

Las mujeres que caminan la niebla: subjetivación y entramados comunitarios

Trabajo para optar al título de:

Licenciado en Educación Comunitaria con Énfasis en Derechos Humanos y Licenciado en
Filosofía

Modalidad:

Sistematización de experiencias
Construcción filosófico-teórico práctica

Presentado por:

Juan Felipe Franco

Directoras:

Andrea Cely Forero

Keyla Diaz Muñoz

Universidad Pedagógica Nacional de Colombia

Facultad de Educación y Facultad de Humanidades

Licenciatura en Educación Comunitaria con Énfasis en Derechos Humanos y Licenciatura en
Filosofía

Bogotá, 2025

LAS MUJERES QUE CAMINAN LA NIEBLA: SUBJETIVACIÓN Y ENTRAMADOS COMUNITARIOS

El caso de la escuela *Por la vida y por la paz* de las veredas San Antonio, Monserrate y La Mesa
en el municipio de Inzá- Cauca



Trabajo de grado para optar al título de Licenciado en Educación Comunitaria con énfasis en Derechos Humanos y
Licenciado en Filosofía

Dirigido por: Andrea Cely Forero y Keyla Díaz Muñoz
Presentado por: Juan Felipe Franco

Facultad de Educación y Facultad de Humanidades
Universidad Pedagógica Nacional
Bogotá, Colombia
2025

RESUMEN

En este trabajo se analiza el proceso de subjetivación y de entramado comunitario de las mujeres que participaron de la escuela *Por la vida y por la paz* que tuvo lugar en las veredas San Antonio, La Mesa y Monserrate en el municipio de Inzá-Cauca, entre junio de 2024 y agosto de 2025. Con este fin, este documento se divide en tres capítulos. En el primero, titulado: “Lugares y sujetos donde habita la niebla” se caracterizan los espacios físicos, experiencias y contextos, en los que transcurrió la cotidianidad de las mujeres que participaron en la escuela. En el capítulo dos, titulado: “Prácticas y espacios donde se devela la subjetivación en las mujeres de la escuela *Por la vida y por la paz*” se analizan las acciones y lugares donde se despliegan procesos de subjetivación que guardan relación con los flujos de deseo que configuran la experiencia existencial y sensible de las mujeres. Esta exploración se concentra en la forma en la que los flujos caracterizan algún tipo de experiencia en los espacios comunes e íntimos. Finalmente, en el tercero titulado: “Sobre el traslado aparente y no aparente, la aparición de la subjetivación y la formación del entramado” se reflexiona sobre el uso y la aparición del concepto de *traslado* —un concepto que exploro y propongo en este trabajo—, sobre la aparición de la subjetivación y la formación del entramado comunitario en la escuela *Por la vida y por la paz*, considerando esta como un ejercicio de fisura a la persistencia de estructuras patriarcales y de pliegue en la cotidianidad campesina de las mujeres.

Palabras claves: subjetivación, entramado comunitario, formación política, pliegue, mujeres.

ABSTRACT

This paper analyzes the process of subjectivation and community building among women who participated in the *Por la vida y por la paz* (For Life and Peace) school, which took place in the villages of San Antonio, La Mesa, and Monserrate in the municipality of Inzá-Cauca between June 2024 and August 2025. To this end, this document is divided into three chapters. The first, entitled “Places and subjects where the fog dwells,” characterizes the physical spaces, experiences, and contexts in which the women who participated in the school lived their daily lives. Chapter two, entitled “Practices and spaces where subjectivation is revealed in the women of the *Por la vida y por la paz* school” The actions and places where processes of subjectivation unfold in relation to the flows of desire that shape women's existential and sensory experience are analyzed. This exploration focuses on the way in which flows characterize certain types of

experience in common and intimate spaces. Finally, the third section, entitled “On apparent and non-apparent transfer, the emergence of subjectivation, and the formation of the network,” reflects on the use and emergence of the concept of transfer —a concept that I explored and propose in this work—, on the emergence of subjectivation and the formation of the community network at the *Por la vida y por la paz* school, considering this as an exercise in fissuring the persistence of patriarchal structures and folding in the daily life of peasant women.

Keywords: subjectivation, community fabric, political formation, folding, women.

AGRADECIMIENTOS

En primer lugar, me gustaría agradecer a mi papá, Luis Fernando Franco, y a su compañera, Pilar León, por el apoyo incondicional en todo mi proceso formativo, y por creer en este proyecto investigativo desde el primer momento. Gracias a ustedes conozco el mundo material y sensible como lo veo y lo vivo hoy. Quiero agradecer a mi mamá, Esther Zuluaga, por permitirme conocer las flores, mis sentidos se deben al mundo que conocí junto con ella. Estoy seguro que ella y yo compartimos el mismo corazón y los mismos sentidos. Le agradezco infinitamente a mi hermana Verónica Franco y a su pareja Daniel León por confiar en este proyecto y apoyarme siempre en mi proceso formativo. Yo no estaría hoy presentando este trabajo sin su apoyo. Infinitas gracias a mi tía Clara Franco por impulsarme a cambiar mi experiencia existencial, por confiar en mí y apoyarme en todo mi proceso educativo. Quiero agradecer a mi familia, especialmente a mis primos: Juan Pablo, María, Erika, Dulce María, Nicoll, Freddy y Esteban por acompañarme y escucharme e impulsarme en varios momentos mientras escribía esta investigación.

Mi mayor agradecimiento a la Comisión intereclesial de Justicia y Paz por permitirme conocer el Cauca y por adentrarme en el mundo rural. Gracias a su equipo: Luz Alba, Elizabeth, Johanna, Santiago y Camilo por el tiempo, el apoyo y la disposición para responder a todas mis preguntas. Quisiera también agradecer a Gloria Orcué, mujer con la que caminé por diversos territorios que nutrieron este trabajo. Especialmente, gracias por el tiempo, por las lecciones y por la paciencia cuando me saturaban las preguntas; usted sin duda es la mujer de los caminos y las posibilidades. Quiero también agradecer a todas las personas que integran el Movimiento Político Alternativa, por la compañía, los consejos y el ánimo mientras me encontraba en la escritura de este trabajo. Todas y todos ustedes son maestras y maestros para mí. Infinitas gracias a las mujeres de las veredas San Antonio, La Mesa, Monserrate y San Vicente en Inzá-Cauca, por el tiempo y por la acogida en las ocasiones que visité el territorio, por escucharme y por brindarme de su tiempo para desarrollar esta investigación. En especial gracias Luz Marina Cuchumbe e Idaly Quintero por acogerme en sus casas y responder a todas mis curiosidades. Ustedes son las mujeres que caminan la niebla, todas ustedes son mujeres que enseñan otros caminos, otras formas de respirar y otras formas de existencia. Tengo que agradecer también a todas las personas, campesinos y campesinas, que en el trabajo de campo me transportaron en sus motos o carros para llegar a los lugares donde desarrollé esta investigación. No conozco sus nombres, pero nunca dudaron en

recogerme mientras llevaba horas caminando o cuando el transporte oficial no llegaba a las veredas por diversas situaciones.

Quisiera agradecerle a Dayra Alvarado, Isabel Fajardo, Paula Gaona y Andrés Camilo, por animarme a escribir este trabajo cuando las condiciones económicas y existenciales no eran las más favorables. Gracias por las posibilidades, el apoyo, el ánimo y el cariño. Gracias infinitas a mis amigos: Ricardo Díaz, Edward Guzmán e Isabel Dussán por animarme cuando estuve a punto de rendirme, los quiero profundamente. Agradezco también a David Flórez, Stefany Olaya, Sebastián Sora, María Alejandra Lara, Wendy Ramos, David Cárdenas y Valentina Enciso por tener una paciencia y comprensión casi que infinita en el lugar donde trabajé mientras escribía este trabajo, ustedes tuvieron la mayor comprensión cuando tenía que dividir mi tiempo entre el trabajo y la escritura de este documento. Gracias a ustedes este trabajo fue posible. Gracias a mis amigas y amigos de la LECO: Cata, Ela, Majo, Vanne, Dylan, Laura, Adriana, Jefferson, Camila, Andrey y Male por las palabras de ánimo, la rigurosidad recíproca, el cariño y la escucha mientras escribía este trabajo, y en general en todo nuestro proceso formativo. Su compañía fue fundamental para poder escribir este trabajo y nutrirlo con las discusiones que teníamos con un café, un helado o una cerveza. Gracias también a mi amiga Angélica de la Licenciatura en Lenguas Modernas por la escucha y el ánimo en los momentos en los que yo veía este trabajo como un imposible. Gracias a todas las personas con las conversé sobre este trabajo en los pasillos y salones de clase. Siempre recibí indicaciones y un millón de posibilidades para escribir este documento.

A mis tutoras: las profesoras Andrea Cely de la LECO¹ y Keyla Diaz de la Licenciatura en Filosofía, quiero agradecerles por el compromiso con este trabajo. Ambas nunca dudaron en responder mis preguntas, leer a mi ritmo y buscar posibilidades para que este trabajo saliera de la mejor manera posible. De la profe Andrea aprendí el compromiso político, casi que visceral, con la gente y nunca voy a olvidar que como investigador uno debe poner un millón de posibilidades al servicio de las comunidades. A la profe Keyla, le agradezco por confiar en este trabajo desde la fase de anteproyecto y por guiarme, aunque de manera informal, desde ese momento. Recuerdo con especial cariño las discusiones alrededor de algunos textos de Deleuze, Guattari y Foucault que generaron una gran emoción en mí y me abrieron —no solo académicamente sino también existencialmente— a un millón de posibilidades. Ustedes son

¹ Licenciatura en Educación Comunitaria con Énfasis en Derechos Humanos.

mujeres que caminan la niebla en la ciudad y en la academia, y en esa medida, este trabajo también es por y para ustedes.

Quisiera agradecerles a varios y varias profesores y profesoras quienes no se encuentran formalmente vinculados y vinculadas a este trabajo, pero que con su guía y lectura contribuyeron a la existencia de esta investigación, gracias a: los profesores Leonardo Montoya y Vivian Muñoz, de la Línea de Investigación de Género, Identidad y Acción Colectiva de la LECO y al profesor Fredy Gabriel Tolosa de la Licenciatura en Filosofía, por las lecciones y la lectura de este trabajo en sus diferentes fases de escritura. Les agradezco por su nobleza y disposición cuando me acercaba con preguntas. Sin duda siempre los voy a recordar como los grandes maestros y maestras que son. Quisiera agradecerle a la profesora Consuelo Pabón de la Licenciatura en Filosofía, quien en el seminario de Postestructuralismo dictado en el segundo semestre del año 2025, generó un gran impacto en mí por medio de las lecturas apasionadas, juiciosas y detalladas de Foucault, Deleuze, Guattari, Lyotard, Artaud y Nietzsche. Varias de las discusiones generadas en el seminario nutrieron este trabajo y nunca dudó en responder a mis preguntas. Recuerdo que al finalizar cada sesión yo podía sentir la forma en la que los flujos de deseo me atravesaban, y justo ahí logré identificar los impulsos, la saturación y los bordes de mi corazón.

Agradezco a dos mujeres que, considero, son mujeres de ejemplo y resistencia: Marcela Briceño, Eliana Rubio y algunas tantas con las que he compartido esta experiencia y que sin dudas aparecen reflejadas en mis reflexiones. Agradezco de manera muy especial a Mar y Luna Torrejano y a Juan Esteban Piza, estudiantes de Geografía en la Universidad Nacional de Colombia, por el apoyo y las orientaciones para realizar las cartografías que usé en el apartado de caracterización. Gracias por su tiempo y por la disposición para que la geografía también hiciera parte de este trabajo. Gracias a todas las voces y personas que hoy presentamos este documento. Si bien puede pensarse que este es un trabajo individual, en este trabajo sucede lo que mencionan Deleuze y Guattari (2004) en el inicio de su texto *Mil mesetas* y es que en mi escritura somos *varios*, y en ese sentido, somos muchos y muchas las que escribimos hoy y presentamos este texto. Por último, gracias por la generosidad y el tiempo a las personas que en algún momento decidan consultar este trabajo.



*Para mi mamá,
Esther Zuluaga*

ÍNDICE

Prefacio: de la subjetividad de sí. Sobre mi punto de afecto con la maternidad.....	2
Introducción.....	5
Planteamiento del problema.....	6
Metodología.....	7
Capítulo I. Lugares y sujetos donde habita la niebla.....	11
1. San Antonio, La Mesa y Monserrate: ubicación, cotidianidad y conflictos.....	11
1.1. El doble sentido del territorio: la tierra, la finca, el jardín y el caso de los homicidios de Manuel Antonio Tao Pillimué y Hortensia Neyid Tunja Cuchumbe.....	14
1.2. La persistencia del conflicto armado y de los conflictos agrarios en Inzá- Cauca.....	17
1.3. El agua y la niebla tienen memoria: el deterioro ambiental en Inzá- Cauca.....	22
2. La Escuela <i>Por la Vida y por la Paz</i>	24
2.1. La Comisión Intereclesial de Justicia y Paz y la llegada a Inzá como lugar de práctica.....	25
2.2. La escuela de mujeres: escenario de enunciación y subjetivación.....	28
2.3. Las mujeres de la escuela: campesinas, madres y lideresas.....	29
3. El traslado de prácticas íntimas a escenarios comunitarios: la escuela y su desarrollo.....	32
Capítulo II. Prácticas y espacios donde se devela la subjetivación en las mujeres de la escuela <i>Por la vida y por la paz</i>.....	36
1. La subjetivación y la subjetividad.....	39
2. Prácticas que delimitan los bordes de la subjetividad y la subjetivación.....	43
2.1. Prácticas de lenguaje.....	43
2.2. Prácticas de sostenimiento de la vida.....	48
2.3. Prácticas de deseo.....	54
2.4. Prácticas de contemplación y cultivo.....	57
3. Espacios en los que se desarrollan prácticas de subjetivación de las mujeres que integran la escuela.....	61
3.1. La finca.....	61
3.2. La caseta comunal.....	65
3.3. El jardín.....	67

Capítulo III. Sobre el traslado aparente y no aparente, la aparición de la subjetivación y la formación del entramado.....	70
1. La aparición del Traslado.....	70
1.1. El traslado aparente de los bultos, la tierra y las flores.....	72
1.2. El traslado no aparente de prácticas de sostenimiento de la vida y de deseo.....	74
2. La aparición de la subjetivación.....	77
3. La distancia de los sentidos de lo común y el entramado comunitario.....	82
3.1. El entramado comunitario como transformación del espacio/tiempo.....	84
3.2. El entramado comunitario en la escuela <i>Por la vida y por la paz</i>	88
Conclusiones.....	92
Posfacio: de la subjetivación de sí. El Mareol y el sol.....	98
Referencias citadas.....	106
Referencias consultadas.....	109

ÍNDICE DE IMÁGENES

1. Flores.....	1
2. Cinco sirenitas te llevarán.....	10
3. Mapa 1: Localización general municipios Inzá y La Plata.....	13
4. Mapa 2: Cuerpos de agua en Inzá y La Plata.....	24
5. San Antonio.....	25
6. Fosforescentes caballos marinos.....	32
7. Fiesta con el sol.....	35
8. Gestos.....	48
9. Ejercicio común.....	53
10. Perrito en casa.....	57
11. Hipersueño.....	61
12. Metafísica de la luz.....	65
13. El cielo en la lengua.....	69
14. Flores de visita en la iglesia.....	72
15. Círculo de lenguaje.....	91
16. Luzma.....	101
17. Mujeres de la escuela por la vida y por la paz.....	102
18. Mística.....	102
19. La Plata bajo los efectos del Mareol.....	103
20. Sueño profundo en el atardecer en San Antonio.....	103
21. Metafísica del fuego.....	104
22. Gesto corporal.....	104
23. Las casas de la niebla.....	105
24. Mujeres vestidas de flores.....	105

ÍNDICE DE TABLAS

1. Sesiones y objetivos de la escuela Por la vida y por la Paz.....	37-38
---	-------

No deseo descubrir las zonas de sombra de mi vida, ni acordarme de todo lo que me ha sucedido, y mi pasado, en sí, no me interesa especialmente. Apenas si me considero un ser único, en el sentido de absolutamente singular, sino más bien una suma de experiencias, y también de determinaciones sociales, históricas, sexuales, de lenguajes, y en continuo diálogo con el mundo (pasado y presente), que conforma, sí, por fuerza, una subjetividad única. Pero me sirvo de mi subjetividad para reencontrar y develar mecanismos o fenómenos más generales, colectivos. Esta formulación no me satisface, a decir verdad. A veces me habría gustado decir: «vivo, como todo el mundo, las cosas de un modo particular, pero quiero escribirlas de modo general». En el fondo, la finalidad última de la escritura, el ideal al que aspiro, es pensar y sentir dentro de los otros, como los otros—los escritores, pero no solo ellos—han pensado y sentido dentro de mí.

ANNIE ERNAUX

La Escritura como un Cuchillo

Si la repetición existe, expresa al mismo tiempo una singularidad contra lo general, una universalidad contra lo particular, un elemento notable contra lo ordinario, una instantaneidad contra la variación, una eternidad contra la permanencia. Desde todo punto de vista, la repetición es la transgresión. Pone la ley en tela de juicio, denuncia su carácter nominal o general, en favor de una realidad más profunda y más artista.

DELEUZE

Diferencia y Repetición

Por el espacio, el universo me comprende y me devora como a un punto; por el pensamiento, yo lo comprendo.

PASCAL

Pensamientos



Imagen 1. *Flores.* Fotografía propia. 2024.

PREFACIO: DE LA SUBJETIVIDAD DE SÍ

SOBRE MI PUNTO DE AFECTO CON LA MATERNIDAD

Todo está oculto en todo.

Paracelso

Mi mamá biológica se fue cuando yo tenía ocho meses. Lo recuerdo porque así me lo ha hecho saber mi papá, de lo contrario tal vez no habría notado su partida. El primer recuerdo que tengo de mi papá es caminando de la mano con él mientras comentaba con algún vecino o amigo: la mamá lo abandonó cuando tenía ocho meses. Todas las personas, las que existieron antes que yo, tienen alguna versión de la partida de mi mamá. Así, al día de hoy, no estoy seguro de si mi mamá se fue o me abandonó. Ambas cosas parecen lo mismo, pero no es así, en el abandono parece existir una decisión, mientras que en la partida parecen existir varios niveles de culpa y tal vez yo sea la mayor. Tampoco estoy seguro de si su desaparición sucedió a los ocho meses o antes. Para ser sincero, no estoy nada seguro de la existencia de mi mamá, para mi ella solo existe por medio de mi papá; es decir, mi papá existe por ella y ella existe por mi papá.

Aunque en mis nombres siempre aparece el apellido materno, no es el apellido de mi mamá, mi mamá verdadera, la que reconozco más allá de mi concepción. El tarot en varias ocasiones me ha hablado sobre una herida maternal, la cual yo nunca encontré, pues, mi mamá no existía y la partida de mi mamá en cierto sentido me parecía un mito. Por mucho tiempo pensé que yo había nacido por algún tipo de concepción. Cuando entendí que mi mamá era la mamá de mi papá, comprendí que la concepción realmente había sucedido por medio de mi papá, pues yo le había usurpado su madre, y ahora su mamá era también mi mamá, y así pude entender que mi papá y yo somos la misma persona y que mi mamá sabía que yo nacería desde que conoció a mi papá. Fue un doble parto o tal vez más. De tantos partos ella perdió la cuenta. Desde ese momento entendí que mi mamá y yo nos conocimos por medio del nacimiento de mi padre. Él (mi papá) existió antes que yo y ella (mi mamá la cual también es su mamá) existió antes que cualquier otra mamá. En mi infancia nunca sentí dolor en mi herida maternal. Entre tanto enredo mi cordón umbilical se reventó y generó una herida que parecía sanada o por lo menos invisible. Nunca

sentí dolor en el estómago, de hecho por mucho tiempo pensé que no tenía ombligo, que mi estómago era una gran bola de carne sin ombligo. Como mi nacimiento había sido de otra forma —o por lo menos así lo creía yo—, pensé que el agujero por donde las barrigas de las demás personas respiraban y se alimentaban, en mi caso no había existido.

Cuando conocí a las mujeres en Inzá-Cauca mi herida maternal comenzó a abrirse. Digo abrirse porque nunca la había sentido. Mi ombligo comenzó a sentirse y entonces caminar me dolía y levantarme de la cama también. Sentía que mi ombligo se había despertado y estaba dispuesto a devorarse mi estómago, mi pecho y mi corazón. Lo único que me ayudaba a sentirme mejor era dormir. Recuerdo que en dos ocasiones tuve que mentir sobre mi llegada a Inzá, pues, una vez llegaba a La Plata me sentía profundamente deprimido. Entonces, me encerraba en el cuarto del hotel en donde me estaba hospedando y sólo dormía. El cuarto tenía una gran ventana que exponía una pared compuesta por ladrillos. En los bordes de esa pared se filtraba la bulla del pueblo y algunos que otros rayos de sol. Mientras tanto mi cama se volvía en una matriz. Yo me removía tanto en ella que al final de la noche la cama había perdido su forma de cama, simplemente sentía la cama como una extensión de mí, así como se sienten las piernas o los brazos. Mi cuarto terminó siendo una matriz donde pasaba el tiempo mientras el sol se consumía a la pared que se imponía sobre mi ventana.

Es probable que la razón que me llevó a identificar mi herida materna haya sido la de conocer por primera vez la forma en la que se transforman los rostros cuando existe una amenaza a la experiencia maternal. Es una transformación casi felina, todo el rostro se transforma. Yo solo había visto el rostro de mi mamá la cual notaba era la misma para todos. Ella tenía esa misma reacción, pero en un momento y con tantos hijos en medio su cara comenzó a desgastarse. Comenzó a caerse y en cierto punto mi mamá decidió entregarle sus otros hijos, los que eran los hijos de sus hijos, a Dios. Ella se alió con él y decidió intercambiar sus ojos por los de él. Tal vez ella creía que los ojos de Dios eran infinitos y que, como los de ella estaban a punto de caerse, los de Dios serían suficientes para vigilar cualquier paso.

En las mujeres del Cauca los ojos están bien puestos en la tierra, en la montaña, en la quebrada o en los actores armados. Sus ojos pueden ver en la completa oscuridad, por debajo del agua y también tienen la facultad de comunicarse con otros seres. Ellas son mujeres y esa categoría —mujeres— reúne a varias mujeres y a varios seres. Son seres diurnos, nocturnos, acuáticos, seres

que consumen plantas, devoran tierra y también devoran a otros seres cuando tienen que hacerlo. Como entre ellas habitan tantos seres yo comencé a creer que era probable que en esta infinitud yo encontraría a mi mamá. Podría decir que encontré formas en las que las mujeres representaban movimientos, actos o palabras similares a las de mi mamá, pero donde realmente encontré a mi mamá fue en las plantas. Los otros yo de las mujeres habitan en el reino floral que cada una construye en su jardín. Ahí me encontré con mi mamá y las mujeres también se encontraron con las suyas. Y de un momento para otro, todas terminaron siendo madres, y a mi mamá yo la encontraba en los sueños, en las risas y en las siluetas.

No era la primera vez que yo me sentía maternado en un lugar compuesto por mujeres. Recuerdo que en algunos lugares yo me sentía cómodo y sostenido por algunas mujeres, todas sonreían y yo iba rodando fácilmente al lugar donde se encontraban para que me sonrieran todo el día. Lo que recuerdo de esos momentos es muy poco. Mi inconsciente primaba en ese momento y no tenía lenguaje para denominar lo que realmente me pasaba en esos momentos. Con las mujeres del Cauca sucedía lo contrario, me esforcé tanto por concentrarme en dotar de lenguaje lo que iba a encontrando que terminé perdiéndome en mis múltiples yo. Uno a uno me fui comiendo esos múltiples yo hasta que me ahogué y tuve que enfrentarme a muchas situaciones. La primera y tal vez la que más me importó fue la relación con mi mamá. Entonces, como veía a mi mamá en todas partes, mi mamá se convirtió en un millón de plantas, en muchas vírgenes, tomó diferentes tamaños y varias voces. Ella logró convertirse en todo y su matriz se amplió a cualquier espacio. Entonces, en la niebla, en el bus o en el hotel, yo me encontraba en la matriz de mi mamá. Ella superó a Dios, la alianza que ella había hecho con él había terminado por darle la oportunidad de convertirse en todo, tomar varias voces y varios cuerpos. Mi mamá se convirtió en todo. Como mi mamá es todo, yo realmente no me encontré con las mujeres, me encontré con mi mamá. Mi mamá es el agua, las plantas, el sol y los pájaros. Por encima de ella solo está la luna. Ella logró absorber a Dios, se encuentra en cada extremo y logra vernos a todos. Mi mamá es todo, se oculta en todo y se traslada en todo.

INTRODUCCIÓN

Por lo general, se suele pensar que el sol, la luna, la lluvia, el viento y la niebla aparecen de la misma manera para todas las existencias. Frecuentemente, sucede que la niebla aparece esporádicamente y casi siempre se piensa que esta es un aviso de que va a llover pronto. Cuando se conocen otros modos de existencia, aparecen otras formas en las que el sol y la luna se manifiestan. Lo mismo sucede con el viento y la niebla. En estas otras formas, la niebla es un hogar, un acompañante del camino y las personas viven y caminan alrededor de ella. En la montaña esa es la forma en la que la niebla existe y las personas conservan niebla hasta en su interior. Como consecuencia de esta interiorización de la niebla, se organizan todas las formas de vida: el levantarse antes de que el sol aparezca, permitir que la niebla salude antes que el sol, caminar con abrigos que cubren de la agresividad de la niebla, caminar por el borde que la niebla no ha invadido, entre otras. La niebla, entonces, aparece como un acompañante que invade el afuera y el interior, obliga a estas dos dimensiones a caminar, despertarse y existir en medio de ella. Este es el caso de las veredas San Antonio y La Mesa ubicadas en Inzá-Cauca y la vereda Monserrate ubicada en el Huila. Las maneras de existencia se organizan alrededor de la forma en que la niebla existe antes que el sol y las personas tienen una experiencia existencial particular acompañada por esta.

Este trabajo tiene la intención de sistematizar la experiencia comunitaria de la escuela *Por la vida y por la Paz* que se desarrolló en las veredas San Antonio, La Mesa y Monserrate en Inzá-Cauca entre junio de 2024 y agosto de 2025. Con respecto a la sistematización, me interesa fijar mi mirada en la manera que se produce un proceso de subjetivación y de formación de un entramado comunitario que atraviesa, caracteriza y se traslada en la cotidianidad de las mujeres que participaron de esta escuela. Con este fin, me fijé el objetivo de analizar las formas en las que se configura el proceso de subjetivación y de entramado comunitario de las mujeres que integraron la escuela.

La escritura de esta investigación se realizó bajo la perspectiva de dos modalidades de grado: la sistematización de experiencias y la construcción filosófico-teórico práctica. Ambas responden a dos necesidades particulares a las que se enfrentaba este trabajo, la primera, la reconstrucción de la experiencia comunitaria, y la segunda, el análisis profundo de la complejidad de cada uno de los hechos que caracterizaron esta experiencia. Si bien la decisión de incorporar estas dos

modalidades responde también a un requisito administrativo, la de exponer este trabajo como un ejercicio escrito bajo la correspondencia del doble programa², resulta necesario reconocer que existió una intención mayor: la de generar un ejercicio investigativo híbrido que dialogara entre dos disciplinas: la educación comunitaria y la filosofía, con el fin de explorar posibilidades analíticas e interpretativas en ambas disciplinas. Asimismo, cabe señalar que este trabajo se desarrolla bajo el horizonte analítico y práctico de dos líneas investigativas que corresponden a cada una de las licenciaturas en las que se inscribe este trabajo: la línea de Género, Identidad y Acción Colectiva en la Licenciatura en Educación Comunitaria con énfasis en Derechos Humanos y la línea de Filosofía Política en la Licenciatura en Filosofía.

En los tres capítulos que componen este trabajo caracterizo, identifico y analizo para establecer relaciones entre las condiciones, prácticas y lugares que acompañan el desarrollo de un proceso de subjetivación. En el capítulo uno describo las condiciones sociales, políticas, económicas y comunitarias que caracterizan la vida cotidiana y que guardan relación con el modo de vida campesino de las mujeres que integran la escuela. En el capítulo dos identifico las prácticas y lugares donde se desarrollan procesos de subjetivación en las mujeres campesinas que integran la escuela. Por último, en el capítulo tres, propongo el concepto de traslado como un acto creativo con la intención de analizar diversas prácticas comunitarias e íntimas que observé y experimenté con las mujeres que participaron de la escuela. Asimismo, profundizo en la aparición de la subjetivación y la formación de un entramado comunitario que tomó una forma particular en las tres veredas en las que desarrollé esta sistematización.

PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

Basta con abrir los ojos para que los sujetos se vean atravesados y heridos por su contexto. El contexto parece existir y trasladarse en la medida en que exista un cuerpo que lo *encarne* y lo resista; y, en ocasiones, cuesta diferenciar cuál es el contexto y cuál es el cuerpo, ambos parecen uno y aparecen como uno. Las experiencias cotidianas, el viento, la niebla, la finca y las flores atraviesan a las mujeres al abrir sus ojos. Las ventanas son un espacio de fuga donde aparece un infinito verde, y así, el agua las saluda al contacto su piel; y entonces, la niebla que es la piel del agua, se pliega ante ellas o ellas ante la niebla, y las mujeres abren sus ojos y todas ellas existen.

² Según Estatuto Académico el doble programa se refiere a la posibilidad de que los estudiantes de la Universidad pedagógica Nacional cursen dos licenciaturas simultáneamente para obtener el título de ambas.

Este trabajo se inscribe en el punto de contacto entre estas dos variables: el contexto y el cuerpo; o la niebla, las flores y las mujeres. De ahí la necesidad de hacer uso de la subjetivación como el concepto que permite comprender estas dos dimensiones: el afuera como contexto situado y el interior como cuerpo que existe, encarna y resiste. Como se verá más adelante, ambas dimensiones se localizan en un contexto y en unas singularidades precisas. Justamente en este punto voy a concentrar mi análisis, en la forma en la que el afuera —o el contexto— y el interior —encarnado por las mujeres— se transforma y/o se traslada tomando como espacio de referencia la escuela *por la vida y por la paz*. Sin embargo, y como se verá más adelante, mi análisis no solo se limita a la escuela, sino que se traslada entre la finca, los jardines y los escenarios comunes, siendo la escuela uno de estos.

Comprender la subjetividad como una zona en construcción, concepto al que hace referencia Annie Ernaux (2023) en su libro *La escritura como cuchillo*, permite comprender la movilidad, el traslado y la dispersión del sujeto. Lo anterior es importante, pues, este es justamente el problema: ¿Cómo sucede esta movilidad?, ¿cuándo?, ¿en dónde? Estas preguntas cobran relevancia cuando se intentan rastrear en escenarios comunes, puesto que, la subjetivación guarda relación con las potencias, las fuerzas y las resistencias que se generan en estos mismos espacios. Entonces, se hace necesario comprender de qué manera esta movilidad altera, resiste y se pliega para hacer aparecer prácticas y flujos de deseo que tienen un fin: el deseo por el sostenimiento de la vida. Con base en lo anterior, me interesó indagar: ¿de qué manera se configura la subjetivación en relación con las prácticas y lugares que aparecen en el escenario de formación política y de entramado comunitario de la escuela *Por la vida y por la paz* desarrollada en las veredas San Antonio, La Mesa y Monserrate en Inzá-Cauca?

METODOLOGÍA

En este trabajo hago uso de un método cualitativo: la etnografía, y, con ello, una fuerte observación participante. Este método lo desarrollé en el trabajo de campo que llevé a cabo en las veredas San Antonio, La Mesa y Monserrate en Inzá-Cauca, desde junio de 2024 hasta mi última visita en agosto de 2025. Es preciso señalar que, si bien este estudio toma como espacio de análisis la escuela, tuve que realizar ejercicios etnográficos en otros espacios como las fincas o los jardines. Para esto, realicé jornadas de trabajo de campo adicionales a la escuela, por ejemplo, mi visita en diciembre de 2024 que tuvo una duración de 25 días en donde viví con las

mujeres en sus fincas. Cabe señalar que, García (2023) define la observación participante como “toda una serie de herramientas, tácticas y argucias, que no solo son cognitivas, sino también corporales” (Piñero y Díaz, 2017, p. 60, citados por García), y donde la meta más o menos utópica del investigador es, como dicen Velasco y Díaz, “la plena integración en el grupo” (p.388). Por su parte, Guber (2001) en *La etnografía, método, campo y reflexividad*, hace referencia a la observación participante como un medio para acceder a los significados que los sujetos negocian e intercambian; en ese sentido señala que “tal como un juego se aprende jugando, una cultura se aprende viviéndola” (p.55).

Ahora bien, el proceso de observación parte del reconocimiento de las prácticas observadas como una construcción de conocimiento común. En este sentido, se constituye una relación idiosincrática (Guber, 2001) que posiciona a las y los involucrados en el ejercicio etnográfico como acompañantes epistémicos que permiten problematizar las situaciones. De esta forma, las descripciones y análisis desarrollados en esta investigación se sustentan en el trabajo de campo que realicé, es decir, en la materialidad de toda la experiencia de campo. Adicionalmente, hice uso de técnicas como el diario de campo, diario narrativo, entrevistas semiestructuradas y registro fotográfico.

1) Diario de campo: en el transcurso de la investigación desarrollé la construcción de un diario de campo que recogió gran parte de mis observaciones descriptivas de sucesos, algunas observaciones reflexivas, analíticas y metodológicas que tenían lugar en la escuela y fuera de ella. Este diario lo realicé de manera escrita y luego lo transcribí en formato digital.

2) Diario narrativo: paralelamente, construí un diario narrativo que me permitió referirme a algunos hechos de manera un poco menos formal o sistemática. Me interesaba replicar una especie de diario íntimo que conversara con diversas situaciones que transcurrieron en la práctica, pero que se relacionaban con mi experiencia existencial íntima. A diferencia del diario de campo, no parece existir mucho diálogo con diversas situaciones, es decir, una experiencia se vinculaba estrictamente con una experiencia íntima, y sucedía lo que describe Annie Ernaux (2023) en *La escritura como un cuchillo* el diario “basta para salvar o recordar momentos exclusivamente míos” (p.36). Este diario lo construí de manera escrita siempre en paralelo a los diarios de campo.

3) Entrevistas semiestructuradas: realicé diez entrevistas semiestructuradas a diez mujeres integrantes de la escuela. La edad de las mujeres entrevistadas oscila entre los 35 y 78 años. Para la elección de las mujeres no hice uso de ningún criterio de selección, en la mayoría de los casos entrevisté a mujeres que asistieron a la escuela. Las entrevistas no consideraron una linealidad o temporalidad específica, la mayoría de estas tuvieron lugar en el mes de diciembre del año 2024, sin embargo, otras se realizaron en meses como octubre del 2024 y febrero-mayo del 2025. Las entrevistas las hice bajo un formato que contemplaba algunas preguntas guía alrededor de seis variables: primero, información de las mujeres, estilo de vida y configuración familiar; segundo, información relacionada con algún tipo de liderazgo; tercero, información relacionada con su experiencia en la escuela; cuarto, información relacionada con la subjetividad; quinto, información relacionada con su condición de mujeres rurales; sexto, dispositivos de género y su relación con el contexto. Estas entrevistas no se desarrollaron en los escenarios de la escuela, en el mayor de los casos se realizaron en la finca, en el mesón de la cocina, en el camino o en los jardines. Todas las entrevistas se realizaron con un consentimiento informado y en el escrito se mantienen los nombres de las personas para visibilizar su trabajo político.

4) Registro fotográfico: en el registro fotográfico me interesó principalmente resguardar elementos, paisajes o momentos que me ayudaran a dotar de materialidad mi escritura o que también me permitieran recordar algún hecho. Para esto, hice uso de una cámara digital Nikon 4600 y de una cámara análoga Premier BF-661. Algunos registros comprenden jornadas de la escuela, caminatas, casas, jardines o elementos que habitan en las casas o fincas de las mujeres. En este punto cabe señalar que en una de las primeras visitas hice uso de mi cámara análoga. Para la toma de fotografías hice uso de un consentimiento informado.

Para organizar la información de los diarios de campo (diez diarios de campo y seis diarios narrativos) hice uso de una matriz donde transcribí la totalidad. Las entrevistas se grabaron con previa autorización de las mujeres entrevistadas. Una vez grabadas, las transcribí en el mismo formato de preguntas guía que utilicé para promover la conversación. La organización de la fotografía fue menos sistemática, pues, para estas no hice uso de ninguna matriz. Más bien, tomé como eje organizador el mismo relato, es decir, a medida que avanzaba en la escritura las fotografías iban tomando un criterio concreto en el presente documento.

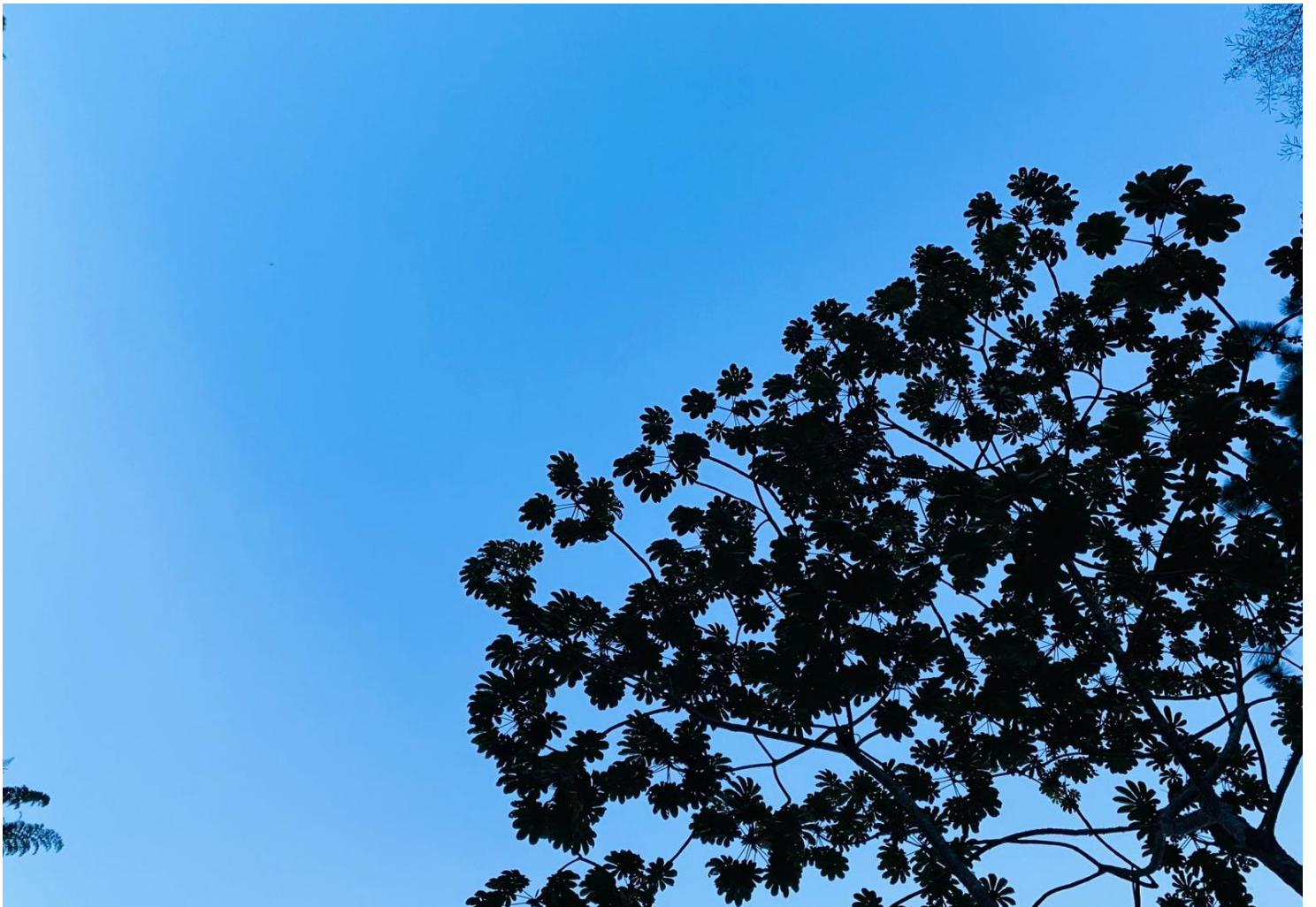


Imagen 2. *Cinco sirenitas te llevarán.* Fotografía propia. 2025.

CAPÍTULO I.

CARACTERIZACIÓN: LUGARES Y SUJETOS EN LOS QUE HABITA LA NIEBLA

En este primer capítulo tengo la intención de caracterizar los lugares físicos en los que transcurrió la escuela. Para esto, me apoyo principalmente en la descripción densa que logré plasmar en la escritura de mi diario de campo. Habría que aclarar que, para esta caracterización, me basé principalmente en las percepciones espaciales, sociales, culturales y afectivas que logré capturar por medio de caminatas, conversaciones, entrevistas y unos datos que recolecté por medio de la consulta bibliográfica de algunos archivos. Así las cosas, con lo anterior, intento señalar que esta caracterización no es una imagen transparente del espacio, sino que incorpora una interpretación (la del investigador) y tal vez un nivel de limitación que es la que conservan los sentidos cuando se pretende plasmar en letras las percepciones visuales o sensoriales. En segundo lugar³, me fijo el objetivo de caracterizar las experiencias y contextos de las mujeres que hicieron parte de la escuela. Para esto, al igual que en la descripción espacial, me baso en mis diarios de campo, en las entrevistas semiestructuradas y analizo la disposición, el habla y los gestos de las mujeres como horizontes que me permitieron interpretar una constelación de experiencias, prácticas y enunciados. Cabe señalar que esta investigación se fundamenta en un fuerte trabajo de campo que desarrollé en una temporalidad que comprende un año y dos meses, específicamente de junio de 2024 a agosto de 2025.

1. San Antonio, La Mesa y Monserrate: ubicación, cotidianidad y conflictos

San Antonio es una de las veredas que se encuentran ubicadas en el municipio de Inzá. Este municipio se encuentra ubicado en la cuenca alta del río Páez, al oriente del departamento del Cauca. En esta zona confluyen dos ríos más: el Magdalena y La Plata. Su clima es húmedo y su tierra, de tipo arcillosa y arenosa, favorece el cultivo de café, que es la actividad de la que subsisten la mayoría de las familias que la habitan. Además del café, en la zona prevalece el cultivo de naranja y mandarina. En los últimos años, la quebrada de Topa ha venido ganando terreno debido al alto nivel de lluvias. Diferentes terrenos han sido consumidos, entre estos, en el año 2022, La Casa de la Memoria de San Antonio. Las afectaciones por estos mismos deslizamientos

³ En este trabajo hago referencia a la escuela “Por la vida y por la paz” no como una escuela de educación formal, sino como un escuela derivada de un ejercicio comunitario.

han obligado el traslado del caserío de la vereda en dos ocasiones. La población ha denominado este lugar como *zona Quebrada de Topa* que se compone por la presencia de la Quebrada de Topa y por la cercanía con otras veredas: San Vicente, La Mesa y Monserrate. Históricamente, Inzá se ha denominado bajo el nombre de la región de Tierra Adentro, que se compone principalmente por una amplia extensión de la vertiente oriental de la cordillera central. Por esta razón, en algunas ocasiones, se refieren a esta zona de ambas maneras: como *zona Quebrada de Topa* o como *Tierra Adentro*. La vida de los habitantes de San Antonio y Monserrate transcurre a la orilla de la Quebrada de Topa y en todas las casas se puede percibir la voz de la quebrada, por lo que la vida de sus habitantes es una vida húmeda cercada por la lluvia, la niebla y la quebrada.

La Mesa es la vereda más cercana a San Antonio, también pertenece al municipio de Inzá en el Cauca. Las familias que habitan en esta vereda subsisten principalmente del cultivo de café. Su clima también es húmedo, y, al igual que San Antonio, las avalanchas en la Quebrada de Topa han afectado las casas, fincas y tierras de las familias de la zona. Por su parte, Monserrate es una vereda del municipio de La Plata ubicado en el Huila. Es la vereda más cercana al departamento del Cauca por lo que sus pobladores transitan fácilmente entre los departamentos del Huila y del Cauca. Monserrate es tal vez la vereda más poblada de la zona de Quebrada de Topa. Este aumento en la población ha generado que las formas de subsistencia en la vereda sean más variadas. De esta forma, si bien existen fincas destinadas al cultivo del café, también existe una amplia zona dedicada al comercio y a la ganadería.

Las tres veredas se componen por un pequeño caserío que contiene una calle larga que solo cubre una pequeña parte de las veredas. En la zona pavimentada se encuentran las tiendas, la iglesia, la Caseta Comunal y algunas casas empañetadas. El resto de las familias vive en fincas con amplios jardines y huertas. Las veredas son muy pequeñas y cercanas entre sí, con tan solo un paso puedes pasar de San Antonio a La Mesa. Quien define los límites de las veredas, en la mayoría de los casos, es la virgen del Carmen o la virgen de Monserrate que descansan en espaciosos altares brillantes de color azul y blanco que se sostienen en varias rocas donde siempre se encuentran flores y fotos. Son altares siempre limpios y que en la distancia aparentan estar flotando por encima de las montañas. En algunos casos, estos están acompañados de algún cartel en los que se señala *zona campesina*, de esta manera el espacio toma dos sentidos principalmente: como territorio campesino y territorio católico.

Antes ya había visitado otras veredas y los altares parecen replicarse casi de la misma manera, lo que me sorprendió en estos nuevos altares fue lo limpios que son, y, aunque la niebla parece invadirlos en ocasiones, las vírgenes y las fotos están siempre intactas; parece ser que la niebla, que todo invade, a las vírgenes les reza.

Las tres veredas son territorios donde las montañas prevalecen. Son estas las que mantienen un contacto permanente con el cielo. El resto son pequeños caseríos que se pierden entre las montañas. Todas estas tienen diferentes formas: algunas parecen personas acostadas, otras parecen pies gigantes y otras simplemente parecen ser parte de un amplio sistema —muy similar a una columna vertebral— que mantiene a la tierra así tal como la percibimos. Recuerdo que en una visita mientras llegaba a Inzá en la madrugada me encontré con el río y me sentí consumido por él y pensé en lo diminuto que me sentía al lado de las montañas y el agua; a ellas les bastaba con estar en el lugar en donde estaban y yo ya me sentía pequeño.

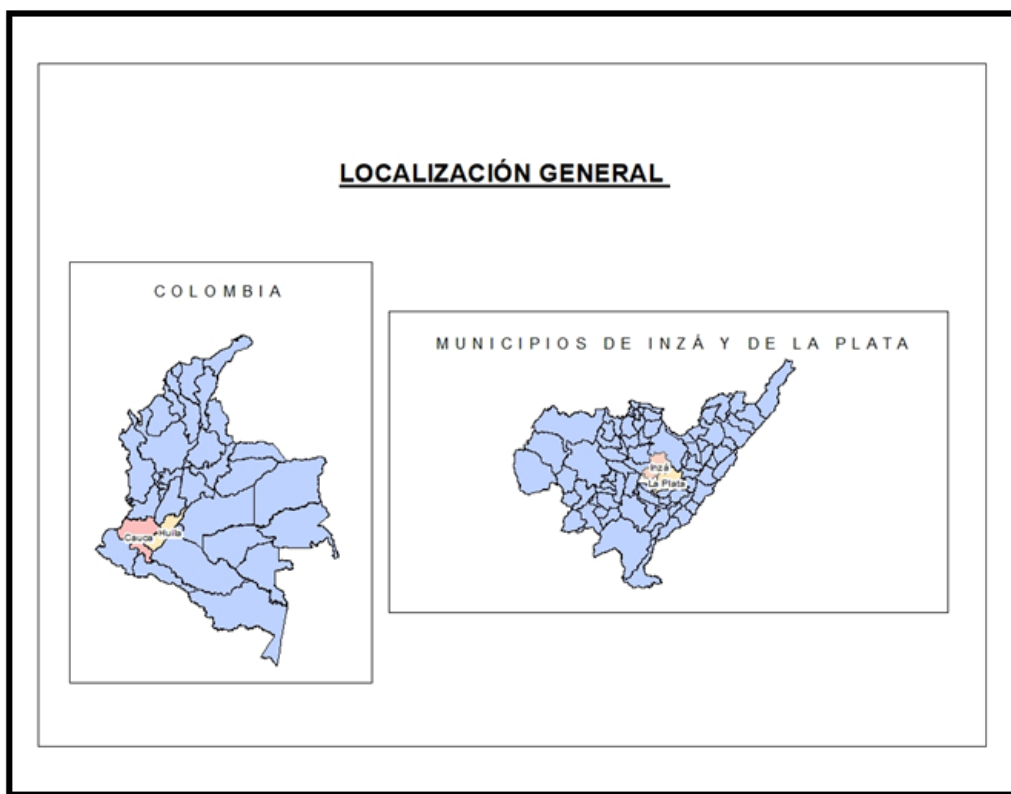


Imagen 3. Mapa 1: Localización general municipios Inzá y La Plata .

Fuente: elaboración propia con la base cartográfica IGAC, plancha No.205. 1:000.000.2022

1.1. El doble sentido del territorio: la tierra, la finca, el jardín y el caso de los homicidios de Manuel Antonio Tao Pillimúe y Hortensia Neyid Tunja Cuchumbe

Manuel Antonio Pillimúe y Hortensia Neyid Tunja Cuchumbe fueron asesinados el 8 de enero de 2006 en la Vereda Belén, muy cerca la vereda San Antonio, en Inzá- Cauca, por tropas que pertenecían al Batallón Cacique Pigoanza (JEP, 2023). Manuel tenía 27 años y Hortensia 17. Según información del caso presentada por la Jurisdicción Especial para la Paz (JEP), ambos iban camino a su casa luego de celebrar los carnavales de la región cuando fueron alcanzados por impactos de bala de las tropas del batallón Pigoanza que hacían presencia en la zona. En las versiones voluntarias que se han rendido sobre los hechos ante la JEP, los involucrados en el caso se han referido al desarrollo de los hechos de manera disímil. En versión voluntaria el militar Yeison Lozano Cerquera involucrado en el caso mencionó:

(...) entonces miré la pupila de los ojos y tenía la pupila dilatada y le tomé el pulso y no tenía pulso, entonces yo le dije mi cabo no le veo heridas, le miré los brazos y las piernas y no tenía heridas y me dijo entonces mírela bien porque está desmayada o qué pasó entonces yo la miré y cuando la verifiqué bien ella tenía un tiro en el pecho y tenía como cortado el dedo entonces ahí fue que yo dije el tiro en el pecho seguro la mató, entonces yo me fui a donde el teniente y le dije “mire allá hay una muchacha muerta pero esa no es la que yo miré”. (JEP, 2023, p. 242)

El asesinato de Manuel y Hortensia se desarrolla en un contexto territorial muy particular. Al respecto, la JEP mencionó:

Sobre el lugar en el que se presentaron los asesinatos de Tao Pillimúe y Tunja Cuchumbe hubo menciones disímiles de los comparecientes: desde unas que describieron la zona como una con presencia guerrillera y relaciones apáticas hacia la tropa, hasta otras que señalaban una operatividad reducida de parte del Ejército Nacional y buenas relaciones con la población civil. El primer tipo de alusiones indicaban que en la zona actuaban estructuras de las FARC-EP y existían posibilidades de que se presentaran combates; mientras el segundo tipo recalca que la operatividad militar evitaba desplegarse en los territorios indígenas pertenecientes a la vereda y que las relaciones con la población civil eran predominantemente cordiales. (JEP, 2023, p. 240)

A nivel territorial, el periodo de Seguridad Democrática (2002-2010)⁴, momento en el que se desarrollaron estos hechos, impuso lógicas de estigmatización y amenaza en diferentes territorios

⁴ El periodo denominado “Seguridad Democrática” se desarrolló durante la presidencia de Álvaro Uribe Vélez (2002-2010). Existe una discusión de si la seguridad democrática puede reconocerse como un periodo o como un enfoque político. La seguridad democrática tuvo efectos concretos sobre la política, los grupos armados y los derechos humanos en el país. En este punto me gustaría concentrarme en los efectos que este periodo tuvo en los derechos humanos. La Corte Interamericana de Derechos Humanos (2011) señala que en este periodo aumentaron los desplazamientos y las desapariciones forzadas de manera focalizada en departamentos donde históricamente ha

del país. Inzá, Cauca, no fue la excepción. Es bajo este contexto que se desarrollan no solo el asesinato de Manuel y Hortensia, sino también la alteración de sus cuerpos para presentarlos como guerrilleros. Al respecto, la JEP mencionó:

El SLP (se refiere a soldado profesional) Lozano Cerquera atestiguó el reporte de los hechos al batallón e indicó que “(...) el coronel [no dijo explícitamente quién, pero se entiende que sería el comandante del BIPIG] le dice al teniente “hermano toca que esos cuerpos los bajen porque la Fiscalía no va a subir” porque la vereda se consideraba “zona roja”. Entonces, el SLP Lozano Cerquera asumió las labores de embalaje del material y afirmó haber encontrado con los cuerpos elementos que en su inspección inicial no estaban: a Hortensia le habían puesto un canguro con un radio y una granada y al cuerpo de Manuel un radio. (JEP, 2023, p. 243)

Sus madres, Fidelina y Luz Marina, habitan en las veredas El Carmen y San Antonio desde el día de los hechos. Ambas tienen grandes jardines. Fidelina es una líder espiritual de la vereda El Carmen y la iglesia de la vereda se está construyendo en su patio. Por su parte, Luz Marina se dedica a ser una lideresa en San Antonio. Fue ella quien lideró la construcción de La Casa de la Memoria luego del asesinato de su hija. Ambas han dedicado años a la exigencia de justicia por el asesinato de sus hijos. Podría decirse que las dos han concentrado sus vidas a reencontrarse con sus hijos por medio de la búsqueda de la verdad y la justicia. También, en paralelo, en ambos casos la búsqueda de la verdad ha involucrado “limpiar” el apellido pues, que sus hijos hayan sido presentados como falsos positivos, genera un estigma que todavía al día de hoy persiste.

En conversaciones que he sostenido con Luz Marina, en el trabajo de campo, ella ha afirmado que siente un apego muy especial por el territorio, es decir, San Antonio, sin embargo, el lugar donde es más feliz es en su jardín, que se ubica en una finca de la Vereda San Vicente. Tal vez sea una afirmación apresurada mencionar que en el territorio existen diferentes tipos de percepciones: se habita el territorio porque es nativo y porque existen diferentes vínculos en él.

existido confrontación armada. Igualmente, durante este periodo existió el fortalecimiento de las acciones militares lo que complejizó el panorama de los derechos humanos. Tal vez el fenómeno de mayor intensidad en este periodo es lo que se ha denominado como “Falsos positivos” o “ejecuciones extrajudiciales” que fueron casos de personas provenientes de barrios populares, periféricos o de zonas rurales que fueron asesinados en estado de indefensión y luego presentados como guerrilleros muertos en combate. La Comisión de la Verdad (2023) ha documentado que de esta forma fueron asesinadas 6.402 personas. La distinción de si la seguridad democrática es un enfoque político o un periodo es irrelevante, pues en lo concreto, y según datos suministrados por fuentes como la Corte Interamericana de Derechos Humanos y la Comisión de la Verdad, durante este periodo el fortalecimiento de las acciones militares afectó de manera particular a campesinos, indígenas y personas que habitaban en zonas donde históricamente ha existido confrontación armada. En la práctica, la seguridad democrática fragmentó el tejido social y comunitario de diversas zonas del país.

Sin embargo, existe cierto recuerdo que aleja —o que por lo menos que marca dentro del trauma— la experiencia de habitar este mismo territorio. Así, el territorio toma diversas formas de significación: mientras que es el lugar donde transcurre la vida, también es el lugar donde suceden las pérdidas y donde persiste cierta incomprensión por el desarrollo de los hechos. La vida se altera a tal punto de considerar la finca y/o el jardín como el único lugar de sobrevivencia.

Sobre los cambios territoriales luego de los hechos, la JEP mencionó las declaraciones de Fidelina brindadas a la ONG Peace Brigades International:

La gente ya no estaba tranquila, sino llena de miedo. Yo era una persona muy feliz. Disfrutaba ser parte de la comunidad. Después de lo que pasó, quería quedarme encerrada. No quería ver a nadie, como si estuviera en un mundo diferente. Pensaba que la gente quería hacerme daño, cualquiera que veía quería matarme o quería quitarme los niños. La vida ya no es normal. (JEP, 2023, p. 244)

El cambio en las percepciones territoriales parece velado, en ocasiones, por pequeños impulsos por no caminar la carretera, por no visitar la iglesia, por no participar de escenarios comunitarios o por tomar la decisión de encerrarse en el hogar, en la cocina o en su jardín, lugares ampliamente feminizados en sus hogares. En ambos casos, el territorio se configura como un lugar de doble experiencia: lugar de memoria y lugar de asesinato, lugar de crecimiento y lugar de desaparición, lugar de cultivo y lugar de extracción. Es probable que todas las mujeres que componen la escuela tengan esta misma experiencia en la medida en que para todo el territorio tiene una doble experiencia. Esta doble experiencia no solo se sustenta en la experimentación de algún hecho violento, sino que tiene que ver con las formas en que las mujeres perciben el territorio, en algún punto todas han perdido algo: sus hijos, sus maridos, un animalito o una flor. Con pérdida me refiero también al hecho de que sus hijos se muevan hacia la ciudad o que decidan vivir en otro lugar. Cuando el territorio toma este doble sentido existe la consolidación de lugares donde exista la seguridad y la preservación del recuerdo, estos lugares sean tal vez los jardines, pues parece que existen jardines en la medida en que existen recuerdos, encuentros, pérdidas y soledad.

1.2. La persistencia del conflicto armado y de los conflictos agrarios en Inzá-Cauca

Inzá- Cauca, o en general la región de Tierra Adentro, históricamente se ha caracterizado por ser un territorio en disputa armada y agraria. La forma en que se han relatado estas disputas, concentran un interés particular por las luchas indígenas en la defensa de sus tierras ante el aumento de terratenientes que fortalecieron su presencia a inicios del siglo XX. Podría decirse que esta confrontación es casi un legado colonial, sin embargo, existen matices. Si bien, esta es una confrontación heredada por las formas de organización colonial, la disputa no es sólo entre indígenas y terratenientes, también los campesinos han defendido sus tierras y en diferentes momentos han exigido formas de distribución agraria simétricas. Por otra parte, la asimetría agraria ha transitado a conflictos de orden identitario, pues, también existen confrontaciones entre comunidades indígenas, principalmente Nasa, y campesinos que involucran tierras, pero esconden ejercicios de enunciación que se relacionan con órdenes identitarios y subjetivos. Lo anterior ha generado que en la región se configuren zonas campesinas y zonas indígenas. Aunque en general Inzá es una zona montañosa, en estas montañas cada comunidad vive de manera diferente, así, en las zonas altas de las montañas se ubican las zonas indígenas y en las zonas planas— y mayormente pobladas— se ubican las zonas campesinas.

En una visita en el mes de agosto del 2024 logré notar el recrudecimiento del conflicto y de la confrontación armada en el territorio. Lo noté en la presencia de retenes militares en las carreteras, en la militarización de La Plata y en las advertencias a no viajar en la noche por el miedo a encontrarse con algún retén de los grupos armados. Desde comienzos del año 2024 la situación de confrontación se ha agudizado por los enfrentamientos entre los grupos armados del Estado Mayor Central (EMC) y La Segunda Marquetalia. Para el segundo semestre del mismo año, los retenes se han vuelto constantes y la movilidad de las personas que habitan los territorios de la Plata e Inzá se ha visto reducida. Por ejemplo, en la visita que realicé en el mes julio del 2024, el municipio de La Plata estuvo militarizado por varios días. En la madrugada del 15 de julio, justo cuando estaba por llegar, el bus fue retenido por un puesto de control del ejército. En ese momento inspeccionaron el bus y solicitaron documento de identidad únicamente a una persona, un agricultor de aparente origen indígena. Él iba sentando en las primeras sillas del vehículo y le hicieron varias preguntas. No recuerdo las preguntas, pues, me sentía un poco desvariado porque iba durmiendo todo el camino y cuando nos detuvimos me sentí asustado,

pensé que nos había detenido algún grupo armado. Noté cómo obligado por la situación el hombre tuvo que bajarse del bus. Por la ventana observé cómo le hicieron una requisita y revisaron su maleta. Yo, junto con las otras personas, nos quedamos en el bus esperando. Desde ese momento la situación quedó muy presente en mi cabeza.

Es probable que la anterior situación se pueda comprender a la luz de lo que Fanon (1952) en su libro “Piel negra, máscaras blancas” entiende como la miseria táctil y afectiva del negro, que, según Fanon, se desarrolla, persiste y se institucionaliza en paralelo a la existencia de una situación colonial. Esta situación colonial, objetiviza al negro a tal punto que lo niega, lo borra y lo *desconyuntura*, hasta desaparecerlo. Fanon hace referencia al negro, pero esta situación colonial actúa de la misma manera —en diferentes intensidades— en los cuerpos indígenas o campesinos. Es por la persistencia de esta situación colonial que estos cuerpos entran en una zona de no-ser y todo lo que suceda con estos es aparentemente invisible, se estructura y se normaliza hasta volverlo imperceptible, cotidiano y de rutina. Es una de las formas más institucionales en las que opera el racismo colonial, la de posicionar a estos cuerpos en una vigilancia y amenaza hasta quererlos borrar o convertir en amenaza en cualquier lugar, aunque se encuentren en su tierra y la amenaza —o los intrusos— seamos otros cuerpos. En ese momento, y de manera consciente, pude identificar la persistencia de la situación colonial; me encontré con este hecho y renequé de él, sin embargo, a la vez, la situación me obligó al silencio, a quedarme quieto en mi silla. Era un acto que aparecía, en palabras de Deleuze y Guattari (2004), como una violencia ya hecha que presupone el silencio de los otros y los obliga a mantenerse donde están; y esta violencia, en su estado aparentemente simbólico, era suficiente para mutilar cualquier reacción o movimiento. Cuando recuerdo este hecho, tengo muy presente el rostro del hombre. Me acuerdo también de mi reacción, mi comodidad y el miedo a que en otra requisita se enteraran de que era estudiante de una universidad pública, pues existe un estigma que produce un miedo en mencionarlo y ese miedo obliga a camuflar denominarse como estudiante.

Sucede, entonces, lo que Keyla Diaz (2022) denomina como un dispositivo afectivo, específicamente del miedo paramilitar que, en el caso del Cauca particularmente, existe en la medida en que persiste la militarización y la confrontación armada. Este dispositivo de miedo, y manteniéndonos en Keyla Diaz, conlleva una técnica de selectividad que determina que cuerpos y/o subjetividades pueden existir en un territorio, a la par, una tiene una técnica discursiva que

produce subjetividades controladas a través del miedo. Es probable que este dispositivo haya operado en la forma en la que obligaron a bajar al hombre indígena que iba camino al mismo lugar al que yo me dirigía —es decir, La Plata—, en no poder mencionar que era estudiante de una universidad pública, o en el tener que limitar mi movilidad, porque sentía la mirada de algunos militares en mis tatuajes, en mi forma de vestir, en mis gestos o en mis gafas. Así, como me encontré con las montañas o con la niebla, me encontré con dispositivos de miedo y de violencia.

Actualmente, el Cauca enfrenta el fortalecimiento y la reconfiguración del conflicto armado en la región. En el año 2022 se firmó la “ley de Paz Total” que busca, por medio de diversas medidas sociales y económicas, impulsar la paz territorial como política de Estado. Lo anterior, y particularmente en el contexto del Cauca, ha tenido diferentes limitaciones, pues, esta ley sólo habilita algunos espacios de diálogo que parten de las características de cada actor armado. Ahora bien, como en el Cauca existe una proliferación de grupos que escapan de una única característica, interés o actuación, ha sucedido un proceso paralelo donde estos grupos han proliferado a tal punto de hacer imposible su caracterización y esto ha limitado la consolidación de escenarios de diálogo y de desescalamiento del conflicto en la región. De esta forma, se ha desarrollado un fortalecimiento del conflicto que obligó a que en noviembre del 2024 el ejército militarizara gran parte de El Plateado y Argelia. Este ambiente de militarización logró extenderse en gran parte del Cauca y el Huila. Recuerdo, por ejemplo, que a mediados de noviembre de 2024 en la carretera que conecta de Neiva a La Plata nos detuvieron dos retenes del ejército. Este ambiente de militarización ha generado que en la zona Quebrada de Topa la tensión por la posible llegada de las disidencias limite la movilidad de las mujeres lo que impidió el desarrollo de la escuela por casi tres meses.

Justamente la influencia de procesos como la ley de Paz Total han fortalecido el hecho de que aunque exista una persistencia del conflicto armado este se configure de manera distinta y este en constante dinamismo. Tal vez esta diferencia radica principalmente en la firma de los acuerdos de paz con las FARC-EP y el gobierno colombiano en noviembre de 2016. Desde este hecho, las disidencias de las FARC han prevalecido en la región. La dependencia de estos grupos en el narcotráfico han transformado las prácticas en la que estos grupos operan militar y socialmente en la región. Un ejemplo de lo anterior es precisamente El Plateado, pues las formas en las que

allí operan las disidencias es lo más parecido a la degradación del conflicto en su máxima expresión al posicionar a la población civil en el centro de una confrontación que no tiene distinción alguna entre combatientes y población civil. A nivel social, esta indistinción ha fortalecido el reclutamiento forzado —bajo engaños— de menores de edad, el aumento en el consumo de sustancia psicoactivas o el encierro debido a enfrentamientos armados. Con lo anterior se manifiesta una reconfiguración del conflicto armado que involucra la generación de otros códigos, que, aunque pertenezcan a una misma configuración histórica del conflicto, en la práctica vital, estos códigos se han transformado a tal punto de obligar a las existencias de estos territorios al aislamiento forzado con el fin de preservar la vida.

La forma como se concibe la militarización en La Plata tiene efectos directos en la movilidad de las personas que transitan de manera continua entre estos territorios; por ejemplo, las personas que habitan en Inzá y que lo visitan La Plata en algunas ocasiones, hasta tres veces a la semana. Asimismo, este recrudecimiento del conflicto dificultó de manera directa el desarrollo de la escuela. Recuerdo que en la sesión del mes de junio muchas mujeres no pudieron llegar al encuentro por la limitación en la movilidad. En mi visita en el mes de agosto del 2024 no pude ingresar a San Antonio, así que tuve que pasar dos días en un cuarto de hotel en La Plata. Por lo anterior, Gloria Orcué, el enlace territorial de la Comisión Intereclesial para el Cauca, me envió una foto donde noté que la participación de las mujeres se redujo considerablemente. En la foto no encontré a las mujeres que en la primera sesión presentaban problemas con la lectura y la escritura. Política y éticamente, la situación me puso en una tensión, pues ya se me había hecho la indicación desde la orientación de la práctica de que se debían tomar las acciones necesarias para que estas mujeres no dejarán de asistir a la escuela. Pedagógicamente, la primera idea que se me ocurrió fue desarrollar un proceso de alfabetización a estas mujeres en paralelo al desarrollo de la escuela. Mi condición de investigador se puso por delante de lo que me estaba mostrando la situación. Inmediatamente aparecía una situación que debe ser intervenida, la alfabetización en ocasiones es un proceso que consciente o inconscientemente involucra el posicionamiento de una experiencia por encima de otra, de un conocimiento por encima de otro. Desconocí por completo los otros lenguajes que las mujeres construían para comunicarse, pasé por encima del gesto, del tacto y de otras facultades que también son formas de comunicación.

Gloria Anzaldúa (2016) en *La Frontera* hace referencia a la existencia de una facultad en la expresión de otros lenguajes. Esta facultad es:

Un sentir instantáneo, una percepción rápida a la que se llega sin razonamiento consciente. Se trata de una conciencia aguda mediada por la parte de la psique que no habla, se comunica mediante símbolos e imágenes que representan los rostros de los sentimientos, es decir, tras las cuales residen o se ocultan los sentimientos. Quien posee esta sensibilidad se encuentra dolorosamente vivo y abierto al mundo. (p. 85)

En el lenguaje simbólico, en el de la imagen y en el del gesto, de los rostros, persiste una capacidad particularmente sensible para entender el mundo, es un lenguaje consciente e inconsciente a la vez. Deviene en silencio, en gráficos. En las mujeres de la escuela yo encontraba que, aunque sus formas de lectura y escritura transcurrieran de forma lenta, tenían una sabiduría precisa sobre las semillas, el alimento, las flores y una infinidad de procesos. Eran mujeres conocedoras de otras formas de comunicación. Ahí —en las otras formas de comunicación que funcionan en paralelo a su vida cotidiana— existía una facultad de comunicación que fluía entre las mujeres. Yo ya me había encontrado antes con esa forma de comunicación, la había visto en mi mamá cuando les hablaba a las plantas o a los pájaros. Mi mamá estudió hasta cuarto de primaria. Sabe leer y escribir, aunque lo haga de manera lenta y a veces confunda algunas letras. Le gusta escribir al reverso de las flores y es probable que haya aprendido a leer por medio de la música. Sucedió algo similar con las mujeres de la escuela. Las mujeres más adultas habían estudiado hasta cuarto o quinto de primaria. Aunque solo dos no sabían leer ni escribir, en las otras mujeres observé que escribían de forma lenta y dudosa, tal y como escribe mi mamá.

Solo una de las mujeres que no sabía leer ni escribir finalizó la escuela comunitaria. En las planeaciones de las sesiones nunca se consideró incorporar una actividad o temática sobre la alfabetización. No estoy seguro si ignoré por completo la situación o si más bien comencé a entender las otras formas de comunicación y la *facultad* que existía en esas otras formas. Podría decir que pedagógicamente entré en un no lugar; ignoré la necesidad de un proceso de alfabetización o la dejé pasar, pues aun así entendía las otras formas de comunicación que surgían en la escuela. La acción nunca sucedió, de lo que no estoy tan seguro es del nivel de conciencia en la decisión.

1.3. El agua y la niebla tienen memoria: el deterioro ambiental en Inzá- Cauca

En la visita que desarrollé en el mes de octubre de 2024 la situación ambiental había empeorado. En los tres meses anteriores, las avalanchas se habían llevado más de tres veces el acueducto comunitario y el puente que conectaba a las veredas San Antonio y La Mesa. Desde ese momento, los deslizamientos han sido constantes en las carreteras y la tierra parecía rendirse ante el agua y la niebla. En las conversaciones que tuve con algunas mujeres me comentaron que el miedo por una nueva avalancha que las obligara a tener que abandonar sus hogares y sus tierras era cada día más palpable. No es la primera vez que tendrían que desplazarse. En el año 2022 una avalancha arrasó con el casco urbano de la Vereda San Antonio. En esta avalancha, se perdieron gran parte de las hectáreas de café de las familias que habitan la vereda, la Casa de la Memoria y la cancha central. Aún en la actualidad las tres veredas se están hundiendo. Todas las mujeres viven con el miedo de que en algún momento una nueva avalancha pueda llegar y consumir no solo sus hogares, sino también a sus familias. Como consecuencia de esta avalancha, las veredas no tienen acueducto y las familias vienen teniendo tensiones comunitarias por el uso del agua. Aparte de tener miedo porque el agua se las devore, tienen miedo de no tener acceso al agua. Curiosamente, aunque sea una zona de bastante humedad y delimitada por tres corrientes hídricas, el agua dulce para consumo humano es escasa.

Podría pensarse que el deterioro ambiental corresponde únicamente a la localización de las veredas en una zona bastante húmeda y cercana al nacimiento de la quebrada. Sin embargo, las mujeres mencionan que en los últimos años el deterioro ambiental puede deberse al aumento de los cultivos de café en la zona, lo cual, según ellas, ha debilitado la capacidad de resistencia de la tierra. Sin embargo, no existe un estudio que permita identificar de manera precisa las razones de que esta zona se encuentre en constante vulnerabilidad. Cuando las mujeres hablaban de la quebrada y de lo probable que era una nueva avalancha, yo percibía en ellas cierta resignación. No existía en lo que palabras de Gustavo Wilches Chaux (1989) puede entenderse como *paź con la naturaleza* pero tampoco existía una disputa con ella. Lo que yo evidenciaba era el desarrollo de prácticas de supervivencia y de búsqueda de formas para mantener la vida, pero aún después de que en la naturaleza existiera una amenaza, las mujeres no renegaban del agua o de la quebrada. Algunas de estas prácticas se desarrollan precisamente en los espacios comunitarios. De hecho, en algunos escenarios de la escuela las mujeres se referían al deterioro ambiental como una

responsabilidad común. Sin embargo, cuando Wilches menciona que una comunidad que es incapaz de transformar sus estructuras y sus ritmos se hace más vulnerable al desastre, considero que, aunque sea una necesidad transformar estas estructuras no siempre es tan sencillo cuando se sobrevive materialmente gracias a estas, y es ahí cuando sucede un tipo de dependencia que no genera una actitud de confrontación sino más bien de resignación con la naturaleza.

Estas son algunas de las problemáticas que, en la actualidad, configuran el panorama territorial que las mujeres transitan. Aún después de todo esto, las mujeres siguen abriéndose caminos en donde la humedad impera, todas son mujeres que caminan en la niebla, y es esta misma niebla, la que rodea su experiencia individual, comunitaria y organizativa. Podría decirse que es la niebla la que acompaña la experiencia existencial de las mujeres, las mujeres viven alrededor de ella. Sin embargo, esta misma niebla amenaza sus vidas, su experiencia también se bordea por el riesgo de perder su territorio. Entonces, la niebla produce un doble efecto: la de acompañar y amenazar su experiencia existencial. Las mujeres perciben a la niebla como una expresión o como un síntoma de la vitalidad de la tierra, así como sucede con la lluvia o con el viento. Para mí la niebla es más que un síntoma o una expresión física de la tierra, la niebla es principalmente un borde que camina, un límite, un elemento de afectación, de contacto, es el límite entre la vida individual y la tierra; la niebla es la piel de la tierra.

En la profundidad de las montañas habita el agua, y aunque algunos cuerpos de agua sobresalen, apenas algunos están surgiendo. En las montañas se notan las filtraciones, es el agua abriéndose camino, un lugar que ya antes le correspondió, pero donde ahora la tierra prevalece. Geográficamente, parece existir una condena a la que constantemente hay que buscar la manera de sobrevivir, aunque la tierra misma ya se haya rendido.

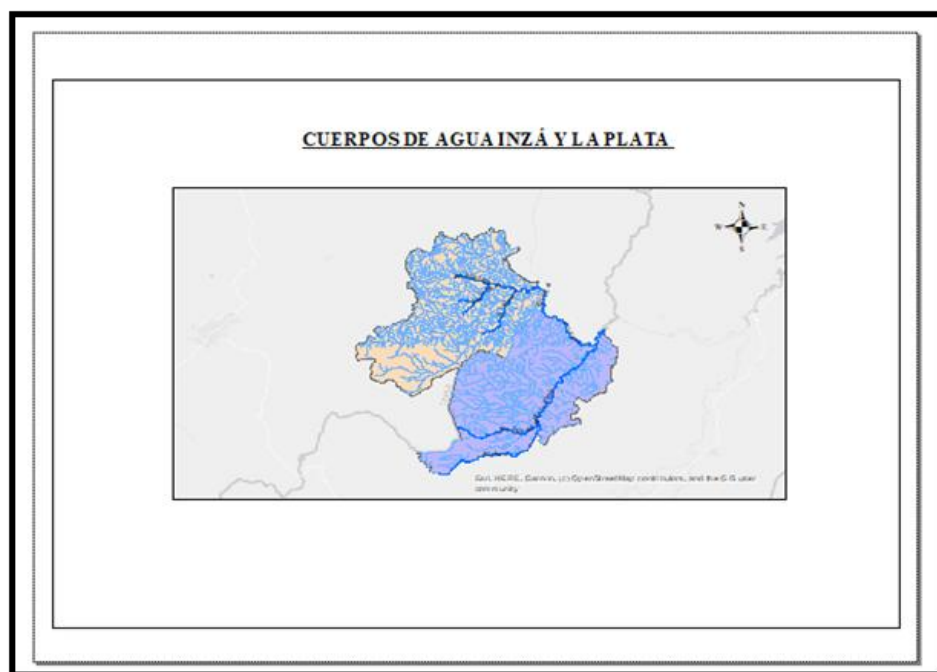


Imagen 4. *Mapa 2: Cuerpos de agua en Inzá y La Plata.*

Fuente: elaboración propia con la base cartográfica IGAC, plancha No.205. 1:000.000.2022

2. La Escuela *Por la Vida y por la Paz*

En este apartado intento relatar la forma en la que se consolidó y se desarrolló la escuela *Por la vida y Por la Paz*. Con este objetivo, inicialmente hago referencia a los diversos grupos que permitieron el desarrollo de la escuela. Seguidamente, me fijaré en caracterizar la cotidianidad de las mujeres que participaron de la escuela para luego señalar, de forma muy rápida, algunas prácticas y fenómenos que se desarrollaron en este mismo escenario.



Imagen 5. *San Antonio.* Fotografía propia. 2025.

2.1. La Comisión Intereclesial de Justicia y Paz y la llegada a Inzá como lugar de práctica

Llegué a Inzá - Cauca en el desarrollo de mi práctica pedagógica que, en inicio, se realizaba en la Comisión Intereclesial de Justicia y Paz. Esta organización se fundó bajo el nombre de Comisión Intercongregacional de Justicia y Paz en el año de 1985. Su composición inicial dependía principalmente del trabajo liderado por padres católicos que tenían el objetivo de consolidar comunidades eclesiales de base en diferentes regiones del país. Es posible que este objetivo inicial haya estado influenciado por la Teología de la Liberación, pues en el contexto colombiano, muchas de estas comunidades surgían en barrios en construcción impulsados y acompañados en muchos casos por padres y comunidades que expresaban la Teología y la liberación como una alternativa existencial, social y política. En el año 2002, la Comisión experimentó una crisis que la obligó a reorganizarse y a cambiar de nombre. Es probable que esta crisis tenga algo que ver con el alto nivel de politización que se comenzó a desarrollar en muchos de los procesos que la organización acompañaba y lideraba. Por lo anterior, muchos de los padres comenzaron a tener reservas con las actuaciones y posturas de la organización. De esta manera, la Comisión debió reestructurarse para desempeñar una tarea más secular, aunque sosteniendo relaciones —no solo

de relacionamiento sino también financieras— con otras congregaciones religiosas que no fueran únicamente católicas.

Es posible rastrear la presencia de la Comisión en la región del Cauca desde la década de los 90. Gloria Orcué es una mujer lideresa de descendencia indígena que vive en el sur de Popayán junto con su madre, su hijo y su nieta. Tiene cincuenta y cinco años y, para el momento en el que conversamos sobre la forma en la que se fundó la Comisión en Popayán, se desempeñaba como enlace encargado de la organización para la región del Cauca. Gloria me mencionó que la fundación de la Comisión se desarrolló en paralelo a la consolidación de barrios de invasión en Popayán. De esta manera, y valiéndose de las Comunidades Eclesiales de Base, la Comisión inició con los ejercicios de defensa de los derechos humanos mientras que formaba a sus principales líderes y lideresas bajo una perspectiva que combinaba la fe y la política. Este es el caso de Gloria, que se relacionó con el trabajo de la Comisión mientras era catequista en una pequeña parroquia ubicada en el sur de Popayán, donde vivía luego de que su padre, también líder indígena, sufriera un atentado por la defensa de la tierra. Rápidamente, la Comisión logró posicionarse como una organización defensora de derechos humanos altamente involucrada en la defensa de la vida, en su perspectiva más integral, con un principal interés por posicionar a la fe como posibilidad para transformar el contexto local.

Fue hasta el año 2000 que la Comisión comenzaría a relacionarse con las zonas rurales del Cauca. Sobre el acercamiento con San Antonio, La Mesa y Monserrate, este se da principalmente por el interés de la comisión en el fortalecimiento de la memoria histórica en estas veredas a raíz del caso de la ejecución extrajudicial de Hortensia y Manuel. Así, desde el año 2022, las mujeres de la vereda vienen consolidando un grupo que han denominado *Mujeres por la Vida y por la Paz*. La mayoría de sus integrantes se reconocen como mujeres campesinas, mientras que otras se reconocen como mujeres campesinas con alguna herencia indígena. Son un grupo de treinta y cinco mujeres aproximadamente.

Sobre la secularización de la Comisión habría que mencionar que en el aspecto territorial esta separación fue en muchos casos difusa. De esta forma, aunque existiera una defensa comprometida de los derechos humanos, existía una doble intención, la de la catequización que en zonas rurales le permitió a la organización fortalecer su presencia. Por ejemplo, en el Cauca,

la Comisión es ampliamente conocida en zonas principalmente campesinas, en las zonas indígenas el involucramiento de la organización ha sido casi nulo. Esta separación, entonces, debe incorporar la pregunta sobre la forma en la que la organización entiende este sentido de la fe y la política, puesto que, en la práctica esto puede incorporar límites difusos en los que persisten intereses coloniales de la iglesia católica.

En el año 2023, en un encuentro de mujeres impulsado por la Comisión y realizado en la vereda La Mesa, decidieron consolidar una escuela para el fortalecimiento del liderazgo en las mujeres. La mayoría de las integrantes del grupo hacen trabajos productivos y reproductivos, entendiendo estos desde la teoría marxista-feminista, donde los segundos son labores que buscan la reproducción de la vida, que involucran el sostenimiento del núcleo familiar, y como lo señala Cristina Vega (2019), en el texto *Reproducción social y cuidados en la reinención de lo común. Aportes conceptuales y analíticos desde los feminismos*, todas aquellas actividades que [re]producen personas a través de vínculos materiales, afectivos y culturales. Sin embargo, esta disposición de sostenimiento, en el caso de las mujeres de la escuela, no solo se limita al núcleo familiar, sino que se extiende al escenario común e incluso a la tierra, ya que, las huertas subsisten por el trabajo de las mujeres. Ellas sostienen un complejo sistema productivo y reproductivo que sostiene la vida —familiar y común— en su sentido más amplio. Por lo anterior, decidieron acordar encuentros mensuales con el fin de garantizar la participación del mayor número de mujeres en la construcción de una red de mujeres para el impulso del liderazgo femenino en la zona. En este proceso, han encontrado el apoyo de la Comisión Intereclesial de Justicia y Paz, el Colectivo Insurrectas y la Confluencia de Mujeres, estos dos últimos grupos de carácter feminista de la Universidad Surcolombiana ubicada en Neiva.

En junio de 2024 se desarrolló el primer encuentro de la escuela, *Por la Vida y por la Paz* con el objetivo de identificar cuál es el sentido de esta, su denominación e intentar caracterizar la condición de las mujeres a nivel global y en el municipio de Inzá, Cauca. Este objetivo resultó muy funcional para delimitar el horizonte inicial de la escuela, pues en concreto las mujeres buscaban identificar formas para sobrevivir a la amenaza persistente de la vida, que, en el Cauca, toman varios aspectos: el fortalecimiento del conflicto armado, la crisis ambiental y el desgaste emocional o existencial que implica su cotidianidad como mujeres campesinas. Así, los encuentros mensuales se convirtieron en un escenario de reconocimiento y disfrute común para

las mujeres. Rápidamente, la escuela tomó un lugar de significado para las mujeres. Yo lo notaba cuando ellas llegaban con flores, peinadas, oliendo a rosas y con prendas de vestir que usaban para visitar la iglesia; la escuela para las mujeres llegó a significar un encuentro de igual importancia a la misa dominical. En cada encuentro la comida significó un papel vital, no solo por su tarea de alimentación y soporte, sino porque, en general la alimentación, promueve la consolidación de lenguajes, memorias y puentes de comunicación. El alimento en la vida campesina es un cordón umbilical que persiste en el tiempo y determina los ritmos y los lenguajes existenciales de las mujeres. La jornada inicia con la llegada de cada una de las mujeres a las 8:00 a.m., la mayoría de ellas llega acompañada de naranjas o mandarinas para compartir. En el desarrollo de la escuela las mujeres que participan son las mismas que cocinan, entre ellas mismas se distribuyen las tareas de participación, alistamiento de la comida, preparación y limpieza del salón comunal al finalizar la jornada. La consolidación de la escuela se logró por el trabajo conjunto de todas las mujeres.

2.2. La escuela de mujeres: escenario de enunciación y subjetivación

La escuela *Por la vida y por la paz* se configuró como un escenario donde se genera un lenguaje y un proceso subjetivación⁵ singular para las mujeres de las veredas San Antonio, Monserrate y La Mesa. Inicialmente, las mujeres no reconocen este escenario como un lugar de formación o aprendizaje, por el contrario, conciben este espacio como un lugar de soporte y afecto para muchas de las participantes, fuera de cualquier nivel académico o de educación formal. Es decir, este lugar es identificado por las mujeres como un espacio para desarrollar acciones colectivas lideradas por ellas. Desde mi interpretación, la escuela es un lugar de afectos, que supera la denominación de red de apoyo, pues, no es únicamente un lugar de apoyo, es un lugar donde se reproduce la vida y los afectos, donde transcurren complejos y diversos procesos de subjetivación. Igualmente, se producen prácticas de lenguaje⁶ y de formación política que se relacionan principalmente con su experiencia existencial, que no es sólo individual sino también común, y que guarda relación con su reconocimiento como mujeres campesinas. Son más o menos treinta mujeres las que estuvieron en la primera sesión de la escuela. En las sesiones siguientes el número se fue disminuyendo a quince.

⁵ Sobre las prácticas que develan los procesos de subjetivación en las mujeres que integraron la escuela me detengo en el capítulo dos. Asimismo, la forma en el que se manifestaron los procesos de subjetivación es algo en lo que profundizó en el capítulo tres.

⁶ Sobre las prácticas de lenguaje profundizó en el capítulo 2.

2.3. Las mujeres de la escuela: campesinas, madres y lideresas

En la puerta las esperan sus hijos, no sobrepasan de la puerta. Hay algo que no se los permite. Saben que es un espacio de solo mujeres, pero, de vez en cuando, se asoman a la ventana como deseando entrar. Extrañan a sus madres. Esto me recordó a cuando mi mamá se separaba de mí por un momento, yo también la extrañaba y la esperaba en la puerta todo el tiempo. Mi mamá siempre salía, aunque se demorará mucho tiempo, y luego caminábamos. Lo mismo sucede aquí. Sus madres salen de las sesiones y camino arriba comienzan a desaparecerse de la mano de sus hijos y sus perros.

Diario de campo, 27 de octubre de 2024

Cuando se refieren a sí mismas todas las mujeres se reconocen como mujeres campesinas. La vida de cada una se caracteriza por una experiencia existencial particular. Sus trayectorias son un criterio de representatividad y enunciación para cada una de ellas, es decir, sus experiencias les permiten ocupar un lugar en los escenarios comunes. De este modo, hacen referencia a su identidad como mujeres campesinas relacionada a sus trayectorias y modos de vida. Algunas son lideresas, otras son víctimas del conflicto armado, maestras, y todas, excepto dos niñas menores de edad, son madres. En la totalidad de los casos, las mujeres sostienen de manera protagónica sus hogares de múltiples maneras, aunque convivan con sus parejas; así, son ellas las que por medio del cultivo en las huertas, el trabajo doméstico, la recolección del café, la venta de tortas, pan o de rifas, sostienen la vida familiar. También, casi la totalidad de las mujeres, tienen más de dos o tres hijos. En las jornadas de la escuela cada una llega acompañada de bultos que aguardan grandes y coquetas naranjas, mandarinas y en sus manos sostienen plátano o yuca que ellas mismas siembran y conservan en sus huertas. Sus hijos las acompañan hasta la puerta. En diferentes momentos del día, ellos se asoman por las ventanas, que casi nunca tienen vidrios, y esperan a sus madres. Nunca sobrepasan la puerta. Esperan a sus madres vigilantes. Algo similar hacen los perros, que también son su compañía. Con sus hijas sucede algo distinto. Como es una escuela para mujeres, en casi todos los casos sus hijas acompañan a sus madres a la escuela. Pero, además, cada una asume un rol de apoyo en las tareas de la cocina o de limpieza. Como si fuera una simulación —o un acto performativo— las niñas apoyan a sus mamás en la cocina, a repartir los alimentos y a limpiar el salón al finalizar cada jornada. También las acompañan en las discusiones, se sientan al lado y escuchan, solo dibujan.

De esta forma, en la escuela sucede un proceso de subjetivación, donde convergen diversas subjetividades que se han formado bajo los parámetros de la maternidad, las labores de cuidado y del hogar, y que han determinado diversos sentidos prácticos y simbólicos de su experiencia existencial. Ahora bien, en las sesiones, se reflexionaba, se profundizaba y se cuestionaba estos

sentidos prácticos y simbólicos, lo que generó un proceso de subjetivación, en el que profundizo en el capítulo tres. Cabe señalar que la reflexión alrededor de los roles de género fue fundamental en la escuela. En diferentes ocasiones las mujeres afirmaron que la participación de sus hijas era muy importante en la escuela, pues, «ellas son las que van a heredar la lucha». Cuando las madres mencionaban esto las niñas guardaban silencio. Ninguna de ellas se resistía a las labores que se les asignaban en relación con la cocina o la limpieza, pero, cuando sus madres las animaban a participar de las sesiones de la escuela solo sonreían. Por otra parte, la escuela se sostiene por la participación, las inquietudes, las disputas y las resistencias que tienen las mujeres en conjunto. Sin embargo, esta participación no es toda homogénea, ya que las mujeres lideresas desarrollan casi la totalidad de las discusiones, otras mujeres nunca hablan, solo escuchan o se dibuja en su cara un gesto. De esta manera, existe en las mujeres cierta inquietud por la escucha y por el movimiento, pues estos se consideran algún tipo de mediación que transmite un mensaje, una actitud.

Al medio día se consumen los alimentos. En este momento todas las mujeres tienen un rol. Todas colaboran, incluidas las mujeres que en los espacios de discusión no hablan. Estas mujeres, las que guardan silencio, se encuentran en una posición de constante *expresividad* para retomar el concepto de Rita Segato (2016). Esta función *expresiva* se concentra principalmente en el rostro, y justo en el momento en el que se les asignan tareas que guardan relación con los escenarios privados, que en lo comunitario pasan a ser prácticas relacionales vinculadas a su actividad organizativa y su propio reconocimiento como mujeres campesinas, la función *expresiva* toma una función *práctica* que se despliega por medio del movimiento. En este punto es preciso aclarar que la aparición de esta función *expresiva*, que termina siendo *práctica*, no sucede porque exista una dependencia con las tareas fundamentadas en los escenarios privados, de hecho, justamente sucede un quiebre en esta relación, pues para que exista este cambio debe existir un traslado y de ahí que se genere un impulso que genera una práctica tiene su campo que surge justamente de ese quiebre.

Igualmente, a algunas de las mujeres sus maridos también las esperan afuera; mientras que otros, según ellas han afirmado, trabajan o las esperan en sus casas. En varias ocasiones, noté como sus maridos las iban buscar y nunca sobrepasaron la puerta de la Caseta Comunal. En una de las jornadas, justo cuando habíamos finalizado, nos encontramos con la pareja de una de las

integrantes de la escuela, y lo primero que mencionó fue que «él no entendía qué estaban haciendo las mujeres en la escuela, pero que lo único que sabía es que su mujer no estaba en la casa todo el día». Las mujeres con las que me encontraba soltaron varias risas y me dijeron en un tono bastante cómico: «a nosotras nos gusta escaparnos de nuestros maridos, las que tenemos, las otras somos libres de caminar, estar por fuera de la casa haciendo visitas el tiempo que queramos.» Lo anterior puede interpretarse de dos formas: la persistencia de limitaciones para que las mujeres participen de espacios organizativos y comunitarios, o, por el contrario, una de las transformaciones que las mujeres han logrado posicionar en la forma en la que conllevan sus relaciones personales una vez se incorporan en espacios comunitarios y organizativos. En cualquiera de los dos casos, se hace una distinción: y es que las mujeres señalan que parece perderse una parte de la libertad cuando se tiene pareja, cuando esto sucede, a las mujeres les gusta escaparse o más bien se ven obligadas a hacerlo para participar de espacios comunes. En otros casos, las mujeres conservan su libertad, pues, se encuentran solas porque se han separado o porque sus maridos han decidido dejarlas por asumir tareas de liderazgo y escaparse constantemente de sus maridos que a la final termina representando los espacios privados.

Como mencioné anteriormente, todas las mujeres se reconocen como mujeres campesinas. Sin embargo, otras también reconocen su ascendencia indígena. Antes de que me lo mencionaran, me había fijado en sus apellidos. Cuando en el trabajo de campo me di cuenta de esto, como investigador, me sentí confundido. En algunas conversaciones que sostuve con Idaly Quintero, una mujer lideresa de Monserrate, ella afirmó que no entendía porque no había participación de mujeres indígenas en la escuela. En la actualidad los conflictos por las tierras caracterizan gran parte del panorama agrario del sur del Cauca. Así, existen zonas campesinas e indígenas y esta separación no solo se limita a la definición geográfica, sino que determina la forma en la que se desarrollan los espacios organizativos, comunitarios, sociales y religiosos de la zona. De esta forma, las zonas indígenas se encuentran en las montañas —o en la parte de arriba como las mujeres se refieren a estas— y las zonas campesinas se encuentran en las zonas bajas de las montañas.

Para finalizar este apartado, quisiera señalar que los procesos de subjetivación que sostienen la acción colectiva y de formación política de las mujeres se remiten a una infinitud de acciones que involucran prácticas enunciativas, de disposición y de afectos que las mujeres desarrollan en

el escenario común que en este caso es la escuela. Ejemplo de esto, es que las mujeres hacen constante referencia a la escuela como un lugar donde disfrutan encontrarse, porque es un espacio donde se distraen, aprenden y suceden procesos en un horizonte que transforma las prácticas que se encuentran en constante traslado entre lo privado y lo comunitario.



Imagen 6. *Fosforescentes caballos marinos.* Fotografía propia, 2025.

3. El traslado de prácticas íntimas a escenarios comunitarios: la escuela y su desarrollo

(...) Yo sé que con la compañía de todas ustedes voy a lograr superar un dolorcito que todavía tengo adentro.

Luz Marina, Lideresa en Inzá, Cauca.

La mayoría de las mujeres (diez de ellas) viven en la Vereda de San Antonio, el restante caminaba aproximadamente una hora y media desde La Mesa o Monserrate para llegar a cada jornada. Los encuentros de la escuela se desarrollaron una vez al mes los sábados. Así, las mujeres que viven más cerca eran las encargadas de, horas antes, preparar la olla en el fuego. Curiosamente es esta olla la que concentraba la mayor atención en el desarrollo de la escuela. La mayor parte de las mujeres tienen una huerta con un árbol de naranjas y mandarinas y es de ahí donde extraen estos frutos que en su mayoría se consumen en el hogar o en escenarios de discusión organizativa o comunitaria. Recuerdo que en las primeras visitas me parecía muy interesante la forma en la que

se componen las fincas de cada una de las mujeres, pues, aparte de la cocina, donde más pasan tiempo las mujeres es en sus jardines o en sus huertas. Además de naranja y mandarina, las mujeres cultivan lechuga, pepino y tomate. Las flores también son muy importantes para ellas, ya que noté como duran horas conversando sobre la variedad de especies y de las formas de sobrevivencia de las flores.

El día anterior a la primera sesión de la escuela — es decir el 07 de junio de 2024— las mujeres seleccionaron una cantidad específica de mandarinas, naranjas y flores para llevar como ofrenda a la sesión. Si hace falta alguna hortaliza para la receta, ellas corren a llevar de sus huertas lo necesario para finalizar la preparación. Como si fuera un ritual, cada sesión inicia compartiendo algún alimento, café o arroz con leche. Luego, a eso del mediodía, se servía el almuerzo. Y ya entrada la tarde, ya casi en el cierre, comíamos pastel o naranjas. Recuerdo que en la primera sesión las mujeres llegaron con un pastel redondo y grande. Era un ponqué azul rodeado de crema blanca que ellas mismas habían preparado para celebrar la primera sesión de la escuela. Todos estos alimentos están a cargo de las mujeres. Todas se distribuyen tareas, y también, aunque existe alguna financiación, todas llegan con algún tipo de alimento que pueda fortalecer o acompañar el almuerzo. Algo similar ocurre con el aseo y la organización del espacio físico. En la mayoría de los casos, las sesiones se desarrollaron en la Caseta Comunal de cada vereda. El aseo, la organización y la preparación estuvieron a cargo de las mujeres.

En algunos escenarios de discusión de la escuela, muchas mujeres afirmaron que para poder asistir a las sesiones mensuales debían hacer grandes esfuerzos. Por ejemplo, una líder integrante de la asociación campesina, su nombre es Cielo, mencionó que su jornada, en la tercera sesión de la escuela, había iniciado a las 4:00 de la mañana. Para salir de su casa tuvo que dejar preparado el desayuno y almuerzo para sus hijos. Para llegar a La Mesa, lugar donde se desarrolló la sesión, tuvo que caminar aproximadamente una hora. Esta misma rutina la compartían muchas de las mujeres, algunas, por ejemplo, podían asistir al bloque de la mañana y en la tarde deben irse a continuar con tareas de cuidado y sostenimiento del hogar.

Aunque muchas de las mujeres afirmaban que el escenario de la escuela significaba cierto desprendimiento de las tareas del hogar, lo que se lograba evidenciar es que, la mayoría de las mujeres, trasladan prácticas de su hogar al lugar de encuentro comunitario. Este traslado, aunque

involucra prácticas que se desarrollan especialmente de manera privada, convierten al escenario común como un lugar donde lo público y lo privado tienen una separación difusa, pues, las prácticas tienen el mismo fin: el sostenimiento de la vida. Ahora bien, aunque en la jornada se hacía un esfuerzo por que todas puedan participar sin ningún tipo de interrupción, sin embargo, esto era casi imposible, puesto que, mientras se desarrollaban las discusiones, las mujeres responsables de la preparación de los alimentos debían estar pendientes de la olla y de la cocina.

De la misma manera, las prácticas de alimentación que se desarrollaban en la escuela guardan relación con el modo de vida campesino de las mujeres que componen el escenario. Para el sujeto campesino la alimentación es, primero, fuente de soporte para las largas jornadas de trabajo. Segundo, los alimentos de la tierra y de sus huertas, configuraban en las mujeres el sentido primordial de su ser campesino. La tierra no solo sostiene sus prácticas, sostiene también su existencia. Las flores también hacen parte de las formas en que las mujeres expresan su sentido de existencia. En resumen, este traslado no actúa únicamente de forma de prácticas del trabajo reproductivo, también a las mujeres trasladan la tierra de sus casas en las naranjas y en sus flores.

Por medio de un despliegue de prácticas, la cocina, la huerta, el camino y los jardines las acompañan a todos los lugares. Estas prácticas en ocasiones adquieren otros sentidos, precisamente cuando se genera algún tipo de traslado, dado que, mientras las mujeres sostienen la vida familiar por medio de labores de reproducción en la finca, en los escenarios comunes, se sostiene la vida comunitaria por medio de estas mismas prácticas. Las labores reproductivas tienen una doble función: la de sostener la vida íntima y la vida comunitaria; y entonces aparece el sostenimiento de diversas vidas en los escenarios privados y en los escenarios comunitarios, sin estas tareas ambos escenarios no sobrevivirían.



Imagen 7. *Fiesta con el sol.* Fotografía propia. 2025.

CAPÍTULO II.

PRÁCTICAS Y ESPACIOS DONDE SE DEVELA LA SUBJETIVACIÓN EN LAS MUJERES DE LA ESCUELA *POR LA VIDA Y POR LA PAZ*

En este capítulo tengo la intención de referirme a las prácticas y los lugares donde transcurren procesos de subjetivación de las mujeres que participaron de la escuela. Quizá pueda entenderse que intento caracterizar, al igual que lo hice en el capítulo anterior, los lugares donde las mujeres habitan su cotidianidad. Sin embargo, me interesa referirme a las prácticas que se despliegan y a los lugares donde se desarrolla el proceso de subjetivación desde una mirada analítica para reconocer las complejidades que puedan aparecer en este proceso. La escuela *Por la vida y por la paz* fue un ejercicio comunitario que, como ya mencioné en el primer capítulo, inició en el mes de junio del año 2024 y se desarrolló en las veredas San Antonio, La Mesa y Monserrate en Inzá-Cauca. Los objetivos que orientaron esta escuela fueron dos: primero, el fortalecimiento de los liderazgos femeninos en estas veredas, y, segundo, la formación política para mujeres como un criterio fundamental para fortalecer los procesos comunitarios y organizativos. Sobre el segundo objetivo habría que mencionar que este no siempre fue intencional en el desarrollo de la escuela. Fue en el transcurso de las jornadas que el objetivo político encontró un sentido concreto en el reconocimiento de las experiencias de las mujeres, pues, este se hizo más evidente.

Con relación a lo anterior, la escuela se organizó a partir de las siguientes sesiones:

Fecha de sesión Duración	Lugar	Nombre y objetivo de la sesión
17 de junio de 2024 5 horas	San Antonio	¿Cuál es la situación global de las mujeres? Objetivo: Identificar cuál es la situación de las mujeres a nivel global.
03 de agosto de 2024 5 horas	Monserrate	¿Cuál es la situación territorial de las mujeres? Objetivo: Identificar cuál es la situación territorial de las mujeres en la región del cauca, y particularmente, en Inzá-Cauca.
27 de octubre de 2024 5 horas	La Mesa	Percepciones territoriales de las mujeres que integran la escuela. Objetivo: Cartografiar las percepciones territoriales de las mujeres que integran la escuela por la vida y por la paz.
28 de febrero de 2025 5 horas	San Antonio	Jornada de conmemoración y de fortalecimiento de la memoria en el territorio. Objetivo: intercambiar experiencias de memoria entre las mujeres con la participación de otras mujeres que habitan en la región de Tierra Adentro.
01 de marzo de 2025 5 horas	San Antonio	El sostenimiento de la vida como forma de vivencia comunitaria. Objetivo: Caracterizar las formas organizativas y comunitarias en las que las mujeres sostienen la vida y las

24 de mayo de 2025 5 horas	San Antonio	formas organizativas en el territorio de Inzá-Cauca.
		Las múltiples jornadas y el valor de las tareas de cuidado en el sistema reproductivo de la vida.
		Objetivo: Identificar de qué manera se compone la jornada de las mujeres que integran la escuela y cuál es el valor de esta jornada en su experiencia íntima y comunitaria.
02 de agosto de 2025 5 horas	La Plata	Sesión de cierre y certificación

Tabla 1: *Sesiones y objetivos de la escuela Por la vida y por la Paz*. Elaboración propia.

2025

En este punto conviene señalar que si bien la escuela desde el momento de su formulación y planeación decidió denominarse bajo el concepto de “escuela”, esta no pretendía incorporar aspectos de educación formal. De la misma manera, cabe aclarar que, cuando inicié mi participación en la escuela, está ya tenía definida sus temáticas y su organización. Meses antes, la habían decidido las mujeres con el apoyo de la Comisión Intereclesial de Justicia y Paz, la Confluencia de Mujeres y el grupo Insurgentes de la Universidad Surcolombiana. En este sentido, y si bien la escuela tuvo que flexibilizar algunas de sus temáticas, mi participación se concebía como un apoyo pedagógico a los objetivos y tiempos antes definidos. Considero que el denominar este proceso bajo esta denominación resultó muy funcional para considerar ese escenario como un lugar de aprendizaje, sin que tuviera que significar un ejercicio formal de alfabetización o formación curricular. Este aprendizaje se desarrollaba en la medida en que las mujeres se reconocieran y se encontraran entre sí. Sus experiencias y sus formas de vida se posicionaron en el centro y ese era el criterio preciso —pero tal vez no el único— para fortalecer —de forma común— la defensa de la vida, del territorio, de la comunidad; justamente ahí radicaba el sentido político de la escuela. Lo anterior puede comprenderse a la luz de lo que menciona Hannah Arendt en su texto *La Condición Humana* (2025) cuando hace referencia a la

existencia de lugares de aparición donde se produce un *agrupamiento* de discursos y de acciones que permiten el surgimiento de la esfera pública⁷. Sin embargo, en las mujeres de la escuela no solo sucedía el agrupamiento de subjetividades públicas, por el contrario, sucede el agrupamiento de y la aparición de subjetividades que están en constante traslado entre la finca y los escenarios comunitarios; así, justamente, se generan espacios comunitarios que se encuentran en constante traslado entre estas dos dimensiones: finca y escenarios comunitarios.

Cuando llegué a San Antonio me encontré con una fortaleza muy particular en los procesos comunitarios y organizativos que allí se desarrollaban. En el momento en el que comencé a adentrarme en La Mesa y Monserrate me encontré con esta misma fuerza, pero con algunos matices. En los procesos comunitarios organizados y liderados por mujeres se encuentra una particularidad que se concentra principalmente en las prácticas que las mujeres van desplegando en estos escenarios. Estas prácticas varían en su manera de ser identificadas; es decir, como son una forma en la que se expresa la subjetivación, estas pueden tomar varios lenguajes. Si algo caracteriza a estas prácticas es su capacidad de escapar de la estandarización. Así, se despliega una constelación de fenómenos, algunos transparentes y otros no tanto, que se fundamentan principalmente en el espacio común, pero que también aparecen y se trasladan a otros lugares, pues se dispersan y se manifiestan de manera intencional y otras no tanto, de ahí que se requiera de un gran esfuerzo por comprender justamente cuál es el punto donde se impulsa y se fundamenta esta intención de que aparezcan, desaparezcan y/o se trasladen.

1. La subjetivación y la subjetividad

Luego del mayo del 68⁸, la filosofía francesa tomó un giro bastante interesante hacia el sujeto. Este giro va a consolidar diversos movimientos que se interesarían principalmente por la forma en la que se fundamentan o se quiebran las estructuras en el sujeto. Si antes del 68 el estructuralismo había logrado desarrollar marcos interpretativos sobre las formas en las que las estructuras determinan al sujeto, el postestructuralismo, corriente que tuvo su mayor

⁷Los lugares de aparición en Arendt no sólo se limitan a la “aparición” física, sino que en estos mismos lugares transcurre una potencia que Arendt va a denominar como *la potencia de poder*. Cabe señalar que, hago referencia a la esfera pública, pues, así lo denomina Arendt en el texto ya referenciado. Sin embargo, me interesa que en el contexto donde se desarrolló la investigación esta esfera se entienda como los espacios comunitarios.

⁸ Mayo del 68, o también conocido como “El mayo francés”, fue una coyuntura política, social y cultural que tuvo su mayor fuerza en París donde el movimiento estudiantil y de trabajadores realizó movilizaciones y huelgas por más de un mes con la intención de realizar reformas políticas y educativas radicales.

consolidación luego de mayo del 68, logró posicionar la discusión sobre las formas en que las estructuras se mueven y se quiebran en el sujeto de múltiples maneras, y cómo este mismo sujeto genera resistencia a estas estructuras. Así, llegamos a Foucault⁹ en su ensayo *El Sujeto y el Poder* (1988). En este escrito, Foucault inicia su argumento exponiendo una pregunta que guía la escritura del texto: ¿Por qué estudiar el poder en relación con la cuestión del sujeto? La incorporación del sujeto a este problema parece indicar que el argumento no solo va a estar centrado en el poder, sino que para hablar de poder también hay que hablar de sujeto. En el argumento para responder a esta pregunta Foucault escribe:

En la segunda parte de mi obra, estudié la objetivación del sujeto en lo que llamaré las “prácticas divisorias”. El sujeto se encuentra dividido en su interior o dividido de los otros. Este proceso lo objetiva. Algunos ejemplos son el loco y el cuerdo, el enfermo y lo sano, los criminales y los buenos muchachos. (1988, p. 3)

En lo señalado por Foucault (1988), la división interior parece darse por una fuerza que se produce principalmente en el contexto. Estas divisiones están entonces sujetas a relaciones de saber/poder que despliegan una infinitud de técnicas en los campos relacionales y que se construyen con los otros. Como la fuerza no solo se limita a la división interior, está desborda al sujeto y configura el afuera como una relación “de la fuerza con la fuerza” (Deleuze, 1979, p. 9). Lo que aparece en este punto es entonces la pregunta por la forma en la que el sujeto se sujeta a dichas fuerzas, ¿cómo sucede esto? Así, Foucault se fija en los modos de subjetivación que “transforman a los seres humanos en sujetos” (1988, p.3).

En el texto *Estética, Ética y Hermenéutica* (1994), Foucault concentra su análisis en los mecanismos que generan las divisiones del interior a las que hizo referencia en *El sujeto y el poder* (1988). De esta forma, aparece la preocupación por los esquemas que han constituido estas divisiones y es entonces cuando va a hacer referencia a los dispositivos y a las técnicas de sí para identificar estas divisiones. Al respecto, Foucault escribe:

⁹ Deleuze en el tomo III de su curso dedicado a Foucault menciona que en cierto momento Foucault logra retornar y fijarse en el sujeto luego de que “este redujera al sujeto a menos que nada” (1986, p.14). Después de que en sus obras: “La historia de la locura” (1961), “Las palabras y las cosas” (1966), y “Arqueología del saber” (1969), Foucault profundiza en la relación poder/saber hasta, y como menciona el mismo Deleuze, encontrarse en un callejón sin salida, en textos como: “El sujeto y el poder” (1983) o “Historia de la sexualidad” (1976) se produce este retorno al que Deleuze hace también referencia como el tercer eje de Foucault.

El hilo conductor que parece más útil para llevar a cabo esta indagación está constituido por lo que podríamos llamar «técnicas de sí», es decir, por los procedimientos, existentes sin duda en cualquier civilización, que son propuestos o prescritos a los individuos para fijar su identidad, mantenerla o transformarla en función de cierto número de fines, y todo ello gracias a las relaciones de dominio de sí sobre uno mismo o de conocimiento de uno por sí mismo. En suma, se trata de volver a situar el imperativo de «conocerse a sí mismo», que nos parece tan característico de nuestra civilización, en la interrogación más amplia que le sirve de contexto más o menos explícito: dominio en el que se aplican, el instrumento al que han recurrido y el sujeto que actúa. (1994, p. 255)

Desde este punto de vista, encontramos en Foucault un sujeto dividido, no solo en su interior sino también en el afuera. Sin embargo, esta división no es dispersa, sino que es principalmente dual y disyuntiva: loco/cuerdo, el enfermo/sano, los criminales/los buenos muchachos. El ser humano entonces se vuelve sujeto a partir de la consolidación de unas fuerzas que lo dividen y lo sujetan, pero que a la vez impulsan una reacción en el sujeto; de ahí que Foucault hace alusión al sujeto que actúa. En este punto conviene hacer referencia a Agamben (2014) para aclarar la forma en la que se consolidan las técnicas y los dispositivos de sí en el sujeto. En su texto *El uso de los cuerpos*, Agamben señala la división a la que hice referencia anteriormente como la existencia de *escisiones* que atraviesan al sujeto. No estoy seguro de si la escisión y el pliegue puedan entenderse de la misma manera, lo que sí queda claro son los efectos de ambos términos en el sujeto: aparece entonces el dispositivo¹⁰ como lo que se encuentra en el fondo y que constituye una aparente unidad que existe antes de —*a priori*— al sujeto y que se mueve entre la articulación y la separación de la experiencia de sí.

Ahora bien, ¿De qué manera sucede esa división en el interior? Es una pregunta que no solo se limita a la comprensión de las técnicas o los dispositivos de sí, sino, que se va a fundamentar principalmente en lo que Deleuze denomina en *Foucault* (1986) como una interiorización del afuera. Según Deleuze, la forma en la que se genera la interiorización del afuera en Foucault se encuentra en el reconocimiento de pliegues interiores. Y más adelante Deleuze señala que esta interiorización consiste en una especie de *encarnizamiento* del exterior. En este punto Deleuze nos presenta un exterior que se compone por unas fuerzas que pliegan al sujeto en su interior,

¹⁰En el texto *¿Qué es un dispositivo?* de Agamben (2014) las técnicas y los dispositivos se manifiestan de forma distinta: mientras que la técnica corresponde a círculos amplios que encierran al sujeto, el dispositivo es “un conjunto heterogéneo que incluye virtualmente cualquier cosa, tanto lo lingüístico como lo no lingüístico: discursos, instituciones, edificios, leyes, medidas de política, proposiciones filosóficas, etc. En sí el mismo dispositivo es la red que se establece entre estos elementos” (p. 8).

imaginen entonces la intensidad de esa fuerza. Este exterior es distinto al afuera que expone Foucault (1988) en su libro *El pensamiento del afuera*, pues, en el afuera no sucede tanto una fuerza sino una atracción que permite (...) “experimentar en el vacío, y la indagación de la presencia del afuera, y ligado a esta presencia, el hecho de que uno está irremediabilmente fuera del afuera” (Foucault, 1988, p. 34).

Es interesante la forma en la que se comienza a configurar el panorama de la subjetivación: no solo existe un sujeto dividido, sino que también transcurre un exterior que pliega, es un exterior en constante intervención al sujeto. Sin embargo, esta intervención o este pliegue del sujeto no solo sucede de manera externa, sino que, a la par, sucede la acción del sujeto que genera un pliegue con los otros, pero a la vez consigo mismo. Deleuze escribe: “Es necesario que la dominación de los otros se doble de un dominio de sí mismo. Es necesario que la relación con los otros se doble de una relación consigo mismo” (1986, p. 133). Aquí es justamente donde sucede la acción del sujeto, en un dominio de sí que involucra una fuerza y que transcurre en paralelo a la dominación y la intervención, pues, esta intervención intenta mostrar cómo (...) “lo Otro, lo lejano, es también lo más próximo y lo mismo” (Deleuze, 1986, p. 23). En la subjetivación lo otro aparece entonces como un proceso de producción que también se encuentra en el mismo campo de fuerzas pero que produce un pliegue que no solo configuran un campo relacional sino un campo de plegamiento de los pliegues que va de lo otro a lo mismo, de lo lejano a lo cercano, de lo preciso a lo lejano, (...) “y esto produce que todo lo absoluto sea más cercano que todo lo que es interior” (Deleuze, 1986, p. 23).

Aparece entonces un afuera que se pliega para construir, como lo menciona Deleuze, una interioridad muy especial (1986). Se constituye una interioridad que parece sujeta del afuera, pero que es tan próxima que esa separación se vuelve difusa. Sin embargo, esa aparente borrosidad altera al sujeto a tal punto de posicionarlo en constante movimiento, acción y dislocación en tanto que sus divisiones —internas y del afuera— parecen alterarse, transformarse, variar o dispersarse. Así, la acción del sujeto, aunque se encuentre en un afuera compuesto por fuerzas, va a estar sujeta a un modo de subjetivación precisa:

La lucha por una subjetividad moderna pasa por una resistencia a las dos formas actuales de sujeción, una que consiste en individuarnos según las exigencias del poder, otra que consiste en vincular cada individuo a una identidad sabida y conocida, determinada de una vez por todas. La

lucha por la subjetividad se presenta, pues, como derecho a la diferencia y derecho a la variación, a la metamorfosis. (Deleuze, 1986, p. 139)

En resumen, en este trabajo entiendo los procesos de subjetivación como el encarnamiento, pliegue y el despliegue de diversas prácticas, en lugares donde transcurre la propia experiencia existencial del sujeto y que se despliegan por medio de disposiciones, gestos y prácticas que se fundamentan principalmente entre la variación y la metamorfosis, como lo señala Deleuze (1994); pero también entre el traslado, el escondite y la aparición entre el interior y el afuera. Este fue precisamente el criterio para definir las prácticas y los lugares en los que fijé mi interés. No son simplemente prácticas y lugares que configuran la experiencia existencial de las mujeres, sino que principalmente se trata de prácticas y lugares donde transcurren procesos de subjetivación que estas encarnan, y que, como mencioné en líneas anteriores, configuran su interior en relación con lo otro, entendiendo esto como lo que se encuentra más lejano pero que define el interior. Me interesa, entonces, interpretar, de qué manera la línea del afuera está adentro (Deleuze, 1986).

2. Prácticas que delimitan los bordes de la subjetividad y la subjetivación

En este apartado haré referencia a aquellas prácticas que, según mi análisis, presentan un sustento o se derivan de procesos de subjetivación. Como en ocasiones la subjetivación no aparece como algo evidente, hago referencia a algunos hechos que transcurrieron en el trabajo de campo y que pueden brindar algunos ejemplos de las singularidades de algunos hechos, de ahí que considere que es donde sucede la subjetivación.

2.1. Prácticas de lenguaje

En un momento dejé de escuchar sus voces y comencé a comprender sus manos, sus caras y sus sonrisas. Recordé entonces a Italo Calvino cuando en Palomar describe la forma en la que un hombre se encuentra con un queso y comienza a conversar con él. La diferencia radica en que yo había logrado descifrar el lenguaje de las mujeres, por fin lograba tener una comunicación humana. Vi clarito el lenguaje humano, nuestro lenguaje.

Diario narrativo personal, 02 de agosto de 2025

El viernes 16 de junio de 2024 llegué a San Antonio para la primera sesión de la escuela. Luego de un viaje de nueve horas había llegado a La Plata donde me encontraría con Gloria. A decir verdad, no fue un viaje tan cómodo. En la madrugada, y sin saber muy bien donde me encontraba, el conductor recogió a varias personas. Yo viajaba en un asiento para dos personas

y cuando giré, había cuatro niños en el otro asiento, uno de los niños estaba profundo y otro me volteó a mirar —supongo que era su hermanito— con ojos de miedo, pero dispuesto a defenderse. Recuerdo que para que los niños se acomodaran mejor me senté casi en la esquina del asiento, así tuve que viajar hasta llegar a La Plata. En La Terminal me recogió Gloria en una camioneta blanca, era un esquema de la Unidad Nacional de Protección (UNP) que le habían asignado a la Comisión. En el carro se encontraban dos hombres de baja estatura bastante amables. Cuando los vi pensé en lo diferentes que eran a otros escoltas, pues no eran personas tan rudas. Ese día almorzamos en el pueblo y en ese momento conocí a Javier, también integrante de la Comisión, a Idaly y su hermano. En el almuerzo, la conversación giró alrededor de la situación del Cauca. Los escoltas comentaron la cantidad de maniobras que tuvieron que realizar para que su camioneta pasara desapercibida por las carreteras del Popayán, pues hace unos días habían incendiado una. Mencionaron también la preocupación que tenían por llegar a San Antonio, ya que en cualquier momento nos podían detener las disidencias. En ese momento yo también sentí miedo, aunque era consciente del lugar al cual había decidido dirigirme. A las tres de la tarde iniciamos el viaje para San Antonio. En el carro éramos seis. Yo estaba en una esquina con unos panes en la mano, Idaly me los había recomendado, pues ella se encontraba muy encartada con una maleta. Antes de eso, Idaly no me había determinado. En el carro tampoco lo hizo. Fue hasta que Gloria le comentó que era practicante de la Universidad Pedagógica Nacional y que estaría en el desarrollo de la escuela. Apenas noté en su cara un gesto y en ese momento me volteó a mirar y me dijo: «téngame estos panes por favor que estoy encartada», había tenido entonces el primer encuentro con el gesto.

Luego de tres horas, llegamos a San Antonio. Yo me encontraba evidentemente cansado. Ahí nos recibió Luz Marina. Lo primero que noté en ella fue su sonrisa. Luego nos pidió que nos acercáramos a su comedor, nos ofreció pan y café. Mientras que preparaba lo anterior, yo solo me fijé en su cara, era un universo totalmente gestual. Todo lo decía entre risas y gestos. En la casa de Luz Marina pasamos la noche. Me acomodó en un pequeño cuarto que tenía como puerta una cortina. Al salir del cuarto se encontraba un cuadro de una niña sonriendo que en la parte inferior decía: «Hortensia Neyid, todavía te recordamos». Como me encontraba tan cansado rápidamente me acomodé en la cama. Al otro día, la escuela iniciaba en la caseta comunal a las nueve de la mañana. Me desperté a las seis. A esa hora Luz Marina y Gloria ya se encontraban despiertas. Luz Marina me ofreció café y desayunamos un huevo con arepa y queso.

Mientras conversábamos y consumíamos el desayuno, Luz Marina movía su rostro y sonreía demasiado. Recuerdo que en ese momento llegó un pajarito a golpear su cara contra los vidrios. Luz Marina mencionó: «ahí llegó el pájaro que viene a golpear todas las mañanas». Para llegar a la caseta comunal caminamos cinco minutos. Cuando entramos se encontraban unas sillas en mesa redonda, algunas mujeres en el fondo cocinando en el fogón y un tablero. Gloria me pidió que acomodará el salón y cuando me encontraba realizando esta tarea, llegaron las mujeres de la Confluencia y del grupo Insurgentes. Las mujeres comenzaron a aparecer con bultos de naranja y todas muy sonrientes. Cada una tenía su propio gesto. Cuando se acercaban a saludarme lo primero que me ofrecían eran sus manos, luego una sonrisa y después una naranja. Cada una ocupó una silla y comenzó a configurarse un universo de gestos, movimientos y disposiciones. La primera en hablar fue Luz Marina, luego Idaly y por último Gloria. Mencionaron la emoción que les generaba encontrarse con otras mujeres para fortalecer la defensa del territorio. Luz Marina, además de mencionar lo anterior, lloró y mencionó que le hacía muy feliz encontrarse con las mujeres para sanar un dolorcito que todavía tiene adentro.

Nos dividimos en grupos para conversar sobre la situación de las mujeres a nivel global. Yo me encontraba en un grupo con cinco mujeres y debíamos leer unas carteleras que se encontraban por toda la caseta. Recuerdo que cada vez que leíamos, Florinda, una de las mujeres participantes, sonreía o giraba su vista hacia la puerta. En ese momento me di cuenta de que no sabía leer. Otras de las mujeres leían y conversaban con mayor seguridad, pero algunas otras solo movían sus rostros. Esta dinámica se repitió en todas las sesiones. Entonces me vi obligado a fijarme en el gesto y en la disposición como una forma en la que se genera una presencia, una práctica de lenguaje que se encuentra en constante fuga de las palabras o de la acción discursiva. Eran formas o prácticas de lenguaje no evidentes. Agamben (2022), en su texto *Cuando la casa se quema* hace referencia a la palabra no evidente como una palabra primigenia pero que siempre:

(...) permanece viniente e ilegible, que está solo y primera en la mente y que no se sabe desde dónde viene ni hacia dónde va; significa acceder a otra experiencia de lenguaje, a un dialecto o a un habla a los que ya no designa a través de la gramática y de los nombres, del léxico y de la sintaxis, y solo a este precio puede anunciar y anunciarse. (p. 35)

Y, entonces, aparece un lenguaje que se anuncia y se manifiesta por medio del *encarnizamiento*, es decir, es un lenguaje que se mueve entre lo íntimo y el afuera; en un ir y venir (Agamben, 2022).

Un lenguaje que se sostiene por sí mismo, es visible, verbal en ocasiones, pero que a la vez no requiere un significante. Toma un cuerpo y es a la vez silencioso. Hélène Cixous (1995) en *La risa de la medusa* habla de un lenguaje *híbrido* para referirse a un lenguaje que escapa de cualquier enunciado y para no buscar otra cosa que sentirse, y configura una aparente pasividad que permite un involucramiento en el mundo. Al respecto Cixous escribe (...) “esta pasividad—que en verdad es activa— permite embolsar una parte de la riqueza del mundo. Y transmitir: hacer amar, haciendo conocer” (1995, p.89). En el lenguaje *híbrido*, que no es del todo aparente y en el que se puede percibir una comunicación sin ninguna expresión verbal, aparece un conocimiento que configura un entrecruzamiento, una alteración al cuerpo, y donde el ser aparece por medio de un lenguaje de la intimidad, del contacto consigo mismo y en esta lengua “hablan las mujeres cuando nadie las escucha para corregirlas” (Cixous, 1995, p.37).

Ahora bien, es claro que en la situación de Florinda pueden evidenciarse en la forma en que operan las estructuras de género, pues es probable que no sepa leer ni escribir por las barreras que aún atraviesan las mujeres campesinas en la ruralidad para acceder a escenarios de educación formal. Sin embargo, existe en las mujeres una vivacidad para comunicarse por medio de sus gestos, valiéndose de la fuga del lenguaje por sus rostros. Y entonces encontramos el pliegue de las mujeres que las obliga a expresarse por medio del lenguaje, por medio del silencio y del gesto; el mundo les aparece como universal y todo un lenguaje comienza a brotar de él. Ellas lo observan y se comunican por medio de él sin una conversación aparente.

El plegamiento a formas de lenguaje que únicamente transcurren por medio del lenguaje discursivo se pone en tensión no solo en el escenario de la escuela sino también en la forma en que las mujeres —principalmente entre ellas mismas— se comunican en sus jardines o en el camino. Las mujeres hacen uso del *lenguaje híbrido* de manera diferencial entre ellas mismas. Algunas fortalecen sus discursos verbales, y algunas contemplan y se comunican por medio del despliegue del gesto, del suspiro o de la presencia. Las mujeres están en constante fuga entre las formas de lenguaje, son mujeres creativas para comunicar un mensaje. En el escenario de la escuela diferentes mujeres se refirieron a una fuerza de atracción que genera un intercambio de lenguaje, aunque no existe un intercambio verbal concreto. Cielo, por ejemplo, se refirió de la siguiente forma cuando le pregunté sobre que la impulsaba a participar de la escuela:

Adicionalmente, a la transmisión de la palabra, aquí hay dos compañeras que hay que solo verlas, ahí está la presidenta, está la señora Marina, y qué lindo es verlas a ellas y sus hijas estar en la escuela. (Cielo, entrevista, 26 de octubre de 2024)

Aparece entonces un lenguaje no verbal que existe por sí mismo, pero genera una atracción, un entendimiento que se configura por medio de la presencia pasiva, que como menciona Cixous, es más que todo activa pues constantemente está transmitiendo un mensaje que genera juntura. Es probable que el despliegue de estas formas de lenguaje se manifieste en otros espacios comunitarios no solo de mujeres sino también mixtos. Sin embargo, considero que este toma su mayor forma de expresión en esta escuela de mujeres, pues se generan formas de atracción que permiten la presencia de las mujeres en este espacio sin reconocer de dónde proviene. Volviendo al bellissimo texto: *La Risa de la Medusa* Hélène Cixous (1995) habla de las voces invisibles —al que prefiero referirme como lenguaje invisible— que es híbrido y que se expresa:

(...) pero no para sujetar y decir, [son] voces [gestos, presencias] para permanecer muy cerca de las cosas, como su sombra luminosa, para reflejar y proteger las cosas que siguen siendo tan delicadas como los recién nacidos. Hay aquellas mujeres cuya voz disminuye como una llama, casi no habla, pero avanza y se va acercando cada vez más, cada vez más a los secretos de las cosas, decrece hasta tocar la tierra, se tiende, roza con la mano el suelo imperceptible mente tembloroso, escucha la música de la tierra, el concierto de la tierra con todas las cosas, hay esas mujeres cuya voz percibe los signos de la vida en sus nimios comienzos. (p.110)

Este lenguaje opera bajo el traslado y bajo un velamiento. Es celoso, pues no aparece de la misma manera ante todas las personas, y tiene un sustento principalmente con la tierra, dado que esconde sus secretos como menciona Cixous. Se *encarniza* en los cuerpos y su presencia genera un campo de intercambio múltiple que se fuga de la homogeneidad, y las mujeres sienten un impulso a encontrarse con otras formas de lenguaje, alterando cualquier espacio homogéneo y variando el sentido político al punto de llevarlo hasta su límite, hacia la diferencia como posibilidad.



Imagen 8. *Gestos*. Fotografía propia, 2025.

2.2. Prácticas de sostenimiento de la vida

Al pasar la noche en La Plata, el 27 de octubre se desarrolló la tercera sesión de la escuela. En esta ocasión Gloria se encontraba en San Antonio, razón por la que tuve que llegar a la vereda solo. A las cinco de la mañana me encontraba en “El Terminalito” para tomar una buseta. La buseta llevaba un aviso que decía Pedregal. Era una camioneta pequeña y se llenó completamente. Yo iba en una ventana. En el camino, la camioneta se desvió. Cuando giré la mirada me percaté de que había tomado esta decisión, pues, el río Páez se había llevado una parte de la carretera. En el camino el conductor mencionó que había estado lloviendo y que la tierra se estaba moviendo bastante. Por la ventana, yo noté como las paredes de tierra transpiraban agua y me di cuenta de lo grave que era la situación.

En San Antonio me estaban esperando Gloria y Luz Marina, puesto que, debíamos caminar hasta La Mesa, era aproximadamente una hora de camino. Para llegar, debíamos atravesar un puente colgante de madera que la comunidad había construido, ya que, en noviembre del 2023, una avalancha se había llevado el puente. Era la tercera vez que construían este puente debido a que, luego del 2023, habían sucedido dos avalanchas más. En la mitad del puente uno realmente

sentía el vacío. Era como estar en un trampolín y se veía el precipicio tan claramente que uno siente que está rozando las piedras de la quebrada. Al cruzar, me di cuenta de que en la parte de arriba se encontraba una finca casi en el filo de un barranco. Yo le pregunté a Luz Marina: ¿en esa casa vive alguien? Está a punto de caerse. Luz Marina sonrió y me dijo: «ahí vive mi hijo con mi nieta y su esposa». La última avalancha se llevó el patio donde tenía cultivo de café, pero la casa, aunque agrietada y en el límite de un barranco, sobrevive.

En el camino Luz Marina mencionó que desde hace varios días tenían bastante preocupación pues habían visto cruzar unas camionetas blindadas por el caserío. En ese momento me di cuenta de que la comunidad tenía un grupo de WhatsApp por dónde se informan cualquier tema de interés comunitario. Luz Marina agregó que por este grupo habían comentado que de esta camioneta se bajaron unos hombres encapuchados que habían estado tomando algunas fotos de las casas y de la cancha principal. Estos movimientos de los grupos sucedían justo cuando se había declarado la militarización en El Plateado y Gloria señaló que era probable que los grupos se movieran por la zona para resguardarse de los combates que sucedían en el sur. A mí ya se me había alertado de la situación en Bogotá, pues Gloria me había comunicado que no debía viajar en la noche en tanto era probable que algún grupo armado nos detuviera. Cuando llegamos a La Mesa estaba llovisnando. Como de costumbre, las mujeres iban llegando con los bultos al hombro y empapadas. Ellas apenas se pasaban la mano por el pelo y quedaban totalmente secas. Esta sesión me correspondía dirigirla. El objetivo era cartografiar la situación territorial de las mujeres debido a que ya habían transcurrido un mes sin encontrarnos. Cuando íbamos llegando a la casa comunal, yo me preguntaba ¿Cómo las mujeres sobreviven en estas condiciones? En la sesión me interesó principalmente profundizar en esta pregunta.

Para el ejercicio ubicamos tres pliegos de papel en la caseta comunal. Hicimos grupos por veredas y las mujeres comenzaron a cartografiar su territorio en paralelo a resolver una pregunta ¿Cómo se sienten ustedes habitando y transitando este territorio? En la construcción de las cartografías y en la discusión surgieron cosas muy interesantes. Recuerdo especialmente que las mujeres mencionaron que se sentían asustadas y preocupadas por la situación ambiental y de seguridad, pero eran insistentes en pedirnos —a la Comisión y las mujeres de La Confluencia— no dejarlas solas, volver al territorio y finalizar la escuela. Fijándome en la construcción de las cartografías, me di cuenta de que las mujeres se encuentran en constante escape a fenómenos que ponen en

riesgo sus vidas, las de su núcleo familiar y las de su comunidad. Los fenómenos que aparecieron con mayor fuerza fueron dos: la situación ambiental y la seguridad. Las formas en las que las mujeres resisten. Se dan principalmente por el fortalecimiento de la acción comunitaria y el aislamiento.

La acción comunitaria en San Antonio, La Mesa y Monserrate puede entenderse como un conjunto de prácticas que buscan principalmente la defensa y el sostenimiento de la vida campesina. Uno de los lugares donde más se desarrollan prácticas comunitarias es en la caseta comunal. También proliferan las asociaciones campesinas y los fondos comunitarios que consisten en la venta de café, la consolidación de tiendas comunitarias o la creación de proyectos productivos de cultivo, venta de huevos o de carne. Estas prácticas suceden de diversas formas: la remodelación de la iglesia, la decoración y el mantenimiento de las calles en navidad, el mantenimiento de la cancha, las conmemoraciones, las movilizaciones políticas, las fiestas de año nuevo y las fiestas del pueblo. Estas prácticas consisten principalmente en la recolección de fondos por parte de las y los integrantes de la junta de acción comunal —que en el caso de las tres veredas casi la mayoría de las personas pertenecen a las juntas—, las recolectas casa a casa, la venta de empanadas, tortas o alcohol. Por ejemplo, en diciembre mientras me encontraba en mi cuarta visita en Monserrate una de las mujeres de la escuela se me acercó a ofrecerme una boleta para jugar un *Tapaxo*. Yo no entendía muy bien en qué consistía el juego. A las nueve de la noche me avisaron que empezaría el juego. Teníamos que reunirnos en un bar del caserío. El bar se llamaba *Épocas* y al iniciar, gran parte de la comunidad comenzó a reunirse a esperar su *Tapaxo* y a bailar tecnocumbia. Entramos en el bar *Épocas* con Idaly y el lugar era oscuro con luces moradas. Sonaba mucha tecno cumbia, recuerdo que era una canción de Sean Paul, y había tres grandes carteles: uno de Karol G, otro de Shakira y el último de Vicente Fernández. A eso de las nueve y media empezó el *Tapaxo*. El bar se comenzó a llenar, pues también llegaron a celebrar las personas que se encontraban en el torneo de fútbol. El *Tapaxo* consistió en que el mayor número de las tapas de las cervezas se ganaría un cerdo. El menor número ganaría cien mil pesos. Ni Idaly ni yo ganamos, pero terminé la noche con cinco cervezas que nunca supe cómo llegaron a la mesa donde me encontraba.

Aquí aparece un nuevo pliegue, el de la situación ambiental y la confrontación armada. Ambos casos, son pliegues diferentes: uno existe por la forma en que funciona la naturaleza, mientras

que el otro involucra la fuerza y que obliga al sujeto a aislarse por medio del uso de la represión armada. Mientras no existe el aislamiento, el ocupar los espacios comunitarios opera como una forma en la que se genera una resistencia que pone en el centro la respiración común, produce un flujo de deseo por la vida, por el encuentro común como la forma en la que aparece el contacto de los bordes del deseo por la existencia común. Aún en el aislamiento, el flujo del deseo logra un punto de fuga: el jardín. Aparece entonces el despliegue, las mujeres crean una infinidad de técnicas para filtrar su flujo de deseo por la vida por medio de sus jardines, y el camino aun cuando existe el aislamiento, pues el jardín les permite sentir que la tierra sigue viva; y mientras ellas ven la tierra por medio de la ventana, su deseo sigue en los espacios comunes y en contacto con los otros. Se configura así una *única realidad* —la de la naturaleza y las de las mujeres—, como la que señalan Deleuze y Guattari (1985) en el *Antiedipo*, que produce un ciclo de deseo como principio inmanente, y tanto el deseo, como el tiempo, están siempre a la espera de la fuga.

Sobre el aislamiento, las mujeres mencionaron que cuando sus vidas o sus prácticas comunitarias se ven amenazadas el aislamiento es también una forma de sostenimiento de la vida, aunque esta limite la movilidad o la experiencia comunitaria. Cuando las mujeres señalaban el aislamiento hacían referencia a un encierro parcial, en el que el tiempo se dedica principalmente al sostenimiento de la finca y al sostenimiento de sus jardines o huertas. El sentido del encierro varía según la situación. En el momento en el que perciben que el actor armado puede hacer presencia, lo primero en lo que piensan es en la finca como resguardo. Cuando se trata de la situación ambiental, las mujeres hacían referencia al traslado de la tierra hacia las zonas altas para resguardar sus vidas. Recuerdo que cuando las mujeres mencionaron el aislamiento pensé en que ellas percibían la finca como una extensión de la matriz materna, como un lugar de profundo refugio donde se monitorea el movimiento, la respiración y la vida en general. Este deseo de aislamiento, con el objetivo de la protección, me llevó a pensar que las mujeres no dudarían en incorporar a sus hijos y a sus familias en una matriz, aunque fuera artificial, que los hiciera imperceptibles al exterior.

Como ya mencioné anteriormente, el aislamiento se manifiesta como un lugar de producción de flujo de deseo, que tal vez involucré un sufrimiento, pues a la larga es un aislamiento forzado en la mayoría de los casos. ahí aparece un cambio en la forma en la que se genera el deseo o la fuerza

de atracción con los elementos que producen el deseo, y el cuerpo propio, y el de la tierra, parece convertido en uno, y éste extiende sus sentidos en todas partes, pues todas se conectan entre sí para esperar la huida, la oportunidad de trasladar los deseos que se producen en el aislamiento al espacio común para que se multipliquen, cambien o se compartan. Cuando aparecen en lo común, las prácticas de sostenimiento de la vida pueden encontrarse justamente por esta relación recíproca —pero siempre discontinua— de los deseos surgidos en el aislamiento, que se potencian en lo común, pues se altera el flujo.

Las prácticas de sostenimiento de la vida no solo se limitan a su manifestación por medio de prácticas comunes, que, como ya mencioné, buscan el sostenimiento de la vida en medio de la persistencia de diversas condiciones sociales que obligan principalmente a las mujeres a organizarse para sostener la vida, el deseo y la contemplación como un modo de existencia. El sostenimiento de la vida aparece también por medio del trabajo reproductivo de cuidado que las mujeres desarrollan en su diario vivir en sus fincas, del sostenimiento de sus familias, de las cosechas y de sus huertas como fuente de alimentación familiar. Estas formas de sostenimiento se mantienen aún en el aislamiento. Recuerdo a Johanna, mujer que entrevisté en San Antonio. Es una mujer con una sonrisa hermosa, tiene 33 años y dos hijos. Respondió a mis preguntas mientras atendía una pequeña papelería que tiene junto a su hermana en el patio de su casa. Cuando le pregunté sobre su jornada diaria me respondió:

(...) Siempre me la paso aquí [Refiriéndose a su finca]. Bueno, de hecho, mi hermana vive aquí a dos casas y ella me dice, pues que me cuida el niño. Ella también viene y me deja su hijo, pues yo también le colaboro con el niño. De hecho, hoy estoy con los niños, son dos niños, y estoy también aquí en el local. Cuando hay escuela, la niña ahora, pues, ella está más grande, yo la estoy acostumbrando que un día yo, otro día ella, y así nos colaboramos. (Johanna, entrevista, 14 de diciembre de 2024)

En lo dicho por Johanna es interesante la forma en la que las mujeres crean redes de sostenimiento de la vida familiar y de los hijos por medio de la cooperación entre mujeres, que en la mayoría de los casos son de la familia, o también entre vecinas. Además, desde el principio, he mencionado la forma en la que las mujeres movilizan los roles de cuidado entre sus hijas, no solo como una forma de sostenimiento de la vida, sino también como un conjunto de prácticas que determinan la experiencia existencial de las mujeres en el mundo rural y campesino. Aparece

la estructura tradicional de trabajo que obliga a la división del tiempo de las mujeres entre las tareas de cuidado, el sostenimiento de la vida, y el cuidado propio. Como menciona Johanna, esta estructura se manifiesta desde la crianza, es decir, desde la niñez de las mujeres, y determina su mundo, su tiempo y su sensibilidad desde este momento. Aparece entonces el doble sentido del sostenimiento de la vida: como horizonte de deseo, de resistencia y como estructura de sostenimiento de la vida común e íntima desde las prácticas de cuidado.

Sobre la forma en la que opera el doble sentido de las formas de sostenimiento de la vida me detendré más adelante cuando haga referencia a la finca como lugar donde transcurren procesos de subjetivación. Por lo pronto, es importante señalar que este doble sentido configura un doble efecto: la existencia de las prácticas de sostenimiento de la vida como un eje fundamental en la experiencia comunitaria e íntima de las mujeres, pero, al mismo tiempo, estas prácticas reproducen estructuras económicas/sociales que sostienen y reproducen la feminización del cuidado que, aunque se vuelve difusa en una aparente *igualdad formal*, sostienen la persistencia de una estructura patriarcal que se traslada entre los escenarios íntimos y privados (Pazos, 2018).



Imagen 9. *Ejercicio común.* Fotografía propia, 2024.

2.3. Prácticas de deseo

ni mak'li ti cac'xilam coxo pam'ca qui nacu
(cada vez que te veo salta mi corazón)

Goyo Ja

El deseo en las mujeres que participaron de la escuela se manifiesta por medio de los sentidos que toman una forma verbal cuando mencionan sus relaciones de pareja, en la forma en que se acercan a las semillas o a la emoción que les genera que alguna flor retoñe en sus jardines. En dos sesiones de la escuela fue evidente la forma en que las mujeres aluden a prácticas de deseo. Por ejemplo, mencionan a sus maridos, parejas o a cualquier otra aventura que relacionaba el deseo principalmente sexual. Con base en lo anterior, la escuela no solo se convirtió en un escenario de formación política, sino que también fue un escenario donde se abordaba el deseo desde la experiencia de cada una de las mujeres.

Paralelamente al desarrollo de las actividades de las sesiones, las mujeres contaban sus historias y estas se escuchaban entre sí con mucha atención. Y así, cada una, abordaba su historia alrededor del deseo. Algunas se referían al deseo compartido con otra persona, otras mencionaban el deseo como forma de contemplación, especialmente relacionado con las flores, y algunas otras conciben la soledad como una posibilidad de explorar otras formas de deseo. Recuerdo especialmente la penúltima sesión de la escuela donde se abordó la rutina diaria de las mujeres. En una de las esquinas del salón escuchaba risas de vergüenza y cuando volteaba mi mirada todas las mujeres escondían sus risas debajo de sus manos. Cuando me acerqué a preguntar qué sucedía todas mencionaron que se habían dado cuenta de que nunca tenían tiempo para el sexo. Después de esa conversación, todo giró alrededor del poco tiempo que existía para compartir en pareja. Algunas otras mujeres también bromeaban sobre el deterioro de sus relaciones de pareja. Las mujeres de mayor edad en el grupo apenas sonreían. Algunas de ellas ya perdieron a sus parejas, mantienen relaciones en las cuales el tiempo en pareja o el deseo ya no es un tema de discusión, se encuentran separadas o sus parejas decidieron irse. En algunas conversaciones que tuve con las mujeres, una de ellas, Idaly Quintero, mencionó que su pareja la había dejado porque ella dedicaba mucho tiempo al liderazgo y a la formación política. La misma Idaly, en una de las sesiones de la escuela señaló: «el abandono es algo a lo que estamos acostumbradas las mujeres lideresas». Es probable que en lo señalado por Idaly se pueda evidenciar el proceso de cambio de deseo, que antes de que aparezca debió generar algún dolor, el que se genera por medio de

una ruptura. Si bien Idaly afirma como consecuencia el abandono por el trabajo de liderazgo, existe una fuerza, un deseo, el del liderazgo, pero puede suceder lo mismo con la contemplación, que configura otros modos de existencia, aunque estos incorporen la soledad no como una carencia sino como una posibilidad para desear otras cosas en compañía de otros elementos, como las flores, los encuentros comunitarios o la niebla.

El deseo entonces desborda su composición tradicional —la de la satisfacción sexual o su relación forzada con la genitalidad— para convertirse en un deseo múltiple, variable o *rizomático* para usar el término que Deleuze y Guattari (2004) proponen en el texto *Mil mesetas*. Este desbordamiento, y manteniéndome en Deleuze y Guattari, rebasa a los placeres y sucede una reterritorialización a infinitos desconocidos, y se produce una infinidad de inconscientes donde “el placer sea el flujo propio del deseo” (Deleuze y Guattari, 2004, p.162). Aparece así la composición de un *campo de inmanencia* que se integra por diversas intensidades, lugares y objetos productores de deseo. De ahí que la mirada produzca objetos de deseo que no siempre pueden determinarse por la producción de una expresión, sino que aparecen en la medida en que se produzca un flujo¹¹, un flujo de deseo que no siempre es visible, pero que esta constante fuga. Su relación con la tierra y las plantas se vuelve aguda, y sucede lo que Spinoza define como una *Ontología Relacional*¹² que genera un constante devenir con la tierra.

En ocasiones este devenir se manifiesta en lo que las mujeres referencian como una atracción incomprensible con el jardín y las plantas. Este es el caso de Luz Marina. En una de nuestras conversaciones me dijo que «ella no entendía qué le pasaba en el jardín, pero que le encantaba pasar todo el día mirando las flores». Podría pensarse que en lo mencionado por Luz Marina existe un doble proceso: el de desterritorialización y reterritorialización, ambos procesos internos, que alejan a Luz Marina de la tierra física para acercarse a otras tierras y donde los flujos de deseo se disparan y sucede su propia línea de fuga, imperceptible y que rompe cualquier límite corporal; y así, el flujo de deseo genera una ruptura de direcciones quebradas que apunta a varias direcciones (Deleuze y Guattari, 2004).

¹¹ En este trabajo me refiero a un flujo como una disposición, un impulso que configura diversos procesos que se relacionan principalmente con la generación de prácticas de deseo.

¹² La *Ontología Relacional* es un concepto que aparece con Spinoza, pero que retoma Agamben (2007) como la construcción de un umbral “de absoluta indistinción” con diversos elementos que construyen determinaciones pasionales que se encuentran en un afuera, pero que a la vez aparecen próximas al construir una relación singular atravesada por las pasiones.

Las mujeres reconocen que cuando se encuentran solteras tienen mayor oportunidad de participar de escenarios comunales. Entonces se evidencian las formas en que los roles de género se mantienen, aún después de que las mujeres atraviesen por un cambio de subjetivación. Aparece entonces una dualidad: la experimentación de la libertad y la aparición de la libertad aún sujeta o como si existiera una libertad en construcción que aún no pertenece del todo. Esta dualidad se evidencia en la escuela de manera diferencial, pues, las más jóvenes se refieren al deseo como una experiencia aún por explorar, mientras que las mujeres mayores se refieren al deseo como la posibilidad de hacer otras cosas que no estaban permitidas mientras que sostenían algún tipo de relación con un hombre. En las mujeres mayores parece existir un mundo que transcurre y que se redescubre, Clarice Lispector (2025) en su cuento *La Fuga*, narra la fuga de un personaje femenino que se experimenta en la reaparición del mundo por medio de la libertad, del tiempo que transcurre en medio de esta, de este modo (...) “Llevaba doce años casada y tres horas de libertad la restituían casi entera a sí misma: lo primero que había que hacer era ver si las cosas todavía existían” (p. 66). El deseo, entonces, y como ya lo mencioné en líneas anteriores, se compone de manera múltiple y diferenciado entre las mujeres que integran la escuela. En esta misma multiplicidad, lo que aparece con mayor claridad es justamente el desborde del deseo a horizontes infinitos que aparecen por medio de una expresión, un sentido o un tacto. Y, aparece también, el lugar que sostiene la aparición de este deseo: la libertad, aunque en algunos casos sea la apariencia de esta. De esta forma, se manifiesta un deseo que permite el retorno a lugares ya inexistentes y donde el agenciamiento asegura conexiones y uniones transversales (Deleuze y Guattari, 2004) con otros deseos, que le pertenecen al propio deseo, de ahí que suceda la restitución de sí misma en el personaje de Lispector. Pero podría pensarse que sucede lo mismo con las mujeres de la escuela, solo que ellas retornan a sí mismas no solo por sí mismas, sino retornan construyendo un deseo en constante devenir con la tierra y con sus flores, y entonces su deseo no está solo, aparece su doble.



Imagen 10. *Perrito en casa.* Fotografía propia, 2024.

2.4. Prácticas de contemplación y cultivo

Sostengo un tallo en la mano. Soy el tallo

Virginia Woolf

Mi mamá tiene un amplio jardín en la parte exterior de su casa. Ahí siembra *piecitos* de plantas que ella misma va recopilando o que algunas de sus amigas le regalan en medio de una conversación o una visita. Recuerdo que cuando era pequeño mi mamá se desaparecía por horas. En un momento yo me angustiaba de no verla, me asustaba que se hubiera ido. En la tarde-noche, aparecía con tierra en la cara o en el pelo y con un montón de *piecitos* en una bolsa que ella misma había construido con hojas de periódico húmedas. A más tardar dos días siguientes, mi mamá plantaba esos *piecitos*. Esto ocurría con mayor frecuencia los sábados, luego de finalizar con las tareas de cuidado, ella se internaba en el jardín y plantaba, hablaba o movía sus flores. En una ocasión la acompañé en una de sus jornadas de limpieza y siembra del jardín. Yo me dediqué a hacerle preguntas. Me interesaba comprender por qué mi mamá les hablaba a sus plantas. En ese momento me di cuenta de que mi mamá les hablaba a las plantas porque ella misma las había nombrado con el nombre de una persona. Lo mismo hacía con los animales, pues, en el jardín también había gallinas, patos y conejos. Recuerdo que le pregunté: «ma, ¿tú por

qué le hablas a las plantas?», ella me respondió entre risas que: «es que ellas escuchan, mire esta se llama Verónica, la otra Fernando y está Felipe». Es probable que en ese momento simplemente me haya reído.

Cuando llegué a San Antonio, en la primera persona que pensé fue en mi mamá. Me parecía verla en todos los lugares. En el segundo viaje, una tía me escribió en la madrugada cuando yo estaba por llegar a La Plata. En el mensaje decía: «papi, ¿cómo le fue? Mi ma, no pudo dormir de la preocupación por saber cómo le había ido». Cuando regresé a Bogotá le pregunté a mi mamá por qué no dormía cuando yo viajaba, ella me respondió que sí dormía. Mi tía ahí mismo la interpeló y le dijo: «diga la verdad, a usted le preocupa que Felipe se vaya por allá». Luego, pensé que cuando me encontraba en el Cauca, yo pensaba insistentemente en mi mamá, porque ella también me estaba pensando tan insistentemente que no podía dormir.

Como ya mencioné, yo me encontraba con mi mamá por medio del encuentro con otras mujeres. Sin embargo, donde más evidente era este encuentro era en las prácticas de contemplación y cultivo que noté en las mujeres. En la mayoría de las sesiones las mujeres hablaban de *piecitos* de flores y de lo mucho que disfrutaban pasar el tiempo en su jardín. Cuando decidí comenzar a visitar las fincas de cada una de las mujeres, todas tenían un jardín y al igual que mi mamá nombraban sus plantas con el nombre de sus hijas, hijos u otros familiares. En el momento en el que me presentaban sus jardines, todas hablaban con sus plantas y veía cómo entre ellas — entre las mujeres y las plantas— transcurría un diálogo que sucedía cuando las mujeres cargan de memoria y significado a los elementos con los que tienen contacto. Este diálogo sucedía cuando se proyecta un *sentimiento de sí*, un encuentro con la memoria y con la existencia misma por medio de la contemplación de las flores. Sara Ahmed (2015) hace uso de un concepto muy interesante que resulta funcional para lo que aquí vengo narrando, Ahmed nos dice que existen *objetos pegajosos* que toman esta forma por la orientación emocional que se toma hacia estos objetos. De esta forma, los objetos dejan marcas, como un objeto pegajoso¹³, que generan una

¹³ Si bien Sara Ahmed se refiere a *Objetos pegajosos*, considero que hay que entender estos más allá de su dimensión material. Los objetos pegajosos, se reconocen, más allá de su composición material, como objetos sensibles, orientados bajo un significado, sentido y efectividad particular. Para el caso concreto de este trabajo, me refiero a objetos pegajosos como producciones materiales y experiencias con una alta carga afectiva que logran fugarse de sí mismos para volverse pegajosos, casi que unívocos a la existencia y a la experiencia humana.

impresión y aparece un moldeamiento de los cuerpos y su relación con los objetos, que puede ser de identificación, de deseo o de miedo.

Clarice Lispector (2025) en su cuento *Cien años de perdón*, narra la historia de una mujer que se obsesionó con el robo de rosas y pitangas. En una parte de la narración, Clarice escribe:

(...) Entonces no pude más. El plan se formó en mí en un instante, lleno de pasión. Pero, como buena realizadora que era, razoné fríamente con mi amiguita, explicándole qué papel le correspondería: vigilar las ventanas de la casa o la aproximación siempre posible del jardinero, vigilar a los escasos transeúntes de la calle. Mientras tanto, entreabrí lentamente el portón de rejas un poco oxidadas, calculando de antemano el leve rechinado. Sólo lo entreabrí lo bastante para que pudiese pasar mi cuerpo esbelto de niña. Y, de puntillas pero veloz, avancé por los guijarros que rodeaban los macizos. Cuando llegué a la rosa había pasado un siglo de corazón palpitante. Heme por fin delante de ella. Me detengo un instante, con peligro, porque de cerca es todavía más bella. Finalmente empiezo a partir el tallo, arañándome los dedos con las espinas y chupándome la sangre de los dedos.

Y de repente... Hela aquí toda en mi mano. La carrera de vuelta también tenía que ser silenciosa. Por el portón que había dejado entreabierto pasé sosteniendo la rosa. Y entonces, pálidas las dos, yo y la rosa, corrimos literalmente lejos de casa. (p.294)

Existe entonces en el personaje de Lispector un vínculo tan encarnado con la rosa, que ambas se convierten en una. Cuando escribe: *pálidas las dos, ambas corrimos literalmente lejos de casa*, las dos se vuelven una y escapan en busca de libertad; ahí, justo ahí se encuentra este encarnamiento. Algo similar ocurre con las mujeres cuando ellas crean una especie de relación encarnada con las flores que ellas mismas cultivan y con las que conversan y se relacionan frecuentemente. Su deseo hacia las flores las impregna, pues se vuelven objetos pegajosos para retomar el concepto de Ahmed, y así las flores se convierten en un elemento de encuentro, de conversación, de identificación —o de desidentificación—, de deseo, se entienden entre sí, y se comunican, a tal punto que generan una dependencia, tal y como sucede al final del cuento con el personaje de Lispector: “Nunca nadie lo supo. No me arrepiento: ladrón de rosas y pitangas tiene cien años de perdón. Las propias pitangas, por ejemplo, son las que piden que las corten para no madurar y morir en la rama, vírgenes” (2025, p. 295).

Las prácticas de contemplación existen en la medida en que existe un cambio en el tiempo, cuando se produce este contacto, estas conversaciones con las flores, el tiempo lo definen las

semillas, *los picitos* y las mujeres habitan una nueva experiencia: la de correr lejos o más cerca de la tierra por medio de las flores, surge un campo de presencia donde las mujeres están en las flores y las flores dentro de ellas y ambas se preservan, se cuidan porque sienten la libertad en sus hojas. Esta no es una práctica pasiva, por el contrario, en este momento es donde surge el mayor momento de conexión con otros elementos que componen la cotidianidad pero que a veces se pierden en el tiempo y en el transcurso de los días. Aparece, al mismo tiempo, un flujo de deseo hacia la tierra que produce un *Cuerpo lleno de tierra* como el que proponen Deleuze y Guattari (1985) en el *Anti-Edipo*. Según Deleuze y Guattari, este *cuerpo lleno de tierra* se encuentra desencadenado y por él fluyen flujos no codificados que producen *disyunciones intensivas* que configuran un cuerpo “sufriente y peligroso, único, universal. Se vuelca sobre la producción, sobre los agentes y las conexiones de producción. Pero también sobre él todo se engancha y se inscribe, todo es atraído, milagreado” (p. 160). En las mujeres, lo anterior se manifiesta por medio de la producción de los flujos de deseo y de la impresión que la contemplación y las flores producen en ella. Aparecen las mujeres llenas de tierra, llenas de flores y donde el deseo se vuelve *intenso y extenso* a la vez, sin distinción.

Finalmente, la contemplación es un ejercicio político pues permite considerar la tierra, las plantas y la respiración como un ejercicio a defender para el sostenimiento de la contemplación como un modo de vida donde prime la vida digna, justamente para que el tiempo transcurra —o desaparezca— por medio de la contemplación. El tiempo que las mujeres dedican al ejercicio de la contemplación es un tiempo político, que se fuga de diversas dinámicas que pliegan a las mujeres, como las tareas reproductivas, de cuidado, la violencia y otros procesos que determinan sus tiempos y donde no hay espacio para la manifestación de otros ritmos de respiración y tranquilidad. En la contemplación, las mujeres rozan la libertad en su estado más puro y comienzan a devenir en diversos elementos, plantas, semillas, niebla que ellas desean porque les permiten contemplar la tierra en su estado más puro al punto que el deseo de ser estos elementos rompe la frontera entre el cuerpo y lo externo; y lo que sucede con la ruptura de esta frontera solo lo saben las mujeres y la tierra, pues queda resguardado en el acontecimiento de la contemplación, en la rebeldía de los cuerpos y el tiempo por detenerse un momento y devenir el uno en el otro.



Imagen 11. *Hipersueño*. Fotografía propia. 2025.

3. Espacios en los que se desarrollan prácticas de subjetivación de las mujeres que integran la escuela

En este apartado hago referencia a la relación que existe entre las prácticas de subjetivación y los espacios que componen la experiencia existencial de las mujeres que integran la escuela. Para esto, me concentraré en analizar la forma en la que se componen estos espacios, en relación con las percepciones y significaciones que las mujeres tienen de estos, para entender de qué forma existe la relación espacio-subjetivación.

3.1. La finca

Lo primero que se puede notar en el camino de llegada a cualquiera de las tres veredas son las fincas. Todas varían de tamaño y todavía sobreviven algunas, muy pocas, construidas por adobe de vaca. Todas las fincas tienen una cara, que es la parte frontal de las casas, y a simple vista uno puede determinar en qué fincas viven las mujeres, pues, los jardines hacen parte de su casa. Hay algunas fincas que están sonriendo, otras están serias y otras no tienen ojos —que serían las ventanas—.

A la par que conocí a las mujeres, conocí sus fincas. En diciembre de 2024, y luego de dos meses sin encontrarnos en la escuela, ya que la situación de seguridad había empeorado¹⁴, decidí visitar a las mujeres en cada una de sus casas. En esta tarea me acompañó Gloria, Luz Marina e Idaly. En las caminatas que duraban aproximadamente dos horas, conocí otras veredas y a otras mujeres que no asistían a la escuela. Caminamos por San Vicente, Pedregal y El Carmen. Cuando llegábamos a cada finca nos recibía una o varias mujeres, nos invitaban a pasar a la cocina donde, en la mayoría de los casos, tenían una mesa para los invitados. En casi todas las visitas yo llegaba enrojecido y deshidratado por las largas caminatas y me ofrecían café o limonada. Las mujeres apenas sonreían y caían en cuenta que yo no era de la comunidad. Las fincas se componen de tres cuartos, una cocina, una sala y un patio con lavadero. Son bastante espaciosas y afuera tienen un caldero donde producen, en una época concreta del año, panela. Las paredes de la sala sostienen fotos de los padres, recuerdos familiares y de sus hijos cuando eran pequeños. También conservan prendas o zapatos de sus hijos. Son casas/fincas bastante acogedoras. La niebla penetra las edificaciones y uno en realidad siente que está viviendo en la montaña. Rosmery, por ejemplo, me recibió en su casa, puesto que, había llegado una comitiva de El Plateado y donde solía quedarme ya estaban todas las camas ocupadas. Me ubicó en un pequeño cuarto que tenía una ventana y un cuadro de ella y su esposo con una iglesia de fondo. A las once de la noche me fui a dormir. A esa hora Rosmery todavía estaba en la cocina. Al otro día eran más o menos las siete de la mañana y Rosmery ya estaba despierta en la cocina. Nunca vi a su esposo ni a su hija más allá de los cuadros. Tuve la sensación de percibir toda la noche la actividad de Rosmery. Siempre la vi en el mismo lugar, en la cocina, y en realidad creí que nunca se había movido de ahí.

Es en la finca en donde aparece el mayor despliegue de la feminización de los cuidados. Estos cuidados, configuran diversas jornadas que además se trasladan a la huerta, al cultivo y los escenarios comunitarios. También, esta estructura de la feminización de los cuidados y la existencia de múltiples jornadas, posicionan a la finca como el lugar donde se producen distintas relaciones de las mujeres entre mujer/hombre, mujer/espacio comunal y mujer/capital. Sin

¹⁴ En noviembre de 2024 fue asesinado el profesor y líder indígena nasa José Manuel Oca. Fue impactado por una bala mientras huía de un retén de las disidencias de las FARC en la vereda “Lomitas” muy cerca a San Antonio. Como consecuencia de este hecho, la escuela debió suspender sus encuentros mensuales. Estos se retomaron hasta febrero del 2025.

embargo, en el contexto de las mujeres de Inzá, las tareas de cuidado no solo caracterizan las formas en que se configura el intercambio trabajo productivo/valor, sino que también determinan los flujos de deseo, de encuentro comunitario y de sostenimiento del jardín que configuran la cotidianidad de estas mujeres. Por ejemplo, en una entrevista realizada a Leidy, mujer que vive en San Antonio, es evidente lo que vengo señalando:

Por ejemplo, ahorita mi padre está en Florencia visitando la finca (se refiere a una finca familiar), entonces pues tengo que estar en la finca y darle comida a las gallinas, despachar a todos los animales, dejar todo allá, venir acá, hacerle aseo a la casa, dejarle comida a mi hijo, aunque él a veces cocina. Entonces eso es, toca es rápido y salir para donde se pueda. Y a veces sí no he podido asistir por lo que se nos cruzan estas tareas a veces con reuniones de acá de la comunidad. (Leidy, entrevista, 14 de diciembre de 2024)

Como se ve en esta entrevista, la cotidianidad de las mujeres no solo se compone de una o dos jornadas, sino más bien de múltiples de estas que las obligan a moverse rápido, o, en el caso contrario, a no moverse y pasar todo el día en la cocina. Aparentemente, esta rapidez o esta inmovilidad configura el espacio íntimo de manera inocente, no obstante, determina las formas en que se generan los intercambios, no solo de valor sino otros tipos de intercambios —como los afectivos o los relacionales—, que sobrepasan lo íntimo.

Recuerdo también especialmente a Ana Julia, una mujer de 78 años que vive con su esposo y su nieto en San Vicente. Su finca se encuentra en la zona alta de una montaña y en la lejanía parece que esta estuviera flotando. Cuando llegamos nos recibió su nieto y luego salió Ana Julia con una sonrisa muy amable y nos invitó a pasar. Cuando ingresamos encontramos una cocina que estaba construida justo a la medida de Ana Julia, en la esquina derecha un comedor y en la parte trasera la puerta, afuera solo quedaba un infinito compuesto por montañas. Estando en el comedor, nos ofreció agua de panela y pan. Enfrente mío se encontraban Gloria y a un lado Luz Marina. Ana Julia se sentó en un banquito cerca de la cocina, al lado de ella se encontraba su esposo, vigilante. Decidí hacerle algunas preguntas, cuando conversábamos sobre el nivel de escolaridad Ana Julia mencionó: “No, como en ese tiempo los papás son casi no a todo. Por eso Ismael (su hermano) hizo segundo, Lucía también apenas hizo segundo. “Quién fue la que Félix, el que se murió allá arriba (...). A ellos, más antes, los papás antiguos decían que para qué clases que para qué estudio, qué no sé qué y que las mujeres nada de estudios porque decían que era para escribirle cartas a los novios. Y también en ese tiempo como no había estudio cerca sino que tocaba ir hasta Belén”. (Entrevista Ana Julia, 12 de diciembre de 2024) Mientras Ana Julia

comentaba lo anterior, su esposo mencionó que él no había querido estudiar. Ana Julia, por el contrario, resaltó que luego de este impedimento, se dedicó a la cocina o como las mujeres suelen decir: luego llegaron los hijos y (...) ¿Qué sucede después de los hijos? Esta es una afirmación recurrente, y es interesante porque quizá lo que se quiera afirmar es: pasaron muchas cosas o en realidad no sucedieron tantas.

Ana Julia, al igual que Rosmery o Leidy, mencionó que era la última en descansar. Es probable que fuera la primera en despertarse. Lo anterior entonces parece configurar una experiencia femenina de las fincas. Se produce entonces una experiencia existencial limitada a la finca, pero en la finca suceden muchas cosas: se vigila el crecimiento de las flores, se visualiza la noche, el día y el amanecer. El mundo transcurre y se producen también preguntas por el mundo. Sucede lo que Clarice Lispector escribe en su cuento *Come, hijo*: “el mundo parece plano, pero yo sé que no es plano. ¿Sabes por qué parece? Porque, siempre que lo vemos el cielo está arriba, nunca abajo, nunca de lado” (2025, p. 289). Las mujeres ven transcurrir su vida en la finca, pero saben del mundo, lo conocen por sus ventanas, por sus puertas y por sus jardines. Así aparece el doble sentido de la finca: como el espacio donde prima la estructura patriarcal en la que las mujeres se encuentran sumergidas y que impide la consecución de una *igualdad formal*. Sin embargo, al mismo tiempo, este lugar se configura como un espacio de fuga donde el mundo aparece compuesto como un espacio *domesticado* (Cielo y Vega, 2015), pero siempre dispuesto al ajuste, a la aparición del deseo, de la fuga del deseo, como horizonte para llegar al infinito que aparece más allá de la ventana.



Imagen 12. *Metafísica de la luz*. Fotografía propia. 2025.

3.2. La caseta comunal

En los caseríos cuesta determinar cuál es la caseta comunal, ya que no existe una distinción que las determine como tal. Existen, sin embargo, características similares: todas son casas bastante amplias que tienen en su interior sillas plásticas, un tablero, una cocina espaciosa en la parte trasera y un baño. En la cocina, también vacía, solo había una losa plástica y cilantro. Las mujeres me recibieron con risas y una taza de café. Mientras ellas cocinaban les pregunté sobre qué conversaban y me interesó particularmente indagar sobre el por qué se reían tanto. Entonces comenzaron a relatar sobre la forma en la que sostenían los espacios comunitarios.

Mencionaron que la cancha, el paradero de bus y la escuela y la caseta comunal la habían construido juntos —hombres y mujeres— por medio del encuentro y la risa. Entonces intenté indagar por los roles en los escenarios comunitarios. Las mujeres mencionaron que cuando realizaban fiestas o jornadas comunitarias todos —hombres y mujeres— apoyaban la preparación de los alimentos. Sin embargo, las mujeres hacían constante referencia a «nosotras

estamos acostumbradas» o «es que nosotras cocinamos mejor.» Los hombres, aunque dispuestos a colaborar, se les notaba más inseguros al afirmar: si también cocinamos. Lo anterior es muy interesante porque demuestra la movilidad de los roles en los espacios comunitarios, pero, de la misma manera, evidencia que, aunque exista una movilidad, son las mujeres las que sostienen no sólo las tareas de cuidado en el ámbito privado, sino que permiten la existencia de los escenarios comunitarios por medio de estas mismas tareas de cuidado, pero trasladadas al espacio en común.

Cuando conversé con Luz Marina sobre el papel de los hombres en los escenarios comunitarios, esta respondió:

Sí, hay veces que sí, ellos dicen, ¿y por qué será que se reúnen las puras mujeres y a nosotros no nos llaman? ¿Y será que nosotros no somos útiles en esa reunión? Claro, claro, yo le digo: claro, ustedes son muy útiles para nosotros. ustedes nos hacen falta como nosotros les hacemos falta a ustedes. Pero, también se sigue entendiendo que hay gente que... respeta la palabra de la mujer, como hay gente que no. (Luz Marina, entrevista, 16 de diciembre de 2024)

La ambivalencia de la caseta comunal se encuentra en lo que me respondió Luz Marina, mientras reconoce la importancia de los hombres en los espacios comunitarios, aparece también la persistencia de la estructura patriarcal. En el capítulo uno hice referencia al traslado de prácticas privadas, particularmente de cuidado, a los escenarios comunes, y es importante retomar esta idea, ya que estas aparecen particularmente en la caseta comunal; las mujeres se encuentran sumergidas en dicha caseta a la vez que este espacio se convierte en uno domesticado (Cielo & Vega, 2015). Aparece una aparente *igualdad formal* que se fundamenta en su sustento, es decir, en una apariencia engañosa, que permite el sostenimiento de las estructuras sociales y patriarcales en el encuentro común. Sin embargo, la estructura también tiene su doble, la organización comunitaria de mujeres es uno de estos dobles. Así como en la caseta comunal se mantiene la estructura patriarcal, allí mismo se fisura, los pliegues se alteran y entonces la estabilidad de la estructura se pone en duda. Y se manifiesta la *lucha constante* no solo por el espacio común sino por la expansión de la fisura hasta que la estructura se fracture.

3.3. El jardín

Me atraviesa una montaña

Feralucía

En diciembre de 2024 conocí el jardín de Luz Marina. En conversaciones anteriores, ella me había mencionado que donde más disfrutaba pasar el tiempo era en su jardín que se ubica en San Vicente, allí tiene una casita de palo en la que vive junto con su hijo menor y su pareja. Ahí tiene cultivos de café y gallinas. Luz Marina pasa la mayor parte del tiempo en este lugar, pues es donde más tranquila está luego de la desaparición de la Casa de la Memoria. Su jardín tenía una puerta de madera y adentro había tres caminos por donde ella caminaba perfectamente, parecían hechos a su justa medida. Había flores en el suelo, en los caminos y en el techo. Estas se sostenían de alambres y las aguardaban ollas, baldes y bultos de tierra. En este lugar, Luz Marina me mencionó que siembra *piecitos* de plantas que ella trae de otro lugar o que también sucede que entre mujeres se intercambian estos *piecitos*. Me dijo también que acostumbraba a ponerle nombre a sus plantas; así tiene plantas que nombra como: Hortensia, Mireya y Ramiro o Julián.

Es frecuente que las mujeres hagan referencia al jardín como un espacio donde existe alguna alteración del tiempo, que, aunque perceptible, es incomprendible al cuerpo que lo está experimentando. Las mujeres pasan horas trasladando, acomodando y trasplantando plantas o *piecitos* que ellas mismas bautizan con un nombre específico, y que, en la mayoría de los casos, guardan una relación con las hijas, hijos o algún familiar. En el jardín prima una especie de *sinsentido* en donde las barreras comunicativas se rompen para comunicarse o consentir las plantas; ellas extienden sus manos a las hojas y sienten su respuesta. Las mujeres crean una especie de intimidad donde el flujo de deseo, el deseo a la tierra, se manifiesta con una intensidad tal que lleva sus sentidos al límite, para conocer la expresión de la tierra, y ellas comienzan a identificarse con la flor pues también se sienten hijas de la tierra, así como estas denominan a las flores. Se produce un *desarreglo* del tiempo y de la experiencia sensible tan intensa que sus órganos se vuelven metafísicos, y entonces prima la sensibilidad que conmueve al alma y aparece una compulsión a la comunicación sensible y oscura (Deleuze, 2002) con las flores y con la tierra. En este sentido, los jardines, entonces, producen en las mujeres un gozo sensorial que se sustenta principalmente en la construcción de una relación de *mimesis*. Es en ocasiones tan profunda esta

relación, que sin ningún tipo de lenguaje o expresión, se produce lo que Deleuze y Guattari describen en *Mil Mesetas* como una *participación mística* que configura diversos *actos rápidos* — como el cantar, saludar, o simplemente observar el paisaje de manera fija como lo hace una planta— y que posicionan a las mujeres en un *devenir*¹⁵ que termina reflejándose en sí mismas, o como dirían Deleuze y Guattari, “El devenir no produce otra cosa que sí mismo” (2004, p.245). Las flores y los jardines existen en la medida en que existen las mujeres, ahí reside el *devenir*.

Y entonces recordé el texto *La llegada a la escritura* de Hélène Cixous donde hace referencia a la palabra “jardinear” como un volver a sí mismo, alcanzar su propio mar, construir una propia orilla o inaugurar su propio continente. Sin embargo, esta propia orilla significa principalmente un sumergirse (...) “si observo desde mi orilla significa hundirse en la propia noche (...) significa sumergirse (...) nosotras mismas en la escritura como los peces en el agua, como los sentidos en nuestras lenguas y la transformación en nuestros inconscientes” (2006, p. 89). Estas mujeres construyen sus propios continentes desde sus jardines, y es desde este lugar donde lo consciente comienza a volverse inconsciente y donde la vida comienza a tener un sentido distinto, particular; todo comienza a sumergirse en el mundo de la flor y las mujeres piensan que entonces la tierras les pertenecen, sienten el poder ante ella, es su continente en su máximo esplendor y ellas apenas sienten que las flores les lamen el corazón y ellas el corazón de sus flores que como ya vimos significan para ellas más que una flor.

¹⁵Deleuze y Guattari (2004) señalan que el devenir no se debe entender como un proceso de imitación o identificación. Considero que el uso del concepto en este punto tampoco puede entenderse de esta forma. Uso este concepto en el sentido de que existe una relación de simbolismos que genera una afectación y esa afectación termina siendo una potencia que genera grados de identificación con un objeto y donde la conciencia de separación con ese objeto se vuelve difusa o poco perceptible.



Imagen 13. *El cielo en la lengua.* Fotografía propia. 2024.

CAPÍTULO III.

SOBRE EL TRASLADO APARENTE Y NO APARENTE: LA APARICIÓN DE LA SUBJETIVACIÓN Y LA FORMACIÓN DEL ENTRAMADO COMUNITARIO

Si me confirmo y me considero verdadera, estaré perdida, porque no sabría donde encajar de nuevo mi modo de ser; si avanzase en mis visiones fragmentarias, el mundo entero tendría que transformarse para que ocupase yo un lugar en él.

Clarice Lispector

En este capítulo profundizaré en el uso del concepto de traslado al que he hecho referencia a lo largo de este escrito. Propongo este concepto, de forma filosófica, como un acto creativo y experimental, con el fin de comprender las prácticas comunitarias e íntimas que observé y experimenté. De esta manera, en este capítulo sostengo que existe un traslado de prácticas de lenguaje, de sostenimiento de la vida y de deseo que se trasladan entre la finca, el jardín y los espacios comunitarios, tomando como referencia la escuela. Este traslado se sustenta también en el traslado de objetos a estos mismos escenarios, por esta razón, hablaré de cómo se configuran dos tipos de traslado: el traslado aparente y el traslado no aparente. En segundo lugar, haré referencia a la forma en la que se desarrolló un proceso de subjetivación en las mujeres que integran la escuela. Para esto, haré uso del traslado no como fenómeno que determina la subjetivación, sino como proceso que la hace evidente. Finalmente, me concentraré en la reflexión sobre la forma en que la escuela desbordó la concepción tradicional de espacio comunitario, viéndose involucrada en un entramado comunitario que configuró diversos procesos que no solo se limitaron a este escenario. Esta distinción —entre espacios y entramado comunitario— la abordaré a luz de las reflexiones que Raquel Gutiérrez (2008; 2017) aborda en sus textos *Los ritmos del Pachakuti: Movilización y levantamiento popular-indígena en Bolivia* y *Pachakuti, libertad y autogobierno*.

1. La aparición del Traslado

Virginia Woolf (2024) inicia en *Las Olas* haciendo referencia a la forma en que el sol toma vida frente al mar. En paralelo, aparecen seis personajes que se encuentran con el mar, o más bien, unos personajes que aparecen atravesados por este. Esta forma de narración se va a mantener en todo el desarrollo de la novela, y entonces, mientras transcurre la vida del sol en el mar, transcurre la vida de los personajes. También sucede que en este transcurrir los personajes

devienen en piedra, en mar, en agua o en otros elementos como un tallo, la frase: “sostengo un tallo en la mano, soy el tallo” (Woolf, 2024, p.41), es ejemplo de esto. El punto en el que me interesa concentrarme es en la aparente separación entre el mar y los seis personajes que aparecen en la novela. Esta separación parece sustentarse en el movimiento, en diferentes tiempos y espacios, de los personajes. Sin embargo, si fijamos nuestra lectura en sus comportamientos, lo que surge no es una separación; lo que aparece es el traslado del mar, o de las olas, por medio de las experiencias de estos. Los personajes van transcurriendo en diversas situaciones, y, asimismo, el sol va atravesando el mar y (...) “las olas, en su resaca, mueven el fondo marino” (Woolf, 2024, p.18), y mientras sucede este movimiento, los seis personajes se ven atravesados por el mar hasta que ambos terminaron viendo a las olas romperse en la orilla.

En San Antonio, La Mesa y Monserrate no había mar, tampoco olas. Lo primero que aparecen son las montañas y la niebla. Cuando la niebla me permitió acercar la mirada con mayor detalle, aparecían los árboles de mandarina, las ramas de café, la tierra y el barro. Recuerdo que en la infinitud de fenómenos con los que me encontraba, una vez aparecían las mujeres, lo que más me llamaba la atención era la forma en que las mujeres caminaban con bultos, bastante pesados, en sus hombros. Ellas podían caminar grandes distancias y nunca desfallecían. Y así, con mucha facilidad, caminaban mientras recogían más elementos que trasladaban encima de sus hombros. Justo en ese momento apareció el traslado aparente, el que consiste en el uso de la fuerza para trasladar un elemento de un lugar a otro. De manera similar, las mujeres trasladaban su cuerpo por medio de prácticas o prácticas por medio de su cuerpo, la línea que diferencia ambos traslados era difusa, pues, aparecía por medio de una unidad: el cuerpo o los elementos que se trasladan.

En este punto conviene distinguir estos dos tipos de traslado. Para esto, expondré de manera situada la forma en que evidencié este traslado, tomando como sustento algunas observaciones y entrevistas desarrolladas durante el trabajo de campo.

1.1. El traslado aparente de los bultos, la tierra, el florero y las flores

A nuestro alrededor, he visto de pronto que los diferentes objetos sentimentales ya no estaban en su sitio.

André Breton

En paralelo a la aparición de las montañas, van surgiendo las personas en medio de sus fincas o en los caminos. En mi caso, las primeras personas que conocí fueron las mujeres con sus grandes bultos. Estas aparecen encartadas, pero con mucha serenidad. Son bultos tan pesados que no cualquier persona podría cargar, por ejemplo, ese era mi caso. Las mujeres suelen trasladar en estos bultos naranjas, plátano, semillas, yuca o café, también, en otros casos, las mujeres trasladan ahí pan o tierra. De la misma manera, sus manos trasladan flores, alimentos o pasteles. En cada una de las sesiones de la escuela, lo primero que las mujeres organizaban en el salón era lo que ellas denominaban como “la mística”. Entonces, aparecía un círculo compuesto por tierra, plantas, semillas, libros, fotografías, peluches, libros, biblias o algunos otros elementos que las mujeres trasladaban desde sus fincas a la caseta comunal. Ese mismo traslado sucedía cuando las mujeres llegaban cargadas de flores a la iglesia. Las mejores flores se recolectaban para la visita dominical y así como las mujeres se presentaban ante la virgen, sus jardines también lo hacían.



Imagen 14. Flores de visita en la iglesia. Fotografía propia. 2025.

En una de las construcciones de “la mística” conocí a Emma, una mujer campesina que vive en San Antonio en una casa azul con sus padres. Emma llegó con un bulto y dos plantas, estaba lloviznando, sin embargo, ella apareció completamente seca. Me saludó cálidamente y me dijo: «le traje naranjitas, agarre una». En el transcurso de las sesiones, Emma dejó de asistir a la escuela. Mientras yo intentaba conversar con ella, Emma se movía por toda la casa hasta que decidió invitarme a su huerta, esta era extensa y lo primero en lo que me percaté fue en la cantidad de naranjas que había en el suelo. Cuando subí la mirada estaba Emma con un bulto recogiendo naranjas, era el mismo bulto que trasladaba a la caseta comunal. En la huerta, no atendió mis preguntas, más bien se interesó en contarme que las lechugas y los tomates le habían costado mucho esfuerzo. La entrada y la salida de la huerta la demarcaba una pequeña puerta giratoria de madera. Estando en la salida buscó una bolsa tejida pequeña para empacarme algunas naranjas. Además, me pidió que llevara a la próxima sesión de la escuela las naranjas, para que, y con esta frase finalizó la conversación: «sepan que aún estoy presente».

Otro elemento que evidencia este traslado es un florero conjunto que las mujeres construyeron como elemento de memoria cuando existía La Casa de la Memoria. Es un florero de barro que ellas pintaron de azul y con algunas fisuras, como si trasladará una herida. Tiene algunos elementos pintados y tres tiras de color rojo, verde y blanco. El florero le pertenece a Luz Marina, sin embargo, entre las mujeres lo trasladan entre sí y este habita en diversas casas. En las sesiones de la escuela, lo primero que aparecía en la “mística” era el florero. Las mujeres lo trasladan velado, con sumo cuidado. Recuerdo en una ocasión haberlo visto en la iglesia, es un objeto — como un *Objeto pegajoso* para retomar el concepto de Sarah Ahmed— con un traslado afectivo, pues siempre aguarda el centro y el cuidado. En la casa de Luz Marina, el florero reposa en la parte inferior de la foto de Hortensia. Nunca le pregunté a Luz marina cuál era el impulso de trasladar el florero a la escuela en cada una de las sesiones, sin embargo, considero que este configura un traslado aparente pues, después del olor a rosas lo primero que cargaba Luz Marina camino a la caseta era el florero.

Las flores son tal vez el objeto vivo que más trasladan las mujeres. Las trasladan a la escuela, a la iglesia, a una visita importante, o en el camino cuando el flujo de deseo las satura hasta verse forzadas a correr de la mano de alguna flor que trasladan de algún que se topan en el camino hasta su finca. Su jardín florece por medio del traslado de *picitos* que las mujeres se intercambian

entre sí. Las flores y los piecitos trasladan en sus raíces tierra, en sus hojas ciclos lunares y en sus flores flujos de deseo, algunos tan intensos las mujeres desean que estas mismas flores invadan sus jardines hasta que su deseo deviene en flor como lo señalé en el apartado de prácticas de deseo.

Los casos de Emma, el florero y las flores resultan muy funcionales para comprender la forma en que se configura el traslado aparente. Es aparente porque se trasladan elementos evidentes, su existencia se traslada en la medida en que se trasladan algunos elementos que tienen un significado que es interior, así lo deduzco yo pues es este significado el que genera el impulso de su traslado aparente mientras en el interior ese traslado puede desencadenar diversos procesos que fueron ilegibles para mí. Sin embargo, y, aunque no sea una tarea fácil, narraré a continuación, la forma en la que estos objetos permiten también identificar la forma en la que se configura un traslado no aparente que se encuentra principalmente en el interior, pero que por medio de algunas fisuras o prácticas hacen evidente dicho traslado.

1.2. El traslado no aparente de prácticas de sostenimiento de la vida y de deseo

Es probable que mientras las mujeres trasladan una flor o un par de naranjas, en su interior transcurran una infinitud de procesos no aparentes. Es imperceptible el límite entre las mujeres, la flor o las naranjas, aparece un *Cuerpo lleno de tierra* o un *Cuerpo lleno flores* como el que mencioné en el capítulo dos¹⁶, y aunque pueda existir una fuga que aparezca por medio de una frase o un gesto, como mencioné en el segundo capítulo retomando lo señalado por Agamben (2022), esta fuga es *ilegible*. El impulso de la decisión y de la elección del traslado —en algunos casos— es imperceptible, ilegible e indecible pues es un proceso que transcurre en el interior y es probable que no exista una única forma de referirse a este proceso. Sin embargo, en la fuga se puede evidenciar la configuración de un interior de flujos, y de intensidades que configuran un momento preciso, un acontecimiento tal que genera diversas afecciones por los flujos que se trasladan y por lugares en los que se desarrolla este traslado. Este acontecimiento genera el impulso de traslado, la alteración completa del interior y sucede lo que señala Agota Kristof (2015) en su precioso relato *La analfabeta*, pues de forma inicial todos los elementos y las

¹⁶ Me refiero de nuevo al *Cuerpo lleno de tierra*, que como señaló en el capítulo dos es un concepto expuesto en el *Antiedipo* (1985) de Deleuze y Guattari, pues el uso de este concepto se remite también a todo lo coextensivo a lo generado por la tierra, como las flores o las naranjas. Son extensiones de la tierra donde el flujo intensivo y extensivo de la tierra persisten.

relaciones interiores que se generan con ellos aparecen bajo un mismo lenguaje “Los objetos, las cosas, los sentimientos, los colores, los sueños, las cartas, los libros, los diarios estaban en una sola lengua.” (p.35) y cuando se genera el traslado, estos sentimientos y los elementos que los fundamentan se han movido, y ya no aparecen en su lugar, se han trasladado para manifestarse ese sentimiento en el afuera, y aparece ese flujo de deseo como un deseo que se traslada a todos los lugares que componen la experiencia existencial, ya que es inseparable al traslado corporal pues se encarna y habita en el interior de este cuerpo. De forma similar ocurre con las prácticas que se trasladan entre la finca, el camino y los espacios comunitarios. De manera individual, es imperceptible la forma en la que una o diversas prácticas se trasladan de un lugar a otro, apenas es perceptible el impulso, pero la estructura interior —o el pliegue para retomar el concepto de Foucault—, es imperceptible para cualquier visión e incomprendible para cualquier lenguaje.

No obstante, y aun después de haber señalado la no apariencia del sustento que genera el impulso o la aparición de ciertas prácticas que se trasladan de lugar a lugar, las prácticas en sí mismas aparecen visibles. Quizá, pueda pensarse que existen diversas condiciones que aseguran el traslado de estas prácticas, como por ejemplo, la necesidad de asegurar la existencia y la persistencia de los escenarios comunitarios, pero, el traslado de las prácticas aparece de forma variable entre una intención aparente —como la ejecución de una práctica que genera un impulso concreto— y una intención no aparente como, por ejemplo, la intensidad que determina la aparición de estas prácticas y su relación con otros elementos. Es no aparente, pues es interior, y se expresa por medio de prácticas de lenguaje y/o de prácticas de deseo que tienen un sustento principalmente interior, y que se esconden entre el silencio o la postura, aunque en el interior están transcurriendo intensamente.

Como mencioné en el primer capítulo, las prácticas de sostenimiento de la vida y de deseo aparecen en la finca y en los escenarios comunitarios de manera frecuente. De hecho, en ambos espacios, el traslado sucede de manera muy rápida, y así mientras las mujeres conversan sobre sus maridos en la caseta comunal, al minuto se encuentran teniendo la misma conversación en la cocina o en la sala. Lo mismo sucede con las tareas de cuidado como la cocina. Entonces, si bien en paralelo al traslado aparente puede transcurrir el no aparente, en cierto punto el sustento no aparente entra en un proceso de saturación y lo hace expresarse por medio del traslado y esto hace que su estatus no aparente se vuelva aparente. Con lo anterior no quiero afirmar que

aparezcan develados en su totalidad, lo que quiero señalar es que la zona oceánica¹⁷ en la que se fundamenta el traslado se fisura, aunque sea un poco, para dar paso al cuestionamiento de la aparente unidad y fijación del traslado y de las prácticas que aparecen bajo este traslado. Esta alteración —que también puede entenderse como una variación— se produce por medio de una afección y es un proceso interior, pero también del afuera —y entonces aparente—, y bajo esta dualidad, este proceso configura una subjetivación, que, para el caso de las mujeres de la escuela, se configura de manera singular y común y así el traslado —en ambas formas— permite identificar estos cambios producidos por la subjetivación.

En el segundo capítulo hice referencia a una situación donde las mujeres conversaban sobre la forma en que experimentaban el deseo sexual con sus parejas. Recuerdo fielmente a varias mujeres afirmar: “no, usted no merece eso o hay que buscar otro hombre”, y sin conocer a fondo el contexto de la conversación, es probable que las mujeres se cuestionaran diversos procesos en su interior. De hecho, la risa nerviosa o la incomodidad de algunas puede ser síntoma de una alteración interna que se expresa por medio de alguna de estas acciones pero que esconde un sustento interior que es imperceptible al afuera. Quizá las mujeres involucradas en la discusión, o también las que escuchaban, se hicieron preguntas alrededor del deseo, no solo sexual, sino con otros elementos que produzcan algún tipo de placer. La anterior anécdota permite evidenciar la forma en que el traslado no es unidireccional —es decir que solo sucede de la finca a los escenarios comunitarios—, sino que se produce de los escenarios comunitarios a la finca, al jardín a los espacios comunitarios, y que generan un impulso aparente y un impulso no aparente pues transcurre en el interior. Es un traslado rizomático que se mueve entre una intención consciente e inconsciente y se traslada entre lugares cotidianos o lugares impensados que existen en el interior y en el deseo de cada una de las mujeres.

¹⁷ La zona oceánica es definida por Deleuze en *La subjetivación curso sobre Foucault* (2020) como un lugar donde se despliega una potencia. Esta potencia, se relaciona con el ser poder y este (...) “se despliega como relaciones de fuerza entre puntos singulares” (Deleuze, 2020, p. 194).

2. La aparición de la subjetivación

Lo que está encerrado es el afuera.

Deleuze

El traslado es una condición imprescindible —o por lo menos en este contexto— para que existan cambios de subjetivación en las mujeres, pues estas trasladan entre los espacios comunitarios y los espacios íntimos una historia y diversos deseos que generan un entramado. En este apartado me refiero a los procesos de subjetivación en las mujeres como la experimentación de uno o diversos cambios, que de la misma forma a como sucede con el traslado, se mueven entre lo aparente y lo no aparente. Por último, me referiré a la forma en la que estos traslados — aparentes y no aparentes— se trasladan entre los espacios íntimos y comunitarios.

Para conversar de manera cómoda con las mujeres tuve que visitarlas en sus fincas. En este ejercicio me acompañó Luz Marina, Gloria e Idaly en diciembre de 2024. En la mayoría de los casos, la conversación se desarrollaba mientras yo estaba en el comedor y las mujeres en la cocina. Bajo esta dinámica, realicé una entrevista a Mireya, hija de Luz Marina. Tiene 33 años y vive en San Antonio en una casa naranja —que queda enfrente de la Luz Marina— de un único piso con su hija y su pareja. Actualmente, Mireya es la coordinadora del grupo de mujeres en San Antonio. Además, es jugadora de fútbol. Cuando le pregunté sobre su experiencia en la escuela, ella me respondió:

(...) No, eso uno hasta ahorita donde yo iba con el grupo de mujeres a la escuela, pues, uno se siente bien porque uno se distrae de la rutina diaria de uno estar en la casa. Inclusive, digamos, me sorprendió una compañera que tuvimos, y ella me decía, es que usted tiene una forma distinta de atraer a la gente, algo que hay veces uno no sabe, que uno tiene como esa capacidad de (...) hay veces que uno no sabe ni cuáles son las capacidades de uno mismo. (Mireya, entrevista, 13 de diciembre de 2024)

En la respuesta de Mireya lo primero que aparece es una diferencia con las mujeres a las que ella se refiere como “sus otras compañeras”. Esta distinción es importante porque Mireya se distancia de sus otras compañeras, aunque ella no reconozca —o por lo menos no de manera verbal— en qué se sustenta esta diferencia. De hecho, esta separación también sucede con ella misma, pues, se produce un aparente reconocimiento de un interior que se transforma, y a la par

que sucede un proceso de cambio, existe una separación con el pasado, los comportamientos o el silencio que caracterizaba la existencia. Sin embargo, existe un punto donde este proceso comienza a encarnarse, a volverse aparente, y en la mayoría de los casos, esto sucede cuando se experimenta algún hecho que produce esta alteración y desborda cualquier cuerpo a tal punto que debe trasladarse a otros escenarios, como los comunitarios. Este es el caso de Mireya, cuando le pregunté sobre el punto en el que ella consideró convertirse en una mujer líder respondió:

(...) Esto comenzó, pues, digamos, desde el caso de mi hermana, donde prácticamente yo no me expresaba, yo no era sociable (...). Prácticamente, pues, era en la casa. Yo no salía, digamos, como a esos encuentros, pero ya, digamos, como en el caso de que pasó, pues mi mamá ya comenzó a conocer, a salir, a luchar por una verdad de mi hermana. Entonces, pues, uno va conociendo como ese poquito de historia que ella llevaba, pues porque prácticamente ella salió, digamos, como a alzar la voz y decir esto: mi hija no fue guerrillera. Entonces, pues sí, yo creo que fue desde ese tiempo. (Mireya, entrevista, 13 de diciembre de 2024)

La percepción de la diferencia aparece entonces como el síntoma de un hecho, que en este caso fue el asesinato de Hortensia, su hermana. En Mireya y Luz Marina es frecuente la referencia al caso de Hortensia como un momento donde comienza a percibirse un proceso de subjetivación. De esta forma, se evidencia como la diferencia también se relaciona con la alteración de la cotidianidad a partir de la experimentación de un hecho violento. La subjetividad, entonces, se relaciona, en algunos casos, con el forzamiento de dicho cambio —entendiendo este como un momento voluntario de cambio o como un cambio forzado generado por la alteración a la vida cotidiana en un contexto violento— como un modo de sobrevivencia en contextos concretos donde la persistencia del conflicto armado obliga a dicho cambio, no solo para la sobrevivencia individual, sino colectiva de la vida.

Cuando le realicé esta misma pregunta a Luz Marina, al igual que Mireya, lo primero que expresó fue una distancia con otras compañeras que aún se encuentran sometidas a estructuras patriarcales representadas por sus maridos o parejas. Luz Marina se refiere a esta separación desde la posibilidad que ella tiene de participar de espacios comunitarios en cualquier momento sin depender de un “permiso” expresado por su marido.

A las mujeres, hay muchas, muchas, que dependen de pedir un permiso de un marido. Y eso yo no lo he pedido (...) Porque ellas se acostumbraron que, si me da permiso el marido, me voy. (...) Y yo les digo, yo no soy así. Yo desde un principio yo fui así, porque, yo les digo, a mí cuando yo me casé, mi marido sabía que yo lideraba el grupo de deporte. Y que yo, cada ocho días,

sábado y domingo, nosotros estábamos jugando. (Luz Marina, entrevista, 16 de diciembre de 2024)

Es interesante la forma, de la misma manera que como sucede con Mireya, en la que los procesos de subjetivación se hacen más aparentes por el encuentro con otras subjetividades; y casi, en la mayoría de los casos, las mujeres se impulsan entre sí para identificar y reconocer estos cambios, que, como ya mencioné son aparentes y no aparentes. Cuando le pregunté a Luz Marina sobre el impulso que la había llevado a posicionarse como lideresa, Luz Marina respondió:

Nosotros íbamos a todas las veredas, hasta Monserrate, a trabajar con las mujeres. Y por eso llegábamos tarde a la casa. Y a mí la gente, las mamás, me decían: Luz Marina, usted es porque le tenemos confianza, llévase a las muchachas. Y me tocaba llegar a cada casa y las dejaba. Porque a cada casa me tocaba ir a entregarlas a las mamás. Aquí llegamos todas aquí. Las muchachas eran conscientes e iban conmigo a entregarlas y ya llegábamos todas aquí (refiriéndose a San Antonio) entregando casa a casa. Esa era una responsabilidad que no era fácil para mí. (Luz Marina, entrevista ,16 de diciembre de 2024)

En lo que me contó Luz Marina aparece el esfuerzo no solo individual, sino también común que sostiene el espacio comunitario de las mujeres. Se manifiesta también la forma en la que los diversos procesos de cambio encuentro producen unas formas de comunicación y de afecto entre mujeres; todas se trasladan entre sí porque están juntas, de lo contrario, es probable que el entramado o los flujos de deseo no se manifiesten con la misma intensidad. Este encuentro entre mujeres es de gran relevancia en el proceso de subjetivación, pues, genera relaciones de *participación mística*¹⁸ para retomar el concepto de Deleuze y Guattari (2004) en *Mil Mesetas*, y que en las mujeres se manifiesta por medio de una atracción a veces indecible o indescifrable.

Idaly es tal vez la primera mujer en referirse de manera directa en la afinidad de las mujeres para generar cambios territoriales. Ella nunca se refiere a cambios en primera persona, tampoco a cambios en el interior, sin embargo, si detenemos la mirada en lo que ella menciona, la afinidad se refiere a un proceso interior y que no solo transcurre en el contexto.

(...) la necesidad que todos tenemos, que eso se ve a leguas en todas las instancias de todas las comunidades y de los territorios, que es la necesidad de vivir como en armonía, en paz y con las otras personas que están dentro de la comunidad, pero también con el ambiente. Porque, pues,

¹⁸ En *Mil Mesetas* (2004), Deleuze y Guattari se refieren a la *Participación mística* como la producción de una correspondencia de relaciones que tratan de Instaurar un orden simbólico y estructural del entendimiento para ordenar las diferencias con el fin de generar relaciones análogas (...) “pues el animal se distribuye de por sí según relaciones diferenciales u oposiciones distintivas de especies; y lo mismo ocurre con el hombre, según los grupos considerados.” (p.243)

de eso se trata el tema de la paz, tiene que haber paz entre nosotras las personas, pero también con la naturaleza. Esa puede ser otra razón. Es las amenazas que en el caso particular que aquí convergen, pues, es esa amenaza latente que tenemos frente a los sectores armados, es algo común tanto para los del Cauca como para los del Huila. Y, pues esa cercanía nos ha permitido también ser afines en la concepción que tenemos frente al territorio frente a la política, frente a muchos aspectos de la vida, y obviamente, pues esa situación hace y casi que es necesario que nos juntemos para realmente construir espacios territoriales de paz. (Idaly, entrevista, 26 de octubre de 2024)

Esta afinidad a la que hace referencia Idaly, puede entenderse como una fuerza de atracción que posibilita cambios de subjetivación y de transformación, prácticas que no solo se limitan al interior, sino que logran generar cambios en el contexto. Sobre esta fuerza de atracción conviene señalar que aparece en las mujeres por medio de las prácticas que señalé en el segundo capítulo, con particular intensidad en las prácticas de lenguaje y de deseo, y se hacen más evidentes en las observaciones etnográficas cuando se produce el traslado de estas entre las fincas y los escenarios comunes, pues este permite identificar los cambios que se generan en la manifestación de estas prácticas y los pliegues que generan que estas se trasladen y/o se alteren.

En agosto de 2025 fue el cierre del primer ciclo de la escuela. La jornada se realizó en La Universidad Surcolombiana ubicada en La Plata. Allí acampamos una noche. Al día siguiente, se iba a realizar la certificación de las mujeres. La Comisión decidió entregar un diploma compuesto de flores donde se hacía referencia al nombre de las mujeres y el nombre de la escuela. En el momento de la certificación las mujeres dieron unas palabras en las que hicieron especial referencia a la necesidad de continuar con la escuela para fortalecer la forma en que las mujeres se expresan. En este punto conviene señalar que cuando las mujeres se refieren a cambios a sus formas de expresión, ellas se sienten externas a ciertos lenguajes formales o técnicos que caracterizan los escenarios políticos.

Recuerdo especialmente a Melba, mujer campesina que vive en Monserrate. Es de baja estatura, tiene unos ojos color miel preciosos y siempre estuvo en la escuela acompañada por su hija menor. En la escuela la había escuchado hablar una o dos veces. Siempre que volteaba a mirarla sonreía y me hablaba entre los dientes mientras se cubría la cara y entonces era imposible para mí percibir lo que decía. Después de varias palabras Melba se levantó, alzó los hombros y dejó que el aire la saludara y le diera la fuerza para expresarse como nunca lo había hecho. Y entonces, y con la voz entrecortada dijo:

Hoy ante todos ustedes yo quiero agradecer que nos acompañarán hasta el día de hoy, gracias a las doctoras [refiriéndose a las mujeres de La Confluencia y del grupo Insurgentes] y a los doctores [refiriéndose a las personas de La Comisión]. Ahora les pedimos que no nos dejen solas en este camino, que nos sigan impulsado a alzar nuestras voces ante la violencia, y que nos impulsen para construir una vida distinta ante nuestros maridos. Hoy les pedimos que nos acompañen y nos enseñen a expresarnos de mejor forma, aunque ya lo hacemos, pero lo podemos hacer mejor. Hoy les digo a otras mujeres que no se desanimen y que juntas podemos ser mejores.

Al lado en una silla estaba su hija, que tiene sus mismos ojos, y recuerdo que mientras escribía el fragmento anterior en mi diario de campo giré la mirada para verla: sus ojos estaban brillantes y parecía dar a entender que ella nunca había visto a su madre tan gigante, yo tampoco lo había hecho. Melba movía los brazos de los nervios y cuando terminó de hablar apenas suspiró. Las mujeres apenas asentaban con la cabeza y miraban alrededor todo quedó en silencio y Danna, del grupo Insurgentes, aplaudió para romper con el silencio.

Ese mismo día después del almuerzo se me acercó Florinda. La última vez que conversé con ella fue en San Antonio cuando se me acercó a venderme una rifa de su nieto que estaba recolectando fondos para el grado del colegio. Florinda no sabía leer ni escribir, y aunque nunca se animó a expresarse en ejercicios comunes de la escuela, llegó al final de la escuela como cualquiera de sus compañeras. Cuando me buscó me preguntó sobre la fecha en la que iba a volver a San Antonio, ya que le interesaba seguir participando de la escuela. Y, además, me dijo: es que a mí me gustaría que usted hablara con mi nieto, y con las manos me tomó un hombro para decirme: «no se vaya a olvidar de nosotras». Tanto en Melba como en Florinda, las referencias constantes al olvido o al abandono configura un proceso de subjetivación en la medida en que demuestra cómo este proceso comunitario de la escuela se constituye principalmente como una fuerza imparable que impulsa y ya no se detiene. Los impulsos a hablar, a respirar, a suspirar generan una fuerza que a las mujeres las atrae y las posiciona en un lugar político, pues, configura una resistencia en la defensa de sus vidas, las de sus hijas/hijos y su comunidad.

Es difícil determinar en qué medida las mujeres atraviesan o son atravesadas por un proceso de subjetivación. No existe una medida exacta para determinar lo que es un proceso de subjetivación, puesto que, y como ya he mencionado, este proceso sucede entre lo aparente y lo no aparente. Sin embargo, en ambos casos, se produce un cambio en la forma en que se construyen las percepciones del mundo cercano, es decir: la finca, la niebla, el agua, la quebrada, y el mundo requiere acomodarse a nuevas formas de existencia, aunque existan factores como

el conflicto armado o la situación ambiental amenacen estas existencias, que son otras y que entonces requieren construir un territorio distinto para que su vida propia, la de su familia y la de las personas que componen su comunidad. Las mujeres en particular relacionan el proceso de subjetivación con una transformación de la finca, ya que se vuelve pequeña, y entonces es cuando deben iniciar a habitar el camino y otros lugares comunes para que su pecho, el que resguarda la voz, se expanda a tal punto que ellas puedan crecer en la medida en que estos espacios se hacen más grandes junto con ellas, como mencionó Mireya:

(...) más que todo uno va como a aprender y pues mamá me decía la importancia de uno conocer, o darse a conocer a diferentes personas y pues digamos es como la importancia, ¿no? De aprender cada día porque, pues, uno todos los días aprende lo diferente que es el mundo. (Mireya, entrevista, 13 de diciembre de 2024)

Aparece en este punto un proceso de subjetivación múltiple, que es aparente en diversos momentos y se traslada a varios espacios, no solo físicos sino también afectivos. Son impulsos, flujos de deseo y resistencias que alteran los pliegues y permiten la reterritorialización a lugares donde no se comprende «muy bien lo que sucede», pero se experimentan impulsos que ponen en vilo la respiración para percibirla, sentirla como un ser vivo, saborearla y buscar una transformación singular o común que genera una afección que manifiesta la necesidad de la defensa de una respiración común, de un devenir común, que permita respirar a diversos ritmos y devenir en planta o en semilla en cualquier lugar —físico o inmaterial— que se desee habitar.

3. La distancia de los sentidos de lo común y el entramado comunitario

¿Es determinado que cualquier ejercicio común deba denominarse bajo el título de “formación comunitaria”? ¿Qué significa una formación? ¿Y qué significa una formación comunitaria? ¿Es la formación el concepto más adecuado para referirse a las singularidades que existen en los ejercicios comunitarios? ¿Qué sucede con las singularidades en la formación comunitaria? ¿Existe un único sentido comunitario que es compartido? ¿Qué hay más allá del sentido comunitario? Estas son algunas preguntas que me han inquietado en mi formación como educador comunitario, pero que se han agudizado con la escritura de este trabajo. Tradicionalmente, en los estudios comunitarios, autores como Alfonso Torres (2013) en su texto *El retorno a la comunidad. Problemas, debates y desafíos de vivir juntos* se ha referido a la formación comunitaria como:

(...) un colectivo humano comunidad es la presencia de un sentido inmanente, de un vínculo “espiritual”, de una “atmósfera psicológica” que lleva a que el sentimiento compartido de un nosotros que preexiste, subsiste y predomina sobre sus integrantes, Kant la denominó en su

Crítica del juicio (1978) como *sensus communis*, entendido por él como el sentido que forma comunidad. (2013, p. 205)

Manteniéndome en Torres, lo que este denomina como “vínculo espiritual” surge principalmente por la experiencia subjetiva de pertenencia que toma sentido en la atmósfera colectiva. De este modo, [lo] “comunitario es un sentimiento compartido “dentro del cual el participante no necesita ya nada más, porque contiene, además de cobijo y sustento, normas, modos de pensar, de sentir, percibir, expresar, experimentar, saber, soñar, creer, sufrir y morir” (Fernández, 2000, como se citó en Torres, 2013).

En lo señalado por Torres habría que considerar tres puntos. El primero es la forma en la que se organiza el escenario común, pues, lo que podría deducirse de lo señalado por Torres es que lo comunitario simplemente transcurre con la mera existencia de un sentimiento compartido que se desarrolla con la incorporación a lo que él denomina *La atmósfera colectiva*. En segundo lugar, surge la pregunta de si la forma en la que operan los procesos que producen las subjetividades en lo comunitario ocurren —únicamente— en el espacio común. Y, en tercer lugar, lo mencionado por Torres nos obligaría a aceptar que el desarrollo y el sostenimiento de lo común transcurre sin ningún tipo de contradicción o tensión; es decir, como si fuera un espacio ideal donde, en palabras del mismo Torres, todas las personas sienten, expresan, conocen y sueñan en la misma medida.

Conviene entonces detenerse un momento en la aparente —pero tramposa— equivalencia que parece configurarse en los escenarios comunes. Cuando Torres, citando a Fernández, señala: “no necesita ya nada más, porque contiene, además de cobijo y sustento, normas, modos de pensar, de sentir, percibir, expresar, experimentar, saber, soñar, creer, sufrir y morir”, posiciona a los escenarios comunitarios en un lugar casi que inmóvil y predeterminado al encuentro de “participantes” en lo comunitario. Además, ignora los procesos singulares que existen dentro la producción de la percepción, expresión, experimentación, saber, y, dentro de procesos más interiores, como el deseo, los sueños, el sufrimiento y la configuración de un modo de pensar. Ya en el segundo capítulo cuando me referí a las prácticas de deseo señalé la importancia de pensar en una producción del deseo bajo sus propios flujos, o una producción de deseo por sí mismo. El aceptar que en los escenarios comunitarios se producen deseos de manera equivalente, rompe justamente con la forma en la que se expresan los flujos de deseo por sí mismo, pues,

limita justamente su flujo por medio de una velación del gesto, la resistencia o el impulso singular como una manifestación que se traslada entre lo individual y lo común. Por lo tanto, “los participantes” —a los que yo prefiero referirme como singularidades— quedan sujetas a un aparente vaciamiento subjetivo que es llenado por el sentido común que además es compartido.

Mantenerse en esta lectura de la formación de lo comunitario contradice gran parte de lo que he señalado hasta este punto, puesto que, no podría producirse un proceso de subjetivación que se funda y que transcurre por medio del traslado. Por consiguiente, conviene pensar otros escenarios de comprensión y análisis de lo comunitario. En este esfuerzo, surgen conceptos como el de *entramado comunitario*, que, como veremos, acude a una forma más relacionada al flujo de la singularidad —o del interior—, vinculado a esta, a una configuración de relaciones más complejas desde la particularidad de la misma.

3.1. El entramado comunitario como transformación del espacio/tiempo

Raquel Gutiérrez (2008) en *Los ritmos del Pachakuti: Movilización y levantamiento popular-indígena en Bolivia* expone una discusión muy provocadora al posicionar el término *Entramado Comunitario*. Si bien es en este texto donde este término aparece, este adopta mayor fuerza en el texto *Horizontes comunitario-populares. Producción de lo común más allá de las políticas estado-céntricas* (2015) y en textos posteriores presentados por Gutiérrez en la revista *El Aplane*. Gutiérrez profundiza en las formas en que este movimiento indígena se incorpora en el escenario público y político en Bolivia. Para esto, Gutiérrez se interesa en lo que ella denomina como “las más íntimas profundidades de las formas antiguas y modernas de organización de la vida social, que se volvieron intermitentemente visibles durante la ola de movilizaciones y levantamientos” (Gutiérrez, 2008, p. 15). Así, Gutiérrez se interesa por revisar la forma en la que se configuran los diversos *horizontes de deseo* que guardan relación con las acciones de lucha que se llevaron a cabo en Bolivia entre los años 2000 y 2005.

Este aporte conceptual de Gutiérrez es muy importante porque nos permite girar la mirada hacia los *horizontes de deseo* como un variable que se manifiesta en los momentos de ruptura social o de la cotidianidad que producen una transformación espacio/temporal concreta. El entramado comunitario, entonces, se consolida por diversos horizontes de deseo que configuran un horizonte interior y pueden generar un cuerpo colectivo en movimiento, así:

(...) El horizonte interior es más complejo y puede estudiarse, principalmente, escudriñando en los desfases entre lo que se hace y no se dice, entre lo que se dice y no se hace, en lo que se exhibe implícita o explícitamente como deseo y como capacidad, etc.; es decir, se relaciona profundamente con el tipo de subjetividad colectiva que se produce durante los momentos de ruptura de lo cotidiano, de movilización y levantamiento, en los cuales se develan posibilidades comunes y se articulan de forma compleja deseos, horizontes utópicos. Por lo general, los deseos y horizontes utópicos son, antes que registrables, más bien perceptibles y formulables como hipótesis para continuar. (Gutiérrez, 2008, p. 22)

De esta forma, es en el horizonte interior donde se desarrollan los deseos y los impulsos, que en cierto momento *fisuran* la vida cotidiana. Entonces, es el horizonte interior, donde no solo transcurre el fundamento de la subjetividad colectiva, sino donde surgen los deseos, los complejos, las tensiones y los horizontes de lo común. Sin embargo, me gustaría detenerme en lo que Gutiérrez denomina como *los desfases* entre lo que se hace y no se dice, pues Gutiérrez genera una apertura a reconocer que en los momentos de ruptura y movilización social lo que se configura, principalmente, son *horizontes de deseo* desfasados entre lo aparente y lo no aparente, que están en constante traslado y fuga y que generan un impulso hacia la consolidación de un colectivo en movimiento. La diferencia del entramado en la formación comunitaria se genera en el desfase que existe, que si lo traemos al contexto que ha presentado este trabajo se manifiesta en el traslado al que ya hice referencia, entre los horizontes de deseo que generan un movimiento común, pero también evidencian flujos de deseos singulares que en ocasiones no son registrables en el espacio común, pero alimentan el impulso a continuar.

Ahora bien, con la simple existencia de un horizonte interior no sucede la consolidación de un entramado comunitario. Manteniéndonos en Gutiérrez, el nacimiento de lo común, como escenario de entramado, se desarrolla principalmente con la ruptura de lo cotidiano. Esta ruptura se sustenta, en primer lugar, en la existencia de condiciones que vayan en contravía de la reproducción de la vida como horizonte primordial. De este modo, se recurre a la noción de lo comunitario por el impulso de un horizonte que se ve principalmente empujado por la reproducción y el sostenimiento de la vida social y que se desarrolla con la existencia de una colectividad que existe por horizontes interiores que se exhiben, como menciona Gutiérrez, implícita y explícitamente.

Para esto recurrimos a la noción de lo comunitario, que básicamente entendemos como una forma de establecer y organizar relaciones sociales de «compartencia» (Martínez Luna, 2014) y cooperación —vínculos y haceres compartidos y coordinados— que tienden a generar equilibrios dinámicos no exentos de tensión con el fin de reproducir la vida social, en medio de los cuales una colectividad tiene y asume la capacidad autónoma, autodeterminada y autoregulada de decidir sobre los asuntos relativos a la producción material y simbólica necesaria para garantizar su vida biológica y social a través del tiempo. (Gutiérrez, 2019 p. 23)

Aclara Gutiérrez que estas relaciones sociales de compartencia se fundamentan en relaciones sociales que se desarrollan de manera:

(...) jamás armónica o idílica, sino pletórica de tensiones y contradicciones que operan coordinada y/o cooperativamente de forma más o menos estable en el tiempo con objetivos múltiples — siempre concretos, siempre distintos en tanto renovados, es decir, situados— que, a su vez, tienden a cubrir o a ampliar la satisfacción de necesidades básicas de la existencia social y por tanto individual. (Gutiérrez, 2019, p. 24)

De este modo, aparece el entramado comunitario como un espacio de relaciones sociales que principalmente generan, no solo transformaciones materiales y vitales, sino *horizontes de deseo* que impulsan *éxodos semánticos*¹⁹ que no suceden de manera simétrica, sino que involucran diferentes ritmos, objetivos, contradicciones y límites que buscan transformar y/o alterar los órdenes de significado que se manifiestan fijos. Los entramados comunitarios se fundamentan en la existencia de objetivos múltiples compartidos. Sin embargo, estos objetivos no solo aparecen en el escenario comunitario, sino que se constituyen en la existencia de subjetividades que interactúan entre los espacios públicos y privados y que pueden llegar a tener uno o diversos sentidos en los escenarios comunitarios. De esta forma, el entramado comunitario se desarrolla por la carga de subjetividad que se incorpora en el escenario común²⁰, pero también ocurre el

¹⁹ Raquel Gutiérrez (2008) hace referencia a los *éxodos semánticos* en el prefacio del libro *Los ritmos del Pachakuti: Movilización y levantamiento popular-indígena en Bolivia*. Para Gutiérrez, un *éxodo semántico* consiste en la ruptura de la concepción inamovible y presupuesta del universo de los significados. Así, el *éxodo semántico* es una acción que aparece cuando colectivamente se genera una “reflexión crítica de los significados explícitos y potenciales de las acciones y sucesos producidos por hombres y mujeres concretos” (Gutiérrez, 2008, p. 16).

²⁰ En este punto conviene esclarecer lo siguiente: a simple vista, podría pensarse que por la forma en la que está compuesta la oración disocio el entramado comunitario del escenario común, esta no es mi intención. Me gustaría aclarar que en este trabajo entiendo a ambas dimensiones desde una relación recíproca más que una distancia, pues el entramado comunitario va adquiriendo diversos sentidos en los escenarios comunes. Más bien, me interesa plantear la distancia del entramado comunitario con los espacios donde se manifiesta una aparente “atmósfera colectiva” equivalente. En Gutiérrez (2008), el entramado se configura principalmente por la capacidad de cooperar “entre distintos en condiciones más o menos paritarias jamar exentas de tensión, dignidad y autonomía (...) como notas fundamentales in crescendo.” (p.14) La referencia a las condiciones “más o menos paritarias” ponen en tensión la equivalencia de la “atmósfera colectiva” que se manifiesta en Torres (2013) y a la que me referí en el subtítulo anterior. De este modo, el entramado comunitario es otra forma en la que se concibe el encuentro común, pues el entramado más que generar una superficie colectiva equivalente, intenta hacer *inteligibles* los horizontes de

entramado cuando se reproducen otras subjetividades con la intimidad. Así, el escenario comunitario más que ser un lugar separado del espacio individual, en algunas ocasiones, conserva un lugar de *desfase* con diferentes procesos que transcurren, en cierto nivel, en los espacios íntimos.

Por último, habría que mencionar que la existencia del entramado comunitario no se limita únicamente a la existencia de un espacio físico, sino que involucra la existencia de un nuevo espacio- tiempo que busca, en palabras de Gutiérrez:

(...) inaugurar un espacio-tiempo distinto tanto en lo económico y social como en lo político, en contraposición y fuga al orden del capital y del Estado. Espacio-tiempo autónomo que puede o no anclarse territorialmente, en el cual prevalezcan al menos ciertos aspectos de tres rasgos de regulación no estatal y no capitalista de la convivencia que han sido enarbolados hasta ahora por los hombres y mujeres en lucha: el asambleísmo deliberativo para la toma de decisiones, la horizontalidad como rasgo organizativo fundamental y la rotación como mecanismo para designar a quien debe realizar una función organizativa específica dentro del cuerpo colectivo en movimiento. (2008, p. 48)

Así, el entramado comunitario también se traslada pues no se asienta territorialmente en un espacio fijo, sino que está en constante traslado, y en cada uno de estos espacios, se crea una nueva relación espacio-tiempo distinta como lo señala Gutiérrez. De esta forma, el entramado aparece por medio del traslado en otros escenarios, también comunitarios o comunitario-estatales. En las mujeres de Inzá estos escenarios pueden ser: la junta de acción comunal, la escuela de padres de la escuela, las audiencias públicas o los escenarios de reconocimiento en donde participan las mujeres que se reconocen como víctimas del conflicto armado, pueden ser también el jardín o la finca; son lugares donde priman los desfases a los que hice referencia anteriormente. Estos espacios configuran un más allá de lo comunitario, sin embargo, al mismo tiempo, son espacios que generan un *rasgo organizativo* como lo denomina Gutiérrez; es decir, al mismo tiempo que son un más allá de lo comunitario, aparece lo más próximo a este, y esto se manifiesta por medio de la producción de flujos de deseo que en compartencia se convierten en *horizontes de deseo* donde prima, ante todo, los *desfases*, las *contradicciones* y las *tensiones*, antes que un *Sentimiento compartido* en aparente equivalencia.

deseo, las tensiones y las autonomías que se interceptan en los espacios comunitarios cuando existe el deseo de intervenir comunitariamente en los asuntos públicos (Gutiérrez, 2008).

3.2. El entramado comunitario en la escuela Por la vida y por la paz

En el desarrollo de las entrevistas varias mujeres se refirieron a la escuela como un lugar, para retomar el concepto de Gutiérrez, que *fisura* su cotidianidad. Como ya lo mencioné, esta fisura se refiere —principalmente pero no únicamente— a una transformación en el espacio/tiempo que configura esta cotidianidad. Este es el caso de Rocío, mujer campesina de 41 años que vive en Monserrate. Cuando llegué a su finca, me recibió junto con su hijo y su pareja Wilson, sobreviviente a los hechos donde fallecieron Hortensia y Manuel. Rocío es hija de Luz Marina y hermana de Mireya. La entrevista la realicé en la cocina mientras tomábamos un café. En la entrevista ella estuvo tímida todo el tiempo. Cuando le pregunté sobre qué la impulsaba a participar de la escuela; al respecto, Rocío respondió:

A mí me gusta irme a distraer, a reírme, a cambiar toda la rutina que uno hace aquí en la casa. Es la única forma de descansar un poquito la mente, no estar apegada solo a los oficios. Es la única forma de entender algo. (Rocío, entrevista, 15 de diciembre de 2024)

A simple vista, la respuesta de Rocío parece ser muy concisa, pero, si nos detenemos en ella, aparecen aquí unos fundamentos políticos y existenciales muy profundos. En primer lugar, Rocío reconoce que en la escuela es un lugar de desapego —aunque sea temporal— de las tareas de cuidado, donde, además, aparece un sentido de libertad. Y, en segundo lugar, Rocío reconoce a la escuela como un lugar de aprendizaje, pero, este aprendizaje se encuentra íntimamente relacionado a sus necesidades existenciales concretas, que buscan una fuga donde se producen los más íntimos movimientos del interior, y donde el mundo aparece sin fin; proyectándose ante ella como una luz que la cubre y le permite sentirse parte de él (Lispector, 2025).

Leidy es también una mujer campesina de treinta y tres años que vive en San Antonio. Tuvimos solo algunos minutos para conversar, puesto que, estaba bastante ocupada cuando me recibió en su finca. Cuando le pregunté sobre si las jornadas de la escuela interrumpen su cotidianidad, Leidy respondió:

Me cambia un poco porque, o sea, uno sabe que en esos espacios se va a hablar de cosas diferentes, aprender cosas, es sacarlo a uno de la rutina, no en el sentido malo que hay que estar ocupada y que tengo que sacar el espacio, sino que uno tiene que sacar el tiempo para uno, entonces uno dice: bueno, el sábado tengo reunión, entonces ya sé que tengo que hacer mis trabajos, digamos que uno como que agende el día, saca el tiempo.

La escuela es muy importante para las mujeres que están participando porque ellas no son de asistir mucho a estas reuniones, pero de las que están participando, ellas como que se han visto, se sienten más empoderadas, más libres. Es como más, no sé..., algo que ellas se sienten que sí pueden, que no sabían que sí podían y tratan de sacar eso que como que han tenido guardado, no sé por qué razón, pero sí distingo a ciertas mujeres que digamos que no tenían ese valor de decir: yo sí puedo, yo sí creo, yo sí, no sé, yo sí puedo. Y mejor dicho sacar eso que sienten que a veces uno tiene guardado y sí he visto el cambio de algunas mujeres en eso. (Leidy, entrevista, 14 de diciembre de 2024)

Leidy reconoce que el tiempo en la escuela es un tiempo para sí misma, pero, señala también la fisura en su cotidianidad generada por los encuentros de la escuela. Ahí es justamente donde aparece esta transformación espacio temporal, donde se ubica la fisura que hace emerger sus deseos como una posibilidad para seguir explorando su ser, en otro espacio/tiempo donde el tiempo es imperceptible hasta para sí misma. Asimismo, aparece en lo narrado por Leidy la aparición de cambios en las prácticas de lenguaje, que es a las que se refiere con mayor fuerza. Sin embargo, cuando ella se refiere a «todo eso que tenían guardado» es probable que haga referencia a múltiples cambios en los flujos del deseo que generan cambios imperceptibles —o *ilegibles* como he mencionado antes— pero que transforman las formas en las que se concibe el ejercicio de encuentro comunitario.

En otro momento de la conversación, Leidy se refirió a algunos cambios que ella percibió en otras mujeres, principalmente, relacionados con el uso del tiempo de estas cuando se desarrollan encuentros únicamente de mujeres:

Hay casos donde los esposos les ponen un problema, porque salen, porque dicen que se van allá a eso a perder el tiempo o aprender cosas que no deben aprender, que porque, o sea, yo he visto cosas en algunas mujeres que han asistido a esta reunión y en ocasiones, ellas, como le dije, se han sentido más empoderadas, más como más capaces, y ellas dicen, no, es que yo tengo mi tiempo, yo manejo mi tiempo. (Leidy, entrevista, 14 de diciembre de 2024)

Leidy evidencia una variación aparente en la forma en la que las mujeres trasladan cambios de subjetivación en las relaciones con sus esposos o parejas. También, se demuestra la persistencia de estructuras patriarcales que desconocen la importancia de los encuentros de mujeres para la sostenibilidad de la vida común. Sin embargo, aparecen también las fisuras por donde los cambios dejan de ser individuales para generar cambios comunes, cambios de fisura que transforman el tiempo y el espacio y producen el entramado, para convertirse en un proceso indiferenciado entre los espacios comunes e íntimos.

El entramado entonces da un suelo a los procesos de subjetivación de las mujeres, que, como ya he mencionado antes, se mueven entre lo aparente y lo no aparente. Podría concluir que es evidente un proceso de subjetivación que se mueve entre lo íntimo y lo común, en la medida en que se desarrolla un entramado. El entramado permite identificar los flujos del deseo como propios del proceso de cambio, aunque sean incomprensibles; pero, además, sostiene los impulsos de un cambio, los suspiros de un discurso, rompiendo con el tiempo y permitiendo otro tipo de relaciones entre las mujeres, así como con otros elementos, como sus plantas. Es improbable que en la equivalencia estos flujos —que son aparentes por medio de las prácticas o que también son no aparentes por medio del silencio o el flujo interior— puedan trasladarse o que en medio de la ruptura con el tiempo lineal puedan generar relaciones de *compartancia*, pues son flujos que no son equivalentes entre sí, sus intensidades desbordan dicha equivalencia. De esta manera, en el entramado los deseos, los sueños y los impulsos conocen sus bordes no solo para *compartirse entre sí*, como lo diría Torres (2013), sino para desencadenarse entre sí, fluir intensamente, y generar un tacto, una afección común que sienta el borde —o los múltiples bordes— de los deseos, los sueños y los impulsos, de ahí que se genere un cambio, o por lo menos, una alteración y la contención sea insostenible a tal punto de sobrepasar cualquier resistencia. Estos cambios no solo se limitan a la transformación de algunas condiciones estructurales a las que me referí en el primer capítulo, sino que configuran una subjetivación que se relaciona principalmente con condiciones existenciales de sus experiencias como mujeres.

De este modo, conviene señalar que, si bien existen unas condiciones sociales, políticas, económicas y culturales que impulsan a la organización común, en las mujeres transcurre un proceso interior que no desaparece cuando se genera la *compartancia* o la integración a esta organización común. Más bien se manifiesta la persistencia de un interior de deseo que aparece por medio de la manifestación de diversos *horizontes de deseo*, para retomar el concepto de Gutiérrez (2008), que se desatan, se desfazan, escapan de su contención para generar el impulso que no siempre es consciente, pero que genera un acontecimiento: el de no saber muy bien qué sucede, es un indecible que genera algún tipo de alteración; y así aparece la subjetivación en sí misma en forma de deseo, de desfase y de flujo libre de contención.



Imagen 15. *Círculo de lenguaje.* Fotografía propia. 2025.

CONCLUSIONES

Es indudable que como se evidenció en el capítulo anterior el entramado que se manifestó en la escuela generó procesos de subjetivación para las mujeres que así lo anuncian, por ejemplo, de ahí que algunas se refieren a un cambio que no se reconoce muy bien desde donde surge. En este punto es necesario señalar que en los escenarios comunes se denominan de manera genérica diversos procesos que toman un sentido concreto en el entramado. Como se vio en el segundo capítulo y en algunos apartados del tercero, estos cambios se relacionan con la forma en la que aparece un impulso para expresarse de otras formas, salir de la finca con mayor frecuencia o cuando se manifiesta una atracción al encuentro común que no tiene un sustento aparente. Sin embargo, en lo que en este trabajo he denominado la finca —que también podría entenderse como un espacio íntimo— estos cambios son aún más difusos y, aunque experimenten un traslado, son ilegibles al impulso o al límite que fundamenta su cambio o al encuentro con el cuerpo que sostiene dichos impulsos.

En el exigente pero precioso texto: *Derrames. Entre el capitalismo y la esquizofrenia*, Deleuze (2005) se refiere a los puntos de subjetivación como un elemento variable en los que el sujeto constantemente se está trasladando. Al respecto, Deleuze escribe: “Pasamos nuestros tiempo saltando de un punto de subjetivación a otro” (Deleuze, 2005, p. 208), y en este salto se crea una constelación que es evidente y que en ocasiones se esconde, entonces, se manifiesta una constelación a la que Deleuze también se refiere: “ustedes tienen puntos de subjetivación al infinito que forman pequeñas constelaciones” (Deleuze, 2005, p. 210). Para la definición de esta constelación es probable que no exista lenguaje —o por lo menos no el discursivo—; es un lugar desconocido para el sujeto y para el investigador. Así, el objetivo de encontrar e interpretar el proceso de subjetivación de las mujeres aparece parcialmente en este trabajo, pues, su constelación es aún indeterminada, no podría nombrarse bajo este lenguaje. Conviene entonces afirmar que este trabajo genera una fisura que es necesario seguir explorando desde los estudios comunitarios y la filosofía.

Hasta este punto he hecho uso de diversos conceptos que permiten determinar una especie de *zona en construcción* que se genera a partir de esta fisura. También, me he esforzado por referirme a algunos conceptos con el fin de comprender algunas percepciones, observaciones o

interpretaciones que encontré en el trabajo de campo, pero que requieren de este uso conceptual para que puedan comprenderse desde su propia dificultad. Son experiencias y acontecimientos que he intentado abstraer para que puedan nombrarse de cierta manera. Sin embargo, es probable que con las decisiones conceptuales tomadas en este trabajo se abran otros caminos a diversas interpretaciones, así este trabajo se encuentra abierto a descubrir, desde sí mismo, sus límites y posibilidades. Por otra parte, este trabajo experimenta con la creación de un concepto —el de traslado— como un acto creador, esto, con la intención de interpretar el mundo a partir de conceptos móviles, curiosos y experimentales que permitan conocer el mundo desde sus límites, los cuales le obligan a nombrarse de otras formas.

Por otro lado, es una cuestión pendiente de los estudios comunitarios profundizar en las singularidades que componen los escenarios comunes. Este no es un tema nuevo, es probable que desde los análisis de sociedad y comunidad desarrollados por Ferdinand Tönnies (1887; 1998) este sea un análisis pendiente. Por su parte, podría pensarse que la filosofía ha generado una barrera al concentrar su estudio en el individuo. Sin embargo, considero que esta es una limitación que se la ha impuesto a la filosofía, pues, como lo mencionan Deleuze y Guattari (1993) en el texto *¿Qué es la filosofía?*, “Los conceptos filosóficos son todos fragmentarios que no ajustan unos con otros, puesto que sus bordes no coinciden. Son más producto de dados lanzados al azar que piezas de un rompecabezas” (p. 39), y con esto sobre la mesa ¿Qué impide hacer uso de los términos filosóficos para entender lo común? La filosofía permite construir marcos interpretativos que están en constante fuga mientras que sus bordes se descuadran y se vuelven más confusos, así, ¿por qué no explorar estos marcos para profundizar en la diferencia como posibilidad interpretativa dentro y fuera de lo comunitario?

En el primer capítulo me fijé el objetivo de describir las condiciones sociales, políticas, económicas y comunitarias que caracterizan la vida cotidiana de las mujeres que integran la escuela. Como se vio, existen condiciones sociales, territoriales, ambientales que caracterizan la cotidianidad de las mujeres. Algunas de estas condiciones guardan relación con el modo de vida campesino, mientras que otras se despliegan en paralelo a la existencia —y persistencia— del conflicto armado en donde las comunidades han generado diversos procesos comunitarios de resistencia que buscan escapar de dichas dinámicas. Las mujeres se encuentran plegadas a estas dinámicas que están en constante traslado entre los escenarios comunes y la finca. Aunque en

este capítulo el traslado aparece de manera inicial, este concepto permitió identificar la forma en que las dinámicas configuran una cotidianidad particular y delimitan algunos puntos en los que transcurre el proceso de subjetivación política e deseo organizativo para las mujeres, no solo en la finca, sino también en los escenarios comunitarios.

En el segundo capítulo identifiqué las prácticas y lugares donde transcurren procesos de subjetivación de las mujeres que integraron la escuela. Es probable que algunos de los análisis desarrollados en este capítulo evidencien las formas en que se produce una expansión de la experiencia existencial de las mujeres aun cuando este se produzca en la finca, pues, hasta en los espacios íntimos hay posibilidad para la fuga. También, en este mismo capítulo, hice referencia de manera insistente a las prácticas y lugares que producen o desatan los flujos de deseo. Esta insistencia es importante ya que estos flujos configuran el proceso en que se produce el *encarnizamiento* de prácticas y los sentidos que toman los lugares, no solo como espacios físicos, sino como lugares de afectos donde se produce un constante devenir con las flores, con la semilla y con la tierra. Y es entonces cuando esta expansión del mundo, y todo lo que lo configura, comienza a generar una inquietud: ¿Cómo encajar dentro de él? Y aparece una angustia de experimentar un cambio que no se reconoce bajo ningún lenguaje, pero que deviene desde el interior, y se manifiesta en: ¿Cómo ocupar un lugar en el mundo que se expande y cambia ante mí? La identificación de lo íntimo en este capítulo fue de vital importancia para reconocer cómo los flujos de deseo configuran un horizonte interior y un afuera que se desea. Como se vio, en la descripción de cada una de las prácticas y espacios no disocio el horizonte interior del entramado comunitario, pues, ambos se relacionan para configurar procesos de subjetivación.

En el tercer capítulo propuse el concepto de *traslado* y la forma en la que se manifiesta por medio del proceso de subjetivación que se desarrolló en la escuela. Este es un concepto que apenas estoy entendiendo, pues, es una propuesta que requiere de mayor investigación y análisis; además, habría que pensar con mayor detenimiento si este concepto es funcional en otros contextos o experiencias. Por lo pronto, me gustaría señalar que este fue el concepto que encontré más adecuado para determinar el traslado de algunos elementos que configuraron el proceso de subjetivación que se produjo en la escuela. De esta forma, sostengo que el traslado fue un traslado situado, aunque no por esto fijo, pues, es probable que se requiera de mayor esfuerzo para identificar el sustento en un interior apenas explorado parcialmente. Es de mi

mayor interés generar una discusión sobre él. Finalmente, hice referencia al entramado como una nueva posibilidad para reconocer el interior —y por ende las singularidades— en los escenarios comunitarios, y juntar, los diversos sentidos que toman estos horizontes en colectivo para construir *horizontes de deseo*. La fisura a la que hice referencia inicialmente se manifiesta en este punto, puesto que, considero, que desde los estudios comunitarios es necesario producir una movilidad conceptual que genere un espacio—y por qué no una profunda fisura— para girar la mirada hacia la multiplicidad y a la diferencia dentro y fuera de lo comunitario.

Como se vio en el capítulo uno y dos, las mujeres se encuentran plegadas por un contexto preciso, y estos pliegues, producen unas prácticas que se encuentran en constante traslado entre los escenarios comunitarios e íntimos, como por ejemplo la caseta comunal y la finca, espacios en los que este trabajo tuvo su mayor interés de análisis. Sin embargo, he querido privilegiar en este trabajo la forma en la que las mujeres producen flujos de deseo como un ejercicio político que caracteriza y singulariza sus formas de organización y resistencia comunitaria, como arando un camino para pensar *una libido política*. Lo anterior genera una apertura a pensar los flujos de deseo dentro de lo comunitario, no como una formación o un impulso común, sino como un proceso singular que genera una potencia o una resistencia que se expresan y generan posibilidades de existencia en común. Ahora bien, tal vez en otro momento haya que detenerse en los flujos de deseo para pensar algunos asuntos: por ejemplo, me pregunto si es posible pensar que exista la producción individual y colectiva de estos flujos bajo los conceptos de *máquinas deseantes* y *Cuerpo sin Órganos* —CsO— que proponen Deleuze y Guattari (1985, 2004) en textos como *Mil mesetas* y *el Antiedipo*.

Con relación a la persistencia de estructuras patriarcales en los espacios comunitarios: es clara su permanencia pero también lo es su fisura. El traslado de prácticas es justamente uno de los diversos síntomas de esta fisura. Sin embargo, aún persisten condiciones que limitan la *igualdad formal* a la que hice referencia en el capítulo dos. Considero que la escuela *Por la vida y por la paz* es un ejercicio muy interesante para caracterizar una práctica que busca la fractura de las diversas estructuras patriarcales que aún persisten en los procesos de organización campesina mixtos y no mixtos. Las mujeres campesinas incorporan en sus múltiples jornadas la organización comunitaria, lo anterior no debe pasarse por alto de ninguna forma, la configuración de múltiples jornadas es una de las limitaciones para que las mujeres logren la *igualdad formal* en espacios

comunitarios. Aún después de lo anterior, los flujos de deseo abren espacio a diversas fisuras, las prácticas de deseo: el deseo por las flores, por la contemplación, por el encuentro, van a abrirse espacio para generar un derrame tal que la estructura se va a fracturar para dar paso a la intensidad, es decir, a la existencia de la vida sensible, de la respiración sensible.

Sobre el *doble sentido* de los espacios comunitarios a los que hice referencia en el segundo capítulo, existe una difusa línea entre la forma en la que este doble sentido sostiene los espacios comunitarios y la forma en la que este proceso posibilita el sostenimiento de estructuras patriarcales en estos mismos escenarios. Es una tarea pendiente profundizar en la búsqueda en la que este doble sentido se altere para consolidar otras formas organizativas sin poner en riesgo las prácticas propias de la vida campesina. Se debe estar atento a las formas en la que este doble sentido, si bien se sustenta en prácticas campesinas históricas, limita la participación integral, especialmente de las mujeres, en los escenarios comunitarios. En el caso de la escuela *Por la vida y por la paz* este doble sentido se hizo aparente por el traslado de prácticas que toman un sentido doble en los espacios comunitarios. Y si bien, este *doble sentido* aún persiste, este traslado permitió identificar la forma en la que surge una pequeña alteración que tal vez en algún momento fracture la persistencia de estas estructuras.

En diferentes apartados de esta investigación hice referencia a algunas situaciones íntimas, espero estas no resulten incómodas para las lectoras o lectores. Las incorporé con la intención de acercar esta investigación a mi propia experiencia existencial y de subjetivación. Nunca me sentí externo al contacto con diversos procesos con los que me topé mientras desarrollaba esta investigación. En este sentido, sostengo que en paralelo a que las mujeres experimentaban un proceso de subjetivación, yo atravesaba también por este en compañía de ellas.

Para finalizar, me gustaría señalar que el proceso de subjetivación al que he hecho referencia en este trabajo es apenas un análisis de la superficie de este. Es probable que la subjetivación de las mujeres consista en un proceso de reterritorialización a otros espacios, algunos muy físicos como su jardín o la caseta comunal, y otros no tanto como los *piecitos* que suelen intercambiarse entre ellas, es decir, es un proceso que se remonta a lugares desconocidos para la temporalidad y espacialidad que involucra la lógica de un trabajo de grado. Son *piecitos* de plantas donde las mujeres se encuentran a ellas mismas habitando otras posibilidades, escapando ellas junto al

piecito, con su *Cuerpo lleno de tierra* para entregarse al ejercicio de la respiración, como lo hacen las plantas, y para desde ahí construir su flujo de deseo que tal vez construye mundos que no existen para nuestra lógica y donde ellas, sus *piecitos*, sus deseos y a todos con los que estos cubren, son eternos.

POSFACIO: DE LA SUBJETIVACIÓN DE SÍ

EL MAREOL²¹ Y EL SOL

Mi herida existía antes que yo; he nacido para encarnarla

Joe Bousquet

En una mañana de febrero de 2025 me desperté en el hotel *Noches plateñas* luego de un largo viaje el día anterior desde Bogotá a La Plata. Cuando me levanté sentí un dolor en el ombligo que me detuvo en la cama un tiempo más. Desde Bogotá mi ánimo no era el mejor. No me sentía listo para viajar y encontrarme con las mujeres. En esa ocasión viajé de noche, como ya lo había hecho antes, aunque ya hace un tiempo había decidido hacerlo en el día por temas de seguridad. Normalmente, acostumbraba a tomarme una pastilla *Mareol*, no porque sufriera de mareo, sino porque en el bus no podía dormir y ese medicamento me ayudaba a hacerlo. Cuando no tomaba *Mareol*, llegaba a La Plata bastante deteriorado, pues podía pasar todo el tiempo del viaje despierto con música en los oídos y eso afectaba mi estado de ánimo y de salud física. En este viaje al que me vengo refiriendo, tuve que tomarme tres pastillas casi que al mismo tiempo. En ese momento deseaba dormir y desde mi salida en Bogotá venía pensando sobre el querer morirme. En varias ocasiones pensé en cancelar mi participación en la escuela, sin embargo, no nos encontrábamos desde octubre del año pasado y era incierta la fecha de un nuevo encuentro, y entonces pensé: no hay excusa, debo ir. La noche anterior a mi viaje, dormí donde mis papás que viven en Soacha. Mi papá, notó que yo tenía un sobre de *Mareol* en las manos y me dijo que tuviera cuidado con ese medicamento. En ese momento tuve ganas de contarle cómo me sentía, y que estaba dispuesto a tomarme todo el sobre de *Mareol* antes de mi viaje. Entonces me dormí. Cuando llegué a La Plata me dirigí al hotel donde acostumbraba a quedarme, Noches Plateñas. Me recibió el recepcionista que ya me conocía y me acomodó en una habitación, fue muy amable como siempre. Dejé mis maletas y salí a caminar. Sentía bastante calor, y nunca pude determinar si era cansancio o algún efecto del *Mareol*, pero sentía que me estaba incendiando por dentro.

²¹ *El Mareol* es un medicamento muy conocido para disminuir los síntomas del mareo, náuseas, y vómito producidos por el movimiento. También se usa para dormir durante largos viajes con la intención de prevenir los síntomas antes mencionados.

Cuando llegué al parque principal me di cuenta del frío que hacía. Yo me seguía sintiendo bastante mal. No dejaba de pensar en lo que ese malestar significaba para encontrarme con las mujeres, no podían verme así. En un extremo del parque vendían helados, me compré uno y me senté en una esquina. Tenía muchas ganas de llorar, pero no podía, luego el calor de mi cuerpo se convirtió en un dolor y sentía que me estaba reventando por dentro.

Volviendo a la mañana en Noches Plateñas, mi dolor en el ombligo me tuvo tendido en la cama diez minutos más. Los rayos del sol se colaban en medio de una cortina que cubría la única ventana que tenía en mi habitación. Mientras me quejaba del dolor, las paredes de mi habitación comenzaron a hacerme caras, yo sentía que se me venían encima. Como pude llegué al baño y me metí en la ducha, en un minuto todo estaba en su lugar. Tenía que viajar a San Antonio en la tarde, pero yo no me sentía listo aún. Después del mediodía, como a eso de la una de la tarde, recibí una llamada de Luz Marina: quería saber si ya había llegado. Tuve que mentirle y le dije que viajaría el día siguiente. Lo que siguió después fue mi encierro por más de 12 horas en el cuarto del hotel. Realmente no recuerdo que hice en todo ese tiempo, me tomé un *Mareol* y cuando desperté ya eran las nueve de la noche. En ese momento me levanté somnoliento y me bañé. Pedí algo de comer y comencé a escribir un diario narrativo sobre mi tarde en un cuarto de hotel. El dolor en el ombligo se había ido por completo, de ánimo también me sentía mejor. Cuando me fijé en otros diarios me di cuenta de que ya antes me había referido a la existencia de un dolor, pero nunca ese dolor me había detenido como en esta ocasión. Yo siempre tenía un gran anhelo de encontrarme con las mujeres, pero en esta ocasión prefería quedarme en mi cama, que no era mi cama, era una cama pasajera, y dormir.

Pensé entonces en que algo dentro de mí me estaba generando un profundo dolor, algo estaba cambiando, pero estaba generando dolor a la vez. El sentimiento de sentirme reventando por dentro podía ser más real que querer ver el sol. Me quedé dormido mientras pensaba en que tenía que estar mejor. Al otro día, estaba a las cinco de la mañana en “El Terminalito”, el sol aún no salía, estaba medio tímido, tenía miedo de que yo decidiera irme a dormir y lo ignorara todo el día. En San Antonio me estaba esperando Luz Marina. Sonriente, apareció en la lejanía y cuando la vi se me aguaron los ojos y entre mis dientes le pedí perdón a mis papás por haber pensado en querer morirme.

Recuerdo que la percepción de sentir el dolor de reventarse por dentro cambiaba cuando entraba el contacto con el olor a humedad, la tierra y las flores. Mi vida tomaba un respiro, se oxigenaba.

La percepción del dolor que se expresaba por medio del incendio interno, escapaba de mi cuerpo, no le gustaba la niebla porque lo apagaba. Tal vez en diversos momentos me vi forzado a sonreír y a expresar palabras como: la defensa de la vida, que dentro de mí significaban otra cosa. Sin embargo, el incendio era apagado por el agua, mi cuerpo comenzó a verse lleno de niebla y las voces se enfriaban hasta que desaparecían. Yo comencé a sentir que quería devenir en todo: en agua o en flor. Deseaba quedarme lleno de la humedad para cubrirme del agua, de la niebla y quedarme en esa fijación, en el apuro de la niebla, en la lucha del sol en la contemplación de las flores.

En este punto no entiendo a cabalidad mi experiencia en este ejercicio, me vi en el límite del incendio, del desgarramiento interno y también en el límite de la libertad, sentía el sol y las estrellas en la lengua, sentí las alianzas de mi corazón y comencé a habitar destinos desconocidos. Conocí los intercambios de la tierra, que son dolorosos entre sí. Deje una parte de mi cuerpo en *El Mareol*, el sol consumió parte de mi rostro y la niebla una gran parte de mi corazón. La tierra también había perdido su parte, yo comencé a trasladar parte de su existencia a otros universos. Un día me vi hablando con la neblina y otro me sentí en el borde la luna. Sobre mi herida comenzaron a crecer flores, montañas, todas gigantes, la luna se volvió redonda y sentí la neblina más viva que nunca. Alguna vez leí en un pasaje de Mónica Ojeda, es probable que no lo recuerde de forma fiel, pero decía algo así como: “un cocodrilo se pasea por los volcanes de la cordillera, aunque ya no suba a los nevados”. En el borde de la luna he conocido al cocodrilo, habita en mi corazón, yo ya no huyo de él: lo conozco, vi sus ojos encendidos y hoy está listo para vivir de la niebla, ya no huye de ella, la habita y la traslada, su corazón se reventó hasta que quedó vacío, dejando espacio a la tierra y a la niebla.

*



Imagen 16. *luzma*. Fotografía propia. 2025.



Imagen 17. *Mujeres de la escuela Por la vida y por la paz*. Fotografía propia. 2025.



Imagen 18. *Mística*. Fotografía propias. 2025.



Imagen 19. *La Plata bajo los efectos del Mareol.* Fotografía propia. 2025.



Imagen 20. *Sueño profundo en el atardecer en San Antonio.* Fotografía propia. 2025.



Imagen 21. *Metafísica del fuego*. Fotografía propia. 2024.



Imagen 22. *Gesto corporal*. Fotografía propia. 2025.



Imagen 22. *Las casas de la niebla.* Fotografía propia. 2025.



Imagen 23. *Mujeres vestidas de flores.* Fotografía propia. 2024.

REFERENCIAS CITADAS

- Arendt, H. (2025). *La condición humana*. Austral.
- Anzaldúa, G. (2016). *Borderlands. La frontera. La nueva mestiza*. Capital Swing.
- Ahmed, S. (2015). *La política cultural de las emociones*. Universidad Autónoma de México.
- Agamben, G. (2014). *Qué es un dispositivo*. Adriana Hidalgo editora.
- Agamben, G. (2017). *El uso de los cuerpos: homo sacer IV*. Adriana Hidalgo editora.
- Agamben, G. (2022). *Cuando la casa se quema. Desde el dialecto del pensamiento*. Adriana Hidalgo editora.
- Cixous, H. (1995). *La risa de la medusa*. Editorial Anthropos.
- Cixous, H. (2015). *La llegada a la escritura*. Amorrortu editores.
- Cielo, C., & Vega, C. (2015). Reproducción, mujeres y comunes. Leer a Silvia Federici desde el Ecuador actual. *Nueva sociedad*, (256), 132-144.
<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5052871>
- Diaz, K. (2022). Flexibilización, dispositivos y resistencia obrera: un acercamiento etnográfico a las trabajadoras de la industria de las flores. En J. Aparicio, & M. Fernández (Eds), *Neoliberalismo en Colombia: Contextos, complejidad y política pública*. (1ra ed. pp. 199-230). Universidad de los Andes.
- Deleuze, G. (1986). *Foucault*. Paidós Studio.
- Deleuze, G. (1989). *Lógica del sentido*. Paidós studio básica.
- Deleuze, G. (2005). *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*. Editorial Cactus.

- Deleuze, G. (2014). *Foucault y el poder*. Errata Naturae editores.
- Deleuze, G. (2020). *La subjetivación. Curso sobre Foucault*. Editorial Cactus.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (1985). *El Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Paidós.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (1993). *¿Qué es la filosofía?* Anagrama.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (2004). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Editorial Pre-textos.
- Ernaux, A. (2023). *La escritura como un cuchillo*. Cabaret Voltaire.
- Foucault, M. (1988). El sujeto y el poder. *Revista Mexicana de Sociología*, 50(3), 3–20.
<https://perio.unlp.edu.ar/catedras/wp-content/uploads/sites/96/2020/03/T-FOUCAULT-El-sujeto-y-el-poder.pdf>
- Foucault, M. (1994). *Estética, ética y hermenéutica*. Paidós Básica.
- Foucault, M. (1997). *El pensamiento del afuera*. Editorial Pre- textos.
- Fanon, F. (2009). *Piel negra, máscaras blancas*. Ediciones Akal.
- Fortunati, L. (2019). *El arcano de la reproducción. Amas de casa, prostitutas, obreros y capital*. Traficantes de sueños.
- Guber, R. (2001). *La etnografía, método, campo y reflexividad*. Editorial Norma.
- Gutiérrez Aguilar, R. (2008). *Los ritmos del Pachakuti: Movilización y levantamiento popular-indígena en Bolivia (2000-2008)*. Tinta Limón.
- Gutiérrez Aguilar, R. (2017). Pachakuti, libertad y autogobierno. En *Horizontes comunitarios populares: Producción de lo común más allá de las políticas estado-céntricas* (pp. 129–145). Traficantes de Sueños.

- Gutiérrez Aguilar, R., & Salazar, H. (2015). Reproducción comunitaria de la vida. Pensando la transformación social en el presente. En *Común ¿Para qué?* (pp. 21–45). El Apantle.
- García, S. (2023). La corregibilidad de la «observación participante»: una reflexión sobre la sociología actual. *Política y sociedad*, 6 (85). 85-101.
<https://revistas.ucm.es/index.php/POSO/article/view/POSO9090220085A/30616>
- Jurisdicción Especial para la Paz –JEP–, Determinación de los hechos. Sub D- 081 de 2023, expediente 20188340160400141E, Determinación de los hechos y las conductas atribuibles a miembros retirados y activos del Ejército Nacional, que pertenecieron al batallón de infantería no.26 “Cacique Pigoanza” de, 20 de noviembre de 2023.
- Kristof, A. (2015). *La Analfabeta*. Alpha Decay.
- Lispector, C. (2025). *Todos los cuentos*. Fondo de Cultura Económica.
- Pazos, M. (2018). *Contra el patriarcado. Economía feministas para una sociedad justa y sostenible*. Editorial Katakarak.
- Segato, R. (2016). *La guerra contra las mujeres*. Traficante de sueños.
- Torres, A. (2013). *El retorno a la comunidad: Problemas, debates y desafíos de vivir juntos*. CINDE; El Búho.
- Vega, C. (2019). Reproducción social y cuidados en la reinención de lo común. Aportes conceptuales y analíticos desde los feminismos. *Revista de estudios sociales*, 70(01), 49-63.
http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0123-885X2019000400049
- Wilches, G. (1989). La vulnerabilidad global. En *Desastres, ecologismo y formación profesional* (pp. 10-30). Servicio Nacional de aprendizaje SENA.
- Woolf, V. (2024). *Las olas*. Ediciones Akal.

REFERENCIAS CONSULTADAS

- Borda, F. (2017). *Campesinos de los Andes*. Universidad Nacional de Colombia.
- Carrasco, C. (2003). La sostenibilidad de la vida humana ¿un asunto de mujeres? En *Mujeres y trabajo: cambios impostergables*. (pp. 5-24). Veraz comunicación.
- Coronado, S. (2021). *Peasants, protests and litigation: Struggles over land and institutions in Colombia* (Tesis doctoral). International Institute of Social Studies.
<https://kobra.uni-kassel.de/items/d4cabae6-162f-467d-a34d-98984711105d>
- Cely, A. (2020). *La lucha campesina como forma de vida Colombia 1850- 2015* (Tesis doctoral). Universidad Nacional de Córdoba.
- Cely, A., & Medina, J. (2024). *Hacia un reconocimiento político amplio y adecuado del campesinado en Colombia*. (Policy Brief 3-2024). Instituto Colombo-Alemán para la Paz – CAPAZ.
https://usercontent.one/wp/www.instituto-capaz.org/wp-content/uploads/2024/04/PB3-2024.-Cely-y-Medina_Campesinado.pdf?media=1683565386
- DeJusticia. (2020). *La constitución del campesinado: Luchas por reconocimiento, redistribución y campo jurídico*. DeJusticia.
- Deleuze, G. (2023). *Derrames II. Aparatos de Estado y axiomática capitalista*. Editorial Cactus.
- Guattari, F., & Rolnik, S. (2006). *Micropolítica. Cartografías del deseo*. Traficantes de Sueños.
- Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH). (2018). *Conceptualización del campesinado en Colombia: Documento técnico para su definición, caracterización y medición*. 1-31.
- Legrand, C. (1988). *Colonización y protesta campesina (1850-1950)*. Universidad Nacional de Colombia.

Riveros, M. (2010). *Género y lugar: Estudio de caso en la Vereda Santa Lucía, Municipio de Cabrera, Región del Sumapaz*. (Tesis de maestría). Universidad Nacional de Colombia.

<https://repositorio.unal.edu.co/bitstream/handle/unal/6913/489063.2010.01.pdf?sequence=1&isAllowed=y>

Salazar, H. (2015). Sobre la comunidad de afinidad y otras reflexiones para hacernos y pensarnos en un mundo otro. Entrevista a Silvia Rivera Cusicanqui. En *Común ¿Para qué?* (pp. 183–201). El Apantle.

Sanmao. (2019). *Diarios de ninguna parte*. Rata.

Tassin, E. (2011). De la subjetivación política. Althusser, Rancière, Foucault, Arendt, Deleuze. *Revista de Estudios Sociales*, (43), 36–49.

<https://revistas.uniandes.edu.co/index.php/res/article/view/5715/5523>