*(2), 295-305. https://doi.org/10.1177/1354067X17695768

Cristian Rojas-Granada
Antropólogo, magíster en Ciencias Sociales, doctor en Estudios Territoriales. Docente de la Universidad de Caldas con experiencia en investigación en áreas como las transiciones juveniles y la sobrevivencia al conflicto armado desde los estudios de la memoria social y del territorio. Cuenta con varias publicaciones académicas sobre esos y otros temas accesibles a través de este enlace: https://shre.ink/g9tx. Correo electrónico: cristian.rojas@ucaldas.edu.co

María Clemencia Vallejo-Jiménez
Socióloga, magíster en Historia y Memoria. Con experiencia de trabajo comunitario en la zona rural, especialmente con jóvenes, mujeres, víctimas del conflicto armado y excombatientes. Experiencia en investigación en el área de la memoria del conflicto armado. Correo electrónico: mariac.vallejo@ucaldas.edu.co

Revista CS
Estudios Sociales Sobre América Latina Núm. 47 (septiembre-diciembre 2025)

Subjetividad cuentapropista en el sector campesino colombiano. Formas de trabajo y relación con la tierra en la experiencia de familias campesinas de Antioquia y Caldas, Colombia*

Luz Adriana Muñoz-Duque[I], Mauricio Alexander Arango-Tobón[II], Mauricio Hernando Bedoya-Hernández[III]

https://doi.org/10.18046/recs.i47.03

Cómo citar: Muñoz-Duque, Luz Adriana; Arango-Tobón, Mauricio Alexander; Bedoya-Hernández, Mauricio Hernando (2025). Subjetividad cuentapropista en el sector campesino colombiano. Formas de trabajo y relación con la tierra en la experiencia de familias campesinas de Antioquia y Caldas, Colombia. *Revista CS*, 47, a03. https://doi.org/10.18046/recs.i47.03

Resumen: Esta investigación buscó conocer las formas de subjetividad propias del sector agrícola cuentapropista en dos municipios del departamento de Antioquia y uno de Caldas, Colombia. El método del estudio fue el interaccionismo simbólico. A partir de un muestreo por bola de nieve, y siguiendo las pautas del muestreo teórico, participaron personas pertenecientes a ocho unidades familiares campesinas. Se realizaron entrevistas semiestructuradas que fueron analizadas considerando herramientas analíticas de la teoría fundada. Los hallazgos sugirieron que (1) existe una *subjetividad cuentapropista* característica de los campesinos que cultivan su propia tierra; (2) esta subjetividad implica un modo de relación con la tierra caracterizado por el cuidado recíproco agricultor-tierra; (3) la forma de vida cuentapropista produce una relación particular del sujeto con el tiempo que nombramos *temporalidad sujeto-tierra*. Se concluyó que la forma de vida y la subjetividad cuentapropista se constituyen en una vía-otra que no se deja capturar por los imperativos neoliberales del presente.

Palabras clave: agricultura de subsistencia, tiempo, sector informal

---

*Este artículo de investigación es producto parcial del proyecto Formas de subjetivación promovidas por los modos contemporáneos de precarización asociados al trabajo informal y a procesos de formalización laboral, financiada por el Comité para el Desarrollo de la Investigación (CODI) de la Universidad de Antioquia, Colombia. Acta de inicio núm. 2018-23181. Artículo de investigación recibido el 9.01.2025 y aceptado el 09.12.25.

I. Universidad de Antioquia (Medellín, Colombia)

II. Universidad de Antioquia (Medellín, Colombia)

III. Universidad de Antioquia (Medellín, Colombia)

Esta obra se distribuye a través de una licencia Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International

Self-employed subjectivity among Colombian farmers. Forms of work and relationship with land from peasant families experience in Antioquia and Caldas, Colombia

Abstract: This study sought to elucidate the types of subjectivity observed among self-employed farmers in Colombia. Research was conducted in three Colombian municipalities, two in the department of Antioquia and one in Caldas. Symbolic interactionism was employed as methodology and sampling was conducted using the snowball method. In addition, guidelines for theoretical sampling were followed with participants from eight rural family units. Semi-structured interviews were conducted and analyzed using grounded theory concepts and mechanisms. Findings suggest that: (1) there is a form of subjectivity among self-employed farmers who work their own land; (2) such subjectivity entails a reciprocal relationship where the farmer cares for the land and vice-versa; (3) furthermore, the self-employed lifestyle produces a unique relationship between the subject and time, which we called 'the subject-land temporality'. The study concludes that the self-employed lifestyle and subjectivity constitute an alternate route that is not captured by neoliberal imperatives of the present.

Keywords: Subsistence Agriculture, Time, Informal Sector

Introducción

Considerando la información de la Gran Encuesta Integrada de Hogares, para octubre de 2023 la tasa de desocupación en Colombia fue de 9,2 %, 0,5 puntos porcentuales por debajo de la tasa de desempleo para octubre de 2022 (Departamento Administrativo Nacional de Estadística-DANE, 2022; 2023). En el trimestre agosto-octubre de 2023, 12 141 personas de 15 años y más se autodefinieron como campesinas en el dominio nacional, el 86,9 % de la población de centros poblados y rural disperso en el país. Para el período agosto-octubre de 2025, los indicadores de mercado laboral presentaron una tasa de desocupación del campesinado de 6,9 % y la rama de actividad con mayor participación de esta población fue la denominada *Agricultura, ganadería, caza y silvicultura*, con un 42,3 % (DANE, 2025).

Teniendo en cuenta los datos del 2019, esta rama se ubicó segunda en el total nacional (después de *Comercio y reparación de vehículos*), con 3521 ciudadanos ocupados, de los cuales 51 % eran trabajadores de cuenta propia, 35,6 % asalariados, 4,3 % patrones o empleadores y 9,1 % se clasificaron sin remuneración y otros. Del total de ocupados por cuenta propia, el 99,2 % se caracterizó como informal (DANE, 2020).

De acuerdo con Pineda (2015), la configuración del modelo de desarrollo y del ordenamiento colombiano en términos laborales, sumada a elementos como el estancamiento industrial, el encarecimiento del trabajo (para el empleador), los desplazamientos rurales hacia las ciudades y la incapacidad de estas para brindar oportunidades a los campesinos desterrados del campo, son aspectos explicativos de las altas tasas de desempleo en el país, así como de las cifras de informalidad laboral, unas de las más elevadas de la región latinoamericana. Para el autor, existe también un sesgo *anticampesino* del desarrollo colombiano que, además de las migraciones por la expulsión del campo, da lugar a una pobreza en las dinámicas del sector agropecuario. Frente a este asunto, cabe destacar que, "históricamente, Colombia ha adoptado modelos de desarrollo tendientes a incrementar el patrimonio de la nación, relegando radicalmente al campesinado y subsumiéndolo a las agendas comerciales de los países que se encuentran inmersos en la relación económica" (García; López, 2013: 54).

Esta es una realidad común en América Latina. En una perspectiva regional, es necesario reconocer el trabajo campesino como un elemento constitutivo de la economía, el cual se halla en un escenario de fragilización permanente, pues debe resistir los embates de las lógicas capitalistas (Álvarez, 2023). A pesar de ello, algunos autores señalan el valor de estas economías campesinas como alternativas a los modelos de producción capitalistas (Craviotti, 2023; Paño-Yáñez, 2021), que se sustentan en una comprensión ontológica claramente diferenciada de las relaciones con la naturaleza, no orientadas por los imperativos del capital y su racionalidad productivista y extractivista (Córdoba-Mascali, 2025; Ejarque; Palmisano, 2023). En este escenario, las economías campesinas pueden resultar esquivas a las lógicas de formalización y ordenamiento productivo que se imponen como estrategias contemporáneas de gobierno.

Con este panorama, siguiendo a otros autores (Eslava *et al.*, 2021: 2), aunque la informalidad es considerada en muchos casos como un asunto aislado de la realidad socioeconómica, se constituye en una parte fundamental de la estructura productiva de las naciones.

> Lejos de las consideraciones usuales, la informalidad no es uniforme. Al interior de esta se consolidan diferentes relaciones comerciales, sociales, políticas y territoriales sostenidas en el tiempo y el espacio. La informalidad no se expresa, al mismo tiempo, en los márgenes de la economía formal, ni es de carácter residual. Contrario a los supuestos tradicionales, cada vez es más clara la interrelación, codependencia y coconstitución entre formalidad e informalidad.

Cuando abordamos el fenómeno del trabajo en el campo evidenciamos que las lógicas de la formalización han tenido un impacto aún limitado. En la mayoría de los casos, las relaciones productivas siguen estando marcadas por altos niveles de informalidad. Teniendo en cuenta esto, en el presente trabajo identificamos al menos cinco formas bajo las cuales se expresan las relaciones de trabajo en el campo: el *jornaleo simétrico,* el *jornaleo asimétrico,* el empleo formal, el trabajo asociado y el cuentapropismo. El *jornaleo simétrico* se da cuando el campesino requiere mano de obra adicional para su parcela y acude a otros campesinos, a quienes contrata pagándoles el día efectivamente trabajado. Este pago puede ser en dinero o por intercambio de jornadas de trabajo o de productos. El *jornaleo asimétrico* ocurre cuando el dueño de un predio productor agrícola, generalmente un finquero no campesino, contrata por día trabajado a campesinos de la zona. En estas dos modalidades no existe la mediación de un contrato laboral y, por tanto, no se generan cargas prestacionales. El *trabajo asociado*, por su parte, aparece cuando dos o más sujetos, entre los que puede haber un finquero no campesino, deciden unirse para la producción agrícola. Ordinariamente, uno de ellos es poseedor de la tierra en la que se siembra. En esta modalidad los acuerdos son variados, pero lo común es que no hay pago de salario (jornal), sino que existe un equilibrio convenido en gastos y distribución de ganancias al final de la cosecha. En ninguna de las modalidades previas hay formalización laboral. Por último, el modo de trabajo definido por el *ser empleado* aparece cuando el dueño de un predio, usualmente no campesino, requiere trabajadores a tiempo parcial o completo y los contrata para ello. En muchos casos, como lo pudimos escuchar en los relatos de los campesinos entrevistados en este estudio, se establece un contrato formal, según la ley. Sin embargo, en esta forma de contratación persiste un alto nivel de informalidad.

Una vez realizada dicha taxonomía inicial centramos nuestro análisis en el cuentapropismo, pues, dado que se trata de la modalidad de trabajo agrícola de más alta aparición, nos interesamos en las formas de subjetividad asociadas a ella. En nuestro estudio hemos hallado lo que denominamos *subjetividad cuentapropista*.

Partimos de la noción de subjetividad propuesta por Michel Foucault, referida a la experiencia de sí que hace el individuo (Dreyfus; Rabinow, 2017; Foucault, 1990; 2002). La subjetividad ha sido una de las matrices del pensamiento foucaultiano, en tanto ha configurado una herramienta analítica para interpelar y examinar las perspectivas tradicionales del sujeto en la filosofía, que reflexionaban sobre este desde los enfoques trascendental y sustancialista (Palti; Polo, 2021). Lo que señaló Foucault es que el sujeto, más que ser una sustancia, es producto de una relación histórica articulada a lógicas de poder que posibilitan el despliegue de ciertos procesos de subjetivación (Butler, 2001; Foucault, 1988).

De esta manera, la subjetividad permite situar al individuo como una producción histórica. Pese a ello, es necesario hacer una aclaración sobre este aspecto: que el sujeto sea un producto no quiere decir que ocupe un lugar pasivo ante su propio proceso de subjetivación; esa perspectiva nos llevaría nuevamente a una suerte de sustancialización o a un determinismo histórico. Lo que pretendía señalar Foucault es que la experiencia que el sujeto hace de sí está ineludiblemente enmarcada en unas condiciones particulares que posibilitan su configuración.

Se podría señalar que la forma de comprensión de la subjetivación en Foucault tuvo dos componentes gruesos. Por un lado, muy cercana a la analítica del poder y a los dispositivos normalizadores desplegados en Occidente (1967; 1976; 1977) y, por el otro, a un profundo acercamiento al mundo griego para explorar la idea de cuidado de sí o de técnicas de sí (2002; 2009; 2010). Sobre la cuestión del poder y el sujeto, el autor señaló:

> Así, el tema general de mi investigación no es el poder, sino el sujeto. Es verdad que me involucré bastante en la cuestión del poder. Muy pronto me pareció que, mientras que el sujeto humano está inmerso en relaciones de producción y de significación, también se encuentra inmerso en relaciones de poder muy complejas. (Foucault, 1988: 3)

La complejidad de tales relaciones es un elemento decisivo para la compresión de la producción de la subjetividad, ya que es en el entramado de juegos de poder donde el sujeto logra configurar un modelamiento de sí. En este sentido, consideramos que es en la analítica de Judith Butler (2001) donde la cuestión del poder toma un lugar de primacía como explicación de los procesos de subjetivación. La autora parte de una alusión etimológica al término sujeto, en tanto surge de una relación de sujeción a partir de la que se pueden dar los procesos de subjetivación. Según ella, "ningún individuo deviene sujeto sin antes padecer sujeción o experimentar 'subjetivación'" (Butler, 2001: 22). En esa dialéctica de poder en la que Butler articula la sujeción y el sometimiento, el sujeto también introduce maneras propias de interactuar con el poder, y es en el despliegue de estas formas singulares de interacción con las lógicas del poder que se desarrollan múltiples variables de configuración subjetiva.

En un segundo momento, Foucault centra su preocupación e interés en explorar los medios por los cuales constituimos una relación con nosotros mismos, que nos permiten configurarnos como sujetos. Nuevamente, dicha configuración está articulada a modos de inteligibilidad histórica que posibilitan, en distintas épocas y contextos, que los individuos construyan una experiencia de sí mismos como sujetos singulares y autónomos. Para dicha reflexión, el filó-

sofo francés acude a un análisis del mundo griego que, bajo la idea de cuidado de sí (Foucault, 1987), desplegó múltiples formas de reflexión, pero también de prácticas cuya finalidad era que el sujeto modelara su existencia gracias a un concienzudo ejercicio de gobierno de sí (Foucault, 2002). Es bajo ese permanente escrutinio de las acciones que se realizan en el día a día que el sujeto se constituye como un sujeto ético capaz de orientar su vida.

Vinculando los dos momentos identificados en la analítica de Foucault sobre el sujeto y la subjetivación —la cuestión del poder y la del cuidado de sí—, podemos colegir que una de las cuestiones centrales de la subjetivación tiene que ver con la idea de gobierno; esto debido a que, por un lado, somos gobernados bajo mecanismos institucionales de conducción de la conducta (Foucault, 2006) y, por el otro, desplegamos formas de autogobierno que son producto de ciertas formas de expresión de la singularidad. Gilles Deleuze (2015) denominó a esta cuestión *el pliegue*, aludiendo a la subjetividad como un pliegue del afuera que nos constituye como sujetos de una relación contingente, singular e indeterminada. Ese afuera es siempre distinto a nosotros, por ello, posibilita la subjetivación. La introducción del pliegue como figura topológica (Santaya, 2021), que introdujo Deleuze, permite entender la subjetividad como un movimiento en el que es determinante al afuera como insumo para una configuración del adentro.

Bajo estas consideraciones, pretendemos tomar la noción de subjetividad para explicar un tipo de forma de vida en la que la relación con la tierra es el elemento central. En la literatura ya encontramos algunos trabajos que han postulado la idea de subjetividad campesina; por ejemplo, Bahamondes (2003) estableció una relación entre la noción de capital social y las alianzas realizadas entre campesinos para señalar unas formas de relacionamiento y de ordenamiento social muy características y localizadas. Salcedo (2021), por una vía etnográfica, exploró las formas de vida de una comunidad campesina de Yopal (Casanare, Colombia) que, además de sus prácticas tradicionales y ancestrales, en los últimos años ha recibido a profesionales formados en Ingeniería Agropecuaria. El trabajo señaló que probablemente esta interacción entre lo tradicional y lo moderno estaba dando pie a transformaciones en la subjetividad campesina.

En este mismo sentido, Morales-Zapata (2021: 124) exploró las transformaciones en la subjetividad campesina que produjo la llegada de la agroindustria en una comunidad. Según el autor, la introducción de estas lógicas neoliberales se materializó de dos maneras: la aparición de un discurso del emprendimiento y un "convencimiento de los beneficios del trabajo asalariado con todas sus características como la individualización". El autor concluyó que esto había producido la aparición de una subjetividad subalterna, a saber, una suerte de "interiorización" (Morales-Zapata, 2021: 135) de los valores del modelo econó-

mico dominante, el neoliberalismo, que ha trastocado las formas tradicionales de configuración de la subjetividad.

En este artículo presentamos los hallazgos de un estudio centrado en la comprensión de los modos de subjetivación asociados al trabajo informal y a los procesos de formalización laboral y de la actividad económica, enfocándonos en la relación de los sujetos campesinos con la tierra y en la emergencia de una subjetividad cuentapropista en el marco de esta relación. Nuestra tesis, propuesta a partir del análisis de los relatos de los campesinos entrevistados, es que, a la subjetividad *cuentapropista,* le es inherente la relación del campesino con la tierra.

Método

El trabajo que se presenta partió de un estudio realizado con campesinos de tres municipios colombianos, dos en el oriente de Antioquia y uno en Caldas, quienes se ocupaban, principalmente, de actividades de agricultura. La investigación, de enfoque comprensivo, siguió los principios del método del interaccionismo simbólico (Blumer, 1982), en el marco del cual realizamos entrevistas semiestructuradas con personas pertenecientes a ocho unidades familiares campesinas, seleccionadas a través de un muestreo por bola de nieve, considerando las pautas del muestreo teórico —consistente en una elección inicialmente intencional de participantes, seguida por un proceso simultáneo de recolección y análisis de información, en función de que el análisis orientase la selección y recolección subsiguientes—, y el criterio de saturación de las categorías durante el análisis, el cual recogió los procedimientos analíticos propuestos por la teoría fundamentada (Galeano, 2004; Strauss; Corbin, 2002). El proyecto de investigación fue avalado por el Comité de Ética en Investigación del Área de Ciencias Sociales, Humanidades y Artes de la Universidad de Antioquia.

En los hallazgos que presentamos, los nombres de los participantes fueron cambiados por seudónimos.

Hallazgos

En las entrevistas realizadas a los campesinos que participaron de este estudio, pudimos reconocer una variedad de formas de trabajo de producción agrícola, la cual se desprende básicamente de dos circunstancias: la tenencia de la tierra y el tipo de contratación. En el primer caso, el campesino es dueño de la tierra en

la que trabaja cotidianamente con el fin de producir el alimento para su familia y generar ingresos. Aquí se configura una modalidad de trabajo denominada cuentapropismo. Cuando no se posee tierra, se recurre a la búsqueda de empleo. En las formas de empleabilidad rural identificamos cuatro modalidades, adicionales al cuentapropismo: el *jornaleo simétrico,* el *jornaleo asimétrico,* el empleo formal y el trabajo asociado, ya mencionados. Para efectos del presente artículo, abordaremos específicamente el cuentapropismo, por la riqueza que esta modalidad de trabajo campesino trae consigo en dos temas muy importantes, la relación con la tierra y la relación con el tiempo. Estos aspectos son centrales en la configuración de lo que hemos denominado *subjetividad cuentapropista*.

Dentro de las diversas maneras de organización del trabajo en el ámbito rural, una de las más destacadas, evidenciadas a partir de las narraciones, es el trabajo de cuenta propia. Dos aspectos resultan centrales en esta modalidad. Primero, el cuentapropismo supone una tenencia de tierra por parte del campesino, porque este es propietario o porque, siendo propiedad de otro (campesino o no), le es cedida bajo la figura de préstamo o arrendamiento (*trabajo en tierra propia*[1]). Segundo, el cuentapropismo involucra, generalmente, a toda la familia, especialmente cuando esta es la propietaria del terreno trabajado (*familia-trabajo*).

El trabajo *en tierra propia* – la relación con la tierra

La tenencia de tierra configura, por sí misma, una posibilidad laboral, en la medida en que los campesinos pueden hacer uso de ella con fines productivos. Esto quiere decir que se produce un doble efecto en sus experiencias: la vivencia de la independencia y la tranquilidad que esta produce.

Efectivamente, respecto de la independencia, quien trabaja en tierra propia está en condiciones de determinar, de manera relativamente autónoma, el ritmo de producción, la forma de trabajo y los productos que le pide a la tierra. En esta vía, las narraciones mostraron que la idea de este tipo de labor no solamente está ligada al cultivo para el propio consumo, en función de cubrir las necesidades básicas; sino que también les permite obtener beneficios económicos y, en esa medida, se configura en una actividad laboral, lo que supone un aprovechamiento permanente de todos los recursos que tienen a la mano para optimizar su productividad. Uno de los entrevistados indicó:

---

1. Asumimos esta denominación al considerar que el *campesino puede disponer de la tierra*, incluso en los casos en que esta sea arrendada o alquilada, pues su tenencia le posibilita intervenirla de acuerdo con sus intereses.

> Lo que pasa es que cuando uno quiere independizarse es porque usted quiere depender de usted mismo, no quiere que nadie lo esté a usted mandando: "haga esto". O que usted de pronto se equivoca en algún trabajo y como hay personas que saben llamar a uno la atención bien, hay personas que no. Entonces, uno toma esa decisión porque ya quiere trabajar uno de cuenta de uno y ser alguien independiente, bregar a sobresalir, pero con su propia forma de trabajar. Intentar pues, hacer alguna vida uno solo. (Juan, comunicación personal, 13.02.2021)

A partir de los relatos analizados, sugerimos que este aprovechamiento de los recursos para la productividad supone una relación particular del campesino con la tierra al reconocerla como fuente de recursos, esperarla para que pueda darlos, extraerlos sin dañarla, estimularla para que los siga produciendo y usarlos para que ella misma se torne productiva. Pareciera ser que esta relación singular con la tierra tiene un gran impacto en los casos en los que los campesinos tienen apenas pequeñas parcelas. Por ello, podemos afirmar que van teniendo una experiencia de sí mismos como *lectores de la tierra*, es decir, como intérpretes de las condiciones que les ofrece, de su relación con ella y de sí mismos en dicha relación. Esto puede ilustrarse en un fragmento del relato de Ramón: "Cuando uno trabaja de cuenta de uno, entonces uno aprovecha todo. Que aquí hay yerbita, la llevo; que el cagajón de este, lo llevo allí pa abonar. Pues, como que eso se aprovecha todo" (Ramón, comunicación personal, 20.06.2021).

Esta *lectura de la tierra* trae consigo una ventaja adicional, la cual es resaltada en el relato anterior y se asocia con una mayor optimización de los recursos. Allí donde el productor agrícola usa solo químicos para fertilizar la tierra, el campesino puede ver una serie de fuentes orgánicas de fácil acceso que le permite abonar sus cultivos. La consecuencia de ello es que se tornan creativos en el uso de potenciales fuentes de recursos para la tierra. Así que *lectura de la tierra* y creatividad van unidas en la experiencia de los campesinos, como expresó Juan: "Entonces qué pasa, cuando usted sabe trabajar, usted va a trabajar con lo que usted ve que le sirve y lo que es lo mejor, y lo que para usted es rentable" (Juan, comunicación personal, 13.02.2021).

Nuestra hipótesis es que esa relación particular que el campesino tiene con la tierra propia hace que pedirle productos no pueda hacerse de manera desconectada de lo que ella es, de sus ritmos, conformación y forma de expresión. Por ello, ser *lectores de la tierra* implica no solamente un conocimiento de la tierra, sino una experiencia de sí mismo que es producto del lugar de esta en la vida del campesino. En otras palabras, lo que el sujeto campesino *es* se debe al vínculo que tiene con la tierra.

Por otra parte, considerando los relatos de los participantes, colegimos que un elemento central que se constituye en un obstáculo permanente en el trabajo de cuenta propia tiene que ver con la cantidad de tierra que se posee. Esto es importante porque dicha cantidad determina en qué lógica y escala productiva se pueden inscribir los campesinos. Bajo estas condiciones, trascender de una productividad centrada en el abastecimiento de las necesidades familiares a una con fines comerciales, supone muchas diferencias, la más notable es el volumen de tierra disponible.

Esto nos lleva a afirmar que la vivencia de la independencia (primer efecto del *trabajo en tierra propia*) deja ver una autonomía del campesino que, de todas maneras, es relativa, en el sentido de que se-relaciona-con factores que no dependen exclusivamente de él, como el mercado, las condiciones de la tierra, el clima, el costo de los insumos, etc. Como indicó Mario, refiriéndose a contratiempos en el trabajo campesino: "Tiene que consolase, ¿qué más va a hacer? porque si fuera a una sola persona, pero es a todo mundo que lo castiga" (Mario, comunicación personal, 20.06.2021).

De lo dicho hasta ahora, consideramos que la lectura que hace el campesino, en tanto *lector de la tierra*, tiene tres dimensiones: la *lectura de los recursos* (reconocer las potencialidades que ofrece la tierra), la *lectura de los riesgos* (darse cuenta de los límites de la tierra y de los peligros para la producción agrícola) y la *lectura de sí mismo*. Respecto de esta tercera dimensión, podemos apreciar en los relatos cómo algunos de ellos hacen una suerte de interpretación de sí mismos en el marco de la relación que establecen con la tierra. De este modo, ser lector de los recursos, de los riesgos y de sí mismos es lo que define la *lectura de la tierra* realizada por los campesinos. Para Juan, "uno toma esa decisión porque ya quiere trabajar uno de cuenta de uno y ser alguien independiente, bregar a sobresalir, pero con su propia forma de trabajar, intentar pues hacer alguna vida uno solo" (Juan, comunicación personal, 13.02.2021).

La primera experiencia asociada al trabajo en tierra propia, como dijimos, es la independencia. La segunda experiencia es la tranquilidad. Los relatos muestran que, quienes son poseedores de la tierra, tienen una certeza, a saber, que esta, cuando menos, les dará la alimentación que requieren para vivir. Esta calma también se produce por el hecho de pedirle lo que ella les puede dar y trabajar para que se los dé, como se evidenció en los relatos de Orlando y Ramón:

> Uno se pone a ver que uno tiene tierras, tiene forma de vivir de cuenta de uno y... quizás no es muy bien pago, pero está uno más tranquilo, está en la casa, tiene uno frijol, tiene papa, maíz. Nosotros tenemos terneras, levantando terneras, bestias. (Orlando, comunicación personal, 20.06.2021)

> Lo bueno de la agricultura es una casa bien llena, gracias al Señor. No tenemos que decir que no hay que echale a la olla. Eso es muy bueno. Me pongo a ver que mi esposa, "no hay papa", coge un costalito y se va y arranca papa y llega con ella fresquita. Se viene a traernos el alimentico y se sale con el talegaito de frijol verde y eso llega a la casa. Esas papitas frescas y esos frijoles verdes... eso, eso es una delicia. (Ramón, comunicación personal, 20.06.2021)

El sosiego que produce el cuentapropismo en tierra propia se ve alimentado por el hecho de reconocer el valor de esta para la obtención de lo básico para vivir. Quienes aspiran a ganancias importantes con el trabajo agrícola de minifundios terminan frustrados del trabajo campesino en tierra propia, no solamente por la incertidumbre inherente a la producción de alimentos, sino por los aspectos externos generadores de riesgo como los precios de los productos, los insumos necesarios para producirlos, las plagas, el clima, etc. De hecho, esta es una de las razones por las que algunos campesinos prefieren otras modalidades diferentes al cuentapropismo:

> Entonces, como le dije yo a usted, es algo que no es fácil. Porque usted ya llega y comienza a trabajar de cuenta suya, tiene que tener presente que tiene que tener capital. ¿Para qué? Para usted sostenerse, para usted gastarle a lo que usted siembre, para usted pagar peones de cuenta suya. (Juan, comunicación personal, 13.02.2016)

Para algunos, la relación con la tierra excede el ámbito de la-tierra-que-produce-el-alimento para insertarse en la valoración del campo en sí mismo como productor de tranquilidad. En este caso, el campesino logra reconocer una serie de ventajas que le da el ambiente rural, por ejemplo, sensación de libertad, ambiente sano para la salud, buen clima, experiencia de no aceleración, entre otras. Todo ello es valorado en comparación con la vida en la ciudad. Al respecto, dos de los participantes comentaron: "Porque es que el campo es bonito y en el campo usted tiene una libertad que no la tiene en ningún lado. El aire, la respiración, eso es totalmente... porque es que a mí me tocó" (Juan, comunicación personal, 13.02.2021).

> Lo que me llama la atención, todo. Del campo me gusta todo. El aire puro que uno respira, los trabajos, los animales. Supongamos, usted se despierta por la mañana, usted siente un gallo cantar, siente los pájaros, todo... una vaca haciendo bulla. En cambio, uno que no está enseñado a la ciudad, a usted

> lo despierta es la bulla de un carro, entoes a mí no me gusta eso. (Mario, comunicación personal, 20.06.2021)

En suma, como habíamos indicado antes, la relación que el campesino cuentapropista establece con la tierra cuando se focaliza en la provisión de alimentos, lo deja en el lugar de *lector de la tierra*. Esta posición lo hace *lector de los recursos* que esta provee, *lector de los riesgos* que tal relación trae consigo y *lector de sí mismo* en dichos vínculos. Ahora, podemos plantear que tal relación adquiere un carácter más fundante cuando el campesino considera que vivir en el campo produce bienestar general.

La relación con la tierra en la dupla *familia-trabajo*

Si el trabajo en tierra propia es el primer aspecto que las entrevistas dejaron ver como llamativo del cuentapropismo, el segundo hace referencia a la dupla familia-trabajo. Ciertamente, cuando el campesino dispone de tierra propia para trabajar en ella, la familia completa tiende a involucrarse en las labores de producción agrícola, así que, quien trabaja es toda la familia. Aunque esto debe matizarse, pues cada una tiene sus peculiaridades. Como lo expresó Juan: "Y como yo tengo mujer, entonces, ella... [para] ella es fácil cuidar los caballos" (Juan, comunicación personal, 13.02.2021).

Igualmente, cuando intentamos entender los discursos mediante los cuales los campesinos aluden a su trabajo en el campo, hallamos un tipo de relación bastante particular debido al temprano vínculo que desarrollan con la tierra y con las labores que exige. En sus relatos es notable una suerte de *inserción temprana* en estas, lo cual alude a que, en las trayectorias biográficas de los campesinos entrevistados, comenzó a una temprana edad, haciendo parte de las tareas concebidas como propias de la vida familiar en ese contexto. En este sentido, es común que los niños sean conducidos a asumir funciones no solamente domésticas, sino productivas, en un escenario en el que el trabajo campesino es transmitido o heredado de manera generacional. Así lo planteó uno de los entrevistados: "Pues, yo en el campo he trabajado toda mi vida. Desde que yo me conozco. Yo empecé a trabajar por ahí desde la edad de 10 años" (Mario, comunicación personal, 20.06.2021).

Esta *inserción temprana* en las labores del campo se encuentra en la base del ordenamiento social campesino y se despliega en un contexto en el que la familia toma la forma de unidad dedicada al trabajo de la parcela, en lo que hemos denominado *unidad de trabajo familiar*. En esta vía de la familia como fuerza productiva, se puede apreciar que la dedicación de distintos integrantes a las

labores del campo implica roles y tareas diferenciadas, pero, en general, todos tienen responsabilidades. Por esto, el trabajo parece ser un signo de pertenencia familiar. Si bien la tierra puede ser vista como un recurso siempre disponible para cubrir las necesidades, exige un trabajo permanente y, por ese motivo, la familia se constituye como fuerza productiva y es el primer escenario para vincularse a dicha experiencia.

A partir de los relatos pudimos establecer que las trayectorias biográficas de las familias campesinas son indisociables de la experiencia del trabajo. Este es el caso de Miguel, quien, refiriéndose al padre que se los llevaba de la escuela indicó: "Nosotros siempre éramos cinco hermanos, entonces en tiempo de cosecha, a los más grandes los sacaba, por ejemplo, dos o tres días a la semana, pa que le ayudaran a recolectar café" (Miguel, comunicación personal, 14.02.2021).

A propósito de esto, llama la atención que, en las trayectorias de casi todos los participantes, la escolarización estuvo supeditada a los ritmos y las necesidades del trabajo en el campo; así, el escenario de la educación formal perdió relevancia, en tanto pudo prescindirse de él en función de propiciar procesos de enseñanza y apropiación de la labor campesina; lo que significó desescolarización temprana. Los relatos dejan ver que se trató de una elección de los padres consistente en formar a los niños en las labores de producción agrícola, en un contexto en el que la familia debía ser fuerza de trabajo. Mientras algunos plantearon haber elegido dejar de estudiar siendo adolescentes, otros señalaron que esta no fue una decisión propia, con afirmaciones como "yo me salí de estudiar porque me puse a trabajar con él [el padre] en la máquina y eso andábamos por toda parte. Entonces empezamos a sembrar papa, frijol, por ahí... y uno se va enamorando de la tierra" (Orlando, comunicación personal, 20.06.2021), o "papá siempre me enseñó a trabajar mientras estudiaba. Estudiábamos medio día apenas, después de mediodía trabajábamos. (...) Yo... ¿hace qué?... Cuando tenía 13 años me salí de la escuela y ya me fui a jornalear" (Miguel, comunicación personal, 14.02.2021).

Dichos relatos también nos permitieron reconocer aquello que denominamos la *tensión trabajo-escolarización* en la experiencia de las familias campesinas, que puede observarse en dos momentos de la historia familiar: cuando los hijos aún son niños, se vive el dilema de enseñarles para el trabajo del campo, aun cuando reconocen el valor de la educación formal. Como vimos, en algunos casos privilegiaron el trabajo y los desescolarizaron; en otros los mantuvieron estudiando, aunque supeditaron sus labores escolares a los ritmos de las cosechas. Pese a esto, todas las familias parecen valorar la educación formal. El otro momento de historia familiar la se da cuando los hijos son jóvenes y son ellos quienes, de manera autónoma, deciden no seguir estudiando para dedicarse al trabajo.

De acuerdo con lo anterior, el análisis realizado sugiere lo que podría pensarse como una transición en los sentidos de la educación formal. Si bien la mayoría de ellos no alcanzó a completar la básica primaria, señalaron que hoy los jóvenes se educan más. No obstante, se concibe que, quienes quieren hacerlo, deben irse, ya que lo *natural* al educarse es irse del campo, asunto que pone en evidencia una idea urbanizada del desarrollo en la que el escenario rural no parece un lugar para este y donde habitualmente se asume que la educación posibilita un cierto ascenso social, discurso en el que se percibe idealización, dado que, en el presente, no resulta tan clara esa vinculación.

> No, yo nunca trabajo con empresas, a mí no me ha tocado en ninguna empresa, porque yo no estudié. Como yo no estudie, listo… no es como los de ahora que sí tienen… se les ha dado estudio porque estudian en el campo, a nosotros no nos dieron estudio. (Ignacio, comunicación personal, 13.02.2021)

Es necesario aclarar que los relatos de los campesinos entrevistados dejan ver una transición en la tensión *trabajo-escolarización* en lo que se refiere al ámbito trabajo-familia: ellos mismos, aunque valorando la educación formal, fueron desescolarizados con fines de producción agrícola al interior del hogar. Sin embargo, reconocen que, en el presente, es importante que los niños estudien porque asocian la escolaridad con el ascenso social deseado. Ellos mismos desearían haber estudiado.

> Yo soy bachiller. Yo pues prácticamente no pude seguir estudiando, pues, porque mi familia es pobre y no tenía con que darme un estudio, pero la idea mía es, más adelante, ahorrar e intentar estudiar en algo que me guste. (Juan, comunicación personal, 13.02.2021)

Así, en los relatos de los participantes, la experiencia del trabajo de la tierra es indiscernible de las dinámicas familiares en relación no solo con la producción, sino también con la formación de los hijos para la reproducción social en lo concerniente al vínculo con la tierra y con la actividad de sustento.

La subjetividad cuentapropista

A partir de lo expresado, afirmamos que la *familia cuentapropista*, como es formadora de una relación singular con la tierra para cada uno de sus miembros, es promotora de una serie de valores. En el vínculo con la tierra la *perseverancia* se convierte en un factor clave para lograr que esta dé lo que puede dar. Perseverar

significa reconocer lo que la tierra puede dar y que cada miembro de la familia haga lo que está en sus manos para lograrlo. A esta, se suma el valor del *cuidado* de la tierra que se constituye en un rasgo importante, pues el campesino aprende a conocer cómo relacionarse con ella para que pueda dar al máximo: rotación de cultivos, ritmos de la siembra, mejores formas de fertilizar, abonos adecuados, descanso de la tierra, etc. El tercer valor hallado en este estudio fue el *respeto por los ritmos de la tierra*. Efectivamente, los campesinos saben que la tierra, en tanto viviente, manifiesta unos tiempos y ritmos; cuando son forzado, esta no da lo que pueda darles. Finalmente, el *saber esperar* es un valor crucial. Los campesinos aprenden a sosegarse mientras la tierra produce. Aquí se da un diálogo particular campesino-tierra en el que el primero sabe interpretar lo que la segunda necesita y los tiempos que requiere para dar frutos.

En concordancia con lo dicho, consideramos que ser *lectores de la tierra* es condición de posibilidad de los valores enunciados. A partir de esto, nuestra hipótesis es que esos valores configuran una manera de ser, una experiencia del sujeto consigo mismo, en otras palabras, una forma de subjetividad que bien podemos denominar *subjetividad cuentapropista*.

Relación con el tiempo

La *subjetividad cuentapropista* conlleva necesariamente una experiencia del campesino respecto del tiempo. Los testimonios nos han permitido comprender que existe una continuidad entre la experiencia temporal de estos sujetos y los tiempos de la tierra. Sin embargo, para el caso del cuentapropismo, esta relación tiene unas características particulares. Aquí abordaremos algunas.

En primera instancia, el campesino está siempre trabajando. Ya habíamos dicho que la tenencia de la tierra en el cuentapropismo se da bajo dos formas: la tierra propia o la tierra de otro, cedida como préstamo o arrendamiento. En el primer caso hay dos variantes, por un lado, que la vivienda esté dentro del terreno dedicado al agro; por otro, que el campesino disponga de tierra hacia la cual hay que desplazarse para realizar largas jornadas de trabajo. Cuando decimos que el campesino siempre trabaja, nos referimos a que en ambos casos está en función de la producción de la tierra.

> No, eso es muy horrible uno sentado en la casa apenas mirando a la mujer cuándo hizo el desayuno, cuándo hizo el almuerzo [risas]. Yo más bien, yo todos los días lo más tarde que estoy saliendo es a las 5:00. (Ignacio, comunicación personal, 13.02.2021)

Muchos campesinos salen de su propiedad y se desplazan diariamente a trabajar su terreno en largas jornadas y, cuando regresan a la casa, siguen pensando en sus cultivos, en la manera como van progresando, en las necesidades que van apareciendo para que estos den sus productos. Cuando el cultivo tiene dificultades, saben interpretar lo que le sucede y, con base en ello, implementar los correctivos requeridos. Así que todo el tiempo trabajan, es una forma de vida en la que se vive para trabajar. No obstante, esto requiere aclaración. Los campesinos sacan horarios para el descanso, el reposo, el ocio y la vida de familia. Al respecto, podemos decir dos cosas, primero, que en estos tiempos se mantienen conectados con su tierra y con los cultivos sembrados o por sembrar; segundo, reconocen que su vínculo con la tierra parte del respeto de los tiempos de cada uno. Ellos identifican los ritmos de la tierra, pero también los suyos para ayudarle a producir. Esos ritmos propios del campesino requieren ocio, descanso y demás.

La segunda característica, asociada a la anterior, es la posibilidad de manejar el tiempo y los ritmos propios del trabajo. Esto quiere decir que cuando los participantes hablan de su tiempo propio y de la libertad que les da el cuentapropismo en su manejo, están pensando en la relación entre este y el tiempo propio de la tierra; así que la administración del tiempo subjetivo del agricultor no se da sin una consideración de los tiempos de la tierra.

En los testimonios "hacer lo que se pueda" significa administrar el tiempo sin perder de vista el objetivo, a saber, permitirle a la tierra dar sus frutos, pero dentro de los límites que el cuerpo y el tiempo imponen. Como lo expresaron dos de ellos: "A mí no me gusta que me acosen. Mientras que así yo hago lo que pueda, me siento si quiero, o trabajo si quiero" (Orlando, comunicación personal 20.06.2021).

> Uno en la casa si tiene animalitos se levanta. Mientras la señora le está empacando el desayunito a uno, ¡tan! "este puñao de maíz pa las gallinas". Sale allí, y "vamos a echale sal". Así como nosotros que mantenemos a los animales, a correle a las vacas, a echale sal, agua, si tienen. Entonces, ese es un tiempo que ya lo está uno aprovechando. Los animalitos van produciendo despacio. Entonces ya se va uno pa por allá, pa'l corte, hace lo que puede… De pronto corta un viaje de yerba y se viene y se lo tira a los animales. (Ramón, comunicación personal, 20.06.2021)

En el presente estudio, denominamos esta experiencia como *temporalidad sujeto-tierra*, según la cual, la administración del tiempo subjetivo es interdependiente de los tiempos de la tierra, y resaltamos que esta coextensividad se

funda en el reconocimiento de lo que el sujeto y la tierra pueden dar. Este reconocimiento hace que no se fuercen los tiempos del uno ni de la otra; lo que se relaciona con la siguiente característica: dejar que la tierra descanse.

El campesino tiene plena conciencia de que la tierra requiere descanso, el cual es visto en su doble forma, tanto por rotación de cultivos como por cese temporal de siembras. En el primer caso, los campesinos saben que la tierra se resiente con el hecho de que siempre le sea exigido el mismo producto. El segundo caso se da acompañado de factores externos como el clima, el costo de los insumos, el valor de venta, etc. Así, cuando esas condiciones externas operan en contra de las previsiones de ingreso por cultivo de ciertos productos, el campesino decide dejar de sembrar por un tiempo para esperar que esas circunstancias mejoren. Esta es una época en que se disponen a trabajar para otro, ya sea bajo la modalidad de jornaleo (simétrico o asimétrico) o de trabajo asociado.

> Dejar que la tierra repose, o sea, la tierra no se va a perder, ella va a echar, como le dicen, maleza, rastrojo. Pero la tierra va a descansar. Y si de pronto la economía se llega a mejorar y las cosas vuelven a funcionar, eso va a dar buen producto. Pero, por qué, porque la tierra está descansada, la tierra está fértil otra vez. (Juan, comunicación personal, 13.02.2021)

Aquí aparece nuevamente la capacidad de lectura, interpretación y anticipación del campesino, pues para "dejar descansar la tierra" aprende a reconocer sus signos y las condiciones externas. Consideramos que esta interpretación es más acertada en el caso de la tierra y más incierta en el de los factores externos. Esto se explica porque la relación campesino-tierra no opera como exterioridad, sino que acontece en un espacio que no es específicamente su espacio interior ni tampoco el espacio de exterioridad de la tierra, sino que se da en una zona construida en el vínculo mismo.

De este modo, cuando los campesinos dicen "dejar descansar la tierra", están localizándose en esa *zona vincular agricultor-tierra* y desde ella son capaces de hacer lectura de las necesidades tanto propias como de la tierra. Por el contrario, el precio de los insumos, la variabilidad del clima, el ataque de plagas, las dificultades de comercialización, muchas de las exigencias de ley (por ejemplo, el proceso de formalización), entre otros factores externos, tienen dos impactos en la forma de vida cuentapropista: son generadores de incertidumbre, puesto que, en general, escapan al control del campesino, y tienden a romper la relación del campesino con la tierra, en la medida en que la leen exclusivamente desde consideraciones económicas y de mercado, lo que deja esa relación en manos de la incertidumbre de los factores externos.

> Así como nos tocó a nosotros. Nosotros teníamos cultivo de papa, un cultivo grande. Nosotros no recuperamos lo que le metimos, pero entonces la tierra era propia. Por ese lado nosotros qué hicimos, "vamos a dejar la tierra que descanse y vamos a trabajar donde resulte el jornal". (Juan, comunicación personal, 13.02.2021)
>
> Pero también, sí, uno se desmoraliza, porque uno hoy en día va a donde vende los químicos y todo eso, todo eso es carísimo y lleva el artículo y no vale nada, entonces uno no sabe ni qué hacer hoy en día. (Orlando, comunicación personal, 20.06.2021)

Esa *zona vincular campesino-tierra* le ofrece a este las claves para comprender cómo ayudarle a la tierra a optimizar los frutos que puede dar, sin dañarla, no sobrexplotando sus recursos, no aprovechándose de ella, dejando que descanse, no sobreinterviniéndola con venenos, estimulándola con abonos, dedicándole el tiempo que necesita, etc. En esto consiste saber administrar la tierra, otra de las características de la relación del campesino con el tiempo en el cuentapropismo. Ciertamente, en este caso, la clave de la producción agrícola es la organización del tiempo, como lo evidenciaron los relatos de dos de ellos: "De uno saber que siembra un grano, de que a los días ya empieza a levantar y cuando da buena cosecha saca un buen fruto y eso es bonito uno aprender todo eso. Sembré árboles de aguacate también" (Orlando, comunicación personal, 20.06.2021).

> Sí, es muy sencillo. Supongamos, yo todo lo que haya pa hacer... yo llevo todo en orden. Entonces lo que haya pa hacer, yo lo tengo grabado todo en la cabeza. Entonces, supongamos, como decir, "yo tengo una platiada de aguacate, tengo que platiar el aguacate por toda parte". Yo comienzo con eso, le voy haciendo, le voy haciendo, hasta que termino. Después, tengo una guadañiada en tal parte, pa motilar pues con la máquina, y bueno, así, yo voy pendiente de todo. Bueno, en la fumigada, ya uno sabe en qué época fumiga. En la abonada. Todo eso lo voy llevando en la cabeza. (Mario, comunicación personal, 20.06.2021)

La capacidad de administrar la tierra supone dos operaciones. De un lado, un conocimiento profundo de la tierra y de sus tiempos y, de otro, sincronizar los tiempos subjetivos con los tiempos de esta. Lo que podemos derivar de lo anterior es que el sujeto configura una experiencia de sí mismo a partir de su forma de inmersión en la *zona vincular sujeto-tierra*. Esto nos lleva a confirmar la existencia de lo que hemos denominado *subjetividad cuentapropista*. En otras palabras, si decimos que el tiempo del campesino se relaciona con la administración del

cultivo, entonces esta administración produce unas formas de conducir la propia vida alrededor de las demandas y necesidades de la tierra. En estos *tiempos del sujeto-tierra,* el campesino siembra y debe seguir trabajando administrando el cultivo, la tierra y su vida allí.

> No, porque tiene que ponerse a administrar, la papa hay que estar regando cada siete días o cada seis. Y uno se pone a hacer por ahí alguna otra cosa, pero no sembrar, porque en ese tiempo no hay mucho que sembrar. (Ignacio, comunicación personal, 13.02.2021)

Finalmente, dentro de esta continuidad de los *tiempos del sujeto-tierra* es fundamental no forzar la tierra, pues el exceso de velocidad acaba con ella. La manera de forzamiento más conocida por los campesinos es aquella en la que se usan productos químicos, más allá de lo adecuado, para apresurar los frutos.

> Eso la pone muy estéril, porque llega ahora y se fumiga con una matamaleza por la pereza. Vamos a… "ah, está enyerbado, vamos a volver a echarle". Entonces eso va cogiendo un capote, una mala tierra, entonces no le vuelve a nacer ni maleza. (Ignacio, comunicación personal, 13.02.2021)

Discusión

El estudio del que este artículo informa partió de dos constataciones. Por una parte, que, como lo muestran las cifras gubernamentales, la modalidad de trabajo campesino en labores agrícolas con más alto porcentaje (52,6 %) es el cuentrapropismo (DANE, 2025). Este tipo de trabajo tiene un altísimo índice de informalidad. Por otra parte, que la informalidad, como lo manifiesta el informe *Una nueva economía social. Fortalezas y precariedades de la informalidad* (Eslava *et al.*, 2021), resulta ser un componente fundamental de la economía de las naciones, sin importar que se tenga una visión negativa de ella. A partir de esas dos verificaciones, nuestra investigación se interesó por la experiencia del cuentapropismo en la producción agrícola campesina en tres municipios colombianos.

Además, por nuestro interés en la experiencia subjetiva de los campesinos, este estudio atendió a otros previamente realizados en los que se llevaron a cabo aproximaciones a dicho problema (Bahamondes; 2003; Morales-Zapata, 2021; Salcedo, 2021) y encontramos que esta cuestión es un eje analítico central en la literatura regional (Devine; Ojeda; Yie, 2020; Soto, 2020). De ello, inferimos el peso

notable que progresivamente ha adquirido la noción de subjetivación como insumo conceptual decisivo para la aproximación a problemáticas campesinas y agrarias bajo condiciones sociohistóricas muy particulares de la región latinoamericana.

En este sentido, evidenciamos que la noción de subjetividad es usada como un elemento que permite articular reivindicaciones territoriales y políticas que devienen en "procesos de resistencia" (Soto, 2020: 126). Así, la cuestión de las subjetividades campesinas se ancla directamente a su potencial resistencial, emancipatorio y transformador (Val; Rosset, 2020). Con base en ello, notamos que los abordajes de la integración de los enfoques de la sociología rural o campesina con la noción de subjetividad produce un complejo artefacto conceptual que es, decididamente, político (Dalperio; Oliveira; dos Santos; Albuquerque; Santos, 2025; Domené-Painenao; Albalat-Botana; Vázquez-Nava, 2023; Soto, 2019).

Sin embargo, nosotros lo hicimos desde el horizonte de la forma de producción agrícola cuentapropista, así que lo novedoso de este estudio es que nos centramos en esta modalidad de trabajo campesino, la cual tiene sus particularidades, de manera tal que, a partir del análisis de los relatos, hallamos lo que denominamos *subjetividad cuentapropista.* La idea de Michel Foucault (1988) respecto de la subjetividad nos arroja sendas luces sobre este problema. Para él, la subjetividad alude a la experiencia de sí mismo que tiene el sujeto. En esta experiencia de los campesinos agricultores participantes aparece un elemento clave: la subjetividad no puede desligarse de la relación del sujeto con la tierra. Así, en los casos analizados, la *familia cuentapropista* promueve en sus miembros una serie de valores referida a esa relación: la *perseverancia*, el *cuidado de sí mismo y de la tierra*, *el respeto por los ritmos de la tierra* y *la capacidad de espera.* Sostenemos que, gracias a este vínculo, el sujeto se hace *lector de sí* y *lector de la tierra,* lo cual resulta de vital importancia para la protección de la tierra y la vida de la familia.

Otro hallazgo central en el presente estudio se refirió a la relación del campesino cuentapropista con el tiempo. Ya dijimos que algunos de los valores centrales que genera la familia son la perseverancia, el respeto por los ritmos de la tierra y la capacidad de esperar. Estos aluden a la experiencia del tiempo. En suma, esto significa que el campesino está siempre en función del trabajo y de la tierra.

Este "estar siempre trabajando" no es el mismo "vivir para trabajar" de la gubernamentalidad neoliberal contemporánea de la que hablan Arango, Bedoya y Muñoz-Duque (2021: 20). Para ellos, el "vivir para trabajar" del presente es una imposición asociada a la subjetividad trabajadora, a la asunción de la propia vida como empresa, a una posición de competición sin descanso y al anhelo de la capitalización que lleva al sujeto a la autoexplotación incesante y elegida (Han, 2014). En este proceso, la propia experiencia subjetiva es llevada al extremo.

A diferencia de esto, el "estar siempre trabajando" del campesino cuentapropista, evidenciado a partir de las narraciones de los entrevistados, manifiesta una relación profunda con la tierra y la conciencia de que la sobreexplotación tanto de sí mismo como de la tierra daña ese vínculo. Por ello, hay que leer la tierra, sus necesidades y recursos, y lo propio hace el campesino hacia sí mismo. Esta *unidad campesino-tierra*, aunque es proveedora de sustento vital para ambos, respeta el tiempo de cada uno, no le exige más de lo que puede dar y es una relación vital y de mutuo cuidado, no instrumental ni despótica.

En consonancia con lo dicho, nuestra idea de *temporalidad sujeto-tierra* es el escenario en el que el tiempo subjetivo no puede escindirse de los tiempos de la tierra. Esto produce una relación del sujeto consigo mismo en la que el tiempo es central, pero no nos referimos al tiempo externalista del mercado y el capital, sino al de la tierra misma. En otras palabras, el manejo del tiempo propio se da desde la relación con lo-otro inaprehensible: la tierra. Dado que el neoliberalismo pretende alienar toda la existencia al mercado y al imperativo de la capitalización de sí (Brown, 2016; Castro-Gómez, 2010; Laval; Dardot, 2013), lo que podemos ver en esta *temporalidad* es una forma de vida que no es capturable por las lógicas neoliberales del rendimiento ilimitado.

Efectivamente, la racionalidad neoliberal gobierna al sujeto haciéndole creer que es una empresa (Laval; Dardot, 2013) y, de la mano con ese discurso, lo lleva a vivir en un eterno presente (Hartog, 2007; Koselleck, 1993), a sobreexplotar los recursos subjetivos y los de la tierra, a vivir aceleradamente, a creer en los logros inmediatos y desatender los ritmos propios del tiempo subjetivo (del cuerpo, las emociones, los vínculos). Según lo anterior, podemos afirmar que la forma de vida campesina cuentapropista es, en los casos estudiados, una vida-otra respecto de los imperativos neoliberales. El agricultor no es el empresario de sí mismo neoliberal, pues sus tiempos no son como los de este, egocentrados, individualizados, ilimitados, sino que dependen del vínculo con una exterioridad que lo regula, a saber, el tiempo de la tierra.

Aquí es factible observar aquella intelección de Butler según la cual el ser humano es, dada su condición precaria, interdependiente (Arango-Tobón; Bedoya-Hernández, 2021; Butler, 2006; 2017; Lorey, 2016). Butler (2017) piensa esta interdependencia como una realidad ontológica entre individuos humanos. Además de esto, en nuestro estudio vemos que el sujeto tiene una profunda relación de interdependencia con la tierra. De ello se desprende algo fundamental, esto es, que la relación es de cuidado mutuo: si la tierra es cuidada adecuadamente, protege la vida del agricultor, lo resguarda y sostiene. Este es el sentido que le damos a nuestra noción de *zona vincular campesino-tierra*.

Conclusiones

En los casos estudiados, la forma de existencia asociada a la subjetividad cuentapropista no se deja capturar por los imperativos neoliberales del rendimiento ilimitado, de la vida como empresa, de la incansable posición de competidor y de la capitalización total de todas las esferas vitales del sujeto. Sin embargo, hay que tener la precaución de no considerar dicha forma de vida como una práctica resistencial al neoliberalismo, puesto que el campesino no necesariamente desarrolla una práctica reflexivo-crítica de esta gubernamentalidad. Aun así, esta subjetividad se escapa, en gran medida, a los requerimientos de la subjetivación neoliberal. Es un modo-de-vida-otro que, justo por eso, despliega una potencia para el cuidado de sí y el de la tierra.

En un mundo como el contemporáneo, en el que el tiempo subjetivo se aplana y el presente parece eterno debido al régimen de aceleración usufructuado por el capitalismo tardío y como consecuencia de las estrategias de rendimiento sin fin que le impone el gobierno neoliberal al individuo, el sujeto cuentapropista muestra que son posibles la perseverancia, la paciencia, la vivencia del tiempo en solidaridad con la tierra, el cuidado y protección de esta. Cuando nos vamos acostumbrando al hecho de que el capitalismo depreda la tierra, el campesino cuentapropista muestra que podemos hacer un uso mesurado, teniendo una comunicación profunda con ella, respetando sus tiempos y, de paso, respetando los nuestros.

A su vez, el caso que estudiamos en la presente investigación evidenció que es posible construir una subjetividad, una experiencia de sí mismo, con una considerable conciencia de interdependencia. Eso quiere decir que el campesino cuentapropista sabe de la finitud de la vida y de la necesidad que tiene de los otros y de ese-otro que es la tierra. Así que la subjetividad cuentapropista no puede desligarse de la conciencia de vulnerabilidad de la vida.

Finalmente, es relevante señalar como una limitación de nuestro estudio, específicamente en lo relacionado con la comprensión de la unidad familiar cuentapropista y la división del trabajo que esto implica, el no haber profundizado el análisis de esta categoría en términos de género, lo cual puede ser considerado en investigaciones futuras en función de pensar el rol de las mujeres en las lógicas de producción campesina, como un aporte relevante a los estudios de subjetividad rural en nuestra región.

Referencias

1. Álvarez, Héctor (2023). Reconfiguración territorial del capitalismo latinoamericano en las primeras décadas del siglo XXI: crisis, dominación y economía criminal. *Sudamérica: Revista de Ciencias Sociales*, 19, 354-381. Recuperado de https://fh.mdp.edu.ar/revistas/index.php/sudamerica/article/view/7262
2. Arango-Tobón, Mauricio; Bedoya-Hernández, Mauricio (2021). Hacia una lucha política positiva. Política desde la condición precaria. *Entramado, 17*(1), 70-83. https://doi.org/10.18041/1900-3803/entramado.1.7105
3. Arango-Tobón, Mauricio; Bedoya-Hernández, Mauricio; Muñoz-Duque, Luz Adriana (2021). La vida como trabajo. La emergencia de la subjetividad trabajadora en el neoliberalismo. *Athenea Digital, 21*(3), e2653. https://doi.org/10.5565/rev/athenea.2653
4. Bahamondes, Miguel (2003). Contradicciones del concepto "capital social". La antropología de las alianzas y subjetividad campesina. En *Capital social: potencialidades analíticas y metodológicas para la superación de la pobreza* (pp. 167-183), editado por Irma Arriagada; Francisca Miranda. Santiago de Chile: UN.
5. Blumer, Herbert (1982). *El interaccionismo simbólico: perspectiva y método*. Barcelona: Hora.
6. Brown, Wendy (2016). *El pueblo sin atributos: La secreta revolución del neoliberalismo.* Barcelona: Malpaso.
7. Butler, Judith (2001). *Mecanismos psíquicos del poder*. Madrid: Cátedra.
8. Butler, Judith (2006). *Vida precaria: el poder del duelo y la violencia.* Buenos Aires: Paidós.
9. Butler, Judith (2017). *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea.* Barcelona: Paidós.
10. Castro-Gómez, Santiago (2010). *Historia de la gubernamentalidad. Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault.* Bogotá: Siglo del Hombre.
11. Córdoba-Mascali, Oscar (2025). La ética del buen vivir de los pueblos de Chiapas (reflexiones sobre una alternativa utópica al espíritu del capitalista). *Umbrales de la Comunicación, 4*(4), 9-15. Recuperado de http://dptocomunicacion.unsl.edu.ar/index.php/umbrales/article/view/41

12. Craviotti, Clara (2023). La transformación del sistema agroalimentario y los circuitos alternativos en América Latina: aportes para su análisis y discusión. *Revista Latinoamericana de Estudios Rurales, 8*(15), 1-23. Recuperado de https://ojs.ceil-conicet.gov.ar/index.php/revistaalasru/article/view/1145/970

13. Dalperio, Lara; Oliveira, Silmara; dos Santos, Angela; Albuquerque, Jorge; Santos, Amanda (2025). Movimientos socioespaciales y socioterritoriales: acciones de resistencia productiva agroecológica en Brasil. *Punto Sur*, 12, 88-108. https://doi.org/10.34096/ps.n12.14531

14. Deleuze, Gilles (2015). *La subjetivación. Curso sobre Foucault*. Buenos Aires: Cactus.

15. Departamento Administrativo Nacional de Estadística – DANE (2020). *Resultados principales ocupados por perfil ocupacional 2019*. Recuperado de https://www.dane.gov.co/index.php/estadisticas-por-tema/mercado-laboral/empleo-y-desempleo/poblacion-ocupada-segun-su-actividad-economica-y-por-cuenta-propia

16. Departamento Administrativo Nacional de Estadística – DANE (2022). *Principales indicadores del mercado laboral. Octubre de 2022* [documento PDF]. Recuperado de https://www.dane.gov.co/files/investigaciones/boletines/ech/ech/bol_empleo_oct_22.pdf

17. Departamento Administrativo Nacional de Estadística – DANE (2023). *Principales indicadores del mercado laboral. Octubre de 2023* [documento PDF]. Recuperado de https://www.dane.gov.co/files/operaciones/GEIH/bol-GEIH-oct2023.pdf

18. Departamento Administrativo Nacional de Estadística – DANE (2025). *Mercado laboral de la población campesina. Trimestre móvil. Agosto-octubre 2025* [documento PDF]. Recuperado de https://www.dane.gov.co/files/operaciones/GEIH/bol-GEIHMLPC-ago-oct2025.pdf

19. Devine, Jennifer; Ojeda, Diana; Yie, Soraya (2020). Formaciones actuales de lo campesino en América Latina: conceptualizaciones, sujetos/as políticos/as y territorios en disputa. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, 40, 3-25. https://doi.org/10.7440/antipoda40.2020.01

20. Domené-Painenao, Olga; Albalat-Botana, Amparo; Vázquez-Nava, Limbania (2023). La otra escuela: lecciones de experiencias latinoamericanas desde una perspectiva agroecológica. *Revista Práxis Educacional, 19*(50), 1-23. DOI: 10.22481/praxisedu.v19i50.13699

21. Dreyfus, Hubert; Rabinow, Paul (2017). *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Buenos Aires: Monte Hermoso.

22. Ejarque, Mercedes; Palmisano, Tomás (2023). Alternativas y resistencias a los modelos hegemónicos capitalistas en los mundos rurales. *Debates en Sociología*, 57, 9-17. Recuperado de https://revistas.pucp.edu.pe/index.php/debatesensociologia/article/view/27931/25939

23. Eslava, Luis; Cortés-Nieto, Johanna del Pilar; Prieto-Ríos, Enrique Alberto; Briceño, Natalia; Briceño-Ayala, Leonardo; Jaramillo-Jassir, Ivan Daniel...; Simmons, Claire (2021). *Una nueva economía social: fortalezas y precariedades de la informalidad*. Bogotá: Universidad del Rosario. https://doi.org/10.48713/10336_31453

24. Foucault, Michel (1967). *Historia de la locura en la época clásica*. Ciudad de México: FCE.

25. Foucault, Michel (1976). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI.

26. Foucault, Michel (1977). *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*. Ciudad de México: Siglo XXI.

27. Foucault, Michel (1987). *Historia de la sexualidad 3. La inquietud de sí*. Ciudad de México: Siglo XXI.

28. Foucault, Michel (1988). El sujeto y el poder. *Revista Mexicana de Sociología, 50*(3), 3-20.

29. Foucault, Michel (1990). *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Barcelona: Paidós.

30. Foucault, Michel (2002). *La hermenéutica del sujeto*. Ciudad de México: FCE.

31. Foucault, Michel (2006). *Seguridad, territorio y población*. Ciudad de México: FCE.

32. Foucault, Michel (2009). *El gobierno de sí y de los otros*. Ciudad de México: FCE.

33. Foucault, Michel (2010). *El coraje de la verdad*. Ciudad de México: FCE.

34. Galeano, María (2004). *Estrategias de investigación social cualitativa*. Medellín: La Carreta.

35. García, Daniela; López, Andrés Mauricio (2013). Regulación en desarrollo rural: concepto de desarrollo y sus implicaciones en el campo colombiano. En *Visiones sobre construcción de paz, sociedad civil y fortalecimiento de la democracia* (53-80), Editado por María Lucía Torres; Paola Marcela Iregui. Bogotá: Universidad del Rosario.

36. Han, Byung Chul (2014). *Psicopolítica. Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder*. Barcelona: Herder.

37. Hartog, François (2007). *Regímenes de historicidad*. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana.

38. Koselleck, Reinhart (1993). *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona: Paidós.

39. Laval, Christian; Dardot, Pierre (2013). *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*. Barcelona: Gedisa.

40. Lorey, Isabel (2016). *Estado de inseguridad. Gobernar la precariedad*. Madrid: Traficantes de Sueños.

41. Morales-Zapata, Diego (2021). Subjetividad campesina y acumulación de capital en Sonsón, Antioquia: 1997-2020. *Ciencias Sociales y Educación, 10*(20), 113-137. https://doi.org/10.22395/csye.v10n20a6

42. Palti, Elias; Polo, Rafael (2021). *El concepto de sujeto en el pensamiento contemporáneo.* Buenos Aires: Prometeo Libros.

43. Paño-Yáñez, Pablo (2021). Viabilidad de la economía circular en países no industrializados y su ajuste a una propuesta de economías transformadoras. Un acercamiento al escenario latinoamericano. *CIRIEC-España, Revista de Economía Pública, Social y Cooperativa*, 101, 289-323. https://doi.org/10.7203/CIRIEC-E.101.15979

44. Pineda, Javier (2015). Colombia: el sesgo antilaboral del modelo de desarrollo y las políticas de formalización. *Cuadernos del CENDES, 32*(89), 103-139. Recuperado de https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=40344216006

45. Salcedo, Javier (2021). *Educación y afectos: etnografía afectiva para reconocer la subjetividad campesina de la vereda La Manga, en Yopal (Casanare).* Bogotá: Unisalle.

46. Santaya, Gonzalo (2021). Deleuze y la onto-topología de la expresión: el pliegue como movimiento fundamental de la filosofía de la diferencia. *Ágora. Papeles de Filosofía, 40*(2), 185-205. https://doi.org/10.15304/ag.40.2.7157

47. Soto, Oscar (2019). Re-existencias y lucha política en América Latina: un registro de las temporalidades campesino/indígena desde el Sur Global. *Ciencia Política, 14*(28), 103-127. https://doi.org/10.15446/cp.v14n28.79080

48. Soto, Oscar (2020). Movimientos sociales rurales en tiempos neoliberales: antagonismos y subjetividades políticas en resistencias. *Resistances. Journal of the Philosophy of History, 1*(2), 122-133. Recuperado de https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.12434/pr.12434.pdf

49. Strauss, Anserlm; Corbin, Julliet (2002). *Bases de la investigación cualitativa. Técnicas y procedimientos para desarrollar la teoría fundamentada*. Medellín: Universidad de Antioquia.

50. Val, Valentín; Rosset, Peter (2020). Campesina a campesino: educación campesina para la resistencia y la transformación agroecológica. *Revista Brasileira de Educação do Campo*, 5, e10904. https://doi.org/10.20873/uft.rbec.e10904

Luz Adriana Muñoz-Duque

Psicóloga, magíster en Psicología y doctora en Salud Pública de la Universidad de Antioquia. Profesora e investigadora de la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas y del Departamento de Psicología de la Universidad de Antioquia; miembro de los grupos de investigación Psicología, Sociedad y Subjetividades, y Salud y Ambiente de la misma universidad. Correo electrónico: luza.munoz@udea.edu.co.

Mauricio Alexander Arango-Tobón

Psicólogo y magíster en Psicología de la Universidad de Antioquia y doctor en Ciencias Humanas y Sociales de la Universidad Nacional de Colombia. Profesor e investigador de la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas y del Departamento de Psicología de la Universidad de Antioquia; miembro del grupo de investigación Psicología, Sociedad y Subjetividades de la misma universidad. Correo electrónico: malexander.arango@udea.edu.co.

Mauricio Hernando Bedoya-Hernández

Psicólogo y magíster en Psicología de la Universidad de San Buenaventura, doctor en Ciencias Sociales de la Universidad de Antioquia. Profesor e investigador de la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas y del Departamento de Psicología de la Universidad de Antioquia; miembro del grupo de investigación Psicología, Sociedad y Subjetividades de la misma universidad. Correo electrónico: mauricio.bedoya@udea.edu.co

Revista CS
Estudios Sociales Sobre América Latina Núm. 47 (septiembre-diciembre 2025)

La mediación en la construcción de paz: contribuciones de la Iglesia católica local en los acuerdos de La Habana. El caso de la diócesis de Buga*

Juan David Durán-Silva[I]

https://doi.org/10.18046/recs.i47.04

Cómo citar: Durán-Silva, Juan David (2025). La mediación en la construcción de paz: contribuciones de la Iglesia católica local en los acuerdos de La Habana. El caso de la diócesis de Buga. *Revista CS*, 47, a04. https://doi.org/10.18046/recs.i47.04

Resumen: El presente artículo buscó comprender, bajo una lectura interpretativa del suceso abordado —fenomenología—, el desarrollo práctico de la mediación eclesiástica en la construcción de paz, con la intersección entre la experiencia subjetiva de un sacerdote colombiano y las expresiones de carácter cultural, social y político que definieron la participación de la Iglesia católica en la desmovilización del grupo armado insurgente Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia – Ejército del Pueblo FARC-EP. Desde un escenario local en el Valle del Cauca, la historia consignada abordó la relevancia del testimonio bajo el análisis de su trayectoria por medio de los aportes teóricos sobre paz posliberal, liderazgo en la construcción de paz, mediación y operatividad eclesiástica en los procesos de paz. Se concluye que, en dicha mediación, confluyó la búsqueda de una reconciliación a multidimensional. Una apuesta etnográfica, emotiva y de reflexión, inmersa en una reconfiguración continua hacia lo postsecular en la era moderna.

Palabras clave: construcción de paz, mediación, violencia, Iglesia católica,Colombia

---

* Este artículo de investigación corresponde a la tesis de grado para optar al título de magíster en Estudios Sociales y Políticos de la Universidad Icesi, 2021-2022, financiado con recursos propios. Artículo de investigación recibido el 21.11.2024 y aceptado el 05.12.25.

I. Universidad Icesi (Cali, Colombia)

Esta obra se distribuye a través de una licencia Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International

Peacebuilding mediation: contributions of the local Catholic Church to the Havana agreements. The case of the Diocese of Buga

Abstract: This article sought to understand, through an interpretive reading of the event in question—phenomenology—the practical development of ecclesiastical mediation in peacebuilding, with the intersection between the subjective experience of a Colombian priest and the cultural, social, and political expressions that defined the Catholic Church's participation in the demobilization of the armed insurgent group Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia – Ejército del Pueblo FARC-EP. From a local setting in Valle del Cauca, the recorded history addressed the relevance of the testimony under the analysis of its trajectory through theoretical contributions on post-liberal peace, leadership in peacebuilding, mediation, and ecclesiastical operations in peace processes. It concludes that, in this mediation, the search for multidimensional reconciliation converged. An ethnographic, emotional, and reflective approach, immersed in a continuous reconfiguration towards the post-secular in the modern era.

Keywords: Peacebuilding, Mediation, Violence, Church, Colombia

Introducción

Una banca en un parque puede representar descanso. Sin importar el material del que está hecha, le brinda al transeúnte la posibilidad de acceder a una pausa en su cotidianidad y atisbar un escenario público desde una perspectiva diferente, como al estar sentado sobre un lugar frecuentado al caminar, probablemente con premura o rutina. A su vez, una banca puede ser un espacio de encuentro entre dos partes, ya sea por decisión unánime, concertada o por pura casualidad.

Precisamente, una banca fue el escenario del acercamiento entre un representante de la Iglesia católica y uno de los cabecillas del Frente 6 de la guerrilla de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia – Ejército del Pueblo (FARC-EP), dos actores relevantes en la comunidad local de Santa Lucía y Barragán, corregimientos rurales del municipio de Tuluá, Valle del Cauca. En el parque del centro poblado, a finales del año 2015, sucedió lo que, en principio, pareció un encuentro casual: el presbítero José Alberto Grajales Carvajal, párroco de la iglesia de San Juan Bautista, identificó que, quien estaba sentado en aquel objeto de descanso, era nada más y nada menos que uno de los jefes del Bloque Occidental[1] de la ahora desmovilizada guerrilla, al mando del entonces comandante y miembro del Estado Mayor Central, Pablo Catatumbo. Sin dudarlo, el sacerdote

1. Bloque compuesto por las columnas móviles Víctor Saavedra, Alonso Cortés y Alirio Torres, presente durante los años de 1980 y la mitad de la segunda década del siglo xxi (Verdad Abierta, 2014).

optó por acercarse; una vez saludó, recibió una contestación cortés por parte del jefe guerrillero. La charla había comenzado y, según el sentir del sacerdote en ese momento, premonitoriamente iba por buen camino.

Por más que pareciese un encuentro no orquestado, en los corregimientos mencionados existía el seguimiento previo a cada una de las acciones y participaciones en los lugares públicos entre estos dos actores; era cuestión de tiempo que una situación cotidiana y casual sirviese para una presentación formal. Uno era la cara de la institución religiosa con mayor historia en la sociedad colombiana quien, al ser recién designado párroco de la región, empezó a ganarse rápidamente el reconocimiento de la comunidad por su labor social; en tanto que el otro estaba al mando de una facción del grupo armado al margen de la ley con mayor despliegue y fuerza armamentista en todo el país, agente del orden y la ley en el territorio por muchos años.

Tener una conversación entre las partes radicaba en un propósito claro: desde la localidad, la Iglesia[2] estaba a disposición de hacer esfuerzos para lograr el acercamiento entre la comunidad y la guerrilla por medio de la socialización de lo que, hasta el momento, se había adelantado en La Habana, Cuba, entre los equipos negociadores del Gobierno nacional y de las FARC-EP y, sin proponérselo inmediatamente, servir de acompañante a esta facción en su posterior camino hacia el desarme. Una apuesta significativa en la construcción de paz a nivel territorial, ligada a los esfuerzos por alcanzar la firma de un acuerdo que pusiese fin al conflicto armado de más de 60 años a escala nacional. Gracias a su representante, la Iglesia logró lo esperado: el Frente 6 de las FARC-EP había recibido el mensaje. Solo quedaba obtener una respuesta.

La construcción de paz es una iniciativa de carácter multidimensional —política, económica, militar y cultural (Galtung, 2003a)—, propositiva a la superación de la violencia, con la cual se desprenden procesos en escenarios mayoritariamente diversos (tanto a nivel macro como micro) y sin distinción alguna que limite la participación de las personas, comunidades o instituciones. En dicho camino, la mediación política ha sido fundamental, al punto de concentrar gran parte de sus esfuerzos dirigidos a un acercamiento y coordinación sinergética entre las partes y en pro de acordar la eliminación parcial o total de las tensiones presentes, reducir y prevenir las manifestaciones del daño existentes y futuras y

2. La Iglesia católica ha sido la institución religiosa con mayor trayectoria en la historia de Colombia. Durante los últimos 30 años, a través de la Conferencia Episcopal (el cuerpo colegiado de los obispos del país) y el Nuncio Apostólico (la representación diplomática de la Santa Sede), ha sido invitada como mediadora o testigo a los diferentes procesos de paz llevados a cabo por los gobiernos de turno. Un protagonismo reconocido e institucionalizado por el poder político (García-Durán, 2006).

cimentar esfuerzos mancomunados para la finalización del conflicto, sirviendo así de elemento incidente en el desarrollo de las fases siguientes. Por ende, el ejercicio de la mediación es elemento determinante en el desarrollo constructivo de la paz, explícitamente en el cambio o la conservación de los contextos transversalizados por la violencia e incidente en los diferentes ámbitos de la vida humana.

El acompañamiento religioso ha gozado de protagonismo dentro del panorama de la paz a nivel nacional en las últimas décadas, no únicamente con la cooperación eclesiástica católica y su acción de intervención mediadora apuntada en la lucha pacífica contra la desigualdad, la marginación y la injusticia social, iniciada en la década de 1990 (Rodríguez, 2020), sino en una trayectoria de la modernidad donde lo secular "reconoce la persistencia de la religión, acepta sus limitaciones y reconoce el potencial enriquecedor de las perspectivas religiosas en el discurso público" (Hejazi, 2025: 4); inscripción que ha posibilitado la reproducción de credibilidad a su acción en las regiones afectadas por el conflicto armado y ante la escasa presencia descentralizada del Estado, un suceso de complementariedad pragmática, gracias a acciones civiles, en contribución al funcionalismo estatal, adjunto al peso de la herencia cultural colombiana fuertemente arraigada en el credo cristiano.

En este escrito se desarrolla la trayectoria de vida de un líder espiritual en la siembra y trabajo para consolidar la paz. Una paz que va más allá de ser proclama dogmática e histórica de la fe católica; una paz en constante cambio, llena de altibajos, con múltiples rostros, pero perseguida y, por qué no, alcanzable.

Así, el presente artículo buscó comprender el desarrollo práctico de la mediación eclesiástica en la construcción de paz desde la intersección entre la experiencia subjetiva de un sacerdote colombiano y las expresiones de carácter cultural, social y político que definieron la participación de la Iglesia católica en la desmovilización del grupo armado insurgente FARC-EP a nivel local, específicamente con el caso de la Diócesis de Buga[3].

Esta propuesta se inscribió en la relevancia que el fenómeno de la paz cobró dentro del panorama global y coyuntural del país y que surgió de la necesidad por

3. Aquí, se propone la mediación como la participación eclesiástica en la esfera pública —dominio del Estado—, gozante de legitimidad para la superación de las crisis políticas derivadas en escenarios de violencia a gran escala, "bajo un panorama de reorganización estructural donde convergen la gobernanza de lo secular y lo religioso" (Jong, 2025: 3), moldeándose según los contextos históricos y culturales de los pueblos y las esferas de poder a nivel local, regional, nacional e inherente en la transformación de la relación entre Estado-Iglesia ante de la reconfiguración postsecular de roles, concesiones y limitaciones de responsabilidades (gobernabilidad) en el desarrollo de la vida humana.

indagar la forma en que la mediación política para la resolución de conflictos se hace tangible en la experiencia y en la actividad humana hacia la transformación de la violencia desde acciones pacíficas, localizadas y abanderadas por actores externos del ámbito estatal. Lo anterior generó una contribución empírica a la discusión de los estudios posliberales de paz en los escenarios cotidianos de la vida social, a partir del ejercicio de la memoria y su transmisión narrativa en la entrevista, al punto de resaltar los aportes de un actor particular desde una lectura subjetiva y biográfica de los fenómenos vividos por él bajo su rol religioso y representativo en la comunidad.

Paz holística, liderazgos y mediación

Durante las últimas décadas, la noción de paz se ha erigido en aras de superar el paradigma liberal. Lo ha hecho cohesionando un cuestionamiento crítico al posicionamiento hegemónico de su construcción, bajo la dirección institucional de los Estados y del sistema internacional, siendo esta una perspectiva en la que se realza la estratagema de las agendas políticas occidentales por excluir la representatividad participativa local y comunitaria en dicho proceso; una expresión orientada al debilitamiento de la agencia y a la ponderación de la actuación estatal (Richmond, 2011).

La emergencia de los estudios de paz posliberales ha proporcionado solidez a la perspectiva alternativa de "solucionar los conflictos creativamente y sin el uso de la violencia" (Galtung, 2003b: 31). Una creatividad enmarcada en el reconocimiento y relevancia a las acciones con fines pacíficos desde el compromiso de transformar esa multiplicidad de variables que recrean la composición de un conflicto armado prolongado. Es la implicación de una construcción motivada por la participación de los distintos actores integrantes de las poblaciones afectadas por el conflicto y, a su vez, atribuible a la necesidad de comprender los roles y las acciones determinantes en cada contexto para la finalización y superación de los diferentes ciclos de la violencia. Es así como la paz se configura integralmente recreando la interacción multiparticipativa en contravía a la promoción jerárquica y liberal. Una paz ya no en perspectiva negativa, formulada como la ausencia de la guerra, sino imperfecta, referida a "la ausencia de guerra y de violencia (…) junto con la presencia de justicia social" (Harto de Vera, 2016: 130); desde una semántica, según Muñoz (2001), inacabada, humanista y procesual, en constante práctica, reconocimiento y reinterpretación.

La apertura hacia el reconocimiento holístico de la paz ha conducido a revisar la forma como ha operado la participación de los distintos actores, antes poco visibles, en su entramado (Galtung, 2003b; Fisas, 2006; Lederach, 1998). Una

postura enfocada en desestimar la homogeneidad en la construcción de paz bajo la tutela de las autoridades hacia la focalización de expresiones heterogéneas y disímiles entre los diferentes ámbitos o niveles administrativos del poder como a su interior. En dicho proceso, lo local, lo regional y lo nacional maniobran en modalidades únicas y en respuesta a demandas particulares. Ya sea por las posiciones sectoriales o representativas que ocupan en las comunidades o por las habilidades de los diferentes sujetos, los actores inmersos en esas espacialidades acuden a ejercer procesos de transformación auténticos.

La conexión entre los rasgos o atributos de los liderazgos y los niveles de poder en los que se expresan, se insertan en lo que Lederach (1998) ha propuesto en un diseño piramidal de tres niveles: 1) cúspide, máximos dirigentes; 2) intermedio, líderes de grado medio, y 3) bases, líderes de las bases. Dicha apuesta organizacional de tipificación social incluye el desarrollo desigual del conflicto, el grado de afectación de las poblaciones y la capacidad de incidencia en la toma de decisiones por parte de los líderes. Entre más arriba se esté en la pirámide, menor es el desarrollo de la violencia, contrario a quienes se ubican abajo y gradualmente van padeciendo el daño en mayores proporciones. Inversamente, la toma de decisiones promovidas por la cúspide incidirá directamente en toda la población, lo que se reducirá exponencialmente si las decisiones se originan en los dos niveles inferiores.

A pesar de esa relación desproporcional entre la experimentación gradual del sufrimiento y el dolor y la capacidad desigual de incidencia en las acciones determinadas para construir paz, esclarece la existencia diferenciada en dicho proceso y la relación entre los niveles (nada desconectados entre sí), a pesar de las desigualdades expuestas.

Es por ello que esta fragmentación inquiere en las diversas expresiones de promoción de paz, atribuyendo "un marco de referencia operativo que tenga en cuenta la legitimidad, la singularidad y la interdependencia de los recursos y (...) la necesidad funcional de reconocimiento, participación y coordinación entre todos los niveles y actividades" (Lederach, 1998: 89).

De las múltiples facetas del liderazgo, en comunión con la edificación de paz, la mediación inserta la facultad de dirimir los conflictos desdibujando la vía de la negación del *otro* a partir de la distinción entre amigo/enemigo (Schmitt, 2009), esto es, cruzando la frontera de asociación o disociación. Un atributo que trasciende la formalidad expuesta en la repartición de la justica procesal y sus mecanismos alternativos para la resolución de conflictos (MASC), inherente al fomento de una dinámica no adversarial y, a su vez, positivamente promotora del bienestar colectivo e individual de las poblaciones ante el *impasse* de la violencia.

La mediación contiene una utilidad alternativa garante de citar creativamente formas distintas al desencadenamiento del daño e integralmente favorecedora del cambio, bajo la dirección de replicar las nociones de cooperación y generación de confianza para acercar a las partes, catalizar procesos en estancamiento neutrales y en sintonía de fomentar una comunicación estable. De tal manera que, con dicho liderazgo, se logre una transformación hacia un sistema de relaciones sociales desde una cultura de compromiso en un actuar ético de respeto, empatía y solidaridad (Fisas, 2006).

¿Cómo se inserta la Iglesia católica en la construcción de paz?

La Iglesia ha sido visible e incidente en los esfuerzos globales recientes de construcción de paz a partir de múltiples expresiones y en niveles diferentes (García-Durán, 2006). Lo ha sido con la institucionalidad eclesiástica en el registro estatal de acudir a su legitimidad social y a una postura unívoca de la representación jerárquica religiosa para servir de mediadora, negociadora, garante o testigo. Así mismo, ha sido activa y poco visible con la estela movilizante y agenciada de las diferentes comunidades religiosas y sacerdotes en las regiones y localidades.

Es así como se configura la dualidad entre lo profético y lo institucional (Flórez-Suárez, 2018: 19), entre la orientación al mundo y a la sociedad en la que, por un parte, "inspira confianza y produce lo que es propio del evangelio: la alegría de vivir y de esperar", y por otra, refiere

> las relaciones al interior de la institución, expresadas en la diversidad de las estructuras eclesiásticas y las formas de poder, en las que "los cristianos tienen que vérselas con una serie de venerables tradiciones, prescripciones canónicas, litúrgicas, códigos de moral perfectamente definidos (...) centralizadas y controladas por un cuerpo de expertos: la jerarquía". (Boof, 1982, como se citó en Flórez-Suárez, 2018: 19)

En la actualidad, los principios cristianos convergen en la construcción de paz junto al marco jurídico, político y social, lo que convoca el reconocimiento de sus agentes eclesiásticos y religiosos como promotores del bienestar colectivo (Banat; Montevecchio; Powers, 2018), más aún en las regiones asediadas por las dinámicas profundas del conflicto armado. Se trata de una síntesis del reciente enfoque pastoral en acompañamiento público a las comunidades, acción presente y detallada hacia la siembra de la paz. Ello inquiere sobre la posibilidad

de indagar acerca de la mediación en la construcción de paz como elemento de apertura donde intersecan lo político y lo religioso, a pesar de la prevalencia del sistema político liberal occidental desde sus esfuerzos normativos laicistas y neutrales por mantener la separación entre estos dos ámbitos; un escenario de probable ruptura a la lectura de yuxtaposición ambivalente entre lo político y lo religioso, lo antagónico de la razón y la sinrazón, en viraje al giro positivo de la era postsecular (Manrique, 2019).

Metodología

La oralidad puede suscribirse práctica en la interpelación de la memoria por mantener el recuerdo ante la constante del olvido. Por su parte, el relato, figura atemporal hacedora de la transferencia de saberes, se revela como un compuesto cultural cotidiano de la vida humana. Evocando a la memoria y sentado entre muebles, imágenes cargadas de un simbolismo religioso y vegetación adornante de un patio antiguo, una casa parroquial fue el espacio donde el padre Alberto evocó sus recuerdos y trazó instantes de lo que fue su trasegar en las montañas vallunas, escenario rural, distinto a su rol actual como sacerdote en el casco urbano. Entretejiendo su experiencia, las estancias vueltas conversación adujeron un momento de reflexión y preparación para escudriñar un capítulo de su vida inserto en una red de memorias significada por su vivencia.

Esta investigación respondió al enfoque cualitativo, con énfasis en la descripción y comprensión interpretativa de la conducta humana en un contexto particular y una temporalidad definida (Cárcamo, 2005). Así, se estableció la ruta epistémica de este trabajo en la interpretación de un fenómeno particular, sustentado en el enfoque subjetivo del saber (Cárcamo, 2005), con la interacción entre investigador y objeto de estudio para obtener la elaboración de un resultado científico.

Conforme a la formulación de un esquema metodológico, su desarrollo se dividió en tres momentos. El primero estuvo dedicado a la recolección y sistematización de información de primera fuente, en este caso, el testimonio del presbítero Alberto Grajales, quien acompañó a la comunidad en la interlocución con el grupo armado predominante en el territorio. El método de entrevista semiestructurada sirvió para la aproximación a lo que fueron tanto la experiencia del párroco en su estancia por Barragán y Santa Lucía como su testimonio de actor relevante en el relacionamiento de la comunidad con el grupo armado ilegal por medio de su representación catalizadora en el proceso. Preguntas diseñadas para provocar una retoma del pasado, acudir a la memoria para res-

catar la información de lo acontecido bajo la experiencia vivida y orientar al entrevistado en la narrativa, ayudaron a clarificar históricamente su paso como párroco rural de Tuluá.

De dicha información se obtuvo el conocimiento de cómo fue su actuación en una población con antecedentes de actos violentos perpetrados por actores al margen de la ley y del Estado, cómo fue su acercamiento e interacción con las partes, cómo se desarrolló su misión pastoral en representación de la Diócesis de Buga y la iglesia Católica, induciéndolo a reconocer hitos que habían marcado su estadía y a narrar las dinámicas sociales, políticas, económicas y culturales de la población para obtener una perspectiva de la región desde dichas dimensiones. Esto, por supuesto, bajo el propósito de ir componiendo y refinando la información testimonial de un actor religioso en un territorio local marcado por el conflicto armado y en vísperas de lo que se constituiría la firma de los Acuerdos de Paz.

El segundo momento estuvo enfocado hacia la exploración bibliográfica. La revisión de literatura y la construcción del marco teórico del presente proyecto de investigación se definió inicialmente en la formulación de criterios clave que permitieran identificar trabajos académicos relacionados al tema de interés. Estos fueron: construcción de paz, Iglesia católica y paz, conflicto armado, paz y participación, mediación y liderazgos en construcción de paz (tanto en español como en inglés). Posteriormente, se utilizaron los motores de búsqueda de bases de datos de libre acceso. En algunos casos, los resúmenes de cada texto y la tabla de contenido contribuyeron a la inclusión o exclusión para su revisión a detalle. Con esto, se constituyó un repositorio personal de referencias bibliográficas, así como desde el conocimiento previo de textos y autores reconocidos y referentes al tema de interés.

La técnica de investigación utilizada en este trabajo fue el testimonio de vida, práctica fundamentada en la fenomenología o comprensión de la realidad por medio de la experiencia subjetiva, de tal forma que el asunto estudiado —lo vivido por el padre José Alberto en el corregimiento de Tuluá— fuera considerado una fuente significativa, abordada en la comprensión del fenómeno en estudio gracias a las descripciones verbales personales, dotando de sentido y razón, en su ejercicio narrativo, la significancia de sus sucesos personales propios de una identidad particular y social (Bourdieu, 2011). Por tanto, el testimonio de vida abre la posibilidad de captar los problemas desde los individuos, en cómo estos crean y reflejan el mundo que les rodea (Cordero, 2012), con la premisa de apuntalar los planteamientos teóricos o ilustrar con trayectorias de vida concretas los diferentes estudios empíricos insertados en dimensiones colectivas o sociales relevantes (Restrepo, 2018).

Resultados

El diagnóstico del entorno: un insumo para la mediación

Siendo el nuevo administrador diocesano de la iglesia de San Juan Bautista, localizada en el centro poblado del corregimiento de Barragán y reconocida, entre otras, por ser el sitio donde se llevó a cabo la retención forzada de los pobladores cuando los paramilitares del Bloque Calima perpetraron la masacre el 18 de diciembre de 2000, el padre José Alberto fue el encargado de continuar con la misión evangelizadora en toda la zona desde su llegada a inicios del 2015 por mandato de la Diócesis de Buga[4], una jurisdicción eclesiástica local de la Iglesia católica ubicada en el centro del departamento vallecaucano. Venía de estar tres años ejerciendo su vocación en el casco urbano del municipio de Buga, lugar que lo había recibido hacía más de 30 años, para pasar a residir en un paraje distinto, totalmente opuesto a la urbe, pero a su vez familiar, ya que él provenía del campo.

Su labor espiritual como pastor se debía extender hacia un lugar con dinámicas similares a las de la ruralidad colombiana: conformación de comunidades herederas de la colonización campesina, familias ligadas a tiempo completo al trabajo de la tierra, la ganadería y el cuidado de los predios y ubicadas dispersamente entre las diferentes veredas. Espacialidades definidas por la extensa longitud de predios, en su mayoría titulados a personas no residentes y conectadas por medio de caminos deteriorados que conducían a un centro situado con un mercado, una plazoleta, un puesto de salud y una escuela. Pero también, por ser un territorio violentado directa y estructuralmente desde mucho tiempo atrás, con repercusiones lamentables para sus habitantes.

La ruralidad se desenvuelve en el silencio, aspecto habitual en estos paisajes, pero en Barragán y Santa Lucía se exhalaba algo más; no era un silencio agitado únicamente por los bosques y pastizales, ni por el sonido armónico del agua en sus corridas o de los vientos desbocados; era el silencio de la comunidad. Puede ser que su origen mayoritariamente boyacense, aunque también antioqueño, haya servido como una inferencia causal a dicho fenómeno, ya que, al parecer, en la idiosincrasia popular, la gente del interior del país no dice mucho debido al clima frío *que no favorece la cercanía y el diálogo* (padre José Alberto, comunicación personal, 2.10.2021).

4. La Diócesis de Buga está compuesta por las parroquias ubicadas en los municipios de Andalucía, Guadalajara de Buga, Bugalagrande, Caicedonia, Guacarí, Riofrío, San Pedro, Sevilla, Trujillo y Tuluá.

A pesar de creer en lo anterior, el padre José Alberto rápidamente percibió que el silencio no se debía a ello, sino que más bien estaba secuenciado por un rezago de la violencia, la predominancia del miedo. Anclados en el corazón de la cordillera Central, Barragán y Santa Lucía habían sido dos lugares estratégicos en el desarrollo del conflicto armado colombiano. Su ecosistema de bosques con alta densidad y difícil acceso colindantes con el páramo —el punto más alto de la cadena montañosa que es prácticamente inexpugnable—, sirvió de fortín adaptable para campamentos guerrilleros de las extintas FARC-EP, a lo que, posteriormente, se transformó en lugar de disputa ante el arribo paramilitar y otros grupos al margen de la ley. Esto se debió, en parte, por la ubicación los corregimientos en un punto geográfico terrestre importante debido a su conectividad con otros departamentos y regiones del país.

Los sucesos de violencia directa allí estuvieron encuadrados por asesinatos selectivos hacia la población civil, desplazamiento forzado, reclutamiento a menores de edad, restricciones a la movilidad, más no fueron los únicos. De igual manera, la poca presencia institucional se incluyó a modo de dinámica de violencia, en este caso estructural, ocasionando el crecimiento de la desigualdad, la limitación en acceso a derechos y la exclusión social de grupos poblacionales por generaciones.

Una rápida lectura le permitió identificar al padre José Alberto la complejidad del escenario donde recientemente había arribado, un caldo de cultivo para la diseminación del conflicto armado con el reconocimiento de la responsabilidad estatal en el desarrollo de los acontecimientos. En sus palabras:

> En cuanto a salud, por ejemplo, tienen centros de salud, pero tiene médico Barragán y lo comparte con Santa Lucía y remiten los enfermos diagnosticados como graves a la ciudad de Tuluá, es decir, es como una atención de primeros auxilios. Con relación a la educación, hay centros educativos: Santa Lucía solo tiene una escuela y los profesores no son de la región, son de Tuluá, Guadalajara de Buga, Guacarí y Cali. En cambio, en Barragán, algunos profesores sí son directamente de ahí mismo de la región y otros de los municipios que he nombrado anteriormente. Uno podría pensar que hay más presencia de Estado en Barragán en cuanto a la gobernabilidad, pero no es así. Carece de presencia de Estado toda la zona que, en algún momento, con las otras veredas que corresponden al municipio de Buga, especialmente La Mesa, estaban los asentamientos de las FARC. (padre José Alberto, comunicación personal, 21.09.2021)

Gracias al llamado de algunos actores de la comunidad, quienes solicitaron la presencia de la fuerza pública, jalonando, de alguna forma, mayor presencia del Estado, se logró la instalación de un piloto de batallón de alta montaña del Ejército Nacional y una sede de Policía, pero no hubo modificaciones a la situación; los sentimientos de desprotección y abandono seguían presentes. De ello fue testigo el padre José Alberto. Por otra parte, el tejido social de la comunidad se había roto, entreviéndose fracturas en su interior por el surgimiento de una división invisible entre quienes eran de Santa Lucía y quienes eran de Barragán, donde la desconfianza de los unos hacia los otros tomaba cada vez más fuerza gracias a la presencia del grupo armado en los corregimientos.

El despliegue de grupos armados ilegales en territorios cercanos donde habitan comunidades locales conduce casi siempre a su discriminación o señalamiento con etiquetas de ser colaboradoras, insurgentes o ilegales, lo que permite establecer una distinción constituida por la otredad e ignora otros elementos múltiples recreados en el desarrollo de la vida humana, en tanto se impone un control ejercido a través de la violencia directa por dichos actores. Así fue tomando forma la violencia cultural (Galtung, 2003a) que, para el caso, no solo era frecuente en la lectura externa, a las afueras del territorio, sino también hacia sus adentros:

> Hay como una línea, digamos, de división invisible entre esas dos poblaciones. Y no se comunican mucho las familias de unos con otros entre los dos corregimientos; eso significa los miedos que manejan porque en Barragán dicen "vinieron los de Santa Lucía: ¿quiénes son?" y cuando uno llega a Santa Lucía y llega gente de Barragán dicen: "¿estos quiénes son?". Entonces hay una ruptura del tejido social por las mismas situaciones de violencia que se han generado y eso creó división entre las mismas comunidades. No es que tengan situaciones de guerra entre ellos, pero los mismos actores armados al margen de la ley, en este caso las FARC, fueron dividiendo las comunidades sin darse cuenta. (padre José Alberto, comunicación personal, 21.10.2021)

Por más que sea un contexto particular, Santa Lucía y Barragán comparten similitudes con otros miles de lugares condensados en una realidad nacional vivida de forma perene: espacialidades disputadas entre grupos ilegales y la fuerza coactiva del Estado, opacadas por la exacerbación del dolor y el sufrimiento, y condicionadas por problemáticas estructurales de vieja data como la crisis en la tenencia de la tierra, el fracaso en la consolidación de una reforma agraria exitosa, la falta de disposición de recursos para el desarrollo y bienestar de los ciudadanos y la poca o nula garantía en la oferta y acceso de servicios y

derechos fundamentales por parte del Estado. Una radiografía de lo que ha sido el país a través de la historia.

El costo de la guerra vivida en su momento fue supremamente alto, dejando además de daños materiales, daños psicológicos y espirituales en la región, como el miedo. Así lo ratificó el padre José Alberto. Un episodio claro, recordado por él, estuvo marcado en la salida de algunos jóvenes en busca de mejores oportunidades educativas ante la falta de una oferta de niveles escolares de básica secundaria y media, con rumbo hacia Cali, Guadalajara de Buga o hacia el casco urbano de Tuluá que, a la postre, sirvió también como escapatoria ante la preocupación de los padres por el reclutamiento de la guerrilla. Quienes se quedaban eran enlistados en las filas de las FARC-EP; varios jóvenes, seguramente, se sintieron atraídos desde la ideología impartida por la guerrilla, otros fueron llevados a la fuerza. Muchas familias fueron obligadas a cumplir con esa triste cuota en el conflicto armado.

A pesar de que el Gobierno se encontraba en diálogos con una delegación de las FARC-EP en La Habana, Cuba, las hostilidades no cesaron en el 2015. Se tenía el presentimiento de que este escenario de posible transición a la paz iba a disminuir la escalada del conflicto, pero no fue así. Mientras los países garantes de los diálogos de paz instaban a la restricción total de acciones que causaran más víctimas y sufrimiento y exhortaban a un cese al fuego bilateral y definitivo ("Países garantes de diálogo de paz...", 2015), los secuestros continuaron junto a las extorsiones, la desaparición de personas y el desplazamiento en la zona. Una bifurcación pragmática y desligada entre la construcción de paz institucional y las tensiones acaecidas en el territorio, en las que muchas veces, quienes se insertan a dichas cotidianidades —en este caso los representantes eclesiásticos—, complementan los fines del Estado (prevención, negociación, desescalamiento) en una serie de complejidades totalmente ajena a las lecturas centralistas de la cúspide social y política.

La mediación en la reconstrucción de caminos: aporte para la paz social

Al entrever la ruptura del tejido social debida a la violencia multifacética, la tarea del sacerdote fue extendiéndose en la reconstrucción de los caminos desconectados de la comunicación. Caminos simbólicos sobre caminos físicos, una labor ardua y difícil por la sobreposición de la dinámica social anteriormente expuesta. No solo debía pasar como un foráneo en esas tierras; sino que estaba representando a un sector poco relevante para la comunidad. La religiosidad institucionalizada allí no estaba tan presente, "a las celebraciones eucarísticas asistían tres o cuatro personas" (padre José Alberto, comunicación personas,

21.10.2021) en una población con aproximadamente 813 habitantes proyectados (Alcaldía de Tuluá, 2021).

Pero allí debía florecer su creatividad, añadirle a su sotana los bordados de su vida como hijo del campo, de sujeto político al ser ciudadano del Estado colombiano, de sujeto social por el simple hecho de tener padre, madre, hermanos, primos, tíos, amigos, conocidos, estudiantes a su cargo. Si bien transitaba por espacialidades terrestres, debía buscar la forma de conectar con las personas. Lo hizo a través del saludo directo, acercándose a preguntar cosas tan sencillas como el estado de vida de los pobladores, por sus familias o en dónde vivían; otras preguntas, tal vez demasiado obvias, como si estaba ordeñando vacas al campesino ordeñando vacas, contando anécdotas jocosas o chistes seguidos del brote de sonrisas en los rostros de los habitantes, para ganarles, en diferentes formas, el pulso a la desconfianza y al silencio gracias a su habilidad en la reproducción de lazos de proximidad, de próximo, de prójimo. Algo reconocido en su testimonio como *parte de la vida espiritual*[5].

Poco a poco, fue internándose en esos caminos intangibles y rotos de la comunicación. Fue percibiendo los gustos de una comunidad hermética al principio, mientras se ganaba un espacio de reconocimiento. Empezó a escuchar el acento predominante en la pronunciación de los campesinos, un acento algo lejano de los del Valle del Cauca y el Pacífico; el dialecto boyacense era notorio. Asimismo, fue escuchando las melodías que acompañaban la cotidianidad de la comunidad, ritmos producidos por guitarras y requintos, por tiples y guacharacas a fulminante punteo, nada más y nada menos que los acordes de la carranga.

De alguna forma, ese silencio de los habitantes de la zona tenía brotes de resistencia, gracias a que los productos cultivados allí y comercializados entre los mismos campesinos (papa, zanahoria, fresa, ulluco y demás especies propias de estos climas), escaparon de la violencia. Mas era algo no perceptible de entrada y a simple vista; el tiempo fue contextualizando al padre José Alberto sobre ello. Como responsable de la evangelización en la zona, él debía moverse hacia diferentes lugares con frecuencia: caminar, caminar más, estar presente en un lado, estar presente en el otro. Sin querer, fue rompiendo con esas divisiones invisibles

5. La confianza se adhiere en la fundamentación de la espiritualidad, conforme se conecta con los elementos racionales, emocionales y psicológicos de mujeres y hombres y se manifiesta en sus relaciones con los demás al propiciar un ambiente de reconocimiento hacia el otro desde la credibilidad. Pero también forma parte de los valores cristianos, ya que emana de una esencia sobrenatural y pone en sintonía al hombre con su fe, acorde con la realización de lo esperado. Así, forja comunidad y afianza la fe en un estado de plenitud. La confianza, valor cristiano y valor social, converge en el seno de la sociedad y da relevancia a la composición axiológica de la vida del ser humano.

reconocidas en su experiencia por el mero hecho de ir y venir. En parte, porque la capilla de Santa Lucía estaba bajo su tutela, empezó a dividir sus estadías entre ambos lugares: jueves, viernes y sábado en Santa Lucía, los demás días en Barragán. Se había vuelto un actor usual en el paisaje de las dos comunidades.

Además de frecuentar tiendas, cantinas y parques de los corregimientos, se inmiscuyó en otros espacios, como encuentros convocados por el Gobierno municipal, las instituciones del Estado y por actores políticos que buscaban una base electoral en la región. Aunque estos ámbitos no formaban parte del gobierno de las almas, el padre José Alberto logró conectarse a ellos gracias al reconocimiento y participación en la interlocución entre población y representantes del poder público.

Prueba de ello fueron las manifestaciones frente a su presencia en los encuentros políticos, donde le decían: "padre, usted no puede hablar porque usted es el padrecito, usted se dedica a su misita y nos reza y pare de contar". Aun así, su asistencia no se vio coartada, todo lo contrario, al poco tiempo comenzó a ganar reconocimiento.

La comunidad como sujeto político: mediación, democracia y paz

A pesar de ser vista con recelo, la participación del padre en los espacios propiciados por el Estado y convocantes a la comunidad, poco a poco fue ganando terreno. Tal vez esa duda frente a su presencia estaba marcada por el hermetismo comunitario frente a habitantes recién llegados o por la ruptura espiritual de los feligreses con la escalada del daño y el dolor. Pero allí hacía presencia él, una escena propia del pasado institucional eclesiástico.

La Iglesia ha tenido incidencia en la historia política colombiana en la construcción de Estado, a la hora de la elección de representantes en los cargos públicos o debido al peso de sus preceptos en el tratamiento de demandas sociales y en su estrecho relacionamiento con diferentes actores e instituciones en la edificación constante del aparato estatal durante los siglos anteriores. Si bien su actuar fue transformándose con el pasar de los años, en la actualidad, en calidad de representante de la dimensión espiritual dentro de la sociedad, sigue haciendo presencia en la vida política. Una iglesia con múltiples facetas —partidista desde el siglo XIX hasta mitad del XX, en crisis interna por la corriente de liberación social latinoamericana en buena parte de la segunda mitad del siglo XX y reformada hacia el humanismo y la justicia social durante los últimos 30 años— (Roux, 1981), cuya intervención ha impactado en la estabilidad o cambio de la vida social.

Ejemplo de esto fue el periodo de los comicios para la elección de nuevos representantes de las Juntas de Acción Comunal (JAC) del país en 2016. En ese espacio, el padre José Alberto decidió vincularse a una de las planchas[6] candidatas, la cual resultó vencedora para presidir la Junta los próximos años. El ambiente en Barragán y Santa Lucía, ante la elección de una nueva dirección para el trámite de las necesidades y asuntos comunales, condensó una mayor presencia de las diferentes instituciones municipales en el territorio. Diferentes dependencias de la Alcaldía, entre ellas las secretarías de Agricultura, de Gobierno, de Salud y de Educación, organizaron varios encuentros, no habituales tiempos atrás, con la comunidad. Sin recibir invitación a dichos espacios, pero por ser miembro de la nueva directiva de la JAC, el padre José Alberto tomaba participación percibiendo el compás de las reuniones a un ritmo marcado únicamente por los representantes estatales y sin una discusión ni aprobación consensuada de las decisiones.

Aquella situación abrió una oportunidad para su intervención: cuando los actores gubernamentales enunciaban las acciones a desarrollar por la institucionalidad pública local, él, pidiendo la palabra, presentándose primero como sacerdote de la región y luego como miembro de la JAC, cuestionaba las decisiones inquiriendo si se había consultado a la comunidad previamente, cuándo habían consultado aquello y con quién, en particular, si habían hablado para la toma de dichas disposiciones. Esas intervenciones lo fueron convirtiendo en foco de atención de los asistentes, quienes aterrizaban sus miradas en él con sus momentos de vocería y diciéndose unos a otros: "el cura es muy arriesgado; qué libertad tiene el cura para ir hablando; cómo nos defiende el padre". Propugnaba la necesidad de velar por los derechos de una comunidad carente de voz debido al miedo y la injusticia, pues las acciones de los representantes municipales profundizaban un atropello más a la dignidad de los campesinos lusitanos y barragueños. Sus actuaciones públicas fuera del púlpito transformaron la percepción que la comunidad tenía de él: más que un líder espiritual, se estaba tornando en un mediador social que enarbolaba principios de gobernanza con el fin de lograr una afirmación plural y complementaria en el proceso democrático de la formulación y aplicación de la política entre sociedad y Estado.

A ello respondió su actividad. Mediar en escenarios en los que la violencia se tornaba difusa y era imperceptible, puesto que su reproducción residía como un fenómeno estructural (desigualdad y exclusión), situado en un proceso de

6. Figura de inscripción colectiva y postulación de candidatura para que, por voto popular, presida la mesa directiva de una Junta de Acción Comunal.

concentración de asimetrías arraigadas en expresiones culturales (invisibles) y desembocadas en expresiones físicas (visibles) (Galtung, 2003[a]). Un accionamiento constante y transversal dentro de la sociedad colombiana donde "la diferenciación social (...) [ha ido] tomando lentamente características verticales con un intercambio crecientemente desigual" (Galtung, 2003a: 13).

Ahora, el padre José Alberto no llegaba a los espacios convocados por la institucionalidad pública sin ser invitado; alguien tocaba a su puerta informándole que pronto empezaría la reunión, una suerte de solicitud de compañía a la comunidad. Ganar terreno en la interlocución entre la población y el Estado no fue fácil, pero lo había logrado. Quedaba la tarea de ganarle terreno al acercamiento con las FARC-EP.

Haciendo visible la mediación: abonando el terreno desde acciones concretas

En el conflicto armado, la ley y el orden han sido impartidos muchas veces por actores distintos al Estado. La guerrilla de las FARC-EP estaba desplegada en gran parte de la cordillera Central de Colombia y el Valle del Cauca resguardaba una de las estructuras más fuertes de la entonces guerrilla, el Bloque 6, presente en Barragán y Santa Lucía, comandado durante décadas por Pablo Catatumbo. Fue el mismo jefe guerrillero quien, para el año 2012, se encargó de ser el interlocutor inicial del grupo insurgente en la posibilidad de llevar a cabo un diálogo orientado a la finalización del conflicto armado entre este y el Gobierno nacional. Desde entonces, hasta el año 2016, las partes entablaron una mesa de conversaciones con sede en La Habana, Cuba, logrando finalmente la firma de los acuerdos de paz y la desmovilización de dicha guerrilla.

Ese periodo de los diálogos (2012-2016) contuvo altos y bajos, crisis, estancamientos y avances en la interlocución de los delegados de cada una de las partes, como también en el territorio nacional. El cese al fuego fluctuó y las acciones de violencia en las regiones no cesaron. Sin embargo, en el año 2015, el escenario de diálogo brindó la oportunidad para que el padre José Alberto se acercara a la dirección del Bloque para buscar la manera de mediar en el desescalamiento del conflicto en la región. Fue un proceso lento, marcado por la apuesta de acompañamiento y servicio comunitarios que llamaron la atención debido al ruido de sus pasos por fuera de lo espiritual, siguiendo los senderos sociales y políticos de la comunidad. La inquietud y el seguimiento de la guerrilla a sus movimientos llegaron a sus oídos; él ya había podido reconocer quiénes lo observaban en los encuentros sociales y en los espacios públicos, al punto de identificar posteriormente al subcomandante en el paisaje cotidiano

y comprender su estrategia de hacerse notar por momentos para desaparecer después rápidamente, una suerte de demostración táctica, transmitiéndole el mensaje sobre el alto grado de interés recaído en sus hombros.

Doce meses después de su arribo al territorio, en uno de esos días programados para su estadía transitoria por Santa Lucía, el padre José Alberto vio al subcomandante en una de las bancas de la plazoleta pública. Comprendió rápidamente la oportunidad de entablar una presentación formal con el jefe guerrillero. Sin más, acudió a lo que parecía casualidad para lograr el anhelado acercamiento y la entrega de un mensaje propositivo hacia la cimentación de la paz desde lo local. En la comunicación supo oficialmente ser objetivo de seguimiento: sabían qué hacía, por dónde se movía, quién era. A pesar de estar al tanto de los movimientos del clérigo, el subcomandante también abrió la oportunidad para conocerlo, de escucharle, ya que sentía curiosidad por aquel personaje eclesiástico cuyas acciones *estaba copiando* la gente. La Diócesis de Buga siempre había acompañado a la comunidad desde las misiones apostólicas de los seminaristas, especialmente en los periodos de Semana Santa y Navidad, pero no había provocado tan alta acogida social. El resultado de aquel momento se tradujo en la apertura de una propuesta corta, pero decisiva en la transformación del contexto; la preparación hacia la paz de manera incluyente era el objetivo principal.

La experiencia en la trayectoria pastoral del padre José Alberto le permitió familiarizarse con escenarios donde la violencia imperó, un atributo a disposición del momento que lideraría en Santa Lucía y Barragán tiempo después. En 2008 conoció el dolor de lo que significó la desaparición forzada de personas para las comunidades, participando en su búsqueda por los afluentes de Buenaventura y el Chocó, topándose con cuerpos desmembrados flotando en el agua. Sabía también lo que era representar a la Diócesis de Buga en un escenario político de esa índole, pues estuvo presente en la desmovilización paramilitar del Bloque Calima en el municipio de Galicia en 2004. Además, supo cuál era el estado de la fase exploratoria y posteriores diálogos de paz entre el Gobierno nacional y las FARC-EP en su punto inicial, mucho antes de lo informado a la opinión pública nacional, pues estuvo al tanto de la coyuntura gracias a su estancia misional entre 2008 y 2013 por la provincia de Las Tunas, en Cuba, anécdota compartida en aquella banca del centro poblado de Santa Lucía, cuando se presentó formalmente al líder guerrillero y quien, ante su pregunta sobre los históricos revolucionarios cubanos, con bastante interés, supo que el padre había conocido a Fidel y Raúl Castro y al sistema político socialista de la isla, un elemento que, según lo testimoniado, reforzó la confianza entre las partes.

Luego de este comienzo, hubo una disposición frecuente de acercamiento entre las partes. Las visitas del subcomandante a la comunidad de Santa Lucía aumentaron, ahora haciéndose ambos más visibles entre sí. Los encuentros cortos fueron habituales, teniendo como tema central la discusión acerca del proceso de diálogo en La Habana y cómo, voluntariamente por los dos actores, se podían suscitar espacios o conversatorios que ofrecieran dar un paso con la comunidad e informarles cómo iban los acuerdos (padre José Alberto, comunicación personal, 2.10.2021). Aunque esto fuese un intento de carácter informativo preliminarmente, valió de pretexto para lograr la ambientación de comunicación entre el actor armado y la sociedad civil y, por ende, catalizar el desarrollo de un proceso inminente de cambio a nivel nacional, visto transitoriamente con malos ojos en algunas esferas sociales, pero con esperanza entre las poblaciones golpeadas por el fragor de la violencia. El padre José Alberto recordó lo poco que la población sabía de lo concertado en La Habana hasta el momento, al contrario de la facción guerrillera, que estaba constantemente actualizada gracias a los delegados en Cuba. Sin intermediación del Estado, debido a su poca presencia en el territorio rural de Barragán y Santa Lucía, la Iglesia y las FARC-EP sirvieron en complementariedad para la difusión de la propuesta que buscaba la consolidación del nuevo panorama con el postconflicto que incidiría directamente en las poblaciones más apartadas del país. "Ese fue el atributo participativo de la Iglesia católica" (padre José Alberto, comunicación personal, 2.10.2021), en cumplimiento de sus preceptos, al construir confianza, promover la paz y reducir los prejuicios, prestando su apoyo para acercar a victimarios y víctimas y logrando, en un ejercicio político, impulsar el bienestar espiritual.

La capilla de Santa Lucía fue testigo de un hecho particular. Finalizadas las celebraciones eucarísticas presididas por el padre José Alberto y bajo su ofrecimiento, el recinto sirvió de lugar para la emisión de información por parte del subcomandante respecto a los encuentros de socialización de los acuerdos con la comunidad. Una primera iniciativa convocante respaldada por los avances clericales de aproximación con los habitantes de los corregimientos y de reconocimiento carismático. Fue un lugar representativo donde la "libertad de jugarse la vida" de su administrador respaldó la posibilidad de ubicar un recinto sin riesgo a posibles estigmatizaciones futuras y garante del esfuerzo por alcanzar el propósito de una verdadera inclusión y participación: crear una noción social y política de lo que se concertaría finalmente meses más tarde. Así fue como cierta vez la participación de los feligreses en el rito sacro aumentó, habiendo de 50 a 60 personas entre combatientes y civiles, quienes acudieron por propuesta del subcomandante a la ceremonia eucarística, "un signo más de confianza" (padre José Alberto, comunicación personal, 2.10.2021).

La invitación a concurrir a los encuentros programados para la socialización de los avances se propagó por las veredas y estos tuvieron cabida en diferentes sitios estratégicos para facilitar el desplazamiento de los pobladores. El padre José Alberto también llevó la información a la comunidad de Barragán, instando a sus habitantes a estar presentes y recibir estos espacios de socialización como posibilidades de romper la desconfianza hacia Santa Lucía; fue así que barragueños decidieron participar en las reuniones y aceptaron la oportunidad de conocer el estado de la concertación producida en La Habana, escuchando a quienes, en su momento, fueron generadores directos de violencia y se estaban transformando en actores en la emergencia de la paz.

La mediación a través de la espiritualidad

La apuesta por cimentar el tan perseguido y ansiado valor de la paz en la región rural de Tuluá contuvo un trazo religioso. Se extrapoló al plano material, saliendo de los recintos sacros católicos bajo un "la paz esté contigo… daos un saludo de paz", para tornarse punto de inflexión frente a la violencia vivida. Germinó como una idea hasta convertirse en hechos participativos y dinamizadores en espacios comunicativos dialogantes de la paz negociada, de la paz política que traería un nuevo escenario no experimentado ni por ancianos ni por jóvenes colombianos. La meta de constituir aquellos encuentros para la discusión sobre el proceso de paz fue creciendo y se convirtió en el lugar en el que convergían los portadores de armas, las víctimas —receptores del daño visible e invisible—, los emisores de la evangelización, los jóvenes y los adultos. Fue acercamiento, recibir y aceptar al otro, a quien se había lastimado y volver a ser próximo, prójimo.

> Allí comenzamos a aterrizar esos acuerdos, a socializarlos. (…) Comenzamos a citar a los campesinos de las diferentes veredas sin coartarlos, sin obligarlos, sino que los citábamos, concretamente les decíamos "están citando para una reunión", o yo llevaba la información o ellos la mandaban con sus diferentes contactos que tenían y entonces allí nos reuníamos en las veredas. De Barragán también participaban, yo les decía que fuéramos a participar sin miedo, "vamos a participar". Y participábamos también, les decía: "es muy importante que ustedes se den cuenta qué es lo que se está haciendo y cómo se está haciendo, por qué está apostando esta gente, sino ustedes siempre los van a ver como enemigos de ustedes y de la paz". (padre José Alberto, comunicación personas, 21.102021)

En la construcción de paz en la zona, la realización de una vigilia espiritual nacional fue gran símbolo espiritual y social. Sucedió a finales octubre de 2016[7] en el corregimiento de La Mesa, Buga, cuando los acuerdos se formalizaron y estaban *ad portas* de la firma entre el presidente Juan Manuel Santos y el comandante Timochenko; un modo de ofrendar a la reconciliación desde lo local y darle la bienvenida a un nuevo panorama nacional. Pronto se pondrían en marcha los combatientes saliendo del territorio donde operaron por tantos años para concentrarse con otras estructuras del grupo armado en Planadas, Tolima, punto geográfico acordado para la reincorporación. En la planeación de lo que sería la finalización y apertura simbólica de la paz en la zona, el padre José Alberto extendió un llamado a los representantes de otras denominaciones religiosas, invitando a la confirmación del desarrollo del evento, ofreciendo la posibilidad a todos los pastores religiosos que quisieran sumarse para que sirviesen en la difusión de la convocatoria.

Fue así como se reunieron aquella noche más de 500 personas entre líderes sociales, simpatizantes y militantes de las FARC-EP, representantes de la sociedad civil, campesinos, citadinos y feligreses para orar por la paz, provenientes de Risaralda, Tolima, Cauca, Valle del Cauca y otras partes del país. Un símbolo religioso carente de proselitismo, en común acuerdo por quienes presidieron el acto y contenido por el único propósito de clamar el don divino, pedir la terminación de la violencia e iniciar simbólicamente la disposición del territorio hacia un nuevo camino de esperanza:

> (El encuentro) fue un ambiente especial, muy espiritual (…) [que], al mismo tiempo, generaba más cercanía; me parece a mí que hay que entender la cercanía en el sentido de diálogo, de humanizarnos un poco, porque uno cree que los actores armados son monstruos, que son máquinas, que son manipulados, todo lo que usted quiera, pero cuando uno llega a ellos tienen alma, tienen corazón, tienen espíritu, lloran, son humanos como cada uno de nosotros. Por eso, la fuerza que ellos le dieron al acuerdo de paz no tiene nombre. Esa gente sabía y sabe qué es eso. Porque ellos no solamente han hecho sufrir al pueblo colombiano, sino que el pueblo colombiano también los ha hecho sufrir a ellos. Son dos historias paralelas, son dos historias que hay que contar: el sufrimiento del pueblo con los secuestros, con las

7. Los siguientes recursos audiovisuales proporciona información de primera fuente, que amplía los sucesos: “Masiva asistencia popular a la Vigilia por la Paz en La Mesa Rioloro, área de Buga” (Pazífico Noticias, 2016) y “La Mesa Rioloro, vereda vallecaucana que rindió homenaje a la Paz” (Marcha Patriótica Valle, 2026).

> bombas, con los explosivos, con las minas, con las pérdidas humanas, pero también hay que escuchar la otra parte de ellos que es niños abandonados, sin hogar, sin posibilidades, sin trabajo, gente que [le hacen sentir que] no vale nada dentro de la sociedad y que allá les daban un valor agregado, así fuera un arma, porque para una persona que [siente que] no vale nada para la sociedad, un arma es un valor agregado. (padre José Alberto, comunicación personas, 21.10.2021)

La vigilia fue un signo de clausura, pero también de comienzo del trabajo de construcción de paz bajo un ciclo que inició con la comprensión del entorno, el acercamiento a la comunidad, la participación política y el diálogo con el actor armado imperante, habiéndose logrado así la socialización en el territorio de lo gestado en Cuba, entretejido con el propósito de aportar en la reducción de la violencia, la regeneración del tejido social y la hilvanación de credibilidad para el proceso de paz desde la garantía de la mediación de la Iglesia en lo local.

Poco después del encuentro espiritual por la paz, comenzó la preparación para la salida de los combatientes de la zona de Barragán y Santa Lucía. Era la partida de quienes estuvieron tantos años controlando el espacio y disputando la fuerza coactiva al Estado para abrirse paso hacia la reinserción en la vida civil, expresión final del ejercicio insurgente de la guerrilla con mayor presencia en Colombia durante tantas décadas. En lo local, concretamente en los corregimientos de Santa Lucía y Barragán, la Iglesia católica fue acompañante de la coyuntura, adicionando, por medio de su representante, credibilidad al proceso (macro) de paz con acciones directas de ambientación entre los diversos actores presentes en la región.

> Ya en los últimos momentos con ellos, fue comenzar a gestionar por dónde iban a salir, cómo sería su salida. Ellos se dirigieron hacia el Tolima, salieron por Santa Lucía y Barragán; salieron hacia Planadas. Era el destino final. [En el momento en que comenzó su marcha)], mucha gente salía a los caminos a despedirlos, con banderas, con las tapas de las ollas y los despedían con alegría, no con tristeza, sino con alegría. Eso fue un fenómeno muy interesante. La gente no los despidió con miedo ni diciendo "si quiera se van". Con una esperanza, esa fue la lectura que yo le di. Una lectura de saber que ellos se iban a algo muy especial, [...] por la paz. (padre José Alberto, comunicación personas, 21.10.2021)

Conclusiones

El año 2016 será recordado en Colombia y el mundo por la firma de los Acuerdos de Paz entre el Gobierno nacional y las FARC-EP. Luego de un proceso de diálogo de más de cuatro años y de 70 años de conflicto armado entre las partes, se atisbó la posibilidad de vivir un nuevo escenario, uno nunca logrado, el de la paz. En ese proceso, participaron múltiples actores desconocidos para muchos —organizaciones sociales, comunidades, líderes, combatientes, entre otros— que aportaron en la construcción y edificación del cambio, ejerciendo ese trabajo en las localidades donde la violencia había sido más fuerte y difícil de erradicar. Un escenario integrado por expresiones tanto locales como regionales y sociales, conformado gracias a la gestión institucional, pero integrada desde vicisitudes fragmentadas y expandidas más allá de la mesa de negociaciones.

Ese fue caso de la mediación eclesiástica de la Diócesis de Buga en la zona rural de Tuluá, con su puesta en marcha en un escenario de disputa y control entre el Estado, a través de su fuerza pública y los grupos armados ilegales, quienes condujeron a la ruptura del tejido social y a la profundización no solo de la violencia física, sino también cultural y estructural venidera desde tiempo atrás. Esa forma local de contribuir en la transformación del contexto anclado al momento coyuntural de Colombia requirió que la mediación se extrapolara a diferentes ámbitos de la vida humana más allá del político, integrando a responsables y afectados con la participación paulatinamente edificada de un actor externo (mediador).

De la práctica se desprendió un proceso que requirió tiempo, dedicación y propósito neutral para generar insumos en la transformación positiva del contexto y servir de apoyo en la búsqueda por constituir un cambio en la zona. Esa mediación, ligada al paradigma posliberal y postsecular de la paz, fue accionada con el aterrizaje de la experiencia y trayectoria religiosa, dotada de aceptación, potenciando así las posibilidades de desescalamiento de la violencia y acercamiento entre las partes, bajo la creatividad cotidiana y localizada en la construcción de confianza. Además, requirió la integración en la escena del reconocimiento político y social de la población civil, en su mayoría receptora de la violencia en todas sus formas, abanderando desde el inicio la eliminación de la noción de ataque en los diferentes ámbitos (hacer con el otro y no contra el otro) y conectando a todas las partes inmersas en la situación al ambientar un proceso incluyente y participativo.

Ello supuso un contexto conciliador en un escenario donde el conflicto armado no fue una simple noción, sino un estado constante y a gran escala; un accionar desde la base eclesiástica imperceptible en la mesa de los diálogos de

paz, pero incidente y recreada en lo territorial. Este es un reto provocador en los estudios de paz por denotar una mayor visibilidad de las expresiones pacíficas y cotidianas en la búsqueda participativa de la construcción constante, incluyente y holística de la paz multidimensional.

Referencias

1. Alcaldía de Tuluá (2021). *Anuario estadístico*. Recuperado de https://view.officeapps.live.com/op/view.aspx?src=https%3A%2F%2Fs3.pagegear.co%2F453%2Fcontents%2Finformes_dinamica_empresarial%2Ftulua_datos_2020.xlsx&wdOrigin=BROWSELINK
2. Banat, Tom; Montevecchio, Caesar; Powers, Gerard (2018). *Catholic Approaches to Transitional Justice and Reconciliation Processes. Guidelines for Reflection and Planning* [documento PDF]. Recuperado de https://kroc.nd.edu/assets/303696/cpn_tjr_digital_version.pdf
3. Bourdieu, Pierre (2011). La ilusión biográfica. *Acta Sociológica, 1*(56), 121-128. https://doi.org/10.22201/fcpys.24484938e.2011.56.29460
4. Cárcamo, Héctor (2005). Hermenéutica y análisis cualitativo. *Cinta Moebio*, 23, 204-216. Recuperado de https://cintademoebio.uchile.cl/index.php/CDM/article/view/26081/27386
5. Cordero, Mayra (2012). Historias de vida: Una metodología de investigación cualitativa. *Revista Griot,* 5(1), 50–67.
6. Fisas, Vicenç (2006). *Cultura de paz y gestión de conflictos*. Barcelona: Icaria.
7. Flórez-Suárez, Luis Ernesto (2018). *Iglesia y paz. Aportes de la Iglesia católica a los procesos de paz en Colombia*. Cali: Fundación Universitaria Católica Lumen Gentium.
8. Galtung, Johan (2003a). *Violencia cultural*. Biskaia: Gernika Gogoratuz.
9. Galtung, Johan (2003b). *Paz por medios pacíficos*. Gernika: Gernika Gogoratuz.
10. García-Durán, Mauricio (2006). *El papel de la Iglesia católica en la movilización por la paz en Colombia (1978-2006)* (documento PDF]. Recuperado de https://cpn.nd.edu/assets/158402/duran_el_papel_spanish.pdf
11. Harto de Vera, Fernando (2016). La construcción del concepto de paz: paz negativa, paz positiva y paz imperfecta. *Cuadernos de Estrategia*, 183, 119-146. Recuperado de https://produccioncientifica.ucm.es/documentos/5d399a-3b2999520684462ae9

12. Hejazi, Hutan (2025). Postsecularism and Habermasian translations of Ashura. *Culture and Religion,* 1-21. https://doi.org/10.1080/14755610.2025.2537692

13. Jong, Abbas (2025). The Post-Secular Cosmopolitanization of Religion. *Religions, 16*(3). https://doi.org/10.3390/rel16030334

14. Verdad Abierta (4 de septiembre de 2014). La violencia en Buga, Valle del Cauca, que generó abandono de tierras (4 de septiembre de 2014). *Verdad Abierta*. Recuperado de https://verdadabierta.com/la-violencia-en-buga-valle-del-cauca-que-genero-abandono-de-tierras/

15. Lederach, John Paul (1998). *Construyendo la paz. Reconciliación sostenible en sociedades divididas*. Artekalea: Gernika Gogoratuz.

16. Manrique, Carlos (2019). Religious Practices, State Techniques and Conflicted Forms of Violence in Colombia's Peacebuilding Scenarios. *Revista de Estudios Sociales,* 67, 56-72. https://doi.org/10.7440/res67.2019.05

17. Marcha Patriótica Valle (1 de noviembre de 2016). *La Mesa Rioloro, vereda vallecaucana que rindió homenaje a la paz* [archivo de video]. Youtube. https://www.youtube.com/watch?v=46Hkp77wQUQ

18. Muñoz, Francisco (2001). *La paz imperfecta*. Granada: Universidad de Granada.

19. Países garantes de diálogo de paz en Colombia piden reducir hostilidades con urgencia (8 de julio de 2015). *La República*. Recuperado de https://www.larepublica.co/economia/paises-garantes-de-dialogo-de-paz-en-colombia-piden-reducir-hostilidades-con-urgencia-2274406

20. Pazífico Noticias (1 de noviembre de 2016). *Masiva asistencia popular a la Vigilia por la Paz en La Mesa Rioloro, área de Buga* [archivo de video]. Youtube. https://www.youtube.com/watch?v=jpykESY6K9c

21. Restrepo, Eduardo (2018). *Etnografía: alcances, técnicas y éticas*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

22. Richmond, Oliver (2011). Resistencia y paz postliberal. *Relaciones Internacionales*, 16, 13-46. Recuperado de https://revistas.uam.es/relacionesinternacionales/article/download/5062/5520/10718

23. Rodríguez, José Darío (2020). *Iglesias locales y construcción de paz. Los casos de Barrancabermeja, Quibdó, San Vicente del Caguán y Tumaco*. Bogotá: CINEP.

24. Roux, Rodolfo de (1981). El laicado y la cuestión social. En *Historia general de la Iglesia en América Latina* (pp. 517-551), editado por Enrique Dussel. Salamanca: Sígueme.

25. Schmitt, Carl (2009). *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza.

Juan David Durán-Silva

Politólogo de la Universidad San Buenaventura, Bogotá y magíster en Estudios Sociales y Políticos, Universidad ICESI, Cali. Con experiencia en proyectos de intervención social para el fortalecimiento de la participación civil en la definición de políticas públicas, el campo humanitario y la cooperación internacional. Especialista en monitoreo, evaluación, aprendizaje y rendición de cuentas. La construcción de paz, la relación entre Estado e iglesia y la cultura política son fenómenos que cautivan mi interés. Correo: duransilvaj@gmail.com

Revista CS
Estudios Sociales Sobre América Latina Núm. 47 (septiembre-diciembre 2025)

Amuletos pa callejear sin miedo: el uso de objetos textiles como herramienta metodológica en investigación-creación*

Lorena Marín-Gutiérrez[I], Sofía Carvajal-Ríos[II], María Juliana Soto-Narváez[III]

https://doi.org/10.18046/recs.i47.05

Cómo citar: Marín-Gutiérrez, Lorena; Carvajal-Ríos, Sofía; Soto-Narváez, María Juliana (2025). Amuletos pa callejear sin miedo: el uso de objetos textiles como herramienta metodológica en investigación-creación. *Revista CS*, 47, a05. https://doi.org/10.18046/recs.i47.05

Resumen: Este artículo presenta el diseño de una herramienta metodológica de investigación-creación basada en la construcción de un amuleto textil para su implementación en el espacio público. La propuesta se desarrolló en Cali, Colombia, entre el 2020 y el 2022, a partir de un proceso centrado en las experiencias de mujeres al habitar la ciudad y en la exploración para comprender cómo prácticas textiles íntimas y colectivas, como el costurero, podían propiciar espacios de intercambio en lo urbano. Dentro de los resultados, se destaca que el amuleto textil se configura como una herramienta cualitativa que articula oralidad, materialidad y afectos, habilitando formas situadas de encuentro, conversación y circulación de experiencias en el espacio público.

Palabras clave: amuleto textil, herramienta metodológica, costureros, materialidad, espacio público

---

* Este artículo surge del proyecto de investigación-creación Espacio público, género y disidencias, realizado entre el 2020 y el 2022, financiado por Ministerio de Ciencia Tecnología e Innovación (Minciencias). Artículo de investigación recibido el 6.12.2024 y aceptado el 11.02.26.

I. Universidad Icesi (Cali, Colombia)

II. Universidad Icesi (Cali, Colombia)

III. Universidad Icesi (Cali, Colombia)

Esta obra se distribuye a través de una licencia Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International

Amulets for fearless wandering: using textile objects as a methodological tool in research-creation

Abstract: This article presents the design of a research-creation methodological tool based on the making of a textile amulet to be displayed in public space. The proposal was developed in Cali, Colombia (2020–2022), through a process focused on women's city inhabiting experiences and on exploring how intimate textile practices, such as sewing circles, can foster exchange spaces in urban settings. Results highlight that the textile amulet acts as a qualitative tool that brings together orality, materiality, and affect, thus enabling situated forms of encounter, conversation, and circulation of experiences in the public space.

Keywords: Textile amulet, Research methodology, Sewing groups, Materiality, Public space

Introducción

Este artículo[1] presenta la experiencia de implementación de una metodología[2] de investigación-creación y el desarrollo posterior de una herramienta derivada de ese proceso, en el marco del proyecto Espacio público, género y disidencias: remendando y tejiendo afectos para ciudades inclusivas, realizado en Cali, Colombia, entre 2020 y 2022. La investigación, desarrollada por el Seminario Textil de la Universidad Icesi, con el apoyo del Ministerio de Ciencia Tecnología e Innovación (Minciencias), se centró en explorar las relaciones afectivas que emergen en espacios de encuentro entre mujeres alrededor de prácticas textiles, conocidos como costureros. Tradicionalmente asociados al ámbito doméstico,

1. Este texto está escrito en primera persona del plural como una apuesta por una investigación crítica y comprometida con las vidas, las experiencias y los relatos de quienes hicieron parte del proyecto, tanto de nosotras las investigadoras como de las mujeres costureras. En este sentido, el ejercicio de escritura no se concibe únicamente como una producción académica, sino como una forma que busca contribuir a las luchas culturales y políticas de los colectivos y grupos con los que trabajamos. Esta elección se inscribe en lo que Giovanna Micarelli (2018) denominó *conocer con*, una forma de producción de conocimiento que apuesta por relaciones de aprendizaje mucho más simétricas, en las que los métodos, metodologías y las sujetas y sujetos de la acción de conocer no están previamente definidos, sino que pueden verse profundamente transformados a lo largo del camino. En otras palabras, ser tejido con otras.

2. La metodología del costurero se inspira en la práctica popular que ocurre en distintos países de América Latina, incluido Colombia, en la que las mujeres se reúnen para bordar, tejer, remendar y coser mientras conversan o comparten espacios de silencio y ensimismamiento. En este caso, parte de los resultados de investigación consistió en encontrar en la dinámica misma de los costureros las características de una metodología de investigación.

estos espacios ofrecieron pistas para construir una herramienta metodológica orientada a propiciar el intercambio de experiencias sobre el habitar el espacio público y las sensaciones de vulnerabilidad que muchas mujeres experimentan al transitarlo.

Desde esta perspectiva, el proyecto retomó postulados de la investigación-creación, entendida como un modo de producción de conocimiento en el que investigar y crear ocurren simultáneamente, desdibujando las fronteras rígidas entre teoría y práctica (Delgado; Beltrán; Ballesteros; Salcedo, 2015). Se trata de un proceso situado, relacional y abierto en el que el conocimiento emerge en el hacer mismo, en diálogo con los materiales, los cuerpos y los afectos. Al mismo tiempo, la investigación-creación se asume como una forma de análisis e introspección frente a experiencias de violencia en la que el arte ocupa un lugar central (Hernández-Merino; Montero-Ríos-Gil, 2021).

Esta investigación-creación se desarrolló en tres fases. En primer lugar, se realizó una etnografía de tres costureros, guiada por dos dimensiones de interés: las dinámicas de trabajo y las relaciones afectivas. En la segunda fase se llevó a cabo un análisis de los instrumentos empleados en estos espacios. Finalmente, el amuleto textil emergió como una herramienta metodológica con potencial para ser explorada, por lo que se implementó una etapa de testeo y aplicación en tres escenarios distintos. Así, el objetivo de este artículo es relatar la emergencia del amuleto textil como herramienta metodológica de investigación. En esta línea, siguiendo a Pérez-Bustos (2016), prácticas como la costura, el tejido, el bordado o el remiendo no son anteriores al conocimiento, sino formas de conocimiento en sí mismas, encarnadas en el cuerpo y en el hacer.

Para ello, es importante señalar que en este artículo lo textil se entiende desde una perspectiva material que no lo separa de las prácticas, los cuerpos ni los afectos que lo hacen posible. Más que un soporte pasivo o decorativo, se concibe como una materialidad relacional que se activa en el curso mismo del hacer, donde se narran historias y se contienen memorias (Castellanos; Castaño, 2022). Retomamos a Ingold (2013), quien afirmó que los materiales no son sustancias inanimadas, sino componentes activos de un mundo en formación, en constante movimiento, mezcla y transformación. Desde esta mirada, lo textil no precede ni sucede a la acción, sino que acontece con ella, condición que permite pensar el amuleto como una metodología: un saber hacer con las manos y la materia.

Este artículo se organiza en cuatro apartados. En el primero nos centramos en el creciente interés que han suscitado los costureros como escenarios de experimentación donde se articulan investigación y trabajo colectivo. En el segundo ofrecemos un panorama sobre las formas de violencia en el espacio público que configuran el contexto urbano de Cali, ciudad donde se desarrolló esta investiga-

ción. En el tercero describimos el proceso investigativo que derivó en el diseño del amuleto textil como herramienta metodológica. Por último, cerramos con algunas implicaciones de este abordaje en términos metodológicos y para los estudios urbanos interesados en articular afectos y espacio.

En conjunto, el texto exploró la memoria y la materialidad en prácticas históricamente asociadas a lo doméstico, desarrolladas en espacios de encuentro entre mujeres, como la costura, el tejido o el bordado.

Los costureros como escenarios fértiles de investigación y creación

En Colombia, el término *costurero* no se refiere únicamente a la caja o a los distintos contenedores de herramientas de costura (hilos, agujas, botones, lanas o retazos de tela), también se utiliza para nombrar una forma de socialización en la que las mujeres se reúnen para bordar, coser y tejer. Estos encuentros pueden entenderse como espacios de recogimiento y presencia compartida que no se agotan en el intercambio verbal. En este sentido, Cuéllar-Barona y Caicedo-Giraldo (2023: 286) los describieron como espacios de ensimismamiento en los que se acepta la presencia de las otras "en sus diversas formas: en silencio, en duelo, en introspección, en calma, etc.".

Ahora bien, en ciertos contextos, la expresión *costurero* ha sido utilizada de manera despectiva, aludiendo a su carácter supuestamente superficial y a su asociación con el *chisme entre mujeres*, una lectura que tiende a trivializar estas formas de encuentro y a despojar de densidad simbólica y afectiva los intercambios que allí tienen lugar.

Esta misma imagen, la del espacio femenino reducido a la banalidad, apareció problematizada en el cómic *Bordados* de Marjane Satrapi (2003), donde se representan escenas familiares de reuniones entre mujeres iraníes de distintas generaciones. Abuelas, madres, nietas y tías comparten una tarde de conversaciones íntimas en la que ventilan sus vidas. Aquello que suele ser entendido como *cosas de mujeres*, banalidades o frivolidades, se revela, en cambio, como un escenario de socialización de experiencias complejas y difíciles, así como un espacio para el intercambio de estrategias de afrontamiento colectivo (ver Figura 1).

En los últimos años, diversas investigaciones —en particular aquellas desarrolladas por autoras—, han evidenciado un creciente interés por lo textil como categoría de estudio vinculada a espacios de experimentación, narración y denuncia de distintas situaciones de injusticia, mayoritariamente ejercidas contra las mujeres (Barrientos, 2023; Bello; Aranguren, 2020; Climent-Espino,

Figura • 1
Actividad en el espacio público de los amuletos textiles



Fuente: archivo fotográfico del proyecto.

2022; Pentney, 2008; Quiceno-Toro, 2021; Sánchez-Aldana; Pérez-Bustos; Chocontá-Piraquive, 2019). Llama la atención que el universo textil, tradicionalmente asociado a lo privado, se haya constituido también en un escenario de reivindicación y lucha en el espacio público a escala global. En esta línea, Annuska Angulo y Miriam Mabel Martínez (2016) recogieron diversas prácticas textiles desarrolladas en el espacio público, en particular el tejido, y señalaron los efectos que estos haceres podían tener en términos de convivencia y apropiación de este, en la medida en que tejer implica también comunicar.

Esta dimensión comunicativa y política del tejido se expresa con claridad en el siguiente pasaje de las autoras mencionadas, quienes situaron históricamente estas prácticas como formas de pensamiento y acción colectiva:

> Así como los hombres islámicos escribieron complejos textos en sus bellas alfombras, las egipcias encontraron en el acto de tejer una expresión independentista y feminista. Ellas son las pioneras, quienes nos enseñaron, además de pensamiento y técnica, a estar en el tiempo, para tejer, literalmente, el tejido social. (Angulo; Martínez, 2016: 21)

Desde esta perspectiva, los costureros pueden entenderse como una expresión situada de estas prácticas textiles con potencial político y comunicativo. En contextos atravesados por la violencia, como el colombiano, han sido promovidos como espacios de construcción de memoria, narración y lucha política. Así, los llamados *costureros por la memoria* se configuran como potentes escenarios de autoorganización y reclamación de derechos, de los cuales se derivan herramientas de gestión colectiva del conocimiento. Un ejemplo de ello es el costurero *Tejedoras por la memoria de Sonsón,* en Antioquia, un espacio en el que:

> los objetos producto del costurero se han convertido en dispositivos de memoria, materialidades que incorporan historias, experiencias y emociones que nos obligan a reconocer el valor de los distintos lenguajes a los que apelan las víctimas para narrar el conflicto armado. (González-Arango, 2014: 95)

Más adelante, Adriana Villamizar-Gelves, Natalia Quiceno-Toro, Andrea García-Becerra, Ana María Henao-Buitrago, María Isabel González-Arango y Camila Salamandra- Arriaga (2019) retomaron cuatro experiencias de colectivos de mujeres —entre los que se encuentran el ya mencionado *Tejedoras de Sonsón;* las mujeres de *Artesanías Choibá*, en Quibdó, Chocó; las mujeres del colectivo *Artesanías Guayacán,* en Bojayá, Chocó, y las *Mujeres tejiendo sueños y sabores de paz*, en Mampuján, Bolívar—. Estas investigadoras señalaron que la articulación entre las mujeres artesanas, los textiles testimoniales y sus formas de circulación, configura lo que ellas denominaron *pedagogías textiles,* entendidas como formas particulares de construcción y transmisión del conocimiento.

Por otro lado, los costureros pueden ser comprendidos como espacios de experimentación e investigación en otros contextos sociales. En su tesis de maestría, Alexandra Chocontá-Piraquive (2018) propuso un espacio de exploración denominado *Costurero Documental* en la ciudad de Bogotá, con el objetivo de indagar el bordado colectivo como metodología de investigación para explorar la manera en que un grupo de jóvenes comprendía su sexualidad. La autora retomó el concepto *yarning,* propuesto por Bessarab y Ng'andu (2010), que puede traducirse como *tejer conversaciones*, para dar cuenta de cómo la experiencia de hablar y bordar resulta central en la construcción de conocimiento. Asimismo, retomó de estas autoras dos modos de conversaciones textiles para encuadrar analíticamente sus hallazgos:

> el tejido de conversaciones sobre el tema investigado (*Research Topic Yarning*), en el que los temas conversados se relacionan directamente con las preguntas de investigación; y el tejido de conversaciones terapéuticas (*Therapeutic*

> *Yarning*), en el que los temas abordados pueden remitir a experiencias traumáticas o con una fuerte carga emocional para quienes participan, y en el que, a través de la conversación, estas experiencias pueden ser repensadas o analizadas de manera distinta. (Chocontá-Piraquive, 2018: 14)

En este sentido, los costureros se sitúan en una interesante intersección entre el hacer textil, la pedagogía, el arte, la política, la memoria y el trabajo comunitario, y se constituyen como potentes escenarios de experimentación y creación. En la actualidad, estos espacios son cada vez más comunes en contextos universitarios. Ejemplo de ello son algunas iniciativas institucionales como Artesanal Tecnológica, en asocio con la Universidad Nacional de Bogotá y, en nuestro caso, el Seminario Textil *El Costurero*, adscrito al Departamento de Artes y Humanidades de la Universidad Icesi, en Cali. Estos funcionan como una doble plataforma de investigación y experimentación, tanto con investigadoras-docentes como con mujeres que no forman parte de la academia.

La ciudad y la violencia en el espacio público

La ciudad, entendida como un espacio físico y simbólico en el que transcurre la vida de quienes la habitan o la visitan, se ha convertido en uno de los conceptos centrales de diversos debates sociales contemporáneos. Desde la academia, así como desde los entes gubernamentales e internacionales, no solo se ha hecho de la ciudad un objeto de estudio y análisis, sino también el núcleo de preocupaciones y acciones que repercuten en su capacidad de cumplir o no su labor frente a la sociedad, especialmente en una región como América Latina donde las ciudades se caracterizan por concentrar altos índices de violencia. En este sentido, lo urbano se configura como un espacio de disputa, pues no es únicamente un espacio, sino una relación (Carrión-Mena, 2019).

Dentro de este panorama, nos resulta cada vez más relevante comprender las diversas formas en que la violencia se manifiesta, más allá de las cifras de muertes. En esa misma perspectiva, el reconocimiento de acciones diferenciadas hacia prácticas naturalizadas y poblaciones con mayor grado de vulnerabilidad permite visibilizar necesidades específicas que se expresan con creciente claridad. Así, abordar los problemas urbanos desde perspectivas étnico-raciales, de género o de inclusión supone hoy una demanda social innegociable.

Las violencias basadas en género constituyen justamente una de las problemáticas que, tras ser visibilizada gracias al trabajo colectivo de activistas y académicas, requiere más acciones orientadas a enfrentarla y eliminarla desde

diversas esferas: política, económica, social y ambiental. Este propósito ya no corresponde únicamente a contextos locales o nacionales, sino que se inscribe en un marco mundial, como lo evidenció, por ejemplo, la creación en 2010 del programa de la Organización de Naciones Unidas (ONU) "Ciudades y espacios públicos seguros para mujeres y niñas", al que actualmente se suman más de 50 ciudades con programas gubernamentales que buscan atender y prevenir las violencias basadas en género en contextos urbanos.

Entre las prácticas que se presentan con mayor frecuencia como violencia basada en género aparecen algunas que son especialmente complejas por los componentes culturales que continúan encubriéndolas. Se trata de formas de acoso callejero como miradas intimidantes, comentarios calificativos o sexuales sobre el cuerpo, tocamientos no consentidos, persecuciones en el espacio público y los llamados *piropos*.

En la ciudad de Cali y en el departamento del Valle del Cauca diversas organizaciones informan regularmente sobre un complejo panorama de violencia caracterizado por muertes, inseguridad, robos, así como condiciones de pobreza y falta de acceso adecuado a derechos básicos. Además, encontramos una presencia particular de las violencias basadas en género. En este contexto, el acoso callejero vuelve a manifestarse de diversas formas para muchas mujeres que habitan la urbe.

En el boletín número tres del Observatorio para la Equidad de las Mujeres de Cali (OEM, 2019), dedicado a las violencias contra las mujeres del Valle del Cauca, se planteó que el 58 % de las mujeres encuestadas tenían sensación de inseguridad en las calles de barrios distintos al suyo. El transporte público fue percibido por un 42 % como un lugar inseguro y un 35,5 % sentía inseguridad en las calles de su propio barrio. En cuanto a las acciones que las mujeres empleaban para enfrentar esta sensación, el informe evidenció que el 25,1 % no salían de sus casas y el 22,1 % que salían solo cuando estaban acompañadas por sus parejas. A su vez, en su informe de medición anual, el OEM (2020) señaló que una de cada cuatro mujeres en Cali ha sido besada, manoseada o tocada sin su consentimiento y que en el 63 % de los casos el responsable fue un desconocido. Por otro lado, el Observatorio de Género del Valle del Cauca (OGEN, 2023) publicó en su último informe que, para 2023, siete de cada diez personas encuestadas (mujeres y población LGBTI de 18 años o más residentes en el Valle del Cauca) habían presenciado algún tipo de acoso callejero.

Sumado a esto, en su libro *Piropo callejero, acción política y ciudadana*, Sofía Carvajal-Ríos (2014) abordó la importancia de contar con una perspectiva de género para comprender las violencias que se experimentan en el espacio

público, pues existe una clara situación de desigualdad en la espacialidad y apropiación del espacio: no todas las personas tienen la misma exposición al riesgo y los factores culturales siguen siendo un gran desafío para la respuesta a esta problemática. Asimismo, como lo mencionaron Buchely, Castro, Arias-Arévalo y Pinzón (2021), la violencia y el acoso sexual en las calles inciden directamente en la movilidad haciendo que la ciudad, entendida como producción y no como entidad *a priori,* se vuelva más pequeña. En suma, esta situación reduce el ejercicio del derecho a una ciudadanía plena para muchas personas en razón de su condición de género.

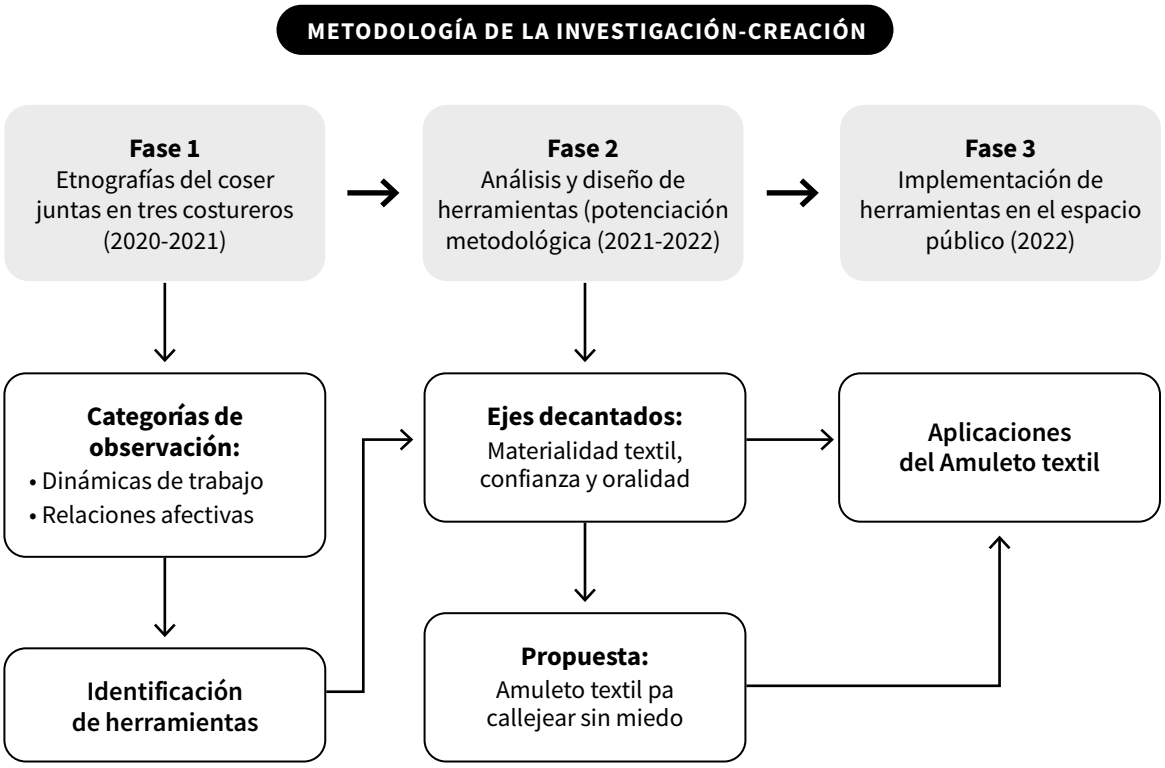
En este marco, surgió para nosotras la pregunta por la relación entre el oficio textil y las problemáticas de violencia en la ciudad. ¿Qué tienen en común las reuniones para bordar, tejer o coser y la preocupación por espacios urbanos hostiles para niñas y mujeres? Esta gravitó como reto e inspiración en el proceso de investigación, dando lugar al posterior diseño e implementación de los amuletos textiles como una metodología del saber hacer con el cuerpo, los materiales y los afectos. En este horizonte, la feminidad colectiva, concepto trabajado por Pérez-Bustos, Chocontá-Piraquive, Rincón-Rincón y Sánchez-Aldana (2019), apareció como una dimensión que emerge en espacios donde son posibles procesos de diálogo, creación y colectividad.

El amuleto textil como herramienta metodológica del costurero

Nuestra apuesta investigativa se desarrolló en tres fases, tal como se evidencia en la Figura 2. En la primera realizamos una etnografía centrada en las relaciones afectivas y las dinámicas de trabajo de tres escenarios: el costurero del Seminario Textil, el costurero *Espacios suaves para ciudades en disputa* (de ahora en adelante *Espacios Suaves*) y el costurero Ancestra. En la segunda fase identificamos y potenciamos las herramientas más relevantes para dar voz e intercambiar experiencias. Finalmente, en la tercera fase, implementamos este diseño en el espacio público.

A continuación, describiremos en la Figura 2 los aspectos más relevantes de este proceso:

Figura • 2
Metodología empleada en el proceso investigativo



Fuente: elaboración propia.

En la primera fase, que consistió en una etnografía de tres costureros, buscamos comprender las relaciones afectivas y las dinámicas de trabajo que emergen en distintos espacios de encuentro textil entre mujeres. En este marco, caracterizamos el Seminario Textil como un escenario de creación que gira en torno a las prácticas textiles, la lectura y el tejido de memorias colectivas. Este costurero nació en el año 2017 como una iniciativa de la profesora Margarita Cuéllar (Universidad Icesi, Cali) y, desde entonces, ha mantenido una programación de encuentros y talleres abiertos al público. En él se reúnen profesoras de la Universidad Icesi y otras mujeres de Cali que se han sentido convocadas a participar. Durante los dos años que duró el proceso de investigación-creación del proyecto, allí se llevaron a cabo múltiples apuestas creativas: desde la realización de libros textiles, pasando por la elaboración de piezas como tesoros textiles y muñecas de trapo, hasta llegar al amuleto textil.

A diferencia del Seminario Textil, los otros dos costureros que hicieron parte de la investigación son itinerantes, se *arman y desarman* al llegar a un lugar, lo que produce otras formas de relación con el espacio y con las historias compartidas. Ese es el caso del costurero Ancestra, liderado por la comunicadora y activista Maritza Sánchez quien, desde Medellín, busca crear espacios para conversar con mujeres sobre derechos humanos y sobre sus vulneraciones sistemáticas. Su propuesta metodológica tiene en el centro la conversación y las historias personales. En este sentido, se propuso elaborar una carta-colcha-colectiva en la que se cosían y bordaban historias, denuncias, sentimientos y vivencias que las participantes quisieran compartir con otras mujeres, a manera de *mensaje textil*. Además, se animó a la realización de un ejercicio epistolar dispuesto como un tendedero en el que se respondía a distintas preguntas abiertas que provocaban reflexiones personales y, a su vez, discusiones colectivas.

El otro costurero itinerante, Espacios Suaves, fue diseñado y coordinado por la historiadora y bordadora mexicana Daniela Whaley. En las cuatro sesiones realizadas en noviembre de 2021, las participantes tuvieron como propósito diseñar estrategias de intervención en el espacio público. En este proceso se conversó acerca de las posibilidades creativas que los textiles ofrecen para la visualización de datos y, en esa línea, para constituir herramientas participativas y colectivas de investigación. A su vez, a partir de una reflexión sobre la suavidad del textil, se elaboró colectivamente un manifiesto de lo suave como una forma de pensar el cuidado y de interrogar cierta *dureza* del espacio público.

De esta experiencia se destacó la creación de una sopa de letras que, además de ser una pieza textil en fieltro, constituyó una acción textil colectiva que guarda palabras escondidas (a descubrirse). Palabras como escuchar, comunidad, respetar o revolucionario, surgieron del camino recorrido en conjunto durante el costurero y buscaban abrir una conversación con transeúntes en el espacio público. La sopa de letras fue activada en tres locaciones distintas y en cada una se invitaba a las personas a jugar, encontrar palabras y compartir comentarios o reflexiones sobre lo descubierto y sobre la activación en general.

En la segunda fase investigativa cada una de las herramientas surgidas en el marco de los costureros (la carta-colcha colectiva, la sopa de letras, el tendedero epistolar y el amuleto textil) fue abordada en profundidad, con el fin de caracterizar sus principales apuestas, sus contextos de emergencia y sus potencialidades al ser implementadas en el espacio público. De este análisis, fuimos enfocándonos progresivamente en la herramienta del amuleto textil como la apuesta más evocadora para ser rediseñada y potenciada. Este proceso tuvo en cuenta los elementos más significativos de cada costurero. Del Seminario Textil se rescató la atmósfera íntima y vincular, el ensimismamiento y el tejido colectivo

de quienes se acompañaban a crear, así como las preguntas detonadoras que buscaban explorar. Siguiendo a Callén-Moreu y Pérez-Bustos (2020), su ecosistema objetual, es decir, los territorios afectivos constituidos por los vínculos, las vivencias específicas, la relación con los materiales, con la memoria y con los sentidos, en particular el tacto.

Del costurero Espacios Suaves se identificó la potencia de comprender este tipo de ejercicio como una activación, esto es, un proceso que despierta la atención y cuyas reflexiones se invitan a ser compartidas. Asimismo, fue importante entender esta herramienta como una visualización análoga de datos en la medida en que permite introducir variables y códigos en la construcción del amuleto. De Ancestra, se retomaron la conversación, la correspondencia con otras mujeres y el mensaje textil que genera testimonios como una voz pública.

A partir de las dinámicas de trabajo y las relaciones afectivas inscritas en los dispositivos y actividades convocadas por los costureros, emergieron tres dimensiones que nos resultaron cruciales para abordar temas sobre la ciudad: la oralidad, la materialidad textil y la confianza, las cuales se encuentran imbricadas y se afectan mutuamente. En la oralidad confluyen dos formatos, por un lado, la conversación y, por otro, la declaración. En los costureros, el cruce de conversaciones y *cuchicheos* se mezcla constantemente con momentos en los que se concentra la atención en una de las personas, por ejemplo, cuando se comparte una situación muy íntima o difícil; además, los silencios hacen parte del proceso creativo y del ensimismamiento que ocurre cuando se crea.

Sumado a lo anterior, la confianza da cuenta de la posibilidad de construir un espacio de intimidad en el que nos abrimos a la experiencia de otras personas, a que nos afecten sus historias, y a contemplar la dimensión común de nuestras vidas. En cuanto a la materialidad textil, se invita a comprender de otro modo el conjunto de objetos o materias aparentemente inertes, pero en las que confluye un sinnúmero de fuerzas y relaciones (Arce; Charão-Marques, 2022; Haraway, 1995; Ingold, 2000), pues los textiles, mediante sus texturas, convocan la imaginación y la memoria, vinculan con otros seres, temporalidades y espacios. Esto es lo que Larios (2018) denominó indocilidad de la materia. En este sentido, podemos decir que este ejercicio se interesó por revelar la vitalidad del objeto y, a través de él, nuestro universo afectivo.

Estas tres dimensiones contribuyeron a orientar el rediseño de la herramienta del amuleto textil. Entre la primera y la segunda fase pudimos notar que, para replicar en el espacio público dispositivos que nacían en el seno de los costureros, era importante crear aquellas condiciones que conformaban su atmósfera: las relaciones de confianza, la oralidad y la materialidad textil, a la que reconocemos como una *metodología de costurero*. Incluimos algunos pasos

previos a la construcción del amuleto, inspirados en las dinámicas de trabajo de los tres costureros. Así, el amuleto textil como herramienta metodológica se compone de los siguientes elementos:

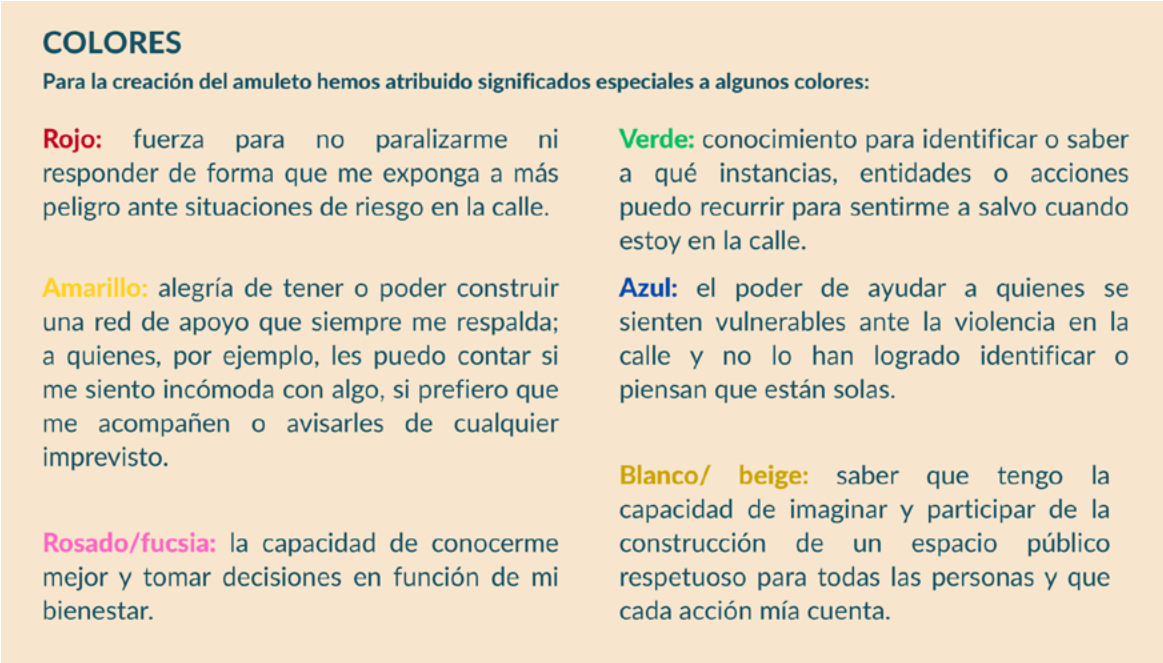
1) Biografía de un objeto significativo: visibiliza el ecosistema objetual de un artefacto específico para las participantes e identifica las dimensiones emocionales, afectivas, relacionales y simbólicas que lo atraviesan. Es una preparación y disposición para la posterior creación de un objeto (amuleto) capaz de conjurar ciertas intenciones.

2) Identificación de situaciones de vulnerabilidad en el espacio público: nos permite situar un contexto específico de interacción en el que se pueden identificar situaciones, disposiciones, emociones, tácticas y otros asuntos relevantes que ocurren al transitar este espacio, lo que también prepara la identificación de algunos elementos que serán convocados en la construcción del amuleto.

3) Instrucciones para elaborar el amuleto textil: se trata del momento de diseño y creación de un objeto para transitar el espacio público desde el reconocimiento tanto de lo que puede cargar a nivel simbólico como de las necesidades e intenciones que posibilitan afrontar la sensación de vulnerabilidad. Para esto, se invita a diseñar un objeto a partir de un código o diccionario de colores asociados a diversas fuerzas, valores, estrategias y sentimientos que confluyen a la hora de salir a la calle (ver Figura 3). Todos los colores se ofrecen en distintos elementos textiles (telas, hilos, botones, pompones, etc.).

En la tercera fase la herramienta fue puesta a prueba en tres ocasiones; dos en espacios cerrados y la última en el espacio público. El primer ejercicio se realizó en el edificio de la colección del Museo La Tertulia, en articulación con el OEM. El segundo tuvo lugar en la Biblioteca Nuevo Latir, ubicada al oriente de Cali, con el apoyo de la Subsecretaría para la Equidad de Género (más conocida como Casa Matria). El último se llevó a cabo en el marco de la agenda de actividades convocada por el costurero del Seminario Textil llamada *Remendando la ciudad*.

Figura • 3
Diccionario de colores para la elaboración del amuleto



Fuente: elaboración propia.

La primera implementación piloto la hicimos en articulación con el OEM. Esta convocatoria mixta permitió contar con 30 asistentes y nos ofreció la posibilidad de evaluar algunos cambios necesarios, así como aciertos que convenía mantener. Por un lado, llevar la creación de amuletos a un espacio abierto o público implicaba considerar factores como el sonido ambiente, la dispersión de la atención y la complejidad de orientar a un grupo tan numeroso. A su vez, identificamos que los ejercicios planteados desde la escritura debían reformularse, pues resultaban muy extensos y terminaban siendo una contradicción con la activación de la oralidad, que solo ocurría en la segunda parte del taller, cuando comenzaba a operar plenamente la metodología de costurero: crear individual o colectivamente, conversar, colaborar, enseñar y aprender, usar materiales textiles para múltiples propósitos y compartir en confianza y tranquilidad.

A partir de esta sesión, decidimos agregar el diccionario de colores dentro de la guía escrita, pues resultaba más fácil para las personas seguir la referencia. También, incluimos un espacio para que tuvieran la oportunidad de diseñar o dibujar su amuleto previamente. Concluimos que la asociación de colores que propusimos funcionó de acuerdo con el objetivo que tenía, ya que, en la puesta en común de los amuletos terminados, las personas hacían referencia a estos significados, además de complementarlos con los suyos propios o con sus interpretaciones.

La segunda implementación piloto de esta herramienta metodológica se realizó en articulación con la Subsecretaría de Género de Cali, entidad municipal encargada de asuntos de género en la ciudad. Buscamos esta alianza, pues era importante contar con una convocatoria dirigida a una población distinta a la que regularmente atendía los llamados del proyecto —personas con afinidad por lo textil, lo artístico, lo creativo o temas de género— y poner a prueba el dispositivo de manera descentralizada. En este caso, la convocatoria corrió completamente por cuenta de la Subsecretaría y participaron 22 mujeres con procesos de liderazgo o trabajo popular del oriente de Cali, quienes se dieron cita en un espacio de la Biblioteca Pública Nuevo Latir para desarrollar el ejercicio del amuleto.

De este encuentro surgió también la necesidad de considerar herramientas técnicas y logísticas, como la incorporación de sonido al momento de querer trasladar un ejercicio colectivo o el taller de amuletos a espacios públicos o de acceso abierto. A pesar de tratarse de un espacio cerrado, el exceso de ruido ambiente generaba distracciones e incomodidades que afectaban, por ejemplo, los momentos de declaración, cuando una persona se dirigía a todo el grupo para presentar su amuleto o compartir una experiencia testimonial. Por esto, se hizo especial énfasis en el reto de movilizar recursos metodológicos de un ambiente a otro, aunque estos fueran opuestos en ocasiones.

Asimismo, corroboramos que el diccionario de colores fue apropiado por las participantes como un dispositivo para pensar su vulnerabilidad en el espacio público, pues tanto los amuletos elaborados como su puesta en común hicieron referencia constante a los significados propuestos por el proyecto, complementados con interpretaciones propias.

Por último, el momento de compartir los amuletos derivó en declaraciones y testimonios muy profundos sobre las experiencias de vida de las mujeres participantes y sobre lo que detonaba en ellas el uso del amuleto como pretexto para hacer públicas ciertas historias. Esto resultó especialmente significativo porque, previo a ese instante, lo que predominaba era la conversación cotidiana y la elaboración de los objetos textiles en un grupo en el que la mayoría de las personas no se conocía entre sí. Sin embargo, terminaron compartiendo relatos muy difíciles. Hubo llantos, abrazos, palabras de aliento, silencios de escucha atenta y una apertura marcada a expresar experiencias íntimas en un espacio colectivo.

Otro aspecto que notamos en esta segunda implementación en la Biblioteca Nuevo Latir fue la realización de amuletos para otras personas, en particular para algunos hijos y familiares que al momento de la investigación se encontraban desaparecidos. Es importante subrayar que la convocatoria estuvo apoyada por la Subsecretaría de Género, que mantiene un activo proceso con organizaciones de base y lideresas que habitan principalmente el oriente de la ciudad, una

zona espacialmente marginada y racialmente segregada con dinámicas de violencia diferenciadas. El hecho de que estas mujeres elaboraran amuletos para sus seres queridos abrió una dimensión vincular que consideramos necesario seguir explorando.

La tercera aplicación tuvo lugar en la plazoleta del Museo La Tertulia, en un evento mayor llamado *Remendando la ciudad: encuentros para tejer, bordar y coser nuestra relación con la ciudad*. Para este encuentro, realizado por primera vez en el espacio público, decidimos recrear un escenario de costurero mediante la disposición de mesas, sillas y herramientas de trabajo, así como decoraciones domésticas y textiles. En este caso, la jornada comenzó con una activación basada en la metodología del teatro del oprimido, orientada a despertar en las participantes su capacidad para reconocerse como actoras dentro del entramado de situaciones, tensiones, desigualdades, violencias y normas que confluyen en el espacio público.

El mirarse a sí mismas a través de un ejercicio que implicaba formar parte de una escena les permitió reflexionar sobre sus reacciones frente a situaciones cotidianas atravesadas por la perspectiva de género, como ir en un bus muy lleno o pasar cerca de una tienda de barrio donde se encuentra reunido un grupo de hombres. Encontramos que este ejercicio fue especialmente potente en tanto involucraba el cuerpo, un aspecto que ya habíamos identificado como central en las implementaciones anteriores (ver Figura 4).

Tras implementar los ejercicios de biografía del objeto y la posterior construcción del amuleto, percibimos cómo los elementos de oralidad, confianza y materialidad textil se activaban mutuamente. Además, incorporamos el tendedero epistolar, otra herramienta proveniente de uno de los costureros de la primera fase, el costurero Ancestra. En él se colgaban mensajes escritos sobre el sentido atribuido a los amuletos. Tanto el objeto como estos mensajes invitaban a las participantes a mirar su propia experiencia y reconocer los conocimientos, capacidades y sentimientos que confluían al momento de habitar el espacio público.

Con base en lo anterior, el uso de materiales textiles en la creación posibilitó el encuentro y el compartir con otras personas, teniendo la materialidad como pretexto para cortar, bordar o ayudarse técnicamente entre sí. En el hacer conjunto, las conversaciones que surgían mientras se creaba, se asemejaban a aquellas que aparecen con espontaneidad entre vecinas cuando se borda o se cose, dando lugar a relatos sobre aspectos íntimos y experiencias de la vida cotidiana de quienes participaban.

Figura • 4
Amuletos resultantes de una de las implementaciones



Fuente: archivo fotográfico del proyecto.

Se trataba de conversaciones muchas veces marcadas por distintos rumbos y ritmos, que permitieron que emergieran temas que las participantes necesitaban nombrar: diálogos capaces de transitar de lo más profundo a lo más superficial, como el reverso de un bordado. Todo ello permitió dar cuenta de la potencia de la metodología de costurero, en tanto teje conversaciones y, a su vez, permite hilar en silencio en el ensimismamiento, estar en contacto con la materialidad y encontrar en la creación un pretexto para construir vínculos de confianza.

En este marco, el amuleto textil como herramienta metodológica situada, mostró su capacidad para propiciar intercambios sobre las formas en que las mujeres habitan el espacio público y experimentan la vulnerabilidad, apoyándose en las condiciones de oralidad, confianza y materialidad textil que conforman la atmósfera del costurero.

Reflexiones finales. “Esto sí es un costurero, ¡ve!”

En este artículo mostramos cómo una dinámica de trabajo propia del costurero puede devenir en herramienta metodológica para la investigación en el espacio público. Este recorrido fue posible gracias a la apertura que propone la investigación-creación, entendida como un proceso de diseño y ajuste permanente que *dialoga con* y *se deja afectar por* el entramado relacional y la materialidad con la que interactúa. Consideramos que el amuleto textil, así como otras dinámicas surgidas en los costureros, tiene el potencial de enriquecer las investigaciones cualitativas. A continuación, compartimos algunas reflexiones finales con el propósito de seguir abriendo posibilidades en este ámbito.

La metodología del costurero, en la que se inscribe el amuleto textil como herramienta, propicia una activación orgánica de la conversación y ofrece una posibilidad singular para visibilizar las preocupaciones, experiencias y emociones individuales de las personas participantes. En este entorno, cada participante se sitúa desde una jerarquía propia en la que el relato personal se convierte en una guía valiosa para orientar la dinámica del diálogo. Esto no solo habilita la expresión individual, sino que facilita la articulación de reflexiones situadas. De este modo, se configura un espacio dinámico en el que las voces individuales convergen hacia una comprensión más amplia y compartida, permitiendo que las experiencias personales se integren de manera significativa en el tejido colectivo de la reflexión.

En uno de los talleres piloto, una de las participantes expresó: “Uy, de verdad, esto sí es un costurero, ¡ve!”, a modo de validación de que el espacio coincidía con su referente previo y no se trataba únicamente de un nombre atractivo. En efecto, las personas estaban cosiendo, bordando, tejiendo, pegando y manipulando materiales diversos, mientras conversaban en pequeños grupos o parejas que se conformaban de manera espontánea, sin una guía externa y en los que la agenda la definían ellas mismas. Mujeres hablando en libertad con otras mujeres, en un espacio de confianza que habilitaba el relato de experiencias de vida, pero también la conmoción compartida entre telas, lanas, agujas, hilos y lentejuelas. En este contexto, el amuleto textil adquiría múltiples sentidos: además de elaborarlo para sí mismas, algunas participantes lo confeccionaban para sus hijas, reconociendo tanto la peligrosidad de la calle como la potencia de imaginarla desde la esperanza de un futuro distinto.

Esta escena contrasta de manera significativa con los procesos históricos de silenciamiento y relegación de las voces de las mujeres a la esfera privada. En su ensayo sobre este tema, Mary Beard (2018) inició su rastreo de estas dinámicas a partir de un fragmento de *La Odisea* de Homero en el que Penélope le pide a

su hijo Telémaco, quien se encuentra reunido con otros hombres, que cambien de tema. É le responde: "Madre mía —replica—, vete adentro de la casa y ocúpate de tus labores propias, del telar y de la rueca... El relato estará al cuidado de los hombres y sobre todo al mío" (Homero, como se citó en Beard, 2018, 16). Este fragmento condensa una actitud que ha tenido su correlato histórico en la separación y el confinamiento de las mujeres a la esfera doméstica, así como la exclusión de sus voces de los espacios de deliberación pública.

Traemos a colación el fragmento anterior porque uno de los ejes que atravesó este proyecto fue la percepción de vulnerabilidad de las mujeres en el espacio público como un factor estructural, estrechamente relacionado con lo que los feminismos comunitarios denominan *mediación patriarcal* (Gutiérrez, 2020). Esta noción remite a un entramado relacional que legitima las rupturas y separaciones que experimentan las mujeres, entre ellas, las que atraviesan sus formas de habitar la ciudad. Al respecto, Raquel Gutiérrez (2020: 13) señaló que, a través de esta noción:

> nos empeñamos por alumbrar y nombrar la experiencia femenina, y de los cuerpos feminizados, de separación y bloqueo, impedimento, (...) ruptura de las relaciones entre mujeres mediadas por su propia palabra común y compartida. Si bien la específica figura de la mediación patriarcal vivida, que sujeta la experiencia de las mujeres y de quienes habitan cuerpos feminizados, es siempre situada, específica y particular, consideramos que también es comunicable: puede ser compartida y comprendida a través de la palabra que nombra lo que se vive y se sabe, abriéndose a la conversación y a la generación y regeneración de vínculos fértiles, esto es, creativos.

En ese sentido, nos resulta crucial aportar a la construcción de escenarios metodológicos de investigación comprometidos con la producción colectiva de conocimiento, a partir de activaciones que permitan el intercambio de experiencias sobre situaciones de las que nosotras como investigadoras y habitantes de esta ciudad hacemos parte. Consideramos que estas discusiones sobre los métodos de investigación desde una perspectiva feminista se inscriben en el campo de los estudios de género en la medida en que ponen atención en dimensiones de la experiencia que han sido tradicionalmente dejadas por fuera del espectro de lo visible, al no ser cuantificables ni susceptibles de ser abordadas con esquemas e indicadores tradicionales.

Desde otra perspectiva, y poniendo en el centro la potencia de la oralidad, Alejandro Haber (2017) dedicó una parte de su reflexión a la conversación como componente fundamental de lo que concibe como una apuesta no metodológica

de investigación indisciplinada. Esta mirada resulta especialmente sugerente para pensar las dimensiones de oralidad, confianza y materialidad textil que se activan de manera recíproca, generando atmósferas afectivas particulares para la expresión y el intercambio de experiencias entre las participantes. En este sentido, la apuesta no metodológica que puede percibirse en espacios como el costurero y en la elaboración del amuleto textil que transformó las condiciones de la investigación, en tanto las reconfiguró, lo que permitió que la pretendida objetividad asociada a dispositivos controlados se viera atravesada y modulada por una relacionalidad ampliada, una *otra mirada* (Stafford; Terpak, 2001) que emergió en la conversación y en el hacer compartido entre hilos, agujas y afectos.

Queremos hacer énfasis en la manera en que el surgimiento del amuleto textil, en el contexto de las dinámicas de trabajo de un costurero, nos *habló* y permitió articular las dimensiones analíticas de oralidad, materialidad textil y confianza, que derivaron en lo que denominamos metodología de costurero, entendida como una apuesta por generar espacios de encuentro que emulan el tejido que allí ocurre. Esto se corresponde con lo que Callén-Moreu y Pérez-Bustos (2020) señalaron sobre el carácter performativo de los métodos y su mediación en la producción de conocimiento, especialmente cuando abordaron la entrevista como un dispositivo facilitador de la atención y de una percepción sensible. En este marco, la conversación revela la voz como algo que se hace, en la que se entreveran afectos que constituyen territorios íntimos y afectivos y que, a su vez, evoca al cuerpo en su gestualidad.

La intrincada intersección entre lo político y lo personal se manifiesta de manera clara en la premisa de que *en la casa se hace la calle*. La reinterpretación del costurero como un espacio políticamente relevante subraya la importancia de llevar lo doméstico al ámbito público. En este sentido, considerar los costureros como una herramienta metodológica abre nuevas perspectivas para abordar cuestiones de género al desdibujar la brecha tradicional entre lo público y lo doméstico que suele reproducirse por programas y políticas públicas. Al poner en relación estos dos escenarios, se fortalecen las posibilidades de reflexión y se habilita un espacio para la reevaluación y el agenciamiento tanto en el ámbito privado como en el público.

La creación del amuleto textil nos permitió observar cómo un ejercicio concreto es capaz de materializar disposiciones como escuchar, crear, jugar y experimentar, así como afectos asociados a la confianza, la tristeza o el miedo y de activar una dimensión colectiva. La potencia del amuleto reside en su capacidad simbólica para habilitar otras formas de agenciar la vida en contextos de violencia, pero también para ficcionar, a través de la costura, diversas maneras de cuidado mutuo. Si bien la elaboración del amuleto textil partía de la perso-

nalización de las historias de las participantes, este proceso cumplió un rol de generosidad y de don. Como señaló Mauss (2009: 91), los dones son formas de intercambio material y no material que implican que "aceptar algo de alguien es aceptar algo de su esencia" y, por ende, algo de sus memorias y sentires. Esta metodología colectiva permitió otorgar agencia a la materia, es decir, dotarla de poder, y posibilitó que esta se fuera tejiendo entre silencios y palabras en el espacio público, junto con otras (ver Figura 5).

Figura • 5
Amuletos textiles



Fuente: archivo fotográfico del proyecto.

Por ello, en un proyecto de materialidad textil con perspectiva de los feminismos comunitarios, esta apuesta permite reconocer prácticas históricamente feminizadas como la costura y el bordado, como formas legítimas de conocimiento y de agenciamiento en la vida cotidiana. Asimismo, posibilita cuestionar las pretensiones de neutralidad y objetividad que han contribuido a excluir estas experiencias del campo académico. De este modo, la investigación-creación, siguiendo los postulados de Alarcón-Riquelme (2025), habilita otras formas de conocer en el mundo y se configura, a su vez, como una práctica epistémica y política orientada al cuidado, la relacionalidad, la generosidad y la creación colectiva a través de las memorias, la materialidad y los afectos.

Este ejercicio puede seguir potenciándose desde una perspectiva interseccional, ya que en la realización del amuleto fue posible visibilizar, mediante el uso

de los colores, distintas percepciones y experiencias asociadas a salir a la calle. Al cruzar este ejercicio de creación colectiva con variables como el género, la edad, la etnicidad o las experiencias previas de violencia, se hace posible abordar la espacialidad del miedo tanto en las zonas donde este se concentra como en los recorridos y desplazamientos de la vida cotidiana.

Igualmente, esta perspectiva puede ajustarse para explorar diversas estrategias de habitar la ciudad y otras formas de percepción que no se centren únicamente en la vulnerabilidad. En este sentido, se trata de una contribución relevante para los estudios urbanos con perspectiva de género que buscan enriquecer sus métodos de trabajo desde la investigación-creación al incorporar dimensiones emocionales y afectivas que han sido poco privilegiadas en la comprensión y el análisis de problemáticas estructurales (Pérez-Sanz; Gregorio-Gil, 2020).

Explorar aquello que no es fácilmente perceptible implica un proceso profundo de toma de conciencia. La dinámica de conversación orgánica, junto con los elementos inherentes al costurero como la confianza, el uso reflexivo de la palabra, la escucha atenta y las relaciones horizontales, facilitan la identificación, denominación y reflexión sobre vulnerabilidades, prácticas de violencia o desigualdades basadas en el género. Gracias a las experiencias compartidas, se lograron reconocer aspectos que antes pasaban desapercibidos, lo que permitió, por ejemplo, tomar conciencia de agresiones que estaban normalizadas hasta que otra persona las nombró como tal. Este proceso puede entenderse también desde la categoría de *ensimismamiento colectivo* que favorece "comprender cómo las historias individuales de mujeres de distintas edades, que han sido blanco de diversas violencias en clave de género, pueden interpelarse internamente y conectarse con un cuestionamiento de la historia propia" (Cuéllar-Barona; Caicedo-Giraldo, 2023: 297).

Finalmente, la materialidad textil se revela como un recurso simbólico potente. La conversación, enriquecida por la práctica de crear un amuleto textil, explorar materiales y deliberar colectivamente sobre colores y símbolos, se convierte en un catalizador del diálogo. Durante este proceso, las mujeres solicitan y ofrecen ayuda, comparten conocimientos sobre puntadas y brindan apoyo a quienes cuentan con menos experiencia, generando un ambiente propicio para que las conversaciones sobre temas como el género fluyan de manera más natural. Igualmente, la realización de una actividad creativa con las manos permite a muchas personas expresar de forma más tangible sus sentimientos, emociones, experiencias e ideas. En el caso del acoso callejero, un fenómeno que con frecuencia se vive en silencio, esta conexión con la materialidad ofrece una vía para dar expresión a esos sentires, especialmente si se considera su carácter efímero y la reticencia de muchas mujeres a hablar abiertamente sobre estas experiencias.

En este sentido, los costureros pueden ser concebidos como espacios de experimentación o laboratorios de ciudad en los que la experiencia y las voces de las mujeres se tornen protagonistas a través de la mediación de los textiles. Así, se configuran escenarios en los que la creatividad ocupa un lugar central y los afectos son convocados tanto para dar cuenta de las percepciones de vulnerabilidad que emergen y determinan espacialidades y formas particulares de habitar la ciudad como para explorar posibles estrategias de afrontamiento y las dimensiones afectivas del cuidado que se invocan y conjuran en los amuletos.

Referencias

1. Alarcón-Riquelme, Fernanda (2025). Kontraformas: craftivismo y co-diseño desde una perspectiva de género en la periferia. *RChD: Creación y Pensamiento*, *10*(18), 1-19. https://doi.org/10.5354/0719-837X.2025.77419
2. Angulo, Annuska; Martínez, Miriam Mabel (2016). *El mensaje está en el tejido*. Ciudad de México: Futura Textos.
3. Arce, Alberto; Charão-Marques, Flavia (2022). Interfaces y ensamblajes en la antropología del desarrollo: actores, afectos y materialidades. En *Metodologías para desarrollos situados. Propuestas críticas y comprometidas* (pp. 63-108), compilado por Claudia Puerta-Silva. Medellín: UdeA.
4. Barrientos, Ana María (2023). "Bordar para incidir": práctica textil artivista del colectivo chileno Memorarte Arpilleras Urbanas. *Cuadernos de Antropología Social*, 58, 193-218. https://doi.org/10.34096/cas.i58.11450
5. Beard, Mary (2018). La voz pública de las mujeres. En *Mujeres y poder: un manifiesto* (pp. 12-39). Barcelona: Planeta.
6. Bello, Andrea Carolina; Aranguren, Juan Pablo (2020). Voces de hilo y aguja: construcciones de sentido y gestión emocional por medio de prácticas textiles en el conflicto armado colombiano. *Revista H-Art*, 6, 181-204. https://doi.org/10.25025/hart06.2020.10
7. Buchely, Lina Fernanda; Castro, María Victoria; Arias-Arévalo, Salome; Pinzón, Manuel Ricardo (2021). La movilidad urbana de las mujeres en dos ciudades colombianas: entre el trabajo de cuidado y la violencia sexual. *Revista INVI*, *36*(102), 109-126. https://doi.org/10.4067/S0718-83582021000200109
8. Callén-Moreu, Blanca; Pérez-Bustos, Tania (2020). Metodologías con objetos-objeciones metodológicas. *Política y Sociedad*, *57*(2). https://doi.org/10.5209/poso.66452

9. Carrión-Mena, Fernando (2019). El espacio público no es un espacio es una relación. En *Derecho a la ciudad: una evocación de las transformaciones en América Latina,* (pp. 191-219), editado por Fernando Carrión-Mena; Manuel Dammert-Guardia. Lima: CLACSO/Flacso Ecuador/ IFEA.

10. Carvajal-Ríos, Sofía (2014). *El piropo callejero: acción política y ciudadana* [Tesis de maestría]. Universidad Andina Simón Bolívar, Quito, Ecuador.

11. Castellanos, Daniela; Castaño, Diana Carolina (2022). Bordando afectos: subjetividad y trueque entre redes de mujeres. *Revista CS,* 38, 222-251. https://doi.org/10.18046/recs.i38.5118

12. Chocontá-Piraquive, Alexandra (2018). *Costurero documental: bordar sexualidades, juventudes y feminidades* [Tesis de maestría]. Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia.

13. Climent-Espino, Rafael (2022). Giro gráfico y activismo textil: el bordado como textimonio político en dos asociaciones craftivistas brasileñas. *Revista CS,* 38, 16-48. https://doi.org/10.18046/recs.i38.5050

14. Cuéllar-Barona, Margarita; Caicedo-Giraldo, Daniela (2023). Del ensimismamiento al trabajo con otras: el espacio que se teje cuando nos juntamos a tejer, bordar y coser. *(pensamiento), (palabra)... Y obra*, 29, 281-300. https://doi.org/10.17227/ppo.num29-18574

15. Delgado, Tania Catalina; Beltrán, Elsa María; Ballesteros, Melissa; Salcedo, Juan Pablo (2015). La investigación-creación como escenario de convergencia entre modos de generación de conocimiento. *Iconofacto*, *11*(17), 10-28. Recuperado de https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6302065

16. González-Arango, Isabel (2014). Un derecho elaborado puntada a puntada. La experiencia del costurero Tejedoras por la Memoria de Sonsón. *Revista Trabajo Social,* 18-19, 77-100. Recuperado de https://revistas.udea.edu.co/index.php/revistraso/article/view/338231/20793381

17. Gutiérrez, Raquel (2020). Producir lo común: entramados comunitarios y formas de lo político. *Re-visiones,* 10. Recuperado de https://revistas.ucm.es/index.php/REVI/article/view/96919

18. Haber, Alejandro (2017). *Al otro lado del vestigio: políticas del conocimiento y arqueología indisciplinada*. Popayán: Universidad del Cauca.

19. Haraway, Donna J. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinvención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.

20. Hernández-Merino, Ana; Montero-Ríos-Gil, María (2021). Las miradas del arte y la arteterapia en tiempos de la COVID-19. *Arteterapia. Papeles de Arteterapia y Educación para Inclusión Social, 16*, 1-10. https://dx.doi.org/10.5209/arte.75874

21. Ingold, Tim (2000). The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill. Londres: Routledge.

22. Ingold, Tim (2013). Los materiales contra la materialidad. *Papeles de Trabajo, 7*(11), 19-39. Recuperado de https://revistasacademicas.unsam.edu.ar/index.php/papdetrab/article/view/549

23. Larios, Shaday (2018). *Los objetos vivos: escenarios de la materia indócil*. Ciudad de México: Paso de Gato.

24. Mauss, Marcel (2009). *Ensayo sobre el don: forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas* (Vol. 3063). Buenos Aires: Katz.

25. Micarelli, Giovanna (2018). Investigar en un mundo encantado: los aportes de las metodologías indígenas al quehacer etnográfico. *Universitas Humanística*, 86, 219-245. https://doi.org/10.11144/Javeriana.uh86.imei

26. Observatorio de Género del Valle del Cauca - OGEN (2023). *Informe sobre acoso sexual callejero*. Recuperado de https://ogen.valledelcauca.gov.co/informes-1/acoso-callejero-en-el-valle-del-cauca

27. Observatorio para la Equidad de las Mujeres - OEM (2019). *Violencia en las mujeres del Valle del Cauca. Tercer boletín*. Recuperado de https://www.icesi.edu.co/oem/wp-content/uploads/2023/11/Boletin-3-Violencia-en-las-mujeres-del-Valle-del-Cauca.pdf

28. Observatorio para la Equidad de las Mujeres - OEM (2020). *Informe de medición anual*. Recuperado de https://www.icesi.edu.co/oem/datos-oem-2020/

29. Pentney, Anne Beth (2008). Feminism, Activism, and Knitting: Are the Fibre Arts a Viable Mode for Feminist Political Action? *Thirdspace: a Journal of Feminist Theory & Culture, 8*(1).

30. Pérez-Bustos, Tania (2016). El tejido como conocimiento, el conocimiento como tejido: reflexiones feministas en torno a la agencia de las materialidades. *Revista Colombiana de Sociología, 39*(2), 163-182. Recuperado de https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5625815

31. Pérez-Bustos, Tania; Chocontá-Piraquive, Alexandra; Rincón-Rincón, Carolina; Sánchez-Aldana, Eliana (2019). Hacer-se textil: cuestionando la feminización de los oficios textiles. *Revista Tabula Rasa*, 32, 249-270. https://doi.org/10.25058/20112742.n32.11

32. Pérez-Sanz, Paula; Gregorio-Gil, Carmen (2020). The right to the city from the perspective of feminist ethnography: Politicizing emotions and resistance in the urban space. *Revista INVI, 35*(99), 1-33. https://dx.doi.org/10.4067/S0718-83582020000200001

33. Quiceno-Toro, Natalia (2021). *Bordar, cantar y cultivar espacios de dignidad: ecologías del duelo y mujeres atrateñas*. San José: Universidad de Costa Rica.

34. Sánchez-Aldana, Eliana; Pérez-Bustos, Tania; Chocontá-Piraquive, Alexandra (2019). ¿Qué son los activismos textiles?: una mirada desde los estudios feministas a catorce casos bogotanos. *Athenea Digital. Revista de Pensamiento e Investigación Social, 19*(3), 1-24. https://doi.org/10.5565/rev/athenea.2407

35. Satrapi, Marjane (2003). *Bordados*. Barcelona: Reservoir Books.

36. Stafford, Barbara; Terpak; Frances. (2001). *Devices of Wonder: From the World in a Box to Images on a Screen*. Los Ángeles: Getty Publications.

37. Villamizar-Gelves, Adriana; Quiceno-Toro, Natalia; García-Becerra, Andrea; Henao-Buitrago, Ana María; González-Arango, Isabel; Salamandra-Arriaga, Camila (2019). *Artesanías Choibá: manos de mujeres que resisten*. Medellín: UdeA.

Lorena Marín-Gutiérrez

Antropóloga y educadora popular, ha trabajado principalmente como docente universitaria en áreas de humanidades y ciencias sociales y como consultora pedagógica en distintos proyectos de arte, radio y educación. Le interesa reflexionar en torno a los saberes que se producen de manera colectiva y localizada, además de potenciar el uso de metodologías participativas, herramientas de narración colectiva y sistematización de experiencias. Correo: lorena.marin@correounivalle.edu.co. CvLAC: https://scienti.minciencias.gov.co/cvlac/visualizador/generarCurriculoCv.do?cod_rh=0001556444

Sofía Carvajal-Ríos

Comunicadora social y educadora. Investigadora de temas de comunicación, ciudad y género y pedagogía, que se ha especializado en trabajar sobre el piropo callejero en América Latina. Magíster en Estudios de la Cultura. Actualmente se desempeña como docente universitaria en lenguaje y pedagogía y tiene a su cargo el Área de Innovación Educativa de la Universidad Icesi. Le interesa explorar los

procesos de creación, experimentación y reflexividad con propósitos pedagógicos en diversos entornos. Correo: scarvajal@icesi.edu.co. CvLAC: https://scienti.minciencias.gov.co/cvlac/visualizador/generarCurriculoCv.do?cod_rh=0000062768

María Juliana Soto-Narváez

Ha trabajado en el campo de los derechos humanos en relación con la tecnología, la comunicación y la cultura digital. Es comunicadora social y periodista, egresada de la Escuela de Comunicación de la Universidad del Valle (Cali) y magíster en Comunicación y Medios de la Universidad Nacional de Colombia (Bogotá). Actualmente, es profesora y jefa del Departamento de Comunicación en Entornos Digitales de la Universidad Icesi. Correo: mjsoto@icesi.edu.co. CvLAC: https://scienti.minciencias.gov.co/cvlac/visualizador/generarCurriculoCv.do?cod_rh=0001371672

Revista CS
Estudios Sociales Sobre América Latina Núm. 47 (septiembre-diciembre 2025)

Experiencias de construcción de paz y sanación del territorio de mujeres embera chamí*

Vanesa Giraldo-Gartner[I], Edna Rocío Cortes-Guzmán[II], Bertha Inés Ladino-Guevara[III], María Argensola Quintero-Bañol[IV]

https://doi.org/10.18046/recs.i47.06

Cómo citar: Giraldo-Gartner, Vanesa; Cortes-Guzmán, Edna Rocío; Ladino-Guevara, Bertha Inés; Quintero-Bañol, María Argensola (2025). Experiencias de construcción de paz y sanación del territorio de mujeres embera chamí. *Revista CS*, 47, a06. https://doi.org/10.18046/recs.i47.06

Resumen: El artículo examinó la noción de paz territorial a través de las memorias del conflicto armado y los procesos de resistencia y sanación liderados por mujeres en dos comunidades embera chamí en Caldas y Caquetá. Mediante metodologías participativas, particularmente cartografías sociales y corporales, se mostraron los efectos diferenciales que ha tenido la guerra en la identidad y las relaciones socioecológicas de estas comunidades con sus territorios, así como sus apuestas de construcción de paz y sanación. Se destacó que el concepto de paz territorial exige un redimensionamiento social, ecológico y cultural del territorio para entender su construcción desde vínculos vivos con la tierra, atravesados por memorias de violencia, prácticas de sanación y proyectos colectivos de vida. Finalmente, se propone un entendimiento no antropocéntrico de la construcción de paz, centrado en el cuidado y la armonía con otros seres y entidades de la naturaleza.

Palabras clave: paz territorial, territorio, pueblos indígenas, construcción de paz, sanación

---

* Este artículo es resultado de la investigación postdoctoral Paz territorial para una paz total. Reconstrucción de las relaciones socio-ecológicas de comunidades étnicas afectadas por el conflicto armado en Caldas y Caquetá, financiada por el Ministerio de Ciencia Tecnología e Innovación (Minciencias) a través del programa Orquídeas, mujeres en la ciencia: Agentes para la Paz núm. 935-2023, y realizado por el Centro de Estudios sobre Conflicto, Violencia y Convivencia Social (CEDAT) de la Universidad de Caldas y el Departamento de Estudios Sociales de la Universidad Icesi. Artículo de investigación recibido el 31.12.2024 y aceptado el 11.02.26.

I. Universidad Icesi (Cali, Colombia)

II. Universidad de Caldas (Manizales, Colombia)

III. Consejo Regional Indígena de Caldas (CRIDEC) (Caldas, Colombia)

IV. Sobrevivientes Tejiendo Memoria (Florencia, Colombia)

Esta obra se distribuye a través de una licencia Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International

Embera Chamí Women's experiences of peacebuilding and healing of the territory

Abstract: This article examines the notion of territorial peace through memories of the armed conflict and the processes of resistance and healing led by women in two Embera Chamí communities in Caldas and Caquetá. Through participatory methodologies, particularly social cartographies and body cartographies, the different effects that war has had on the identity and socio-ecological relations of these communities with their territories are shown, as well as their bets on peacebuilding and healing. It is noteworthy that the concept of territorial peace requires to re-dimension the territory socially, ecologically, and culturally to understand peacebuilding from the living links with Earth, which are crossed by memories of violence, healing practices, and collective life projects. A non-anthropocentric understanding of peace building is proposed, focused on care and harmony with other beings and entities of nature.

Keywords: Territorial peace, Territory, Indigenous peoples, Peace building, Healing

Introducción

La paz territorial se ha convertido en la última década en un horizonte social y político en Colombia que busca integrar un enfoque de derechos y justicia social con una perspectiva territorial, reconociendo que los efectos del conflicto armado se manifiestan de manera diversa en los distintos territorios del país y que los procesos de construcción de paz son múltiples y diversos. No obstante, sigue siendo una tarea pendiente incorporar con mayor profundidad las configuraciones socioecológicas del territorio, no solo como escenario de conflictos políticos, sino como espacio de vida que constituye la historia y la identidad de las comunidades. Un paso importante en esta dirección ha sido el debate propuesto por pueblos indígenas, comunidades campesinas y poblaciones afrocolombianas referente a las violencias a las que han sido sometidos los territorios tanto en medio de la guerra como en tiempos de posacuerdo. Este debate permitió visibilizar que actores legales e ilegales involucrados en la guerra han disputado históricamente los recursos naturales con consecuencias nefastas para las comunidades que viven en estas regiones. Las diferentes formas de extractivismo —entre ellas la concentración de tierras, la expansión de la frontera agrícola, la ganadería extensiva, la minería, las violencias alrededor de la siembra y la comercialización y erradicación forzosa de cultivos de uso ilícito— han estado en el centro del conflicto armado y desencadenado pérdida de bosque, contaminación de fuentes hídricas y degradación del suelo (Comisión

para el Esclarecimiento de la Verdad - CEV, 2022a; 2022b; Garavito-Rodríguez; Rodríguez-Franco; Durán-Crane, 2017; "La naturaleza: una víctima silenciosa del conflicto armado", 2019).

Los pueblos étnicos han insistido en que estas violencias no se limitan a los daños ambientales, sino que implican rupturas profundas en la constitución de los tejidos de vida que configuran los territorios y la identidad misma de las comunidades. De acuerdo con esto, entender los retos de la paz territorial, así como las violencias contra el territorio requiere acercarse a las complejidades de lo que significan los territorios y la manera en que las comunidades han emprendido caminos de resistencia para defender y sanar sus relaciones con estos.

En esa línea, este artículo explora, por un lado, las memorias del conflicto armado de dos comunidades embera chamí, una en Caldas y una en Caquetá, unidas por sus lazos ancestrales, pero separadas por el conflicto armado y el *continuum* de violencia al que han estado sometidas las comunidades indígenas desde la colonia. Por otro, el proceso de sanación del territorio y de reelaboración de los lazos socioecológicos con el mismo.

La violencia contra los pueblos étnicos en Colombia

Según cifras de la Unidad para las Víctimas ("Más del 19,17 % de las víctimas del conflicto armado…", 2023), más del 19,17 % de las víctimas del conflicto armado pertenecen a pueblos y comunidades étnicas, siendo los hechos victimizantes que mayormente han afectado a estas poblaciones desplazamiento forzado (95,2 %); amenazas (8,2 %); confinamiento (5,4 %); homicidio (4,7 %); actos terroristas, atentados, combates, enfrentamientos u hostigamientos (1,6 %); pérdida de bienes muebles o inmuebles (1,6 %), y desaparición forzada (1 %). Estas afectaciones van más allá de los daños individuales o las pérdidas humanas. Los diferentes grupos armados han violentado las estructuras políticas de estos pueblos atacando y amedrentando el movimiento indígena como actor colectivo y asesinando sistemáticamente sus líderes.

Igualmente, ha sido grave la violencia contra los territorios ancestrales, escenario de disputas militares y de extracción indiscriminada de recursos naturales. Ya desde el 2009, la Corte Constitucional de Colombia (CCC, 2009) reconoció en su Auto 004 de 2009 que los pueblos indígenas han sufrido daños individuales, colectivos y territoriales desproporcionados en el marco del conflicto armado que, sumados a las violencias de origen colonial y republicano, han puesto a alrededor de 71 de estos en riesgo inminente de exterminio físico y cultural, entre los que se encuentra el embera chamí. En palabras de la CEV:

> Colombia ha sido construida sobre relaciones basadas en el trato colonial y en un racismo estructural que buscan justificar el despojo, el exterminio y la negación de la existencia de los pueblos étnicos como colectivo y como pueblos. Un modelo de Estado, sociedad y economía, caracterizado por la violencia continua, que actúa como una pedagogía violenta que somete a relaciones de subordinación a los miembros de los pueblos étnicos y posibilita una nación excluyente para cuerpos, comunidades y territorios. (CEV, 2022b: 660-661)

De acuerdo con este mismo informe, los grupos armados (movimientos guerrilleros, grupos paramilitares y fuerza pública) han irrespetado las cosmovisiones propias de los pueblos étnicos transformando sus territorios en escenarios de economías de guerra. Esto incluye tanto economías legales inscritas a dinámicas de acumulación de capital y de tierras, tales como la ganadería extensiva o la agroindustria, como economías ilegales relacionadas con la tala de bosque, la minería ilegal y el contrabando de petróleo. Asimismo, estos grupos expusieron a comunidades enteras al asedio militar declarándoles como colaboradores o delatores del grupo contrario (CEV, 2022b).

La nación embera ha sido una de las más afectadas por esta persecución y la invasión de sus territorios. Ha vivido históricamente en lo que ahora conocemos como Panamá, Ecuador —donde se les denomina pueblo épera (Carrasco, 2011)— y Colombia, en los departamentos de Antioquia, Caldas, Cauca, Chocó, Nariño, Putumayo, Quindío, Risaralda y Valle del Cauca. También ha consolidado diásporas en otros departamentos como Caquetá, a raíz de procesos migratorios y múltiples desplazamientos forzados causados por las dinámicas de la guerra.

Metodología

Este artículo presenta los hallazgos de una investigación acción participativa cuya ruta metodológica fue definida con las lideresas de las organizaciones de Caldas y Caquetá que hicieron parte de este ejercicio. Con el propósito de reconstruir procesos de memoria colectiva sobre las resistencias de las comunidades embera chamí para sobrevivir a las múltiples violencias a las que fueron sometidas en el marco del conflicto armado, así como sus estrategias de sanación y reconstrucción de los lazos con el territorio, se definió colaborativamente una ruta metodológica que incluyó cartografía social y corporal, intercambios de saberes y recorridos por el territorio.

Con la comunidad embera chami de Caquetá se realizaron tres mapas sobre el territorio: uno del presente, uno del futuro y otro de las niñas y los niños. La cartografía social es una metodología ampliamente utilizada en investigación acción participativa dado que abre oportunidades de diálogo en las que se reconocen el saber y autoridad de las y los interlocutores que participan en un proceso de investigación para reflexionar sobre sus propias realidades. Es una de las metodologías que mejor permite representar visualmente las relaciones socioecológicas y de poder en un territorio (Barragán-León, 2019; Pérez-Bermúdez; Gómez-Garcés, 2021) mediante la aproximación a los significados cambiantes que las comunidades les confieren a estos.

Asimismo, promueve el fortalecimiento de procesos de sentido de pertenencia, apropiación, defensa territorial y problematización de diversos fenómenos (Betancurth; Vélez-Álvarez; Sánchez-Palacio, 2020; Pérez-Osorno; Muñoz-Duque, Betancur-Vargas, 2023). En ese sentido, puede contribuir a ejercicios de reflexión crítica de las comunidades sobre su relación con el espacio que habitan y las posibilidades de transformarlo. Mediante la cartografía social se crean representaciones gráficas de los territorios y los fenómenos presentes en los mismos desde la perspectiva de las comunidades a través de signos, símbolos y palabras que se identifican por medio de convenciones y que tienen significados compartidos por las y los participantes (Barragán-León, 2019).

Con la comunidad embera chami de Caldas las lideresas y médicas tradicionales sugirieron pensar el territorio desde los cuerpos de las mujeres, bajo la premisa de que nuestro cuerpo es nuestro primer territorio. Es así como la cartografía social con esta comunidad se fusionó con una cartografía corporal en la que las mujeres pintaron sobre seis lienzos las heridas que la guerra dejó en el cuerpo-territorio y los procesos de sanación que ellas habían emprendido. La cartografía corporal es una técnica de investigación participativa y visual que, a través de dibujos de tamaño real de los cuerpos, permite a las personas expresar experiencias y narrar fenómenos sociales complejos fomentando la creatividad y la reflexividad (Orchard, 2019).

Posterior al desarrollo de las cartografías, se realizaron espacios de intercambio de saberes que las mayoras rebautizaron como espacios de hermanamiento, uno con la comunidad embera chamí en Caldas con representantes de Caquetá y otro con la misma comunidad en Caquetá con representantes de Caldas. El intercambio de saberes supone técnicas clásicas de recolección de información cualitativa tales como la observación participante y los grupos focales al servicio de dinámicas participativas en las que las y los participantes guían la discusión hacia los temas que tienen relevancia para ellos. En este caso, los intercambios de saberes promovieron diálogos sobre la historia en común del pueblo embera

y la manera en que han enfrentado las adversidades de la guerra. Las mayoras de Caldas indicaron también que los hermanamientos permiten la reconexión entre hermanas y hermanos embera; fortalecen procesos espirituales y organizativos; promueven la unidad de las comunidades indígenas; fomentan la autovaloración de sus capacidades, y ayudan a mantener vivas sus raíces culturales. En línea con el espíritu de la investigación acción participativa, estos intercambios se sumaron a iniciativas que ya venían siendo lideradas por las organizaciones.

Finalmente, todas las actividades previamente descritas estuvieron acompañadas por recorridos por los diferentes paisajes que hacían parte de la vida de quienes participaron en este ejercicio de investigación. Consideramos que desde la *metodología del caminar* (López de Asiain Alberich; Latapie-Séré; Salas-Casado, 2010) es posible expandir la construcción discursiva de la realidad y reconocer la multisensorialidad del paisaje en sus dimensiones espaciales, olfativas, visuales, sonoras, táctiles e incluso espirituales.

Contexto: memorias de lucha y resistencia

Caldas

El pueblo embera chamí de Caldas ha recorrido una larga historia de resistencia por la defensa y reconocimiento de su territorio ancestral. Los resguardos de San Lorenzo y Cañamomo y Lomaprieta están entre los más antiguos del país. Fueron creados mediante cédulas reales y documentos de la antigua Corona española a principios del siglo XVII. Desde tiempos coloniales, han sobrevivido a las diferentes oleadas de incursión minera, los intentos de disolución y privatización de sus tierras por parte de políticos terratenientes, la violencia bipartidista de mitad del siglo XX y el conflicto armado desatado entre guerrillas, paramilitares, grupos criminales y fuerza pública en la década de los noventa del mismo siglo. A raíz de la Constitución de 1991, el Instituto Geográfico Agustín Codazzi adelantó estudios sobre los resguardos de origen colonial, lo que permitió ratificar a Cañamomo y Lomaprieta como resguardo de carácter colonial con una extensión de 4837 hectáreas, una tercera parte de su territorio original. El de San Lorenzo fue reconocido nuevamente en el 2000 por el Instituto Colombiano de la Reforma Agraria (INCORA), que les entregó un título colectivo por 6295 hectáreas con la Resolución 010 del 29 de junio de 2000 ("Las fracturas del resguardo San Lorenzo", 2018).

Actualmente, el pueblo embera chamí de Caldas cuenta con 17 organizaciones indígenas, seis resguardos legalizados —entre ellos los coloniales y los

republicanos—, ocho parcialidades y tres asentamientos con un aproximado de 68 000 indígenas ubicados en 12 municipios de los 27 que tiene el departamento de Caldas. Están organizados en el Consejo Regional Indígena de Caldas (CRIDEC) que cuenta con un consejero mayor y 13 consejerías que lideran el trabajo político, organizativo y espiritual (CRIDEC; Centro de Estudios sobre Conflicto, Violencia y Convivencia Social [CEDAT], 2023).

Como explicó Bertha Ladino, consejera de Mujer y Familia, el reconocimiento legal de estos territorios ha sido producto de un largo y doloroso proceso de recuperación de tierras desde la colonia hasta el presente. En sus palabras: "Gracias a nuestros mayores y mayoras tenemos territorio, porque el territorio que tenemos fue peleado, fue quitado a los ricos, a nosotros no nos dieron territorio, lo hemos peleado" (Bertha Ladino, registro de campo, 09.06.2024).

Según Rojas (2000: 79), la recuperación es el "conjunto de acciones históricas de resistencia de los pueblos indígenas a la disolución de su identidad sociocultural", que tiene antecedentes en la resistencia indígena a la ocupación de sus tierras en la colonia y fue inspirado posteriormente por el pensamiento de Manuel Quintín Lame.

> Los caponias nos orillaron, nos mandaron a las cordilleras donde no teníamos donde sembrar y ellos estaban con las mejores tierras, entonces es donde inicia un proceso de recuperación, un proceso de lucha en el que hemos perdido nuestros líderes y lideresas. Pero tenemos que estar organizados y no estar solos. ¿Qué le vamos a dejar a esta generación? ¿Qué le vamos a dar a nuestras niñas y niños? ¿Los vamos a dejar en un territorio igual donde ellos siguen en las mismas? (...) Un territorio donde no se puede sembrar es un territorio donde hay necesidades, hay hambre y nos toca seguir dependiendo de lo de afuera, que es lo que nosotros no queremos, nosotros queremos una autonomía, una autonomía donde tengamos nuestro propio alimento. (Bertha Ladino, registro de campo, 09.06.2024)

La defensa de su territorio ha significado para el pueblo embera chamí enfrentarse a múltiples oleadas de violencia que no solamente han afectado dramáticamente la integridad física, emocional y espiritual de la comunidad, sino también el tejido socioecológico que la sustenta. Las montañas de Riosucio, Caldas han sido utilizadas por grupos armados como corredores estratégicos de movilidad hacia el occidente del país, que conectan los departamentos de Antioquia, Risaralda y Chocó. Desde finales de la década de los ochenta, estas comunidades fueron víctimas de las FARC-EP que arremetió contra varios de sus líderes y unos años más tarde desplazó cientos de personas hacia las cabeceras urbanas de Riosucio y otros lugares del país.

A ello se sumó que, entre el 2001 y 2003, el Bloque Central Bolívar de las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC), a través del Frente Cacique Pipintá, hizo presencia con fines de control sobre esta área de articulación y sometió a líderes y autoridades indígenas a persecución, tortura y asesinato. Entre los actos perpetrados se cuentan la tortura y masacre de cinco indígenas el 24 de junio de 2001 en el resguardo de Cañamomo y Lomaprieta en Riosucio, Caldas, donde murieron el exgobernador del resguardo y Luis Ángel Chaurra, uno de los fundadores de la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC) (CEV, 2022b); la masacre de La Rueda el 24 de noviembre de 2001 en la que murieron siete indígenas y un menor de edad fue desaparecido ("Masacre de La Rueda", 2019); el asesinato de María Fabiola Largo Cano, lideresa y defensora de los derechos indígenas en el mismo resguardo, el 9 de abril de 2002 (CEV, 2022b), y el ataque a ocho personas de esta misma comunidad el 8 de junio del 2003, entre las que hubo cuatro personas heridas y cuatro asesinadas, incluyendo a Gabriel Ángel Cartagena, gobernador por tres periodos seguidos del resguardo y militante del Partido Comunista ("Masacre de La Herradura", 2019).

Según el Plan de Salvaguarda Pueblo Embera de Caldas, 194 indígenas fueron asesinados en el municipio de Riosucio entre 2001 y 2012 (CRIDEC, 2013) y, de acuerdo con el informe presentado por el CRIDEC a la Jurisdicción Especial para la Paz en la subregión del occidente caldense donde se encuentran ubicadas las comunidades indígenas del pueblo embera chamí, se reporta un total de 34 597 eventos relacionados con el conflicto armado con un número aproximado de 33 392 víctimas.

Caquetá

Tras las afectaciones vividas, el pueblo embera chamí ha tenido que migrar hacia distintos lugares del país, como el departamento del Caquetá donde ha sido ejemplo de reconfiguración identitaria, reorganización comunitaria y construcción de lazos con el nuevo territorio. Actualmente, en ese departamento existen ocho diásporas de dicho pueblo que han llegado desde la década de los sesenta a raíz de las múltiples oleadas de violencia vividas en sus territorios originales en Risaralda, Caldas y Valle del Cauca. Una de ellas es la comunidad embera drúa, integrada por tres generaciones de una familia, más otros miembros unidos por lazos de consanguinidad que llegaron a Florencia en 1963, tras migrar primero desde Pueblo Rico, Risaralda, su tierra natal, a la región del Naranjal en el Valle del Cauca y luego a Florencia, Caquetá debido al conflicto armado. En esa época, se establecieron en la ciudad con el apoyo de un párroco que les concedió un terreno para vivir, pero siempre con la esperanza de asentarse en un territorio

que garantizara la supervivencia de la comunidad, en el que pudieran sembrar, pescar, cazar, danzar y enseñar la lengua a las niñas y niños.

Finalmente, se organizaron con otras familias embera chamí que habían llegado también desplazadas al Caquetá y gestionaron un terreno ante el Gobierno que después se convertiría en el resguardo Honduras, "un resguardo grande, de aquí del municipio de Florencia por el río que baja a Morelia, a la cabecera, Acevedo Huila con Caquetá" (Mayor Jorge Aizamo, comunicación personal, 03.10.2024). Sin embargo, la violencia también migró del centro del país hacia el piedemonte amazónico y la década de los setenta trajo nuevos episodios de este tipo para la comunidad embera. Los grupos armados al margen de la ley que operaban en la zona, el M-19 y las FARC-EP, quisieron obligarlos a enlistar mujeres y hombres para contribuir al engrosamiento de sus filas, pero la comunidad se negó. Como retaliación, en 1983 asesinaron a su líder y gobernador Marcelino Aizamo y fueron desplazados nuevamente del territorio (Mambe Fundación, 2021).

"Ya teníamos comida, casa, animales todo", dijo el mayor Jorge cuando recordó aquel día en el que debieron salir con lo que escasamente cupiera en sus canastos (Mayor Jorge Aizamo, comunicación personal, 03.10.2024). A partir de ese momento, inició una nueva época de desplazamientos, que incluyó un intento fallido de regresar al Valle del Cauca, hasta que decidieron establecerse en Florencia. Se unieron a familias campesinas, muchas de ellas también víctimas de desplazamiento forzado, que estaban ocupando terrenos de la periferia de la ciudad pertenecientes a la familia de Lara, una de las mayores terratenientes del departamento y el país. En ese sector, que luego se conocería como Las Malvinas, el barrio de invasión más grande de Colombia (Amasijo Yuma, 2020), tomaron un lote sobre el que construyeron una vivienda que habitarían durante varias décadas en condiciones de extrema marginalización.

Durante todos estos años, la artesanía tradicional embera de tejidos con chaquiras y semillas ha sido su principal medio de subsistencia. Las prodigiosas artesanas y artesanos que elaboran collares, anillos, pulseras, aretes, entre muchos otros, no solo han sido los proveedores de la comunidad, sino que han protegido su independencia y dignidad. La artesanía les ha permitido mantenerse al margen del trabajo explotado al que han sido sometidos muchos indígenas, preservar la identidad cultural y mantener unidas a las familias.

En el 2010, a través de un proyecto gestionado por profesores universitarios, incluyendo a Fernando Cruz Artunduaga y financiado por el País Vasco, fue adquirido un terreno en el corregimiento Orteguaza, vereda San Antonio de Atenas a 20 kilómetros de la ciudad de Florencia. Ellas y ellos relataron la conversación con los profesores que hicieron posible este sueño como *un mila-*

gro que les costaba creer después de tantos años de sufrimiento. El gobernador Rosendo Aizamo indicó:

> Se compró el territorio para nosotros tener un buen vivir, porque nosotros estábamos muy desorganizados en la ciudad, estábamos perdiendo la lengua, nuestra cultura, el aprendizaje de nosotros. (...) Desde la compra del territorio verdaderamente nos organizamos como comunidad y exigimos irnos todos para allá, porque nosotros queremos es vivienda en el territorio para tener un Buen Vivir. (Gobernador Rosendo Aizamo, comunicación personal, 17.07.2024)

La exgobernadora Hortencia Aizamo recordó la primera vez que llegaron al lugar que 14 años después se convertiría en su territorio:

> En el momento que mi papá y mi familia entraron a esta finca tenía 25 hectáreas. Había pasto enmontado, pancoger, bosque. Vinimos con los señores del País Vasco. Yo vine ese día con mi papá y otros compañeros a mirar la finca. Donde entramos, era una parte que era rastrojo, montaña y tenía una casita, la que está al fondo, a la orilla del río, tenía pasto, tenían corrales, tenían vaquitas, mulas. Ahí era la chagra, donde está ese limón, había yucas, plátano, chontaduro, frutales, había limones, naranjas, arazá, limón. (Hortencia Aizamo, comunicación personal, 03.10.2024)

Tras varios años de gestiones, este territorio fue reconocido en 2024 como resguardo por el Ministerio del Interior y bautizado con el nombre Embera Drúa, que traduce tierra donde vive el emberá. "Dónde está el emberá?", dice el Mayor Jorge Aizamo con voz firme: "Aquí!", responde él mismo zapateando con fuerza la tierra de su resguardo. Este nombre connota la posibilidad de reestablecer las relaciones con el territorio y la madre tierra en donde sea que esté dicho pueblo. Este resguardo es el lugar en el que la madre tierra les ha recibido como sus hijas e hijos y en el que una vez más la familia Aizamo Tascón está creando las condiciones para el buen vivir de quienes han sobrevivido y resistido a la violencia armada, la negligencia estatal y el racismo, así como para las generaciones venideras en dignidad y armonía con la naturaleza.

Desde entonces, esta comunidad ha emprendido un trabajo ejemplar de reconstrucción de su plan de vida como una apuesta incondicional por la paz y el buen vivir de las futuras generaciones. Todos estos años de trabajo reflejan su entereza por reconstruir su proyecto de vida familiar y comunitario, fortalecer la estructura organizativa, preservar la lengua, recuperar los saberes ancestrales,

la soberanía alimentaria, el fortalecimiento artesanal y la reparación colectiva. Actualmente, la comunidad está conformada por 27 familias con un total de 90 personas (Alcaldía de Florencia, 2023).

Hallazgos

Nuestro cuerpo es territorio sagrado (Caldas)

Cuando se propuso a la Consejería de Mujer y Familia del CRIDEC realizar una cartografía social que reflejara la relación de las mujeres con el territorio y las luchas emprendidas para su defensa, las lideresas y médicas tradicionales sugirieron reenfocar el ejercicio para pensar cómo habían vivido las mujeres esta historia de lucha, violencia y resistencia. A partir de esta inquietud, que se conectó con un proceso de acompañamiento y sanación a las mujeres que ellas habían venido liderando, señalaron que el cuerpo es nuestro primer territorio y es territorio sagrado, por eso era desde allí donde debía iniciar la reflexión. Es así como la metodología de trabajo se construyó colectivamente alrededor de esta premisa y se diseñó un ejercicio de cartografía corporal que incluyó momentos de armonización, actividades de expresión de las emociones a través del arte, toma de medicina y puesta en común de la experiencia.

La cartografía corporal dio como resultado seis dibujos en los que las participantes utilizaron diferentes materiales como pintura, lana, marcadores, retazos de tela, lentejuelas, entre otros, para pintar sobre lienzo una silueta de mujer en la que representaron las heridas de la violencia y las experiencias de sanación en relación con el territorio que constituía a las mujeres emberá. Los diferentes grupos describieron a través de dibujos, colores, palabras e incluso poesía las formas de violencia a la que habían sido sometidas en diferentes escenarios y momentos históricos. Como lo explicó una de las médicas tradicionales:

> Sabemos que siempre la mujer, a pesar de que ha sido la cuidadora, dadora de vida, que ha sido la que guía y la que teje el camino, la que enseña, ha sido la que más ha sufrido, no solo el conflicto, no solo el desplazamiento, sino el maltrato, porque estamos en un sistema patriarcal. (Médica tradicional, registro de campo, 26.04.2024)

Entre las violencias contra las mujeres en el marco del conflicto armado, las participantes destacaron el desplazamiento forzado, el asesinato de líderes y lideresas, el secuestro, las minas antipersona, la desaparición y asesinato de sus

hijas e hijos, el reclutamiento de menores, la pérdida de derechos y la pérdida de territorio. Con especial aflicción, algunos grupos representaron la violencia sexual por parte de actores armados y la revictimización a la que habían sido sometidas las mujeres a través de la negligencia institucional que las culpabilizaba, silenciaba y desatendía las consecuencias físicas y psicológicas de estos crímenes. Las profundas heridas de estos vejámenes fueron descritas con diferentes símbolos, tales como la impresión de manos en pintura roja en señal de las huellas que había dejado la violencia. Las corpografías también describieron secuelas como sufrimiento, tristeza, desesperanza y angustia, reflejadas en malestares físicos y espirituales como dolor de cabeza, de rodillas, en las manos, cólicos y desgaste físico. Estas fueron representadas a través de sangre en el útero y en la vagina, lágrimas, el corazón lastimado y golpes en diferentes partes del cuerpo. Se utilizaron elementos de la naturaleza como un árbol seco, unas nubes oscuras y una flor rota para indicar las violencias que vivían las mujeres desde la infancia.

Las imágenes sobre los lienzos, así como los relatos señalaban que la violencia contra las mujeres no era exclusiva del conflicto reciente. Desde la conquista hasta el presente las mujeres han sufrido afectaciones a su integridad física, emocional y espiritual, y violencia contra su territorio, su familia y sus comunidades. Como lo indicó una de las mayoras:

> En la conquista y en los tiempos de guerra, de esclavitud, también sufrió mucho la parte cultural, ancestral, de medicina tradicional, de comunicación e identidad a través de la medicina, puesto que bruscamente trataron de arrebatarnos ese saber y cambiarnos las ideologías por otras que no eran nuestras. (Mayora, registro de campo, 26.04.2024)

Uno de los grupos indicó que la esclavitud que vivieron los pueblos indígenas desde tiempos coloniales la han sufrido las mujeres incluso en el seno de sus propios hogares, "una esclava del hogar" (Registro de campo, 26.04.2024). En ese sentido, un símbolo común en los dibujos fue el de las cadenas como representación de "todas las ataduras físicas, psicológicas, emocionales, sentimentales, económicas. Porque no es solamente llevar en el corazón las ataduras de la violencia, sino las secuelas que esa dejó, pobreza, resentimiento, dolencias físicas" (Registro de campo, 26.04.2024). Al mismo tiempo, las cadenas fueron descritas como símbolo de las limitaciones impuestas a las mujeres para seguir sus sueños, ser lideresas y buscar independencia económica: "usted no es capaz de hacer eso, usted es mujer, usted no sirve para eso" (Registro de campo, 26.04.2024).

Tan importantes como las heridas de la violencia fueron las representaciones de la fortaleza de las mujeres para emprender un camino de sanación y seguir adelante. Todas las corpografías honraron la capacidad de las mujeres de transformar el dolor en esperanza a través de la espiritualidad, la medicina ancestral y el pensamiento bonito. Como se describió en uno de los dibujos:

> Estas manos representan lo que es la sangre, lo que es la tragedia: alto, paren, ya no más odio, no más rencor, no más dolor, y estas manos aquí representan lo que es la liberación, la amistad, el abrazo, la familia. (Médica tradicional, Registro de campo, 26.04.2024).

Si bien la riqueza y profundidad de los dibujos y sus relatos excede por mucho la descripción ofrecida en este artículo, sobresalieron tres elementos: la espiritualidad, la conexión con la madre tierra y la trascendencia en el tiempo. La sanación fue reconocida como un proceso eminentemente espiritual, guiado por la medicina ancestral y la palabra dulce. Como parte de este proceso, las mujeres destacaron elementos como la kipara, que es la planta de la cual se extrae la materia prima para realizar pinturas faciales y corporales que las mujeres emberá utilizan con propósitos medicinales y rituales. Las corpografías incluyeron la kipara con diferentes diseños en los brazos, manos y piernas.

> La kipara es una medicina, pues hace parte del mundo espiritual, de la medicina tradicional. La kipara es una forma de sanar, de comunicarse con el ser interno, con los ancestros, las ancestras, el mundo espiritual. (…) La identidad, lacultura, la simbología que representa la kipara es también una forma de hablar lo que no podemos decir en palabras, es una forma de sanar. (Médica tradicional, registro de campo, 26.04.2024)

A su vez, se destacó el bastón de mando como símbolo de fuerza, lucha y resistencia. Uno de los grupos dibujó dos bastones, cada uno en el centro de las piernas de la silueta en señal de fortaleza: "[El bastón] nos da la fuerza, nos da el valor de luchar día a día por nuestros territorios, por todas nuestras mujeres y por nuestros hijos, para que nuestras familias cada día crezcan mucho más" (Registro de campo, 26.04.2024). Por último, se destacó la tulpa como "el círculo de energía donde el fuego diario permanece" (Registro de campo, 26.04.2024). La tulpa, que recientemente se había inaugurado junto al recinto en el que se realizó la actividad, es un espacio sagrado de palabra, sanación y memoria en el que se siembran las abuelas piedras y en medio de ellas permanece el fuego encendido.

La espiritualidad permite entender la relación con la madre tierra. En línea con la premisa establecida del cuerpo como territorio sagrado, los cuerpos femeninos dibujados sobre los lienzos estaban compuestos de fuego, tierra, agua, aire, plantas, minerales y animales. Adicionalmente, la luna y el sol hicieron parte de las figuras como fuerzas generosas que nos iluminaban, nos daban fuerza y alentaban el espíritu. "El sol, Ûmada, la tierra, el aire y la luna son el don del corazón" (Registro de campo, 26.04.2024). Las curvas de las montañas color verde oscuro, las llamas del fuego y las líneas ramificadas de raíces interrumpían los trazos de las siluetas, sugiriendo una continuidad entre la vida humana y la tierra. Las piernas, el vientre, el pecho y los brazos estaban compuestos de plantas medicinales, algunos como si el cuerpo mismo fuese un jardín y otros como un compendio de plantas que sanaban y mantenían la vida. En palabras de una de las médicas tradicionales:

> A las mujeres nos sostienen la energía y la sincronía de la madre tierra, sea como estemos en situaciones de dolor, en alegrías, también en angustias, en miedo, la tierra siempre está. Todos los días nos paramos, a veces no somos muy conscientes de dónde estamos y el para qué estamos, y esas raíces significan que podemos hacer la conexión en cualquier momento, que es solo pedir la ayuda, poder centrarse, volver a nosotras y conectar, eso lo hacemos a través de la medicina. (Médica tradicional, registro de campo, 26.04.2024)

Aparte de representar el cuerpo como territorio, las imágenes de la naturaleza se presentaron como fuente de sabiduría. El universo como maestro en el proceso de sanación nos ha enseñado a transformar el dolor en fortaleza. A través de las figuras de la oruga que se convierte en mariposa, del ave fénix que resurge entre las cenizas y del árbol seco que reverdece, las participantes hablaron del renacimiento. Usando como metáfora los matices del cielo que se oscurecía durante las tormentas para luego dar paso a los rayos del sol, las mujeres se refirieron al fortalecimiento emocional, espiritual y físico en los tiempos difíciles y de la importancia de la espera paciente. Uno de los grupos transmitió una conmovedora reflexión sobre la sanación con la mazorca de maíz:

> El maíz es un símbolo muy importante porque así es el dolor, se va desgranando granito a granito; es un proceso, sanar no significa que de hoy para mañana todo va a estar bien solo con hablar o con empezar a ser conscientes de lo que nos duele, sino que es un proceso que estamos iniciando pasito a pasito. Es como desgranar de una mazorca que luego se convierte en semilla que sembramos en otros lugares, a través del fluir de nuestros pensamientos y el fluir de nuestra palabra. (Lideresa indígena, registro de campo, 26.04.2024)

El tercer elemento que se destacó en las corpografías fue el de la trascendencia en el tiempo, *somos infinito*, como lo explicaba una de las mayoras. Las raíces, por ejemplo, no solamente referían a un entendimiento holístico de la vida en la que se reconocía la interdependencia de la vida humana con la de otros seres y entidades de la naturaleza, sino a la vida más allá de nosotras mismas. Esta noción de tiempo fue representada en varios de los dibujos como una espiral que sugería eternamente un nuevo comienzo y nos unía a las generaciones pasadas, como lo señaló una expositora:

> Nuestras raíces deben permitirnos recordar que nuestros ancestros lucharon y nosotras debemos seguir en esa lucha [y a las generaciones futuras], estamos sanando esa generación que viene detrás de nosotros, porque no podemos delegar esos karmas de dolor, de tristeza, de represión y de silencio a nuestras descendencias. (Lideresa indígena, Registro de campo, 26.04.2024)

Las hijas y los hijos fueron descritos como un aliciente central en el proceso de sanación.

La sesión de exposiciones cerró con la representación de una mujer enraizada y fortalecida.

> Nosotros quisimos representar a las mujeres, a todas las mujeres que estamos aquí, que hemos sido víctimas de conflicto, a las mujeres que han sufrido desplazamiento, a las mujeres que han sido maltratadas física, mentalmente y espiritualmente. Nosotros aquí representamos a la mujer que soltó, mujer que se despojó de todo ese sufrimiento, la mujer que rompió un silencio, la mujer que nace del corazón para brindar ese apoyo a todas las mujeres que han sido vulneradas y maltratadas. Esa mujer representa enraizamiento, cuando crecemos aprendemos a sanar desde lo espiritual, desde el corazón, desde la cultura, con esa palabra dulce, con la palabra que fortalece todos los espacios. Esta es una mujer embera, tenemos a nuestro padre sol que a diario nos carga de esa energía bonita, rodeada de las aves, de los árboles, aquí vemos también representada una mariposa que vuela, una mariposa que salió de aquí, pero sigue volando alrededor de cada una. (Lideresa indígena, registro de campo, 26.04.2024)

“Somos gente de río” (Caquetá)

Para la comunidad embera drúa, el ejercicio de cartografía social tenía sentido como posibilidad de conversación colectiva e intergeneracional. El dibujo a

múltiples manos de la geografía, los cultivos y los lugares de poblamiento del resguardo abrió un espacio de reconocimiento de la lucha de tres generaciones por el territorio. La actividad se dividió en tres mapas: presente, futuro y el territorio de niñas y niños. Quienes participaron en los mapas del presente fueron principalmente las mujeres que habían hecho parte de la historia de lucha y resistencia de la familia; las más jóvenes propusieron espontáneamente un mapa sobre el futuro y las niñas y niños, atraídos por los colores, se unieron para pintar el territorio desde su perspectiva.

Para realizar el ejercicio de cartografía, el mayor Jorge Aizamo inició con una armonización que incluyó una charla sobre plantas medicinales. Para ello, dispuso una mesa en la que reposaban alrededor de diez plantas que había elegido para la ocasión y que contaban con él las memorias socioecológicas de la travesía hasta el Caquetá. Algunas de las plantas crecían en el mismo resguardo, otras habían sido heredadas de pueblos indígenas amazónicos con los que desde hace ya varios años compartían saberes e historias sobre el territorio. Otras plantas fueron compradas en la plaza de mercado porque provenían de la región del país en la que iniciaron este recorrido. La explicación de cada planta entretejía la relación terapéutica y espiritual con la misma, así como recuerdos de infancia e historias de resistencia.

> Esta es para la artritis… esta es para traer paz si usted tiene problemas con alguien… esta es para atraer la suerte y que le vaya bien en el trabajo… esta es para el cansancio. Mi abuelo cuando iba de cacería, cuando iba a la finca a trabajar, él cogía esta planta y la masticaba para andar contento, sin ningún cansancio. No da sed, ni hambre. Mi abuelo murió de 97 años, no perdió ni un diente, se murió con dientes parejos. (Mayor Jorge Aizamo, registro de campo, 03.10.2024)

"Somos gente de río", dijo la exgobernadora Hortencia Ayzamo para abrir el ejercicio y señaló que:

> Para nosotros indígenas, si no tenemos resguardo, si no tenemos territorio, no somos nada y tiene que haber río, para nosotros lo primordial es el río. (…) El río es sagrado, si no hay río, no hay tierra, no hay bosque, no hay pescado. No hay aire, no hay frescura. Este aire fresco que usted siente es gracias al río. (Registro de campo, 03.10.2024)

Como el río Orteguaza que bordea el resguardo Emberá Drúa en el departamento de Caquetá, los orígenes de esta familia embera se remontaban a la

cordillera y, tras un largo viaje, sembraron nuevamente sus esperanzas en el piedemonte amazónico. La ruta de acceso al resguardo inicia junto al imponente río Orteguaza y continúa por una pequeña trocha que bordea la montaña en la que está ubicado el resguardo. A pocos pasos está el primer sitio sagrado, una cascada de aproximadamente diez metros que interrumpe el camino y conecta la montaña con el río. Más adelante, a 15 minutos aproximadamente, está la entrada al resguardo desde la que se vislumbran las cuatro casas de madera que han sido construidas hasta ahora.

El río fue descrito como fuente de vida y elemento fundamental de la identidad embera que se ha reconstruido a pesar de las adversidades en este nuevo territorio en el que la memoria se siembra para florecer nuevamente como pueblo. Se reconoció como fuente principal de alimento en el que viven peces como mojarra dorada, arraya, cucha, sábalo, bocachico, dorada, bagre, chontaduro y barbao, parte de la dieta de las familias. Cuidar del río es cuidar del ecosistema que sostiene la vida de la comunidad. Es una entidad sagrada cuyas orillas son anfitrionas de rituales y baños medicinales. Las aguas del río no solo albergan la fuerza vital que le ha dado a esta comunidad una nueva esperanza, sino los misterios de otros seres como la boa de los cuales han sabido por los pueblos amazónicos. Tanto adultos como niños lo describieron como el principal lugar de esparcimiento.

Así como el río, otros sitios se han revelado a medida que las nuevas hijas e hijos de este territorio han caminado, como en un proceso de reconocimiento mutuo, los linderos de lo que ahora es el resguardo. En su explicación del mapa, doña Hortencia indicó:

> Como estaba hablando mi papá en la parte del río sagrado, nosotros llevamos 14 años dentro del territorio Embera Drúa y con mi primo Olimpo ya conocemos lo que para nosotros son los sitios sagrados. Primero es sagrado para nosotros el río porque hay muchas cosas para nosotros alimentarnos; segundo esta parte donde hay tres cuevas y es sagrado porque ahí existen muchos animales, (…) culebras, boas, animales, danta, babilla. (…) Acá hay mucha gente de turismo que pasa y no entran allá, porque hay unos que entran y se pueden quedar acá. (…) Y acá arribita en peña grande [el salto de agua que se encuentra al iniciar el camino hacia el resguardo], ahí es sagrado. (Registro de campo, 03.10.2024)

El bosque también fue descrito como un referente central del resguardo. “Sin bosque no hay vida”, dijeron las participantes, quienes lo identificaron como un espacio femenino y, en consecuencia, colorearon las zonas boscosas del mapa

con el color que las identificaba, el rojo. En esta zona se reconocieron árboles como laurel, arrayán, comino, cedro, bilibil, guacharaco e incluso algunos como el achapo que ya no estaban y muchas plantas medicinales.

En el mapa del presente se dibujaron las cuatro casas construidas hasta ese momento y las familias que las habitaban. Las niñas y niños destacaron como particularmente importante la casa de la abuela Lugencia, que describieron como un lugar de reunión para cocinar, dialogar y compartir. Se dibujaron los cultivos de pancoger que rodeaban las viviendas en los que se incluyeron árboles frutales como el chontaduro, el limón, el arazá, el limón y el naranjo, plantas esenciales en la dieta emberá como plátano (fatachuma), yuca, ají rojo, ají amarillo y plantas medicinales. Estas últimas no solo eran parte trascendental de las huertas, sino también referentes esenciales para conocer y reconocer las áreas boscosas del resguardo. Conocer el territorio a través de las plantas medicinales hacía parte de la creación de los lazos de cuidado entre las diferentes especies que lo configuraban.

Para hacer de este territorio el lugar en el que vivía el embera, en el mapa futuro se destacó la necesidad de infraestructura que hiciera posible la habitabilidad de las familias, tal como viviendas, chagra para los cultivos de pancoger, chagra de plantas medicinales, huertas caseras para los condimentos (cebollas, tomate, cilantro, ají, pimentones) y las plantas medicinales caseras (hierbabuena, limoncillos, sábilas), el mejoramiento de las vías de acceso, una escuela para las niñas y niños en la que pudieran estudiar en su lengua materna junto a una cocina y restaurante escolar. Se consideraron indispensables espacios para el sostenimiento de la vida comunitaria, por ejemplo, la casa de gobierno y el tambo de pensamiento con el fin de realizar armonizaciones, reuniones para la toma de decisiones, intercambio de saberes, programas educativos para la comunidad y, muy importante, donde danzar. Estos espacios en los que se fortalecía la identidad embera chamí se percibían como esenciales para la supervivencia de la comunidad:

> Para mí la cultura es fundamental, si nosotros dejamos nuestra lengua materna y los niños no la aprenden, se acaba. No podemos dejar acabar lo de nuestras abuelas, nuestras madres, ellas son como la madre tierra. De aquí a mañana mi padre o mi madre se muere y ellos nos van a dejar algún conocimiento. (Doña Hortencia, registro de campo, 03.10.2024)

A su vez, el cepo o casa de justicia propia, que es el lugar en donde se sanciona a quienes cometen faltas, fue percibido como un escenario importante para el mantenimiento del orden y la armonía. Se dibujó una casa de empren-

dimiento como un espacio para la venta de artesanías y el desarrollo de otras actividades económicas que fortalecieran el sustento de las familias tales como gastronomía y recorridos turísticos para los visitantes. Adicionalmente, las niñas y niños dibujaron como proyección futura un parque para jugar y dos canchas para hacer deporte.

Los pueblos indígenas han tenido que defender sus territorios a través de la figura de propiedad y, cuando no ha sido posible, han apelado a demostrar la antigüedad de su ocupación. Sin embargo, la ancestralidad del resguardo Emberá Drúa trasciende la noción de antigüedad, es ancestral el territorio en el que la madre tierra recibe a sus hijas e hijos, les acoge, les brinda alimento, les da un techo y les sana el cuerpo y el alma. Lo sitios sagrados no están necesariamente ligados a las historias humanas, son revelados en el caminar, en el reconocimiento de ese territorio como su hogar y en la convivencia con otros seres que lo habitan.

Reflexiones finales

La centralidad del concepto de paz territorial en las negociaciones entre el Gobierno colombiano y las FARC-EP abrió un debate amplio e inacabado sobre las diversas realidades territoriales en las que ha tenido lugar la guerra, dando mayor visibilidad política a las reflexiones de larga data hechas por investigadoras e investigadores que han estudiado el conflicto armado en las diferentes regiones del país. Igualmente, esta noción ha servido como referente conceptual para el aparataje institucional creado a partir del Acuerdo de Paz que incluyó entidades como la Agencia Nacional de Tierras, la Agencia de Desarrollo Rural y la Agencia de Renovación del Territorio que, en su conjunto, buscan cerrar las brechas socioeconómicas de los territorios más afectados por el conflicto armado.

Diferentes reflexiones académicas han señalado que la construcción de paz territorial requiere el desmantelamiento de las estructuras de acumulación de tierras y economías extractivistas que han sido motor de despojo de comunidades indígenas, afro y campesinas (Ahumada, 2020); la deconstrucción del discurso del desarrollo como un direccionamiento universal de progreso y el entendimiento de las necesidades particulares de las regiones, así como su potestad para definir el curso de sus territorios (Bedoya, 2019), y, finalmente, la reconsideración del territorio desde sus particularidades socioecológicas (Ulloa, 2017). Este último punto involucra entender las configuraciones identitarias de las comunidades alrededor del territorio que habitan y que les habita, así como los ensamblajes interespecie y con las diferentes entidades de la naturaleza que lo configuran.

En este sentido, un paso crucial ha sido el entendimiento del territorio como víctima y las consecuentes decisiones jurisprudenciales que han reconocido a la naturaleza como sujeto de derecho, lo que ha complejizado la discusión sobre las causas y consecuencias del conflicto armado, más allá de la lucha por la propiedad de la tierra, para abrir preguntas sobre la configuración y el significado del territorio. Ciertamente, las discusiones sobre los derechos de la madre tierra no reemplazan las aún pendientes decisiones sobre el derecho a la tierra, pero redimensionan el sentido mismo de los efectos de la guerra y la construcción de paz. En esta línea, un antecedente importante es el Decreto 4633 (2011: s.p.) de la Ley de Víctimas que estableció en el artículo 45 que:

> El territorio, comprendido como integridad viviente y sustento de la identidad y armonía, de acuerdo con la cosmovisión propia de los pueblos indígenas y en virtud del lazo especial y colectivo que sostienen con el mismo, sufre un daño cuando es violado o profanado por el conflicto armado interno y sus factores vinculados y subyacentes.

Según Ruiz-Serna (2017), esta consideración del territorio como integridad viviente y sustento de la identidad, ofrece una oportunidad para hacer visible que los daños de la guerra van más allá de las afectaciones exclusivamente humanas e involucran los diversos ensamblajes entre lo humano y lo no humano que constituyen el territorio, y para diseñar políticas de atención y reparación que atiendan estas realidades diversas. Desde un enfoque de la ontología política como la lucha por la reafirmación de distintas realidades de mundos, este mismo autor señaló que entender el territorio como víctima permite ampliar los marcos políticos y legales de manera que tengan cabida construcciones de territorios que desafíen las distinciones entre lo humano y lo no humano, entre cultura y naturaleza.

Siguiendo la línea del Decreto 4633 (2011), la CEV (2022b: 28) señaló como uno de los principales hallazgos del capítulo "Resistir no es aguantar. Violencias y daños contra los pueblos étnicos de Colombia" que:

> como integridad viviente y sustento de la vida e identidad cultural, el territorio y la naturaleza fueron víctimas del conflicto armado. Estos sufrieron múltiples daños y fueron profanados por el accionar violento de los grupos armados en asocio con sectores económicos o políticos que se beneficiaron del conflicto armado.

La naturaleza, sugirió la CEV, no es solo un paisaje, sino que es fuente de vida y constituye la identidad de los pueblos étnicos y el mundo campesino. En este mismo capítulo, se describió que los territorios indígenas fueron sometidos a ocupación y militarización para el desarrollo de actividades bélicas, imposición de economías ilícitas para la financiación de la guerra, daños ambientales producto de actividades extractivistas impuestas violentamente como la minería o los cultivos de uso ilícito y despojo territorial en el que se fracturó dramáticamente la relación de las comunidades con sus territorios (CEV, 2022b). Si bien el territorio no se reduce a su victimización, estas indagaciones sobre las causas y consecuencias sobre el conflicto armado en Colombia han abierto una posibilidad de escuchar a las comunidades indígenas, afro y campesinas sobre las interrelaciones vitales que constituyen lo que genéricamente se denomina como territorio.

Esta investigación permitió explorar múltiples dimensiones de territorio desde la experiencia de dos comunidades afectadas por la guerra hasta los procesos de sanación que han emprendido para florecer después de la devastación. Las maneras en que las comunidades embera chamí de Caldas y Caquetá representaron sus territorios reflejan sus trayectorias históricas diferenciadas de lucha, despojo y recomposición en el marco del conflicto armado.

La experiencia de la comunidad embera chamí en Caldas nos revela que la distinción entre lo humano y lo no humano que constituye un territorio es fluida. Somos tierra, agua y fuego, somos también las montañas que han sido deforestadas, somo los ríos que ha contaminado el mercurio para la minería y los sitios sagrados profanados por la guerra. Habitamos el territorio tanto como el territorio nos habita y, es por ello, que las mujeres eligieron representar su cuerpo, porque la violencia contra cada ser humano es también una violencia contra el territorio. La elección del cuerpo como primer territorio da cuenta de una ontología relacional en la que la violencia contra las mujeres es simultáneamente violencia contra la tierra, los sitios sagrados y los tejidos socioecológicos. La representación del territorio emerge desde una experiencia de continuidad histórica atravesada por la violencia, donde el despojo, la reducción territorial y la persecución política no lograron romper el vínculo ancestral con la tierra. Esta representación está anclada en memorias largas de resistencia y recuperación territorial en las que la paz se entiende como sanación: un proceso espiritual, colectivo y transgeneracional orientado a recomponer lo que ha sido fracturado por la guerra y el colonialismo.

En Caquetá, la representación del territorio se construye desde una historia marcada por la diáspora, el desplazamiento forzado y la necesidad de rehacer la vida en un espacio distinto al territorio de origen. El territorio no es una identidad

fija, sino una relación que se construye y reconstruye con la madre tierra. No se presenta como continuidad histórica, sino como una relación que se va tejiendo en el caminar, el asentarse y el cuidado mutuo entre humanos y otros seres. El territorio ancestral no es necesariamente un espacio geográfico determinado, se entiende más bien como un ensamblaje de distintos seres y entidades de la naturaleza en los que la madre tierra recibe a sus hijas e hijos independientemente de sus travesías y, al mismo tiempo, ellas y ellos le reconocen como fuente de vida. A través de la cartografía social, el territorio se representa como una red viva de relaciones centradas en el río, el bosque y los sitios sagrados que se revelan progresivamente, evidenciando una ontología en la que la ancestralidad no depende de la antigüedad, sino de la reciprocidad con la madre tierra.

Mientras en Caldas el territorio se representa como algo que ha debido ser defendido y sanado, en Caquetá aparece como un territorio que acoge y permite recomponer la vida. Estas diferencias muestran que las representaciones territoriales no solo expresan experiencias distintas del conflicto armado, sino que constituyen apuestas ontológicas y políticas particulares sobre cómo construir paz desde y con el territorio.

Reformular la pregunta ontológica por el ser, el existir y el habitar, desestabilizando el binarismo occidental de cultura versus naturaleza, nos ofrece elementos útiles para entender formas de sanación y construcción de paz no antropocéntricas que parten del reconocimiento de la interdependencia radical con otros seres (Escobar, 2017; 2018). Desde esta perspectiva, el territorio deja de ser un espacio inanimado a ser ocupado o explotado y se convierte en un mundo vivo del que somos parte y nos constituye y, en ese sentido, sanar las heridas de la guerra involucra sanar el tejido interespecie que constituye la vida y la identidad.

Referencias

1. Ahumada, Consuelo (2020). La implementación del Acuerdo de paz en Colombia: entre la "paz territorial" y la disputa por el territorio. Problemas del Desarrollo, 51(200), 25-47. https://doi.org/10.22201/IIEC.20078951E.2020.200.69502
2. Alcaldía de Florencia. 2023. Plan de Desarrollo Municipio de Florencia (2024-2027).
3. Amasijo Yuma (2020). Estado del arte Las Malvinas, memoria viva. Florencia: GIZ/ProPaz. Recuperado de https://www.uniamazonia.edu.co/comision-

verdad/wp-content/uploads/2022/11/Estado-del-arte-Las-Malvinas-Memoria-viva.pdf

4. Barragán-León, Andrea Natalia (2019). Cartografía social: lenguaje creativo para la investigación cualitativa. Sociedad y Economía, 36, 139-159. Recuperado de https://sociedadyeconomia.univalle.edu.co/index.php/sociedad_y_economia/article/view/7457/9909
5. Bedoya, María Rocío (2019). Luces y sombras en la implementación del Acuerdo de Tierras en Colombia. Estudios Políticos (Medellín), 54, 37-58. https://doi.org/10.17533/udea.espo.n54a03
6. Betancurth-Loaiza, Diana Paola; Vélez-Álvarez, Consuelo; Sánchez-Palacio, Natalia (2020). Cartografía social: construyendo territorio a partir de los activos comunitarios en salud. Entramado, 16(1), 138-151. https://doi.org/10.18041/1900-3803/entramado.1.6081
7. Carrasco, Eulalia (2011). Los Épera Siapidara en Ecuador. Proceso de visibilización. Antropología Cuadernos de Investigación, 11, 79-99. https://doi.org/10.26807/ant.v0i11.96
8. Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad - CEV (2022a). Recomendaciones del Informe Final. Recuperado de https://www.comisiondelaverdad.co/hallazgos-y-recomendaciones/recomendaciones-if
9. Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad - CEV (2022b). Resistir no es aguantar. Violencias y daños contra los étnicos de Colombia. En Hay futuro si hay verdad. Informe final (Capitulo 5), editado por Karim Ganem-Maloof; Francisco José de Roux-Rengifo. Bogotá: CEV.
10. Corte Constitucional de Colombia (2009). Auto 004 (M.P. Manuel José Cepeda-Espinosa: enero 26 de 2009). Recuperado de https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/BDL/2009/6981.pdf
11. Consejo Regional Indígena de Caldas - CRIDEC (2013). Plan de salvaguarda pueblo embera de Caldas. Recuperado de https://www.scribd.com/document/179426229/PLAN-DE-SALVAGUARDA-PUEBLO-EMBERA-CALDAS
12. Consejo Regional Indígena de Caldas - CRIDEC; Centro de Estudios sobre Conflicto, Violencia y Convivencia Social - CEDAT (2023). Guerra sucia contra el pueblo embera chamí de Caldas Informe #2 Genocidio Silencioso. Recuperado de https://movimientodevictimas.org/infografias_interactivas/infografia1.html

13. Decreto Ley 4633 de 2011 (9 de diciembre), por medio del cual se dictan medidas de asistencia, atención, reparación integral y de restitución de derechos territoriales a las víctimas pertenecientes a los pueblos y comunidades indígenas. Diario Oficial núm. 48 278. Recuperado de https://www.funcionpublica.gov.co/eva/gestornormativo/norma.php?i=44966

14. Escobar, Arturo (2017). Designs for the Pluriverse: Radical Interdependence, Autonomy, and the Making of Worlds. Durham, Carolina del Norte: Duke University Press.

15. Escobar, Arturo (2018). Otro posible es posible: caminando hacia las transiciones desde Abya Yala. Afro/Latino-América. Bogotá: Desde Abajo.

16. Garavito-Rodríguez, César; Rodríguez-Franco, Diana; Durán-Crane, Helena (2017). La paz ambiental: retos y propuestas para el posacuerdo. Bogotá: Dejusticia.

17. La naturaleza: una víctima silenciosa del conflicto armado (8 de octubre de 2019). Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad - CEV. Recuperado de https://web.comisiondelaverdad.co/actualidad/noticias/la-naturaleza-una-victima-silenciada-del-conflicto-armado

18. Las fracturas del resguardo San Lorenzo (30 de noviembre de 2018). Verdad Abierta. Recuperado de https://verdadabierta.com/las-fracturas-del-resguardo-san-lorenzo/

19. López de Asiain Alberich, Maria; Latapie-Séré, Marc; Salas-Casado, Asunción (2010). Experimentación sobre el uso del recorrido como herramienta de investigación y reinterpretación de los paisajes. Trabajo presentado en Jornadas Repensando la Metrópolis. Prácticas experimentales en torno a la construcción de nuevos derechos, Centro de Estudios Andaluces, Málaga, España.

20. Mambe Fundación (2021). Embera chamí: una vida entre el campo y la ciudad. Comisión de la Verdad. Recuperado de https://www.uniamazonia.edu.co/comisionverdad/wp-content/uploads/2022/11/DOC-018-Embera-Chami-una-vida-entre-el-campo-y-la-ciudad_compressed_compressed.pdf

21. Más del 19,17 % de las víctimas del conflicto armado pertenecen a pueblos y comunidades étnicas (12 de octubre de 2023). Unidad para las Víctimas. Recuperado de https://www.unidadvictimas.gov.co/victimas-conflicto-armado-pertenecen-pueblos-etnicos-2023/

22. Masacre de la Rueda (15 de octubre de 2019). Rutas del Conflicto. Recuperado de https://rutasdelconflicto.com/masacres/la-rueda

23. Masacre de La Herradura (11 de octubre de 2019). Rutas del Conflicto. Recuperado de https://rutasdelconflicto.com/masacres/la-herradura

24. Orchard, Treena (2019). Body Mapping: Visual research & transformative human experience. Revista Mundaú, 7, 161-168. Recuperado de https://ufal.emnuvens.com.br/revistamundau/article/view/9817

25. Pérez-Bermúdez, Hingrid Camila; Gómez-Garcés, Sonia Luz (2021). Relaciones socio-ecológicas en perspectiva Sumak Kawsay (Buen vivir): un estudio de caso del Río Fonce (San Gil - Santander). El Ágora USB, 21(1), 99-113. https://doi.org/10.21500/16578031.5513

26. Pérez-Osorno, Margarita María; Muñoz-Duque, Luz Adriana; Betancur-Vargas, Angie (2023). Cartografías socioambientales. Acercamiento a las percepciones sobre la salud y la vida en territorios mineros del occidente antioqueño colombiano. Revista Facultad Nacional de Salud Pública, 41(1). https://doi.org/10.17533/udea.rfnsp.e349283

27. Rojas, José María (2000). Ocupación y recuperación de los territorios indígenas en Colombia. Análisis Político, 41, 69-83. Recuperado de https://www.solidaritat.ub.edu/observatori/esp/colombia/marco.htm?pagina=./temas/ocupa1.htm&marco=frame1.htm

28. Ruiz-Serna, Daniel (2017). El territorio como víctima. Ontología política y las leyes de víctimas para comunidades indígenas y negras en Colombia. Revista colombiana de antropología, 53(2), 85-113.

29. Ulloa, Astrid (2017). Perspectives of environmental justice from Indigenous peoples of Latin America: A relational Indigenous environmental justice. Environmental Justice, 10(6), 175-180. https://doi.org/10.1089/env.2017.0017

Agradecimientos

Médica Gloria Patricia Moreno Aricapa, médica Pastora Ospina, médica Perpetua Jaramillo, mayor Jorge Aizamo, mayora Belarmina Tascón, Hortencia Aizamo, Rosendo Aizamo Tascon, Blanca Nidia Tanigama, Alexis Calderón, Shellany Valencia, Jhoana Patiño, Adriana Bueno Díaz, Liceth Juliana Trejos, Luz Mery Hernández, Aurora Motato, Luz Marina Vinasco García, Flor María Niaza, Dora Alicia Pescador, Maria Emilce Gonzales, Gloria Tascón, Mariana Díaz, Alba Fanny Granada, María Edilma Bañol, Erica Yuliana Calamba, Enoe

Cataño Tapasco, Martha Lucía García, Aracely Manrique, Sofía Rojas, Luzmila H., Luz Adelina Echeverry, Jennifer Morales Veloza, Martha Lucía Guapacha, Mariana Veloza Salazar, Gloria Inés García, Jhoana Patiño, María Sepúlveda, Angie Mayerly, Carolina López Giraldo, Luzmila Cañón, María Elicidia Bueno, Marina Siacama, Martha Gonzalez, Luz Francelina Ciayama, Luz Mayerly Aguirre Moreno, Diana Patricia Díaz, Angie Bolaños Reyes, Luzmila Jaramillo, Marisol Pulgarín Serna, Melany Murcia, Lina María Guerrero, Marcela Rangel, Leidy Julieth Castro, Viviana Grisales, Luz Aleyda Betancour, Luz Odelma Echeverry, Angie Milena Trejos, Luz Celly Caro Betancour, Almeida Betancourt, Lian Yohana Patiño, Loren Cira Vizcaya, Luz Francelina Ciagama, Marina Ciagama, Cristian Blandón, grupo de jóvenes de El Palmar (Kasandra Sofía, Katherine, Erika Yuliana, Jorge y Marcela). Este proyecto recibió el apoyo del CEDAT en la Universidad de Caldas y el Ministerio de Ciencias, Tecnología e Innovación de Colombia a través de la convocatoria 935-2023: "Convocatoria Programa Orquídeas. Mujeres en la ciencia: agentes para la paz", y del Instituto CAPAZ a través del proyecto ColombiaCONNECT.

Vanesa Giraldo-Gartner
Profesora del Departamento de Estudios Sociales, Universidad Icesi. Correo: vgiraldo@icesi.edu.co

Edna Rocío Cortes-Guzmán
Joven Investigadora del Centro de Estudios sobre Conflicto, Violencia y Convivencia Social (CEDAT), Universidad de Caldas. Correo: eroci26@gmail.com

Bertha Inés Ladino-Guevara
Consejera de Mujer, Familia y Género del Consejo Regional Indígena de Caldas (CRIDEC). Correo: berthaladino498@gmail.com

María Argensola Quintero-Bañol
Lideresa social. Hace parte de Sobrevivientes Tejiendo Memoria. Correo: marquinbanol@outlook.es

Revista CS

47 | SEPTIEMBRE - DICIEMBRE | ISSN 2011-0324 · E-ISSN 2665-4814