REVISTA DE

ESTUDIOS COLOMBIANOS

ISSN 2474-6819 (Online)

No. 67, enero-junio de 2026
ASOCIACIÓN DE COLOMBIANISTAS



REVISTA DE ESTUDIOS COLOMBIANOS

REVISTA DE ESTUDIOS COLOMBIANOS
ISSN 2474-6819 (Online)
Imagen de la portada



Paula Ocampo. *El retorno*

Publicación semestral de la Asociación de Colombianistas
No. 67, enero-junio de 2026

Mujeres, ecología y conflicto. Saberes, agencias y mundos por venir

Editor Director
Felipe Gómez, Carnegie Mellon University

Co-editoras
Giovana Suárez Ortiz, Universidad del Quindío y Pontificia Universidad Javeriana-Bogotá
Valeria Ramírez Durán, Investigadora independiente

Editora Asociada y de Reseñas
Mónica Ayala-Martínez, Denison University

Comité Editorial
María Mercedes Andrade, Universidad de los Andes
Andrea Fanta, Florida International University
Kevin Guerrieri, University of San Diego
Alejandro Herrero-Olaizola, Emory University
Héctor Hoyos, Stanford University
Camilo A. Malagón, Ithaca College
Chloe Rutter-Jensen, Independent scholar
Victor M. Uribe-Uran, Florida International University
Norman Valencia, Claremont McKenna College

Diagramación
Ana María Viñas Amarís, Universidad de Buenos Aires

Comité Científico y Ex-Presidentes* de la Asociación
Rolena Adorno, Yale University
María Mercedes Andrade*, Universidad de los Andes
Herbert Tico Braun*, University of Virginia
Jerome Branche, University of Pittsburgh
Sara Castro-Klaren, John Hopkins University
José Manuel Camacho, Universidad de Sevilla, España
Andrea Fanta*, Florida International University
David William Foster, Arizona State University
María Antonia Garcés, Cornell University
Gilberto Gómez Ocampo, Wabash College
Roberto González Echevarría, Yale University
Kevin Guerrieri*, University of San Diego
María Mercedes Jaramillo*, Fitchburg State University
Darío Jaramillo Agudelo, Bogotá
J. Eduardo Jaramillo-Zuluaga*, Denison University
Myriam Jimeno, Universidad Nacional de Colombia
Leon Lyday*, Penn State University
Camilo A. Malagón*, Ithaca College
Seymour Menton*, University of California, Irvine
Pablo Montoya, Universidad de Antioquia
Alfonso Múnera, Instituto Internacional de Estudios del Caribe
Lucía Ortiz, Regis College
Betty Osorio, Pontificia Universidad Javeriana
Michael Palencia-Roth*, University of Illinois
Lawrence Prescott, Pennsylvania State University
Raymond D. Souza*, University of Kansas
Jonathan Tittler*, Rutgers University-Camden
Carlos Tous*, Université de Tours
Isabel Vergara, George Washington University
Raymond L. Williams*, University of California, Riverside

La ***Revista de Estudios Colombianos***, publicación bianual, arbitrada e indexada, se inició en 1986 con el fin de promover la investigación académica sobre Colombia en las áreas de las humanidades y las ciencias sociales. En cada número se podrán encontrar las siguientes secciones: presentación, oficio del escritor, ensayos, entrevistas, o notas. Las normas y la declaración de parámetros se encuentran en la plataforma digital de la revista:
https://colombianistas.org/ojs/index.php/rec

Indexación y bases bibliográficas
Council of Editors of Learned Journals (CELJ)
EBSCO
Hispanic American Periodical Index (HAPI)
MLA International Bibliography
Scopus

Junta Directiva – Asociación de Colombianistas 2026-2028

Presidente: Carlos Tous, Université de Tours
carlos.tous@univ-tours.fr
Vicepresidente: Ángela González Echeverry, The University of Oklahoma
agonzalezecheverry@gmail.com
Coordinador de Medios y Comunicaciones:
Simone Ferrari, Università degli Studi di Milano
simone.ferrari.fs@gmail.com
Coordinador de Medios y Comunicaciones:
Baptiste Lavat, Université Paul Valéry – Montpellier 3
baptiste.lavat@univ-montp3.fr
Tesorera: Sandra Úsuga, St. Mary's College
susuga@saintmarys.edu

La correspondencia relacionada con el pago de las subscripciones debe dirigirse al tesorero de la Asociación.

Los costos de la membresía para el período 2026-2028 son los siguientes:
Estudiantes: $30 dólares
Investigadores independientes: $50 dólares
Docentes residentes en Colombia: $50 dólares
Docentes residentes fuera de Colombia: $70 dólares
Membresía como "Amigo de la Asociación": $150 dólares. Está dirigida a aquellos académicos que quieran mostrar su compromiso y apoyar la misión de la Asociación

Información adicional
http://www.colombianistas.org

CONTENIDO

Presentación

Presentación del director
Felipe Gómez Gutiérrez 6

Presentación del Dossier: *Mujeres, ecología y conflicto. Saberes, agencias y mundos por venir*
Giovana Suárez Ortiz y Valeria Ramírez Durán 8

Entrevistas

Entrevista con el artista Eblin Grueso (Santa María de Timbiquí, Cauca, 1994-)
Constanza López Baquero 10

Ensayos

Conocimiento ecológico tradicional y paz más-que-humana en Montes de María
Juliana García-Díaz, Johana Herrera Arango 15

La organización comunitaria para la producción agroecológica como estrategia de resistencia de las mujeres en Montes de María
Katleen Marún-Uparela, Rosaura Arrieta-Flórez y Julio Amézquita López 27

Escuchar el mar herido: maritorialidades, memorias ambientales e investigación-creación con mujeres del Magdalena
Angélica Patricia Hoyos Guzmán, Judith del Socorro Ballesteros López 42

Geografías diseminadas: Estética performativa en escritoras colombianas contemporáneas
Lina Marcela Duque Ossa 55

Y la historia no termina. Las temporalidades vegetales y fotográficas como modelos para pensar la justicia transicional en Guatemala y Colombia
Rocío Zamora-Sauma 66

Reseñas

Karina Batthyány, Javier A. Pineda Duque y Valentina Perrotta (Coord.). *La sociedad del cuidado y políticas de la vida*
María Angélica Garzón Martínez 75

Austin Zeiderman. *Artery*. *Racial Ecologies on Colombia's Magdalena River*
Santiago M. Quintero Ayarza 77

Gianfranco Selgas. *Regionalismo ensamblado: cultura, ecología política y extractivismos en Latinoamérica (1930-1940)*
Carlos Gardeazábal Bravo 79

María Juliana Martínez Orozco. *Más allá del fantasma*
Maite Villoria Nolla 81

Alejandro Herrero-Olaizola. *La condición colombiana. Violencia y consumo cultural global*
Carlos Mario Mejía Suárez 83

María Margarita Malagón-Kurka. *El arte del contrapunto y la paradoja: mementos poético- políticos en la obra de cinco artistas colombianos contemporáneos*
Dairo Stevens Nevado Moreno 85

Juanita Solano Roa. *Negative Originals: Race and Early Photography in Colombia*
Rubén Darío Yepes Muñoz 87

Carlos Alberto García Galvis. *La mujer y el arte en Colombia. Su irrupción en los espacios de formación y exposición (Bogotá, 1841-1910)*
Karol Valderrama-Burgos..... 89

Notas

Del temblor al relato: literatura y memoria
Angela M. González Echeverry 91

Presentación del director

Felipe Gómez Gutiérrez / *Carnegie Mellon University*

Presentar el número 67 de la *Revista de Estudios Colombianos* en este mes de agosto de 2026 nos sitúa ante la evidencia de que el territorio no es nunca una abstracción teórica. La reciente emergencia sísmica tras el devastador terremoto de magnitud 7,4 del pasado 10 de agosto y sus réplicas posteriores ha impactado de manera directa la región del Eje Cafetero y el occidente colombiano, afectando de cerca los espacios de vida y trabajo de innumerables compatriotas, incluyendo miembros de la Asociación de Colombianistas, de su junta directiva, y del equipo editorial de la REC. Esta coyuntura de dolor y reconstrucción física nos convoca con fuerza a la solidaridad: desde este espacio editorial sumamos la nota de urgencia escrita para esta edición por la Vicepresidenta de la Asociación y hacemos un llamado vehemente a toda la comunidad académica, institucional e internacional a sumarse a las campañas de donación, apoyo material y colaboración activa con las poblaciones damnificadas, así como a todos los esfuerzos encaminados a procesar el trauma, visibilizar la solidaridad orgánica y sentar un posicionamiento ético de la comunidad colombianista frente al desastre.

En medio del estremecimiento físico de la tierra, que pareciera hacer eco de una coyuntura política y cultural de intensos debates sobre la pertenencia y la nación, y que ha vuelto a poner de manifiesto la vulnerabilidad, las cicatrices y la fuerza telúrica de nuestras geografías, así como la urgencia de las redes comunitarias de cuidado, este número temático titulado "Mujeres, ecología y conflicto: Saberes, agencias y mundos por venir" cobra una resonancia ineludible. Coordinado por nuestras editoras invitadas, Giovana Suárez Ortiz (Universidad del Quindío y Pontificia Universidad Javeriana-Bogotá) y Valeria Ramírez Durán (Investigadora independiente), el número propone auscultar las capas profundas de la memoria socioecológica en Colombia y América Latina. Esta apuesta conceptual encuentra su correlato estético en la portada de este número, "El retorno". La pieza, marcada por el alto contraste que caracteriza a la técnica del linograbado, propone una figura femenina en marcha de cara al horizonte, reclamando su lugar en la naturaleza y fundiéndose con ella, sintetizando visualmente la trama entre mujer, tierra, memoria y resistencia que recorre estas páginas. La autora de esta obra, la quindiana Paula Ocampo, es artista visual, educadora e investigadora colombiana, Maestra en Artes Visuales y Magíster en Estética y Creación, con una formación complementaria en Ingeniería de Sistemas. Según las coeditoras, la práctica artística de Ocampo, de marcado carácter ecofeminista, investiga las interrelaciones entre la explotación del medio natural y las dinámicas de poder que afectan a las mujeres y a los seres del entorno. La obra de esta artista se despliega en medios como la fotografía, la pintura, el grabado, la ilustración digital y técnicas experimentales como la cianotipia y el tejido con plantas medicinales. Actualmente, compagina su labor artística con el asesoramiento de proyectos de investigación-creación, promoviendo espacios de innovación donde el arte, el conocimiento y el activismo convergen para imaginar y construir futuros compartidos.

Asumiendo la invitación a habitar un "presente denso" en los términos acuñados por Donna Haraway, la entrevista y los ensayos reunidos en este volumen proponen un punto de encuentro para discusiones que habitualmente circulan por vías separadas: las violencias socioambientales, las presiones extractivas y la transformación forzada de las cuencas y ecosistemas en Colombia, la memoria histórica, las prácticas artísticas y la ética del cuidado. A través de la ecología política feminista y las ontologías relacionales, el dossier visibiliza cómo la defensa del agua, la montaña, los bosques y los ríos ha recaído históricamente en mujeres de sectores rurales, campesinos, afrodescendientes e indígenas, abriendo espacios para lo que las coeditoras conceptualizan como "gramáticas de la escucha" y formas de justicia socioecológica más-que-humanas capaces de devolver audibilidad a las memorias territoriales acalladas por el conflicto armado y el despojo.

Fiel a la tradición de la *REC* de abrir espacio al testimonio directo de gestores y creadores fundamentales del país, la sección de entrevistas presenta un diálogo conducido por Constanza López Baquero con el reconocido artista plástico Eblin Grueso (Santa María de Timbiquí, Cauca). A través de este recorrido testimonial, Grueso desglosa la génesis conceptual y técnica de instalaciones emblemáticas como *Viaje en el tiempo*, *Canto fúnebre* y *Ni la muerte nos separa*. Su propuesta artística, situada entre la memoria corporal de pueblo negro, el canto de alabao y el lenguaje de las artes contemporáneas, interpela las cicatrices de la minería extractivista, la violencia fluvial en el río Timbiquí y el despojo en el Puerto de Buenaventura, ofreciendo una reflexión estética y política de primer orden sobre la noción de cuerpo-territorio en el Pacífico colombiano.

La propuesta de las coeditoras de reposicionar el enfoque académico sobre la memoria socioecológica se ve reflejada en los cinco ensayos incluidos en este número, los cuales examinan diversas geografías colombianas desde enfoques etnográficos, literarios, históricos y de investigación-creación. Abre esta sección del volumen el trabajo de Juliana García-Díaz y Johana Herrera Arango, "Conocimiento

ecológico tradicional y paz más-que-humana en Montes de María", quienes examinan la vigencia de los saberes ambientales ancestrales y comunitarios como herramientas operativas de conservación, adaptación y resistencia socioecológica frente a las dinámicas extractivas y el conflicto armado. En la línea de las luchas por la soberanía y la resistencia comunitaria, Katleen Marún-Uparela, Rosaura Arrieta-Flórez y Julio Amézquita López, en "La organización comunitaria para la producción agroecológica como estrategia de resistencia de las mujeres en Montes de María", analizan cómo las iniciativas agrícolas lideradas por la Asociación Femenina Agropecuaria de San Cayetano materializan el derecho humano y biocultural a la alimentación y la nutrición adecuadas. Por su parte, el estudio "Escuchar el mar herido: maritorialidades, memorias ambientales e investigación-creación con mujeres del Magdalena", donde Angélica Hoyos Guzmán y Judith Ballesteros parten de proyectos como "Cartas al Mar" y la serie audiovisual sobre lideresas marino-costeras en Santa Marta, para posicionar una epistemología de la escucha, capaz de confeccionar archivos sensibles a partir del agua, la infancia y el cuidado frente a las cicatrices del conflicto en el litoral caribeño. A continuación, el artículo "Geografías diseminadas: estética performativa en escritoras colombianas contemporáneas" realiza desde la antropogeografía y la performatividad una lectura crítica de la narrativa reciente de autoras como Pilar Quintana, Margarita García Robayo, Juliana Javierre y Vanessa Londoño. Cierra este bloque Rocío Zamora-Sauma con el artículo "Y la historia no termina... Las temporalidades vegetales y fotográficas como modelos para pensar la justicia transicional en Guatemala y Colombia". En este trabajo, la autora propone la reproducción vegetal y la fotográfica como paradigmas analíticos para dar cuenta de las supervivencias del pasado.

La sección de reseñas profundiza los debates del dossier a través de ocho reseñas críticas de publicaciones recientes. La reseña de María Angélica Garzón sobre el volumen colectivo *La sociedad del cuidado y políticas de la vida* conecta directamente con los planteamientos del dossier sobre el cuidado como práctica política y sostenimiento de la existencia. La reseña de Santiago Quintero sobre *Artery: Racial Ecologies on Colombia's Magdalena River* y la de Carlos Gardeazábal Bravo sobre *Regionalismo ensamblado: cultura, ecología política y extractivismos en Latinoamérica (1930-1940)* de Gianfranco Selgas, expanden la discusión sobre los cuerpos de agua, las identidades racializadas y las lógicas extractivas en el continente. El campo visual y la historia cultural se examinan a través de las reseñas de Villoria Nolla sobre *Más allá del fantasma* de Juliana Martínez; el análisis de Carlos Mario Mejía Suárez de *La condición colombiana: violencia y consumo cultural global;* el texto de Dairo Nevado Moreno sobre *El arte del contrapunto y la paradoja*, enfocado en los mementos poético-políticos en el arte contemporáneo; la lectura de Rubén Yepez sobre *Negative Originals: Race and Early Photography in Colombia* de Juanita Solano Roa*;* y la reseña de Karol Valderrama-Burgos sobre *La mujer y el arte en Colombia. Su irrupción en los espacios de formación y exposición (Bogotá, 1841-1910)*. Nuestro agradecimiento sincero a quienes colaboran con la sección de reseñas, así como a nuestra Editora Asociada y de Reseñas, Mónica Ayala, quien supervisa con esmero este componente importante de la revista.

Finalmente, deseamos expresar nuestro más profundo agradecimiento a las editoras invitadas, Giovana Suárez Ortiz y Valeria Ramírez Durán, por el extenso y laborioso trabajo de curaduría, incluso en momentos tan complejos; a las autoras, autores y evaluadores pares por sus contribuciones y rigor intelectual; a la Vicepresidenta de la Asociación, Ángela González Echeverry, por su valioso testimonio; y al equipo técnico de diseño y gestión en OJS, Ana María Viñas Amarís y Gabriel Mañana, por hacer posible la publicación digital de esta edición. Esperamos que este número sea bien recibido por quienes leen nuestra revista a través de la plataforma digital OJS, donde ya se despliega la convocatoria para la próxima edición. Para terminar, confiamos en que las reflexiones reunidas en este volumen ofrezcan herramientas sensibles e interdisciplinarias para continuar escuchando los territorios y tejiendo horizontes de justicia socioambiental.

Mujeres, ecología y conflicto: Saberes, agencias y mundos por venir

Giovana Suárez Ortiz / *Universidad del Quindío y Pontificia Universidad Javeriana-Bogotá*

Valeria Ramírez Durán / *Investigadora independiente*

Queremos comenzar agradeciendo a la *Revista de Estudios Colombianos* por abrir este espacio y a quienes respondieron a la convocatoria. También queremos agradecer a quienes participaron en el proceso de evaluación y acompañaron la construcción de este número. Como ocurre con todo proyecto editorial, este dossier es el resultado de un trabajo colectivo y de muchas conversaciones. Cuando comenzamos a pensar esta convocatoria, partíamos de una inquietud que, seguramente, muchas personas aquí comparten: en los últimos años se ha consolidado un campo muy fértil de investigaciones sobre ecologías, conflicto armado, feminismos, memorias y territorios. Sin embargo, con frecuencia esas discusiones circulan por caminos paralelos. Encontramos trabajos sobre violencia ambiental, investigaciones sobre mujeres y conflicto, estudios sobre memoria, reflexiones desde las artes o desde la literatura; pero no siempre esos diálogos confluyen en un mismo espacio.

Nuestro propósito fue justamente ese: crear un lugar donde esas preguntas pudieran encontrarse. Así, la convocatoria proponía pensar las relaciones entre mujeres, ecología y conflicto, preguntándose por las formas en que las violencias socioambientales transforman los territorios y por las prácticas mediante las cuales distintas comunidades sostienen la vida en medio de esas transformaciones. No obstante, durante el proceso editorial ocurrió algo que nos pareció especialmente interesante: conforme fuimos leyendo los artículos, advertimos que, más allá de la diversidad de enfoques, disciplinas y metodologías, muchas de las contribuciones compartían una preocupación común. No se trataba únicamente de describir los daños producidos por la guerra o por el extractivismo; la pregunta parecía ser otra: ¿cómo comprender las relaciones que hacen posible la vida cuando esas relaciones han sido profundamente alteradas por distintas formas de violencia? Esa es la lectura que, como editoras, proponemos para este número.

La sección de ensayos se abre con el artículo de Juliana García-Díaz y Johana Herrera, dedicado a los Montes de María. A partir de la noción de "paz más que humana", las autoras muestran que los impactos del conflicto armado no pueden comprenderse exclusivamente desde sus efectos sobre las poblaciones humanas. El artículo invita a pensar también los daños producidos sobre los sistemas socioecológicos y sobre los saberes que históricamente han permitido habitar ese territorio, abriendo nuevas preguntas sobre la reparación y la justicia. Desde una perspectiva diferente, el trabajo sobre la Asociación Femenina Agropecuaria de San Cayetano (Subregión de Montes de María) de Katleen Marún-Uparela et al. dirige la atención hacia las prácticas agroecológicas desarrolladas por mujeres campesinas; el artículo muestra cómo esas experiencias articulan formas de organización comunitaria, producción de alimentos y cuidado del territorio, proponiendo una reflexión sobre la agroecología como práctica social y política. Las preguntas por el territorio adquieren otro registro en el artículo dedicado a las memorias ambientales del Magdalena mediante procesos de investigación-creación, desarrollado por Angélica Hoyos Guzmán y Judith Ballesteros. Las autoras exploran formas de memoria construidas a través de cartas dirigidas al mar, materiales audiovisuales y ejercicios de escucha colectiva; así, el texto amplía los lenguajes desde los cuales es posible aproximarse a las experiencias de violencia socioambiental y a las memorias que emergen de ellas. El artículo de Lina Duque introduce la literatura como acción crítica encarnada en esta conversación: a partir del análisis de escritoras colombianas contemporáneas como Pilar Quintana, Margarita García Robayo, Juliana Javierre y Vanessa Londoño, Duque examina las relaciones entre cuerpo, territorio, memoria y violencia desde una estética performativa, mostrando cómo la experiencia del espacio se configura a través de múltiples formas de desplazamiento y de inscripción corporal. Finalmente, el artículo de Rocío Zamora-Sauma propone una reflexión sobre las temporalidades de la memoria a partir del tiempo vegetal y de la fotografía; su lectura ofrece una manera distinta de pensar las relaciones entre pasado, memoria y futuro, invitando a considerar temporalidades que desbordan las narrativas lineales sobre la violencia y la reparación. El dossier incorpora también una entrevista a Eblin Grueso en diálogo con Constanza López Baquero. Nos parecía importante que este número no estuviera compuesto únicamente por artículos de investigación, pues la conversación con Grueso permite acercarse a la creación artística como un espacio de elaboración de experiencias territoriales, memorias y prácticas culturales,

ampliando las formas de producción de conocimiento presentes en el volumen.

Como editoras, creemos que la riqueza de este dossier no reside únicamente en la calidad individual de cada una de estas contribuciones, sino en la conversación que producen cuando se leen conjuntamente. Los artículos muestran que las relaciones entre mujeres, ecología y conflicto no constituyen un objeto homogéneo ni una agenda cerrada de investigación; por el contrario, revelan la necesidad de construir diálogos entre disciplinas, metodologías y formas de conocimiento diversas: ecología política, estudios literarios, investigación-creación, filosofía, estudios culturales y ciencias sociales aparecen aquí no como campos separados, sino como perspectivas que se interpelan mutuamente. Quizá por eso el subtítulo del dossier resulta tan importante, "Saberes, agencias y mundos por venir"; los saberes, porque todos los trabajos muestran que el conocimiento sobre los territorios se produce desde múltiples lugares y no únicamente desde la academia; las agencias porque las contribuciones permiten observar distintas formas de acción colectiva, creación, organización y producción de mundo; y los mundos por venir porque, aun cuando los artículos parten de escenarios marcados por distintas formas de violencia, también abren preguntas sobre las posibilidades de imaginar otras maneras de habitar los territorios y de reconstruir las relaciones que hacen posible la vida.

Para invocar a Ursula K. Le Guin, creemos que este número es una bolsa donde hemos recogido, heredado y pasado semillas para practicar otros mundos. En el diálogo que se tejió entre las autoras, pudimos ver que no es posible un territorio totalizado y unívoco, sino que las geografías –y con ellas, las subjetividades– se diseminan componiendo retazos donde se gestan comunalidades narrativas capaces de fisurar y de desfisurar. Estas comunalidades narrativas, además, son posibles por archivos sensibles que se activan gracias a cartas, relatos familiares, prácticas cotidianas, imágenes, silencios y narraciones intergeneracionales que permiten ir más allá del testimonio y de la representación para co-crear conocimiento situado entre humanos y más que humanos. Así es como aparecen las gramáticas de la escucha que, si nos atrevemos a estirar un poco el concepto, podemos pensar también como gramáticas del gusto en relación con las prácticas agroecológicas feministas que permiten pensar el derecho sobre la alimentación de forma más amplia y completa, a saber: el derecho sobre las relaciones que hacen posible la alimentación. Entonces, ¿cómo entender sensiblemente las dimensiones del derecho? La reproducción vegetal y fotográfica son modelos analíticos que nos ayudan a pensar la latencia, la germinación, la reproducción fragmentaria y la ausencia presente en los procesos de memoria y restauración, las cuales no pueden ser entendidas como mero progreso, esclarecimiento en sentido lineal, superación o cierre. Entender la fragmentariedad nos posibilita ver cómo las semillas del pasado –en relación con ciertas fuerzas políticas, jurídicas y económicas– pueden germinar o permanecer no visibles, pero latentes. La justicia, entonces, necesita otras formas de ser escuchada, de hacerse legible y visible. Desde esta misma lente es que podemos leer la entrevista a Eblin Grueso, donde se encuentran la espiritualidad con el arte contemporáneo, en una especie de mediación o traducción (nunca una completa transposición) de voces humanas y más que humanas entre la vida y sus límites, cargados de la historia de la esclavización que está inscrita en la memoria corporal y oral. Esto es, precisamente, lo que permite que haya creaciones semióticamente más densas: desde el ensamblaje entre artistas y conocimientos ancestrales, científicos, filosóficos y sociales que apuestan por la justicia socioecológica y la paz más que humana como procesos vivos, constantes y co-creados.

Al final, quizá eso es lo que este dossier intenta poner en circulación, una conversación que parte de las experiencias de mujeres, comunidades y territorios atravesados por distintas formas de violencia, pero que termina interrogando cuestiones mucho más amplias sobre cómo conocemos, cómo recordamos, cómo habitamos el mundo y cómo imaginamos futuros compartidos. Más que ofrecer respuestas definitivas, esperamos que estas páginas inviten a seguir pensando esas preguntas y, sobre todo, a seguir construyendo los mundos por venir que anuncian el título y el horizonte de esta convocatoria. Estos mundos por venir son, precisamente, a los que retornamos, pues como entendemos con Bruno Latour, es en nuestro retorno cuando logramos aferrarnos y gravitar en nuestra tierra para defenderla. Por eso, queremos agradecer a Paula Ocampo, autora de la portada de este número. En este linograbado titulado "El retorno" vemos a una mujer que camina por tierras diversas y cambiantes, que no tienen solo un cultivo, sino que se abren como un lugar de posibilidades para seguir pensando la tierra y nuestra manera de habitarla, cuidarla, traducirla y comunicarnos con ella.

Entrevista con el artista Eblin Grueso (Santa María de Timbiquí, Cauca, 1994-)

Constanza López Baquero / *University of North Florida*

Eblin Grueso es un artista plástico del municipio de Santa María de Timbiquí, en el departamento de Cauca. Este lugar, marcado por la violencia esclavista, la explotación de cuerpos y territorios, la extracción minera y el desplazamiento forzado, es también un ejemplo de los procesos de resistencia en la zona. Sus obras se posicionan, como él mismo dice, entre "su memoria corporal, campesina, de pueblo negro, de persona negra, y el juego del arte contemporáneo". Entre sus instalaciones se destacan: "Canto fúnebre" (ARTBO 2025), proyecto ganador del X Premio Sara Modiano, una reflexión sobre la violencia sobre los cuerpos donde se pone en escena por un lado, la acción de arrojar cuerpos negros al río Timbiquí y por otro, el uso y devaluación de dichos cuerpos en el comercio capitalista en el Puerto de Buenaventura. "Viaje en el tiempo" (2024), que desentierra una historia de cuando la compañía francesa New Timbiquí Gold Mines llegó a Santa María a principios del siglo XX e instauró una práctica minera esclavista; y "Ni la muerte nos separa" (2021), una instalación de cuatro piezas que reclama por la vida de los líderes sociales racializados durante la pandemia del COVID-19. Sus obras se han exhibido en los museos, universidades, centros y ferias culturales más importantes del país.

El 29 de mayo de 2024, fui al Museo de Arte Moderno de Medellín (MAMM) para ver las exposiciones "Desafiar" y "Kalabongó", dedicadas a artistas afrocolombianos. Durante mi recorrido, escuché una voz que cantaba, a ritmo de alabao y currulao, el coro de la canción de Leonor González Mina, "A la mina no voy".[1] El estribillo que se repetía con una urgencia e intensidad me cautivó y atrajo a la obra "Viaje en el tiempo". En medio de la sala me llamó la atención el sarcófago de piedra y la acción "Retorno", que consistía en tres planos de vídeo y mostraba el recorrido fúnebre del sarcófago, donde Grueso era transportado primero por una vía fluvial, el Río Timbiquí; luego, en barco por el Pacífico hacia el Puerto de Buenaventura y finalmente, por carretera, ya en los hombros de jóvenes que lo llevaban a cuestas, o en camión por las calles de Cali hasta la Casa Cultural del Chontaduro.

Regresé a casa sin poder quitarme ni esa sensación visceral ni ese estribillo de la cabeza y quise investigar más. Entrevisté a Grueso el 27 de enero y el 26 de febrero de 2025. El 6 de julio, fui al Parque Explora de Medellín para ver la exposición "Espesuras, Habitando un Mundo Herido". Me sorprendió ver allí "Viaje en el tiempo". En cuanto entré, escuché de nuevo el coro que me condujo a una sala donde se encontraban las tres pantallas y el sarcófago junto con un mapa y dibujos del artista que no había visto antes.

En esta entrevista, Grueso explica cómo concibe su arte, cómo incorpora su cultura y sus prácticas, y el rol que desempeña su comunidad. Además, nos habla de sus obras más recientes, en particular de "Viaje en el tiempo".

¿Cómo describirías tu quehacer?

Al principio, cuando llego al mundo del arte, empiezo a cuestionarme porque no entendía mucho el campo del arte contemporáneo. Yo tenía una cuestión personal sobre por qué no se consideraba artistas a los artesanos; lo sentía como un demérito, pero con el tiempo he ido entendiendo los dos lugares. Yo vengo de una tradición de prácticas manuales que ha estado atravesada por los sentidos de supervivencia dentro del territorio y en las comunidades. Ha tenido que ver con esa memoria de las manos, con conectar el cuerpo con las manos. Yo me vengo a la ciudad con todo este conocimiento del hacer, del ensamblar, de pensar y solucionar las cosas en la cabeza, de resolver las cosas entre la mente y las manos. Ahí, en ese azar de situaciones, el aprendizaje se mediaba porque las soluciones también surgían en ese proceso de construcción. Entonces, cuando llego a la ciudad, decido no dejar todo este aprendizaje territorial, de la memoria incorporada que tengo a través de esos aprendizajes, y decido pararme en la mitad de lo que es el arte contemporáneo y la cultura negra, para mirar hacia ambos lados y crear mi propia forma de pensamiento, de relacionar las cosas y, partiendo de ahí, de cómo crear.

En ningún momento me interesó traer las prácticas tradicionales al arte como algo de la exotización o de la representación, sino a partir de esa experiencia mía con esas prácticas. Dentro del arte contemporáneo, puedo mediar en esas cosas para amplificar una serie de situaciones. Es una transformación, una resignificación, una reapropiación, para hablar a través de esa esencia mía que es esta memoria corporal, campesina, de pueblo negro, de persona negra, y entrar a jugar también en este mundo del arte contemporáneo, entendiendo que es un juego. No es un campo donde tenga que exponer todo de mi cultura, porque mi cultura tiene que ver con la divinidad y lo espiritual. Aunque hay juegos de acciones espirituales en el arte contemporáneo, la espiritualidad que se vive en un ritual de una comunidad es muy diferente. Uno

no puede trasladar esas cosas de un lugar a otro sin ser consciente de ello, porque se puede hacer daño a una comunidad.

Yo decido traducir los gestos que produzco por medio de la acción con el cuerpo, que es el performance, por medio de la fotografía, el video, la escultura, el canto, la gráfica. Nunca quise limitarme a un proceso de creación ni a una técnica. He decidido escuchar muy bien hacia dónde quiere ir la creación. Por ejemplo, si quiero hablar de violencia, ¿hacia dónde me dice que hablemos? Si es importante hablar desde el cuerpo con la acción performática, o desde la instalación con la escultura, o a través del dibujo o de la fotografía. Siempre estoy muy pendiente de encontrar esas pistas: hacia dónde y cómo me propone ir en los aspectos técnicos de la creación. Entonces no suelo forzar mucho las cosas.

Mi proceso artístico está atravesado por objetos porque las acciones que hacíamos en el territorio siempre estaban acompañadas de ellos. Por eso en mi trabajo aparecen objetos de mi pueblo, de mi territorio. La materialidad es importante porque ella habla cuando aparece la peña o la madera, cuando aparecen las botas pantaneras o la tela. Cuando aparecen otras acciones que también hacen parte del sentir comunitario y de la construcción social, a veces es el tejido como algo que invita a lo colectivo.

Háblame del recorrido y de su importancia en tu obra.

Para mí ha sido muy importante incorporar el recorrido en mi proceso porque, en el campo, todo lo que uno podía hacer tenía que hacerse a través del recorrido. El proceso de cultivo de la papa china o del plátano se hacía en fincas muy lejos de la casa y del pueblo, y teníamos que ir hasta allá a cogerlos, ponerlos en canastas y cargarlos.

Cuando uno no conoce la historia profunda de la esclavización, no comprende esas imágenes, pero hoy puedo comprender las imágenes de cargar y cómo fueron esos procesos de los esclavos negros cargando a blancos. Esas prácticas están ahí incorporadas y es interesante verlas a través de ese recorrido, esa memoria e imágenes que se empiezan a conectar después con la historia de los procesos de esclavización que uno no conocía.

En ese ejercicio del andar también hay que protegerse, porque uno, siempre que iba al monte, tenía que encomendarse a Dios o a la idea de la divinidad. Hay que pensar en el cuerpo, en cómo me protejo de las avispas o de las culebras. Entonces uno terminaba usando las botas pantaneras todo el tiempo y era muy miedoso, porque a veces uno está solo en el monte y en un momento equis aparece un grupo armado y resulta que lleva las mismas botas que uno lleva y da incluso pánico. Es increíble porque en ese momento uno no sabe cómo responder ante esas imágenes: "¿Y si les da la gana de cogerme y llevarme, estrangularme o matarme?" O ellos pueden pensar lo mismo de uno por el hecho de llevar esas botas. Hay muchas cosas que pasan ahí.

Esas memorias o imágenes de los encuentros a través de los recorridos me han permitido ser más consciente. A veces uno se descuida de lo que pasa en un recorrido y no pone atención a los detalles. Entonces, yo siento que hay un desgaste corporal, pero también hay una memoria que se construye y hay una salida porque con ese desgaste el cuerpo se transforma en un azare y a veces uno no sabe a qué hora va a llegar, cuándo o en qué condiciones. Todas esas experiencias que atraviesan esos momentos empiezan a convertirse en mi proceso como un elemento de creación.

En "Retorno", juegas con el cuerpo, con el ritual de la muerte, y pasas por el cuerpo una cantidad de emociones, propias y colectivas. Cuéntame qué implica ese multiplicarse, transmutarse para lograr esas experiencias encarnadas y qué lugar ocupa tu comunidad.

En mi proceso artístico permito que el azar suceda. Cuando todo está demasiado medido, la experiencia se limita. Entonces, parte de ese azar es permitir que sucedan cosas que no estoy controlando ni puedo controlar. Me permito habitar y vivir muchas experiencias que después digo: "¡estoy loco!".

La primera vez que hice un ejercicio de medirme en el ataúd, estaba trabajando con mi papá. Mientras construíamos el ataúd para ver si era de mi medida, me tiré ahí al piso. Esa fue la primera vez que sentí: "Esto va a estar duro". O sea, en ese momento, vi la imagen de lo que era estar en un ataúd. Aún así no era realmente consciente, porque no entendía por qué mi mamá no quería que me metiese ahí. Ese momento, con mi papá viéndome, probándome, fue loquísimo. Fue un momentito y seguimos trabajando.

Luego, fue meterme y estar encerrado por mucho tiempo, con todos los peligros que ameritaba estar ahí dentro, porque era la situación mía, pero también la de las personas que cargaban ese ataúd y no podían dejarlo caer. Yo estaba jugando a la muerte, pero también había la preocupación del otro, que no podía dejarme morir mientras estaba vivo dentro de un sarcófago. Era una cosa extrañísima sentir que se preocupaban por proteger mi vida y yo ahí adentro. También sentí un azare por los que estaban cargando eso tan pesado que no se fueran a lesionar. Era increíble estar dentro del ataúd y sentir todos los límites de la vida. Sentir lo inútil que es uno, que uno no puede hacer nada. Uno escucha las preocupaciones de los demás que están afuera y siente las caídas cuando alguien se resbalaba y el otro preguntaba: "¿estás bien?". Entonces el uno se resbala y el otro tiene que entrar a proteger ese sarcófago y ese cuerpo que va allí.

También fue una memoria espiritual o una memoria de lo que es el ritual fúnebre en los pueblos negros, donde toda

la comunidad va cargando un ataúd. Digo la comunidad porque los rituales fúnebres en las comunidades son de todo el pueblo, nadie se queda en la casa, los que se quedan son los mayores que no pueden caminar. Todo pueblo va escoltando, acompañando un cadáver, una persona que se va, y todos con la preocupación de que el ataúd no se caiga. Es un muerto que es protegido e importante. Sin embargo, en esa obra mía, no era un muerto, porque se supone que yo estoy vivo. Era el sentido doble de la preocupación, de la importancia del cuidado no solamente por la carga, sino por si yo estoy respirando, por si tengo sed.

También, al navegar con ese sarcófago en el barco y atravesar el mar, era increíble pensar en los barcos negreros. Hay una memoria corporal que suscita esas imágenes. Uno se hace consciente de cómo está viviendo eso, de la manera como tal vez lo habrán vivido ciertas personas. Ahí hay unas pistas, unas memorias que se reviven. Era impresionante sentirse en medio de la nada, porque uno, en un barco, solo ve el horizonte, y era miedoso sentir que habitaba en la nada y que, si eso se hundía, pues simplemente nos moríamos. Es increíble sentir esa angustia de "bueno, estamos a lo que diga el mar". Entonces, pasaron muchas cosas profundas dentro de ese ataúd y en ese recorrido.

Cuando sales del sarcófago, haces un poema/performance con tu tía en el que reflexionas sobre la historia de la esclavitud de tu familia y de tu pueblo. Cuéntame cómo fue ese proceso de creación.

Ese poema, al final de la obra, cuando hablo con mi tía Elena, lo construyo en un viaje de conexión con mi abuela. Yo viajo a la memoria, a las ruinas de la memoria, hacia el más allá y ahí, en una conversación con mi abuela, empiezo a pensar en lo importante que ella era, todo lo que hacía como la potencia, la voz que era mi abuela en mi comunidad. Y desde ahí, se construye ese poema, como una conversación entre mi abuela y yo. Luego, para hablar de esa conexión con mi abuela, invito a mi tía Elena, una mujer muy importante en el ámbito de la memoria y la historia del Pacífico, que lucha por la paz, la memoria, la visibilización y los actos de no repetición de los procesos de esclavización. Mi tía Elena es la mujer perfecta para conectar con ese viaje y con esa conversación con mi abuela Sebastiana.

Ver "Viaje en el Tiempo" me obligó a poner el cuerpo, sentir una cantidad de emociones y descubrir múltiples significados. Pero cuando quiero hablar de la obra, me cuesta describirla en su totalidad.

Es un proyecto demasiado grande porque, en principio, estuvo pensado como investigación para cumplir con los requisitos de la sustentación del pregrado. En ese sentido, "Viaje en el tiempo" es un trabajo que incorpora escultura, video, dibujo, fotografía y, aunque no quiero encasillarlo, vamos a decir que tiene que ver con el género de la instalación. En realidad lo he pensado como una obra o un espacio que recoge muchas obras.

Si pienso en cuál es la potencia de ese proyecto o cuál es la imagen más grande, es el performance "Retorno". Partiendo de él, recojo muchas otras acciones que están mediadas por esa misma acción. O sea, todo lo que tiene que ver con los desplazamientos, la memoria y la historia está recogido en "Retorno".

Para entrar a la exposición hay que atravesar un túnel que habla precisamente de los desplazamientos, pero también de lo que fue la práctica minera esclavista de los franceses. Cuando se atraviesa el túnel, también es para encontrar esa historia que yo estoy contando.

Dentro de esa exposición se encuentra el vídeo de los actos de transferencia de conocimiento. En el ejercicio de desenterrar el sarcófago, mi abuelo, mi papá y yo, uno tras otro, picamos la peña. Ese proceso hace que yo hable de memorias del pasado, de cómo se transfiere el conocimiento, sin explicarle al chico —los hijos, los nietos, los ahijados, etc.— de dónde viene eso, y simplemente uno replica modelos que tal vez su cuerpo rechaza. Esa práctica de buscar oro era una de las prácticas que mi cuerpo no quería porque había que estar bajo la tierra, y yo siempre sentía que en cualquier momento iba a morir ahí, tapado.

Digamos que esos son los elementos más fuertes que recoge la exposición. También empiezan a aparecer unos dibujos a lápiz de los objetos que se usaban en ese proceso minero: la lámpara de carburo con la que alumbraban los socavones, el árbol de guayacán que se clavaba para sostener la tierra, el barco donde se transportaba a la gente; y también está mi abuelo picando peña.

Luego hay un video del taller donde construyo los elementos; un video que podía o no estar, pero me parecía interesante que estuviese porque a mí me prestaron un espacio en la Casa Obeso Mejía en Cali. Imagínate que donde me prestaron el taller, en el sótano de la casa, esclavizaron a muchos trabajadores que vivían ahí del aseo. Entonces para mí era increíble cómo se empiezan a conectar esas cosas. Yo termino en un sótano, que es un socavón también, pensando en todo el proceso de esclavización y maltrato a los trabajadores. Además, ese sótano tenía culebras y yo, con mucho miedo, andaba con cascos y botas. Esa idea de temer dentro de ese sótano era también el temor que tenía yo dentro de ese socavón minero. Por eso decidí hacer un registro mientras producía la bitácora, que es el canalón por donde las mujeres batían la tierra en busca de oro.

Siempre hablo del proyecto "Viaje en el Tiempo" y de cómo surgió a partir del interés por construir algo que no

tenía imagen. Es la imagen de un proceso de esclavización de una compañía francesa que llega a Santa María de Timbiquí a comienzos del siglo XX. A través de esa idea, de hablar de esa historia, pensaba en el hecho de desenterrarla. Ese acto me llevó a pensar que el desentierro estaba conectado con mi historia. En ese ejercicio, yo tenía que desenterrar el sarcófago o a un ancestro. Ese sarcófago estaba conectado con esa historia minera y con el proceso de esclavización, y con lo fuerte que fue desenterrar o cavar esa peña para buscar el oro.

Decidí transportar ese sarcófago desde Santa María hasta Cali, para hablar también de los desplazamientos forzados, de los actos de esclavización, de los procesos de resistencia, de las opresiones, de la invisibilización, de cómo el Estado ha permitido que esas cosas sucedan. El Estado les otorga permisos a estas compañías para que entren a destruir. Es también para que el Estado, cuando entre a estos lugares, no sea para destruir vidas, sino para proponer procesos de desarrollo, decir: "aquí existe gente, ¿cómo podemos ayudar?"

Háblame de la relación entre duelo y celebración.

Ha sido muy interesante porque en los pueblos negros, aunque los muertos duelen mucho, siempre hay una forma del ritual que tiene que ver con la celebración de la vida. Queriendo o no, los pueblos negros han sido influenciados por la tradición católica y por esta idea del cuerpo que muere, del alma que va a otro lugar y que está viva en otro lugar. Entonces, en los rituales de las comunidades negras, hay una parte del dolor, del sufrimiento, pero también tenemos que celebrar un momento de alegría para que esta persona vaya a estar bien adonde vaya. Dentro del ritual espiritual o de la muerte, en los pueblos y en mi comunidad ha habido momentos en que se revela alguien. Revelar es conectar con las ánimas y que dicen cosas como "Mire, tal persona está ahogándose en un río" o "tal persona no ha podido ser feliz porque alguien está llorando mucho". Es un mensaje para que la gente que está viva deje de sufrir tanto por el que se fue, porque el que se fue quiere estar bien y feliz.

En mi trabajo aparecen el alabao y los géneros arrullo y currulao, importantes para las comunidades negras del Pacífico. Entonces, por eso, en "Viaje en el Tiempo" aparece el canto de Leonor González Mina, "A la mina no voy", primero en ritmo de alabao y luego en currulao, como una manera también de decir que los cuerpos negros o los pueblos negros despiden la muerte, pero también celebran la vida. Yo transformo eso en el canto "A la mina no voy", con el alabao y el currulao, para dar a entender el ritmo con que el cuerpo viaja. Si uno se queda solo en alabao, pues la gente llora y llora, pero ¿cómo salimos de ahí? Con el currulao.

Hiciste una instalación inspirada en el movimiento Black Lives Matter, en la que cubriste tu casa y luego otras casas de tu comunidad con un telón negro. ¿Qué decía la tela y por qué fue importante ese momento?

Mira que en el gobierno de Duque, cada día y medio asesinaban a un líder social y para mí era una cifra increíble. Con esa situación, entramos en la pandemia y la imagen de que las personas negras e indígenas no valían nada era tan fuerte. Era tan fácil para las fuerzas públicas de control y muchas otras matar a un negro o a un indígena. Entonces matan a George Floyd en Estados Unidos de una manera tan indignante. Para ese momento, en Cali asesinan a cinco niños por chupar caña y todos los niños eran negros. También, un policía en Ciudad Córdoba asesina al hermano de mi cuñado. Todo eso tuvo que ver con el proceso de confinamiento; a todos nos pegó muy duro. De hecho, en la ciudad se sufre mucho porque uno tiene que vivir encerrado, y en los pueblos uno tiene la puerta siempre abierta. Eso era muy traumático y era muy fuerte para muchas personas. A mí me daba muchísimo miedo salir a la calle; las personas negras temíamos muchísimo porque podíamos ser maltratadas por los policías.

Yo estaba en un proyecto del Banco de la República llamado Interior Exterior, y nos habían invitado a realizar una obra para la fachada de la casa. Yo dije: "Ay, ¿qué sentido tiene hacer arte en este momento? ¿Para qué? Nos están matando". En esa reflexión sobre no querer hacer arte, dije: "Bueno, una obra para la fachada de la casa: pensemos en algo que llame a la reflexión, que haga ruido, que haga una alerta, que llegue. Bueno, puede ser una frase". En ese orden de ideas, lo que me atravesaba era que pareciera que la vida de las personas negras e indígenas no importaba. Entonces, construí una frase que dice: "La vida de las personas negras e indígenas importa", con la intención de que eso se moviera por muchos lugares de Cali, de Colombia, etc., hasta donde pudiese viajar. En ese entonces, con esos miedos, sentíamos la necesidad de hacer un llamado a la protección de la vida. A veces mis obras parten de lo personal, pero eso se extrapola a que la situación no solo sea mía, sino también general. En ese sentido, también es hablar de los procesos de fragilidad: uno está aquí muy valiente hablando, pero también hay mucho miedo a morir. O sea, yo soy muy frágil ante la muerte. Decidí que una forma de proteger mi vida era tapar la fachada de la casa con ese telón. Intentar cubrir algo inabarcable, como la violencia y los asesinatos.

¿Cómo se construye ese telón? Pues las letras están cosidas a mano con mis hermanos y vecinos, y el acto de tejer y coser también es un poco como intentar cerrar las heridas que ha dejado la violencia. En ese ejercicio de coser, también se hace un duelo de lo que nos ha atravesado, intentando sanar, coser esas heridas y luego poner a viajar ese telón para que la reflexión sea mucho más grande, que llegue a otros lugares y que ahí esté la voz, no solo la voz mía, sino la de mucha gente. Cuando llegó ese telón a la Universidad de los Andes, muchos de los estudiantes se sintieron acogidos. Al principio era como un pánico; lo quisieron colgar por allá adentro, pero

yo decía que ese telón, el reto y la incomodidad tienen que ser expuestos en la fachada. Lucas Ospina, un artista muy importante que estaba trabajando en ese momento en los Andes, peleó para que se pusiera en la fachada. El telón, donde ha llegado, ha generado cosas interesantes, como lo que mueve, lo que proporciona. Por eso, esa frase es tan importante para intentar hacer ruido y hacer un llamado, y también está atravesada por mi hermana, quien fue asesinada producto de la violencia en Colombia. Ahí uno va buscando cómo camuflar las cosas para hablar y sanar por medio del arte.

Notas al final

1. Compuesta por Esteban Cabezas en 1964, narra la historia de esclavitud minera en el Pacífico.

Conocimiento ecológico tradicional y paz más-que-humana en Montes de María

Juliana García-Díaz / *Pontificia Universidad Javeriana*

Johana Herrera Arango/ *Pontificia Universidad Javeriana*

Introducción

En diciembre del 2025 la ecorregión de los Montes de María, ubicada en la costa caribe colombiana, fue declarada por la Jurisdicción Especial para la Paz (JEP) como víctima del conflicto armado. La Jurisdicción "reconoce que los daños trascienden a las personas y sus bienes, alcanzando a las relaciones vitales que sostienen la vida colectiva" (Jurisdicción Especial para la Paz [JEP] 2022). Lo que reconoce que el conflicto armado implicó la reconfiguración del territorio en términos relacionales de lo social y lo ambiental.

En los Montes de María, diversas dinámicas asociadas al conflicto armado —entre ellas la tala extensiva del bosque seco tropical remanente, el acaparamiento y desvío de fuentes hídricas superficiales y subterráneas para la expansión de monocultivos forestales y agroindustriales, y el bombardeo y destrucción deliberada de pozos artesanales y "pozos llorados" como estrategia bélica para forzar el desplazamiento de la población rural— contribuyeron a la producción de un daño ambiental y social de carácter estructural. Estas prácticas provocaron una pérdida acelerada de cobertura vegetal nativa, la fragmentación del paisaje y la ruptura de la conectividad ecológica, así como alteraciones profundas en los ciclos hidrológicos y edáficos del territorio. De manera simultánea, afectaron la reproducción de prácticas productivas campesinas, el acceso comunitario al agua y la transmisión intergeneracional de saberes ecológicos asociados al manejo del bosque, los suelos y los sistemas agrícolas tradicionales, configurando un escenario de degradación socioecológica estrechamente ligado a las dinámicas de la guerra.

La guerra afecta profundamente las relaciones transgeneracionales y las relaciones entre seres humanos y no-humanos, que dan forma a los mundos rurales, incluyendo la capacidad de la gente para preservar y transmitir sus saberes y llevar a cabo sus prácticas cotidianas (Ojeda et al. 2015).

Investigaciones en ecología política feminista han mostrado que los impactos socioambientales de los conflictos armados y de los modelos extractivos que suelen consolidarse en su estela no son neutros al género, sino que afectan de manera diferenciada a las mujeres rurales, campesinas, indígenas y afrodescendientes, en tanto principales responsables históricas de la reproducción cotidiana de la vida y del cuidado de los territorios (Rocheleau et al. 2004; Ulloa 2020). En contextos rurales colombianos atravesados por la guerra, la degradación de ecosistemas, la pérdida de acceso a la tierra y al agua, y la ruptura de economías locales han incrementado las cargas de trabajo, vulnerabilidad y exposición a violencias múltiples para las mujeres, al tiempo que han invisibilizado su papel como guardianas de saberes ecológicos, semillas, fuentes hídricas y prácticas productivas adaptativas (Plumwood 1993; Sañudo 2015). Desde esta perspectiva, pensar los daños ambientales del conflicto y los procesos de justicia restaurativa exige incorporar una lectura de género que reconozca a las mujeres no solo como víctimas diferenciadas, sino como agentes clave en la sostenibilidad socioecológica y en la construcción de paz territorial, cuyas experiencias y conocimientos resultan fundamentales para imaginar futuros restaurativos.

En la intersección entre el feminismo y la ecología política encontramos múltiples coincidencias que nos llevan a entender que las luchas están alineadas en tanto hacen frente a la misma violencia patriarcal de dominación de los cuerpos. Esto es lo que las feministas comunitarias e indígenas han nombrado cuerpo-territorio (Cabnal 2010; Ulloa 2020): los cuerpos femeninos como territorios que son objeto de violencias, y los territorios mismos —los cuerpos de agua, los bosques, las montañas y otros seres— como espacios que sufren el despojo y la violencia de la cultura de la privatización y la explotación. En un diálogo ecofeminista con Ivonne Yánez, Cristina Vega lo plantea así: "un elemento de amenaza y de violencia, de destrucción de los cuerpos es la violencia machista, que también se acrecienta cuando los territorios son privados de sus propias formas de reproducción" (Vega 2020, 375). Esta afirmación nos lleva a comprender que no son luchas paralelas, sino que se retroalimentan: las violencias al territorio-ambiente perpetúan o potencian la violencia al territorio-cuerpo-mujer, y viceversa. En este sentido se complejiza el problema y se hacen visibles vínculos de afectación que antes no lo eran.

> La discusión sobre la reproducción y los cuidados tiene que ver con un modo de conectar, desde el feminismo, las relaciones de reproducción en el

territorio. “No podemos estar defendiendo la vida en el territorio y desconociendo que esta vida está absolutamente amenazada” (Vega 2020, 376).

Este tipo de aproximaciones al conflicto implican una perspectiva sistémica y socioecológica. Lo que nos permite poner en duda la dicotomía moderna de lo natural y lo cultural, al resaltar la complejidad y adaptabilidad necesaria de los sistemas. La dicotomía sociedad-naturaleza es un tema que aborda el francés Bruno Latour (2004) en su texto *Políticas de la naturaleza*. Su propuesta de ecología política se alinea con Donna D. Haraway (2019) al buscar un mundo que evite las respuestas simplistas y esencialistas de la modernidad. Lo que buscan, por el contrario, son teorías y prácticas más complejas, más embrolladas, pero también mejor articuladas. La cuestión no es de desenredar y solucionar, sino enredar formas innovadoras, fructíferas y fértiles.

En este contexto, la unión de la declaración del territorio como víctima con el enfoque restaurativo de la JEP, permite la apertura de múltiples mundos posibles de reconfiguración del orden socioambiental de la ecorregión. Esto nos lleva a preguntarnos ¿qué mundos posibles nos permiten la reparación de sujetos inconexos a sus ecosistemas?

Para contestar a esta pregunta primero indagamos sobre el enfoque bajo el cuál es pertinente comprender a los sistemas socioecológicos en términos filosóficos. En esta búsqueda llegamos a diversas corrientes de pensamiento, particularmente aquellas corrientes materialistas, feministas y de filosofía de la ciencia.

Para esto hay numerosos autores clave como Donna Haraway, Eduardo Viveiros de Castro, Eduardo Khon, Bruno Latour, entre muchos otros. Sin embargo, para introducir estas formas de pensamiento plurales y no solo humanas, cabe resaltar primero el rol de la descolonización como crítica base para empezar a deconstruir la dicotomía histórica de dominación humano-naturaleza.

El contexto ecológico en el que nos situamos es el de la región del Carmen de Bolívar, la cual es perteneciente al gran bioma de bosque seco tropical, sin embargo, “no puede considerarse como un bosque representativo de este tipo de bioma dado que presenta debilidades estructurales por efecto de actividades de origen antropogénico” (Zuluaga Zuluaga y Castro Escobar 2018, 13).

A nivel mundial el Bosque seco tropical es uno de los biomas más amenazados (Pizano y García 2014) y una de sus características es prestar servicios ecosistémicos fundamentales para los ciclos biogeoquímicos mundiales como la regulación climática y la disponibilidad de agua y nutrientes en el suelo (Pizano, et al. 2015).

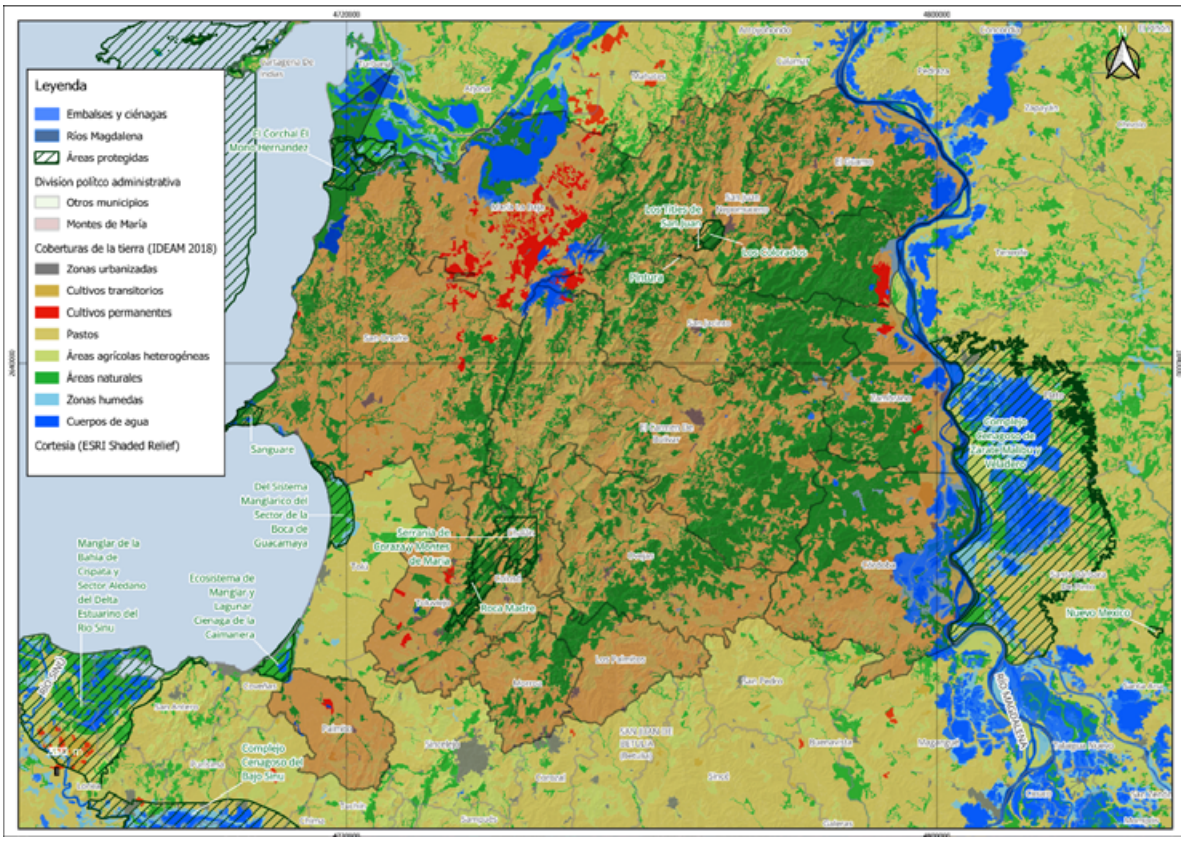


Figura 1. Mapa coberturas Montes de María. Fuente: Observatorio de Territorios Étnicos y Campesinos, Pontificia Universidad Javeriana.

En Colombia, los Montes de María albergan la mayor cantidad de bosque seco tropical remanente (figura 1). De este bioma, en el país solo queda el 4% en bosque maduro y 5% corresponde a remanentes con algún tipo de intervención, lo que implica que más del 90% ha sido talado. Adicionalmente, "más del 60% de las tierras deforestadas se encuentra actualmente bajo usos agrícolas o ganaderos, y lo preocupante es que más del 70% de estas tierras presenta degradación y erosión, y más del 65% desertificación" (Pizano y García 2014, 15).

Estas cifras, un poco desesperanzadoras, nos hablan del complejo contexto socioambiental en el que nos encontramos. Además de la ruptura profunda que provocó la época de violencia en el tejido social, nos encontramos con unos impactos ambientales devastadores, lo que se manifiesta en retos profundos para la capacidad de resiliencia socioecológica. Nos encontramos con un paradigma de continuidad al cuestionarnos el alcance a nivel de la ecorregión de prácticas restaurativas en un contexto ecosistémico tan vulnerable. En últimas, y para articular todo lo expuesto, la justicia restaurativa debe incorporar una comprensión ontológicamente relacional del territorio para que la paz sea sostenible y eficiente al momento de enfrentar los grandes retos que la esperan.

Horizontes filosóficos para pensar la paz más-que-humana

Diversas corrientes críticas han señalado que el pensamiento moderno occidental, consolidado durante la Ilustración, estuvo acompañado por dinámicas de explotación, de control sobre los cuerpos y de intentos por totalizar un mundo derramado de pluralidades heterogéneas por naturaleza (Adorno y Horkheimer 1998). A las dinámicas emergentes de esta época de la historia humana se les adjudica el inicio de la posible época geológica conocida como Antropoceno o Capitaloceno.

La existencia del debate en torno al nombramiento y estipulación del Capitaloceno es un manifiesto de los impactos caóticos a los que nos han llevado los comportamientos adquiridos a partir del auge del pensamiento moderno occidental.

Estas formas de pensamiento y comportamiento son contrarrestadas por medio de nuevas propuestas estructurales profundas de la forma en la que percibimos y nos relacionamos con el mundo que nos circunda. Una de las formas en que nos relacionamos con el mundo el lenguaje, que moldea nuestra percepción e ideas sobre las entidades con las que nos estamos relacionando. Por ejemplo, el término "naturaleza" ya posee una carga asociada al recurso, a lo económico y al excepcionalismo humano, una dicotomía característica del pensamiento moderno-occidental y que precisamente buscamos esquivar en este texto. Para esto, decidimos usar el concepto "más-que-humano" en lugar de naturaleza, pues este reconoce "la existencia de una diversidad de seres que participan conjuntamente en la creación de mundos que son múltiples y que están en continua transformación" (Chao y Price 2023, 112-113). Este concepto nos recuerda que "siempre hay algo más que los actores y agentes humanos en tanto partícipes activos en la producción de territorios y comunidades" (Chao y Price 2023, 112-113).

Un ejemplo de estas posibilidades paralelas de comprensión y relacionamiento lo encontramos en Eduardo Kohn (2021), quien a través de su texto *Como piensan los bosques* nos habla sobre la inteligencia y las formas de comunicación más-que-humanas que muchas veces pasan desapercibidas por nuestra cotidianidad.

En su libro, el autor hace un ejercicio etnográfico con un grupo indígena del ecuador, los Runa, que le permite comprender y adentrarse en las dinámicas semióticas de la lectura de signos multiespecíficos. En la inmersión de la lectura de este libro les lectores deberían visualizar y empatizar con la inteligencia que acompaña a múltiples seres en su interacción y derrumbar muchas de las barreras occidentales de superioridad a las que estamos acostumbrades.

La perspectiva de Eduardo Kohn (2021) resulta útil para comprender la construcción de paz con comunidades campesinas, en la medida en que su propuesta amplía el campo de lo semiótico más allá de lo humano. En *Cómo piensan los bosques*, Kohn muestra que los procesos de interpretación no son exclusivos de las personas, sino que forman parte de una red más amplia de relaciones en la que múltiples seres producen y responden a signos. Desde esta mirada, el campesino no aparece simplemente como usuario de recursos naturales, sino como intérprete situado dentro de una trama de comunicación multiespecífica. La lectura del clima, del suelo o de la regeneración del bosque no es solo conocimiento técnico, sino una práctica constante de traducción entre mundos de vida entrelazados.

Si la propuesta de Eduardo Kohn permite reconocer la densidad semiótica de los mundos más-que-humanos, el perspectivismo amerindio desarrollado por Eduardo Viveiros de Castro (2010) desplaza la discusión hacia un plano ontológico. Desde esta propuesta, no existe una única naturaleza interpretada de múltiples maneras por diversas culturas, sino múltiples naturalezas habitadas desde distintas perspectivas. La diferencia no se ubica en el plano de las representaciones culturales, sino en el de los modos de existencia mismos.

Este desplazamiento implica comprender la ontología como relacional y dinámica, más cercana a una estructura fractal que a un sistema jerárquico cerrado. Las diferencias entre mundos no se resuelven mediante jerarquización ni síntesis universal, sino a través de procesos de traducción. En este sentido, la "equivocación controlada" no constituye un error a corregir, sino una condición inherente al encuentro entre perspectivas heterogéneas. No se trata de relativismo,

sino del reconocimiento de que toda relación intercultural —y, en este caso, interespecífica— exige un trabajo constante de negociación ontológica.

El tránsito de lo semiótico a lo ontológico implica reconocer que no solo existen múltiples formas de interpretar el territorio, sino múltiples formas de ser territorio. En este sentido, las prácticas campesinas identificadas en los Montes de María no pueden entenderse únicamente como saberes culturales aplicados a una naturaleza objetiva, sino como expresiones de una ontología relacional en la que suelo, agua, bosque y comunidad conforman una red viva de interdependencias.

Retomando, ¿qué tiene todo esto que ver con la construcción de paz? Este desplazamiento resulta crucial para pensar la justicia restaurativa en contextos de posconflicto. Si el territorio ha sido reconocido como víctima, como lo ha señalado la Jurisdicción Especial para la Paz, entonces la reparación no puede limitarse a sujetos humanos concebidos como entidades aisladas de su entorno. Incorporar una perspectiva semiótica y ontológicamente relacional implica asumir que la paz territorial requiere recomponer las tramas de sentido y de existencia que sostienen la vida compartida. Así, la justicia restaurativa deja de ser un mecanismo exclusivamente jurídico para convertirse en un proceso de reconstrucción más-que-humana del mundo común.

El enfoque ecofeminista aquí es fundamental para comprender y materializar estas propuestas en formas de actuar particulares. Donna Haraway nos permite comprender estas perspectivas como ontologías relacionales y nos abre un campo nuevo de acción al plantear el conocimiento situado como alternativa a la forma en que entendemos y hacemos ciencia. El saber, más que constituir solamente una pretensión de verdad, se plantea como una posición política que reivindica y deconstruye el discurso cientificista clásico.

Haraway afirma que "todos los ojos, incluidos los nuestros, son sistemas perceptivos activos que construyen traducciones y maneras específicas de ver, es decir, formas de vida" (Haraway 1995, 327). Esto implica que la ciencia no es una objetividad absoluta, caracterizada por una visión de ojo ciclópeo. Ni es constructivismo relativista que pretende estar en todos lados sin estar en ninguno. En su lugar, la propuesta metodológica de la objetividad encarnada consta de producir conocimientos situados, asumidos desde algún punto de vista. Así, "la objetividad dejará de referirse a la falsa visión que promete trascendencia de todos los límites y responsabilidades, para dedicarse a una encarnación particular y específica" (Haraway 1995, 326).

Este cambio ontológico aplicado a la metodología es fundamental porque del ejercicio crítico de cuestionarnos las prácticas del pensamiento, emerge una disrupción que disloca prácticas patriarcales autoritarias (Fleisner et al. 2023, 85). Adicionalmente, bajo esta perspectiva epistemológica "la visión nunca es inocente" (Fleisner et al. 2023, 80). Sin embargo, la cuestión epistemológica descrita hasta ahora puede y debe ser extendida al orden de lo ontológico. Pues hay que recordar, como ya citamos con Haraway, que los "sistemas perspectivos activos" son productores de vida.

En conjunto, estos desplazamientos semióticos, ontológicos y epistemológicos permiten comprender que la construcción de paz en contextos como Montes de María no puede limitarse a marcos jurídicos abstractos ni a dispositivos institucionales formales, sino que exige una transformación en la manera misma en que concebimos las relaciones entre conocimiento, territorio y vida. La paz territorial aparece entonces no como un resultado administrativo del posconflicto, sino como un proceso de reconfiguración relacional del mundo común, en el que humanos y no-humanos participan en la recomposición de las condiciones de existencia compartida.

Desde esta perspectiva, la pregunta ya no es únicamente cómo reparar a las víctimas humanas, sino cómo escuchar y restaurar las tramas de relación que constituyen al territorio mismo. Esto implica asumir que el territorio no es un escenario pasivo donde ocurre la violencia, sino un entramado vivo de vínculos, memorias y procesos ecológicos que también han sido afectados por el conflicto. En este sentido, escuchar al territorio no constituye una metáfora, sino una práctica concreta de atención a los signos, saberes y dinámicas relacionales que sostienen la vida en común.

Escuchar al territorio: memoria socioecológica de saberes campesinos

> "En oposición a esta violencia, los pueblos indígenas y campesinos resisten a través de formas de vida creadas al margen de la plantación y vinculadas a los ecosistemas donde realizan relaciones multiespecíficas entre humanos y otros seres" (Wedig y Ramos 2023, 25)

Inclusión y justicia restaurativa desde la experiencia territorial

En el marco de un ejercicio de investigación transdisciplinaria orientado a analizar la relación entre las prácticas tradicionales campesinas en veredas del corregimiento El Salado, municipio de El Carmen de Bolívar (Bolívar), y la construcción de paz, se indagó por las expectativas comunitarias frente a los procesos de justicia restaurativa. Durante agosto de 2025 se realizaron entrevistas en las que la inclusión de la comunidad en los procesos de restauración emergió como uno de los temas más recurrentes.

La información aquí presentada proviene de un ejercicio metodológico participativo desarrollado en agosto del 2025, que combinó dieciocho entrevistas semiestructuradas, un taller de memoria socioecológica realizado como caminata guiada por la Reserva Morrocoy y un ejercicio de mapeo colaborativo (Net Mapping) sobre la circulación del conocimiento del bosque seco tropical en las veredas de El Bálsamo, Cascajo y Villa Amalia. Este diseño buscó situar la producción de conocimiento en el diálogo directo con quienes habitan y moldean cotidianamente el Territorio, antes que en una lectura externa de sus prácticas.

Cabe advertir, sin embargo, una limitación del propio proceso: de las diecisiete personas entrevistadas sobre el uso del bosque, solo siete fueron mujeres, y la misma asimetría se replicó en el mapeo colaborativo (diez mujeres frente a treinta hombres). Esta brecha, lejos de invalidar los hallazgos, exige leerlos como conocimiento situado en el sentido de Haraway (1995): un punto de vista parcial que no agota la experiencia diferenciada de las mujeres del Territorio y que abre una tarea pendiente para futuras investigaciones.

En el contexto de Montes de María, y particularmente en el corregimiento El Salado la comunidad hace énfasis sobre la necesidad de una justicia que restaure al territorio, entendido no como el espacio físico, sino como la diversidad y amplitud de vínculos socioecológicos. Aquí, la interacción entre las personas y el espacio es la que compone la realidad del Territorio. Angela Lederach (2017) menciona que *"*la paz requiere prácticas que le permitan a la gente re-arraigarse, y restablecer relaciones a partir de las cuales el sentido de identidad y de pertenencia al lugar puedan emerger" (598). La justicia restaurativa, en este contexto, no se limita a reparar daños individuales, sino que implica re-pensar y recomponer las relaciones socioecológicas que sostienen la vida en el territorio.

Las personas participantes destacaron la conciencia que han adquirido con el tiempo sobre el cuidado del ecosistema y subrayaron la importancia de que este coexista con la subsistencia y el bienestar de las y los pobladores. Algunas comprendían la naturaleza no como un simple recurso, sino como alimento espiritual, y asociaban el cuidado del campo con la construcción de paz en el país. Como señaló una de las campesinas entrevistadas: "¿Por qué? Porque sin la naturaleza las aguas se retiran, se siente más el calor… mejor dicho, no se aprecia algo que es tan hermoso como es la naturaleza" (Entrevista 5, 14 de agosto de 2025).

El énfasis en la inclusión en los procesos de restauración se explica por una historia marcada por el abandono estatal y la imposición de medidas que no han sido beneficiosas para las poblaciones más vulnerables de la región (Centro Nacional de Memoria Histórica 2018). En este contexto, algunos procesos de restauración y conservación han profundizado la exclusión comunitaria en la toma de decisiones y han generado conflictos, especialmente por la limitación del acceso a recursos esenciales como el agua y la tierra.

Las personas insisten en su disposición para construir alternativas sostenibles que articulen el bosque con su bienestar. Al mismo tiempo, reconocen que antes y durante la guerra existieron prácticas que afectaron el ecosistema y que hoy son objeto de reflexión crítica. En sus narraciones aparece una conciencia retrospectiva sobre la falta de cuidado que caracterizó ciertos momentos del pasado. Esto evidencia que la demanda de inclusión no es únicamente una reivindicación participativa, sino una respuesta histórica a formas reiteradas de despojo territorial y a modelos de conservación que han desconocido la agencia socioecológica de las comunidades.

Esta demanda de inclusión, sin embargo, no puede plantearse hacia una comunidad homogénea. El mapeo colaborativo de la circulación del conocimiento sobre el bosque seco tropical, realizado en las tres veredas del área de estudio, revela capacidades organizativas muy distintas: la red de Cascajo alcanza una densidad perfecta (1.0) y se articula en torno a una gestión colectiva consolidada —producción melífera, siembra orgánica y economía circular—, mientras que las redes de El Bálsamo y Villa Amalia son considerablemente más fragmentadas y dependen de pocos actores centrales para la circulación de la información. Esta asimetría importa para la justicia restaurativa: una misma medida de inclusión comunitaria puede fortalecer procesos ya en marcha en Cascajo y, al mismo tiempo, resultar insuficiente donde la organización social es más débil, por lo que la articulación entre memoria socioecológica y medidas restaurativas requiere diferenciarse por vereda antes que asumirse uniforme.

Violencia armada y "masacre ambiental": rupturas en la trama socioecológica

Las personas entrevistadas hicieron referencia a los actos vinculados a la guerra como violencias ejercidas sobre el territorio entendido como un entramado relacional de seres humanos y no humanos. Esta lectura se inscribe en una región fuertemente afectada por la violencia: una primera masacre ocurrió el 23 de marzo de 1997 y una segunda entre el 16 y el 21 de febrero de 2000 (Centro Nacional de Memoria Histórica 2018), con un total de 167 víctimas.

Tras la segunda incursión y el desplazamiento que implicó, se produjo lo que algunos miembros de la comunidad denominaron una "masacre ambiental" (Entrevista 8, 15 de agosto de 2025), ocurrida entre 2011 y 2013, que trajo consigo la instauración del monocultivo de teca (*Tectona grandis*). La instauración del monocultivo puede leerse como una continuidad de la violencia por otros medios, al reconfigurar el territorio tras el desplazamiento.

Esta transformación puede dimensionarse en cifras concretas: entre 2011 y 2013 la empresa taladora deforestó aproximadamente 3600 hectáreas de bosque seco tropical para establecer el monocultivo. Tras la presión sostenida de la comunidad, la empresa se retiró del territorio, dejando tierras para procesos de restitución y donando cerca de 400 hectáreas que hoy conforman la Reserva de la Sociedad Civil Morrocoy.

Diversos habitantes vinculan el episodio de tala masiva con una sequía de aproximadamente tres años posterior a la tala (Entrevista 8, comunicación personal, 15 de agosto de 2025; distintos habitantes de la zona, comunicación personal, agosto de 2025). Sin embargo, esta información no es comprobable por otros medios más allá del testimonio y coincide con una fuerte época de sequía que azoto a todo el país. Sin embargo, la tala seguramente disminuyó la capacidad de respuesta de las comunidades y aumentó las vulnerabilidades a las que se encontraban expuestas.

La sustitución del bosque diverso por una plantación homogénea produjo fragmentación ecológica y alteraciones en la dinámica del suelo y del agua, generando grandes disturbios ambientales donde numerosas especies fueron desplazadas de su hábitat o perdieron la vida en el proceso, según fuentes locales.

Un bosque no es simplemente un conjunto de árboles plantados masivamente, sino el resultado de procesos de coevolución entre plantas, animales y organismos descomponedores que sostienen el equilibrio ecosistémico (Rivera 2011). La tala masiva perturbó años de coevolución entre múltiples especies y afectó también las relaciones humanas moldeadas históricamente por ese hábitat.

Desplazamiento, despojo y adaptación más-que-humana

El desplazamiento no constituyó únicamente violencia directa sobre las personas mediante masacres y asesinatos selectivos, sino que incluyó otras formas de despojo, como la introducción de plagas en cultivos predominantes, el bombardeo de fuentes de agua fundamentales para la comunidad y el conocido "rifle o título" (Ojeda et al. 2015).

Estos hechos generaron nuevas capas de violencia y dejaron rupturas profundas en prácticas cotidianas construidas a partir de la interacción con las condiciones geográficas, biológicas y físicas del entorno. Tras la guerra, tanto las personas como el ecosistema han debido adaptarse a escenarios transformados: pérdida de hábitat, menor disponibilidad de recursos, exposición a nuevos riesgos ambientales y sociales. Estas adaptaciones forzadas también reconfiguran los saberes y prácticas que constituyen la memoria socioecológica del territorio.

Conocimiento ecológico tradicional y regeneración del territorio

En este contexto, la comunidad compartió conocimientos sobre la ubicación, reproducción y cuidado de especies nativas en alto riesgo de desaparición, así como sobre sus múltiples usos. Entre ellas se encuentran especies fundamentales para la apicultura, la protección de fuentes hídricas y usos medicinales y maderables. Asimismo, evidenciaron saberes sobre su funcionalidad ecológica, como el aporte a la biodisponibilidad de nitrógeno, la provisión de alimento para fauna silvestre y su integración en sistemas silvopastoriles.

Entre estas especies se encuentra, por ejemplo, el malambo (*Croton malambo*), catalogado en riesgo según la UICN, valorado por sus usos maderables, y el cañaguate (*Handroanthus serratifolius*), también en situación de amenaza, que cumple funciones relevantes como especie ornamental, melífera, maderable y fuente de alimento para el ganado. Estos ejemplos apenas ilustran una fracción del conocimiento comunitario, cuya amplitud abarca múltiples dimensiones ecológicas, productivas y culturales.

A esta lista se suman especies como el carreto (Aspidosperma polyneuron), catalogado en peligro crítico por la UICN y valorado por su uso maderable, así como fabáceas como el aromo (Acacia dealbata) y el chicho (Senegalia polyphylla), reconocidas por la comunidad por su capacidad de fijar nitrógeno atmosférico y favorecer la fertilidad del suelo — una función ecosistémica que la propia comunidad asocia con la posibilidad de rotar y descansar las parcelas de cultivo (Entrevista 7, comunicación personal, 15 de agosto de 2025).

Algunos habitantes sostienen que el suelo posee una alta capacidad de regeneración. Esta afirmación se basa en la experiencia: a pesar de la tala masiva ocurrida entre 2011 y 2013, gran parte del bosque regenerado presenta un tamaño considerable, incluso tratándose de vegetación joven (Entrevista 8, 15 de agosto de 2025). Como expresó una persona entrevistada:

> calcule usted lo que había entonces, lo que ellos tumbaron ¿cómo estaría hoy? Una selva ¿por qué? Porque aquí las tierras, yo no sé qué tienen, pero tienen una propiedad para crecer los árboles muy rápido, muy rápido, porque aquí son tierras de barros o arenas. No es como para las suyas que son tierras de caliza llenas de piedras […]. También hay que analizar el clima, que eso también afecta mucho. (Entrevista 9, 13 de agosto del 2025).

Estos saberes pueden comprenderse como expresiones del conocimiento ecológico tradicional, entendido como un sistema dinámico que articula observación, experiencia y

transmisión intergeneracional. No obstante, los saberes aquí narrados no abarcan sino una fracción del conocimiento que circula en la comunidad. Sin embargo, han funcionado como herramientas de permanencia en el territorio y como formas concretas de resistencia frente a procesos de despojo, exclusión y cambio climático. En diálogo con saberes académicos y procesos organizativos, estos conocimientos pueden constituirse en dispositivos de gobernanza territorial orientados a frenar proyectos desarrollistas que comprometen la sostenibilidad ecológica y la soberanía comunitaria.

Escuchar más allá de lo humano: territorio y semiótica de lo viviente

Las percepciones comunitarias sobre la regeneración del bosque, la capacidad del suelo para recuperar su vitalidad y la lectura de signos ambientales como las cabañuelas o las especies bioindicadoras pueden comprenderse más allá de su dimensión empírica. No se trata únicamente de conocimientos prácticos acumulados por la experiencia, sino de formas de interpretación situadas dentro de una red más amplia de relaciones entre humanos y no humanos. Este enfoque supone un desplazamiento ontológico respecto a las concepciones modernas que separan naturaleza y sociedad.

Desde esta perspectiva, el territorio no aparece como un escenario pasivo sobre el cual actúan los sujetos humanos, sino como un entramado dinámico de interacciones en el que múltiples formas de vida participan, afectan y son afectadas. El conocimiento ecológico tradicional parte precisamente de esa condición relacional: las comunidades no solo observan el ecosistema, sino que se reconocen como parte de él, moldeadas por sus ritmos, ciclos y transformaciones.

En diálogo con el pensamiento de Eduardo Kohn (2021), puede leerse que estas prácticas interpretativas no se restringen al ámbito humano, sino que forman parte de una red semiótica más amplia en la que los seres vivos producen y responden a signos. La regeneración del bosque, la variación en las lluvias o la presencia de determinadas especies no son simplemente fenómenos biofísicos, sino acontecimientos cargados de sentido dentro de esa trama relacional. Así, humanos y no humanos participan de procesos continuos de interpretación que configuran el mundo que habitan.

En este marco, la memoria socioecológica no es solo recuerdo de hechos pasados, sino una forma de lectura activa del entorno. Escuchar al territorio implica reconocer que las dinámicas ecológicas, los ciclos del agua, la regeneración del suelo y las transformaciones del paisaje comunican cambios que demandan respuesta. Las comunidades, al interpretar estos signos, ajustan sus prácticas productivas, sus calendarios agrícolas y sus estrategias de cuidado.

De esta manera, el conocimiento ecológico tradicional no se limita a una adaptación instrumental frente a cambios ambientales, sino que constituye una práctica ontológica y política: al reconocer la agencia de múltiples formas de vida, cuestiona las visiones que reducen el territorio a recurso y propone una comprensión de la paz que incluye la recomposición de las relaciones socioecológicas. Escuchar al territorio, entonces, no es una metáfora, sino una forma concreta de habitar y reconstruir el mundo compartido.

> Ese suelo, esos árboles tienen una historia que está enlazada con la nuestra. El ambiente sabe y le duele. Y la justicia restaurativa parte de dejarnos trabajar donde trabajamos con el ecosistema (Entrevista 10, 21 de agosto del 2025)

Desde esta perspectiva, la paz no puede limitarse a la anulación de hostilidades humanas, sino que implica la recomposición de las relaciones más-que-humanas que sostienen la vida.

Continuidades y futuros territoriales

> "Latour propone que reconectemos con las múltiples dependencias que nos permiten vivir en un territorio –un ejercicio fundamental para intentar comprender aquello que estamos dispuestos a defender– y que concibamos el pasado como herencia, tránsito, resurgimiento, transmisión, transformación, generación– un ejercicio fundamental para entender qué debe ser llevado al presente y qué vale la pena reinventar." (Ghelfi 2023)

Esta sección busca responder de diversas formas a ¿cuál sería un mundo posible en el que la reparación no sea para sujetos inconexos a un ecosistema?

Pensar los futuros territoriales de los Montes de María en un escenario de posconflicto implica desplazar la noción de reparación más allá de la restitución individual de derechos humanos, para situarla en el plano de la recomposición de sistemas socioecológicos alterados por la violencia armada. En este sentido, la resiliencia no puede entenderse únicamente como la capacidad de "volver al estado anterior", sino como un proceso dinámico de reorganización, aprendizaje y transformación, en el que comunidades humanas y no humanas reconstruyen conjuntamente las condiciones materiales y relacionales que sostienen la vida (Folke et al. 2005; Berkes et al. 2000). En territorios como Montes de María, marcados por masacres, desplazamiento forzado y degradación ambiental, la resiliencia se expresa en la persistencia y reactivación de saberes campesinos, prácticas productivas adaptativas y vínculos afectivos con el bosque, el agua y el suelo, aun

cuando las condiciones ecológicas y sociales han cambiado radicalmente. Así lo manifestaron personas de la comunidad quienes reconocen que: "el daño [hecho] a las comunidades por la tierra cumplía un papel funcional económico y social, pues refería tanto al pan comer, como a la paz, tranquilidad y familiaridad que permite estar [en el Territorio propio]" (Entrevista 10, 21 de agosto del 2025).

Desde esta perspectiva, la paz territorial no puede concebirse como un estado de ausencia de violencia armada, sino como un proceso continuo de reconstrucción de relaciones entre comunidades, territorios e instituciones, orientado a garantizar condiciones de vida digna y sostenibilidad a largo plazo. La evidencia biofísica de la región muestra que la violencia no solo fragmentó el tejido social, sino también la conectividad ecológica, los ciclos hidrológicos y las prácticas de manejo del bosque seco tropical, afectando la base material de la reproducción social (Herrera et al. 2021). En este contexto, avanzar hacia una paz territorial efectiva requiere integrar de manera explícita la restauración ecológica, la gobernanza comunitaria de los recursos naturales y el reconocimiento de los territorios como sujetos de daño y de reparación, tal como ha empezado a plantearlo la Jurisdicción Especial para la Paz al reconocer a esta ecorregión como víctima del conflicto armado (JEP 2022; Lyons 2022).

La noción de justicia ambiental resulta central para articular estos procesos restaurativos, en tanto permite visibilizar que los daños ambientales producidos por la guerra no fueron distribuidos de manera equitativa, sino que afectaron de forma desproporcionada a mujeres, comunidades campesinas empobrecidas, históricamente marginadas y dependientes de ecosistemas locales para su subsistencia. Desde esta mirada, la restauración no se limita a la recuperación biofísica de los ecosistemas, sino que implica reparar desigualdades históricas, garantizar el acceso justo a la tierra y al agua, y fortalecer la capacidad de las comunidades para decidir sobre el uso y cuidado de sus territorios (Camacho Rincón y Parra 2024; Ulloa 2020). Así, los proyectos de corte restaurativo adquieren una dimensión política, en la medida en que buscan transformar las condiciones estructurales que hicieron posible tanto la violencia armada como la degradación ambiental.

Las memorias socioecológicas y los conocimientos ecológicos tradicionales emergen como pilares fundamentales para imaginar futuros territoriales alternativos. Prácticas como la lectura de indicadores climáticos locales, los calendarios de siembra, la conservación de especies nativas y la protección de nacimientos de agua no solo constituyen estrategias de adaptación frente al cambio climático, sino también formas de resistencia y continuidad cultural frente a los intentos de homogeneización productiva impuestos tras el desplazamiento forzado. Estas prácticas encarnan lo que diversos autores han denominado ontologías relacionales, en las que el territorio no es un soporte pasivo de intervención, sino una trama viva de relaciones entre humanos y otros seres, cuyas continuidades deben ser restauradas para que la paz sea sostenible (Kohn 2021; Viveiros de Castro 2010; Haraway 2019).

Desde esta perspectiva, los futuros territoriales posibles no se configuran como un retorno idealizado al pasado, sino como procesos de recomposición creativa, donde saberes heredados y conocimientos científicos dialogan para enfrentar escenarios de incertidumbre ecológica y social. Siguiendo a Latour (2004), se trata de reconectar con aquello que permite habitar un territorio (sus dependencias ecológicas, sus memorias y sus afectos) y decidir colectivamente qué debe ser sostenido, transformado o reinventado. La justicia ambiental, la resiliencia socioecológica y la paz territorial convergen como ejes inseparables de una reparación que reconoce que no puede haber paz duradera en territorios ecológicamente devastados, ni restauración ambiental efectiva sin la participación activa y el reconocimiento político de las comunidades que los habitan.

Para este aspecto, resulta fundamental incorporar el reconocimiento como eje estructurante de la construcción de paz. Se trata de un reconocimiento que asuma a las comunidades campesinas como agentes moldeadores, autónomos y relevantes en la configuración del territorio, así como a la naturaleza —en este caso, la ecorregión y los ecosistemas que la componen— como parte activa e inescindible de su constitución.

En esta línea, Latour (2004) invita a pensar la ecología política como un movimiento de ampliación del colectivo, que implica revisar constantemente aquello que ha quedado excluido del mundo común que habitamos. Como señala el autor:

> naturaleza es, pues, todavía, una categoría no marcada; cultura, una categoría marcada. Sin embargo, la ecología política, mediante un movimiento de vasta amplitud, propone exponer la naturaleza a lo que el feminismo hizo, no hace mucho, y sigue haciendo, con el hombre: borrar la antigua evidencia con la que este era considerado precipitadamente la totalidad (86).

Este planteamiento permite retomar la crítica a la racionalidad ilustrada que atraviesa el artículo. Como señalaron Theodor Adorno y Max Horkheimer (1998), la Ilustración tendió a convertir al hombre, la razón y la cultura en el horizonte totalizante desde el cual se organizaba el mundo. Pensar y actuar más allá de esa totalización —reconociendo la pluralidad de agentes y formas de existencia que componen el territorio— constituye, en este sentido, un gesto político y epistemológico de resistencia.

En el contexto de esta investigación, las variaciones en las condiciones climáticas —que han alterado las temporalidades tradicionales de las estaciones seca y húmeda propias del

bosque seco tropical— han modificado los ciclos de cultivo y han vuelto más crítico el acceso al agua. Herramientas como las cabañuelas, entendidas como predictores climáticos tradicionales, permiten anticipar ciertos cambios; las cabañuelas no fracasan por su carácter tradicional, sino porque el régimen climático sobre el cual fueron construidas ha sido alterado por dinámicas globales que exceden el control comunitario. Aunque estas prácticas contribuyen a identificar tendencias, se requiere apoyo técnico, infraestructura y recursos que fortalezcan la capacidad de adaptación de la comunidad y que protejan sus bases materiales de subsistencia.

Este escenario resalta la importancia de la articulación entre saberes locales y conocimiento académico para la búsqueda de transformaciones territoriales. El diálogo entre la experiencia comunitaria sobre las dinámicas ecológicas del ecosistema y los aportes de la ecología (en sus vertientes de comunidades, restauración, paisaje y otras) puede contribuir al diseño de planes de manejo ambiental orientados a preservar la funcionalidad y resiliencia de los sistemas socioecológicos. Se trata de propuestas que busquen armonizar la subsistencia humana con la continuidad de la vida no humana, fortaleciendo relaciones respons-hábiles entre los múltiples seres que habitan y configuran el territorio.

Asimismo, dentro de la comunidad existen iniciativas productivas que han fortalecido la cohesión social y la sostenibilidad ecológica, como la implementación de sistemas silvopastoriles, corredores ecológicos y cultivos orgánicos. En otras zonas de los Montes de María también se desarrollan experiencias como acueductos comunitarios y organizaciones de base que promueven la apicultura y formas de subsistencia ambientalmente responsables, ampliando las posibilidades de una gestión territorial orientada al cuidado y la regeneración, la cual debe ser fortalecida y apoyada desde los ámbitos público y gubernamental. Estas experiencias no solo representan alternativas económicas, sino prácticas concretas de reconfiguración del colectivo multiespecífico del territorio.

Estas posibilidades no son solo hipótesis analíticas: en entrevista, las magistradas del despacho encargado del caso 08 confirmaron que la Reserva de la Sociedad Civil Morrocoy figura entre los territorios contemplados para las medidas restaurativas de sus sentencias, en el marco del debate sobre los TOAR —trabajos, obras y actividades con contenido reparador-restaurador— (Entrevistadas 17 y 18, comunicación personal, 24 de octubre de 2025). Sin embargo, el territorio de la reserva no está exento de tensiones: algunas familias de la zona reclaman un vínculo histórico con predios que hoy la componen, y la disputa se agudiza por la presencia allí de un antiguo jagüey llorado y de parte del acuífero de Morroa, fuentes hídricas cruciales para veredas que hoy enfrentan escasez creciente (Entrevistas 3, 9 y 14, comunicación personal, agosto de 2025). Frente a esto, las propias comunidades han planteado alternativas concretas: la construcción de un acueducto comunitario —siguiendo el modelo de otros acueductos veredales de los Montes de María— y la conformación de corredores biológicos que conecten la Reserva Morrocoy con otros núcleos de conservación de la subregión, como el Santuario de Fauna y Flora Los Colorados y la Reserva Forestal Protectora Nacional Serranía de Coraza. Integrar estas propuestas al diseño de las medidas restaurativas permitiría que la reparación no dependa exclusivamente de metas técnicas de restauración, sino que incorpore la gobernanza comunitaria del agua y la conectividad del paisaje como parte de la reparación misma.

Conclusión

> "Ni bichos ni personas hubieran existido o podrían continuar sin contar unos con otras en prácticas continuas, curiosas. Apegadas a pasados en curso, se anticipan mutuamente en presentes densos y futuros aún posibles, siguen con el problema en una fabulación especulativa" (Haraway 2019)

Como ya ha sido mencionado a través de diversas autoras, un futuro posible que contrarreste los efectos del Antropoceno sobre el planeta debe ser construido en concomitancia con la diversidad de seres que habitan nuestro planeta: insectos, plantas, hongos, animales y microorganismos, deben fortalecer las redes de comunicación que permiten la construcción de nuevos ordenes de cosas posibles. Haraway (2019) plantea que tanto el reconocimiento del duelo de otras especies como la experimentación situada de alternativas compartidas constituyen formas de fabular sobre mundos posibles.

Retomando la referencia a Kohn (2021) cabe resaltar que en el lenguaje –no solo verbal– se encuentra la posibilidad de diálogo entre mundos distintos que permite la colaboración para la creación de posibilidades más densas semióticamente. El enfoque no está en que los campesinos sean los únicos con la capacidad de traducción del lenguaje y de la experiencia no humana que compone el conocimiento ecológico tradicional, sino que su articulación con y modificación del quehacer científico de comprensión de los fenómenos naturales amplía el rango de posibilidades y permite adentrarse en el entramado complejo de relaciones que componen el ecosistema, deviniendo en encuentros fructíferos para la creación de mundos sinérgicos más justos para la diversidad de vida existente.

Los planteamientos aquí expuestos están acompañados de una "simetría inversa a la occidental" (Viveiros de Castro 2010, 26). Por lo que buscan descolonizar parcialmente el pensamiento y subvertir el orden impuesto de la ciencia moderna para encontrar alternativas al pensar y al hacer.

En el contexto latinoamericano surgen propuestas desde perspectivas feministas que implican "diversas 'aperturas

onto-epistémicas' apoyadas por profundas relaciones con las comunidades y la naturaleza, centradas en comprensiones no antropocéntricas de la 'reproducción de la vida'" (Arriagada Oyarzún 2026). En este caso, se busca mediante propuestas comunitarias que permitan el sostenimiento material de la vida digna de las comunidades, a partir de la autogestión, la gobernanza de recursos naturales y lógicas de economía popular que permitan el sostén en comunidad. Buscamos el desplazamiento al terreno de la *respons-habilidad* continua (más-que-humana) para buscar nuevos hábitos en estos tiempos de extinciones, genocidios y guerras que permitan construir un estado de paz ambiental duradero.

En el marco de la justicia transicional, adoptar un enfoque ecosistémico implica reconocer que el daño causado por el conflicto armado operó como un factor de desestabilización sistémica, alterando los equilibrios entre componentes bióticos, abióticos y sociales del territorio, y generando efectos acumulativos que persisten más allá del cese de las hostilidades. Desde esta perspectiva, las medidas restaurativas no pueden limitarse a la compensación de pérdidas humanas o económicas, sino que deben orientarse a restablecer la integridad ecológica del territorio como condición para la garantía de derechos colectivos, la no repetición y la sostenibilidad de la paz (Camacho Rincón y Parra 2024; Lyons 2022). En el caso de los Montes de María, la degradación del bosque seco tropical y la alteración de los sistemas hídricos redujeron la capacidad del territorio para sostener prácticas productivas campesinas y para amortiguar riesgos ambientales, configurando un escenario de vulnerabilidad estructural que la Jurisdicción Especial para la Paz ha comenzado a abordar al reconocer al territorio como víctima del conflicto armado (JEP 2022). Integrar esta lectura ecosistémica en los procesos de justicia restaurativa permite, así, articular reparación ambiental, fortalecimiento de la gobernanza territorial y reconstrucción del tejido social, ampliando el alcance de la justicia transicional hacia una paz territorial basada en la recuperación funcional de los sistemas socioecológicos afectados.

Desde una perspectiva de ontologías relacionales, el ecosistema o la ecorregión no puede entenderse como un espacio neutral sobre el cual se implementan políticas de reparación, sino como una red viva de interdependencias entre humanos y otros seres, cuyas continuidades fueron interrumpidas por la guerra y por modelos extractivos impuestos en su estela (Haraway 2019; Latour 2004). En los Montes de María, la degradación del bosque seco tropical, la alteración de las fuentes de agua y la fragmentación del paisaje afectaron simultáneamente la biodiversidad y los sistemas de conocimiento local, evidenciando que la reparación ecológica y la reparación social son procesos inseparables. Reconocer esta interdependencia supone un desplazamiento ontológico respecto a la noción moderna de naturaleza como recurso y habilita formas de intervención más coherentes con la complejidad socioecológica del territorio.

El multinaturalismo permite profundizar este desplazamiento al mostrar que no existe una única forma legítima de concebir la naturaleza, sino múltiples mundos en relación, cada uno con modos específicos de conocer, habitar y cuidar el entorno (Viveiros de Castro 2010; Kohn 2021). Este desplazamiento tiene consecuencias concretas para leer la distancia entre el reconocimiento judicial del territorio como víctima y su traducción en instrumentos de política pública. El reconocimiento de la JEP abre, en principio, la posibilidad de pensar el territorio como una trama de relaciones y no solo como un espacio a restaurar; sin embargo, cuando ese reconocimiento se ejecuta, a través de indicadores de degradación, umbrales de restauración y metas medibles de recuperación del bosque seco tropical, tiende a reducirse de nuevo a una naturaleza única, mensurable y comparable con un estado previo. Los campesinos, en cambio, no describen el bosque como un objeto degradado que deba devolverse a un estado anterior, sino como un mundo habitado con el que sostienen relaciones de lectura, cuidado y reciprocidad —los calendarios de siembra, la atención a los nacimientos de agua, la interpretación de los ciclos climáticos—. La brecha no está entonces en el marco jurídico de reparación, sino en su instrumentalización: entre el bosque-objeto que la política pública puede medir y el bosque-mundo que los campesinos habitan; siguiendo a Viveiros de Castro hay dos naturalezas que no se traducen sin fricción.

Esta fricción es precisamente lo que la "equivocación controlada" permite pensar: no como un malentendido que deba corregirse antes de reparar, sino como el punto donde la ejecución de la política de restauración tiene que negociar activamente entre esas dos naturalezas. Integrar los saberes campesinos no puede reducirse, entonces, a incorporarlos como datos complementarios al diagnóstico técnico de un programa de restauración; exige sostener la equivocación —mantener visible la diferencia ontológica— en los instrumentos mismos de ejecución y medición, en lugar de subsumir una naturaleza bajo la otra bajo el lenguaje ya universalizado de la política pública ambiental.

Un ejemplo concreto de esta fricción emergió en el propio trabajo de campo: mientras los habitantes de El Salado atribuyen a la tala del monocultivo de teca (2011-2013) la sequía prolongada que le siguió, los registros climáticos del IDEAM para la región sugieren que el fenómeno de El Niño de 2015 pudo incidir también en la ausencia de lluvias. Sostener esta diferencia —sin resolverla apelando a la autoridad de un saber sobre el otro— es precisamente el ejercicio de equivocación controlada que aquí defendemos: no se trata de determinar cuál relato es el correcto, sino de que los instrumentos de medición y reparación de la justicia restaurativa sean capaces de alojar ambas lecturas del territorio sin subsumir una en la otra.

Los saberes campesinos identificados en los Montes de María —relativos al manejo del bosque, los ciclos climáticos

y la relación entre cobertura vegetal y disponibilidad hídrica— no constituyen únicamente prácticas adaptativas, sino expresiones de ontologías territoriales que han sido sistemáticamente subordinadas por proyectos de desarrollo y conservación excluyentes. Integrar estos saberes en los procesos restaurativos no es un gesto complementario, sino una condición necesaria para que la reparación tenga sentido ecológico y político.

En últimas, la paz territorial no puede entenderse como un estado definitivo ni como la simple anulación de hostilidades, sino como un proceso vivo y en constante construcción donde humanos y más-que-humanos co-crean formas sostenibles de existencia. Tal como sugieren Haraway (2019) y Latour (2004), el desafío de la justicia restaurativa no consiste en desenredar el embrollo de relaciones que conforman el territorio, sino en aprender a habitarlo con justicia y cuidado —lo que Haraway denomina «quedarse con el problema»—. La respons-habilidad más-que-humana exige renunciar a soluciones técnicas simplificadas que borren las diferencias ontológicas, para sostenerse activamente en la complejidad compartida entre campesinos, instituciones, bosque y agua. Reconocer esta interdependencia permite transformar el conocimiento ecológico tradicional en el pilar de una justicia transicional que devenga en verdadera justicia socioecológica y en el florecimiento de mundos multiespecie.

Agradecemos profundamente a las personas de las veredas de El Salado, en el municipio de El Carmen de Bolívar, Bolívar, por habernos abierto las puertas de sus hogares y de sus corazones, y por la generosidad al compartir sus experiencias y conocimientos. Extendemos nuestro agradecimiento al Observatorio de Territorios Étnicos y Campesinos de la Pontifica Universidad Javeriana, que financió y acompañó esta investigación, y a la Fundación Sembrando Paz, que apoyó la gestión del trabajo de campo. Finalmente, agradecemos a Nicolás Alvarado, quien fue parte fundamental en la construcción de los referentes filosóficos que sustentan este artículo.

Obras citadas

Adorno, Theodor W., y Max Horkheimer. *Dialéctica de la Ilustración: Fragmentos filosóficos*. 3ª ed. Madrid: Editorial Trotta, 1998.

Arriagada Oyarzún, Estefanía. "A Feminist Political Ecology on Women's Environmental Activism from Latin America/Abya Yala." *Latin American Perspectives* (2026). https://doi.org/10.1177/0094582x251413512.

Berkes, Fikret, Johan Colding, y Carl Folke. "Rediscovery of Traditional Ecological Knowledge as Adaptive Management." *Ecological Applications* 10, no. 5 (2000): 1251–1262.

Camacho Rincón, Laura, y Juan C. Parra. "Addressing Environmental Damages in Armed Conflict through Transitional Justice: Colombia's Approach." *International Review of the Red Cross* 106, no. 925 (2024): 1–26.

Centro Nacional de Memoria Histórica. *El Salado: Los Montes de María, Tierra de Luchas y Contrastes*. Bogotá: CNMH, 2018.

Chao, S., Price, C., Ponce de León, A., y Ruiz-Serna, D. (2023). Multiespecie, Más-que-humano, No-humano, Otro-que-humano: Reinventando los lenguajes de lo animado en la era de destrucción planetaria. *Tekoporá. Latin América Review of Environmental Humanities and Territorial Studies*, *5*. https://doi.org/10.36225/tekopora.v5i1.201

Folke, Carl, Thomas Hahn, Per Olsson, y Jon Norberg. "Adaptive Governance of Social-Ecological Systems." *Annual Review of Environment and Resources* 30 (2005): 441–473.

Fleisner, Paula, Gabriela Lucero, Lucía Galazzi, y Nicolás Billi. "La Teoría de Haraway del Conocimiento Situado y su Vínculo con la Ontología Relacional de Barad y el Análisis de Prácticas Académicas en Stengers y Despret." *Nuevo Itinerario* 19, no. 1 (2023): 76. https://doi.org/10.30972/nvt.1916712.

Ghelfi, Agustín. "Thinking Political Ecology with Latour, Haraway and Stengers." *Revista Euro-Americana de Teoría e Historia de la Política y del Derecho* 10, no. 1 (2023). https://doi.org/10.14718/SoftPower.2023.10.1.5.

Haraway, Donna. *Seguir con el Problema: Generar Parentesco en el Chthuluceno*. Traducido por Helena Torres. Bilbao: Consonni, 2019.

Haraway, Donna. *Ciencia, Cyborgs, y Mujeres: La Reinvención de la Naturaleza*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1995.

Herrera Arango, Johanna, José A. Senent-De Frutos, and Enrique H. Molina. "Murky Waters: The Impact of Privatizing Water Use on Environmental Degradation and the Exclusion of Local Communities in the Caribbean." *International Journal of Water Resources Development* (2021): 1–21. https://doi.org/10.1080/07900627.2021.1931052.

Jurisdicción Especial para la Paz (JEP). "La JEP Reconoce al Territorio de los Montes de María como Víctima del Conflicto Armado en el Caso 08." Sala de Prensa, 2022. https://www.jep.gov.co/Sala-de-Prensa/Paginas/la-jep-reconoce-al-territorio-de-los-montes-de-maria-como-victima-del-conflicto-armado-en-el-caso-08.aspx.

Kohn, Eduardo. *Cómo Piensan los Bosques: Hacia una Antropología Más Allá de lo Humano*. Translated by Margarita Cuéllar Gempeler and B. Agustina Sánchez. Quito: Abya-Yala, 2021.

Latour, Bruno. *Políticas de la Naturaleza*. Madrid: Arpa, 2004.

Lederach, Angela J. "'The Campesino Was Born for the Campo': A Multispecies Approach to Territorial Peace in Colombia." *American Anthropologist* 119, no. 4 (2017): 589–602. https://doi.org/10.1111/aman.12925.

Lyons, Kristina. "Territories as Victims in Colombia's Transitional Justice Process." *Cultural Anthropology – Fieldsights*, 2022.

Ojeda, Diana, Juliana Petzl, Catalina Quiroga, Ana C. Rodríguez, and Juan G. Rojas. "Paisajes del Despojo Cotidiano: Acaparamiento de Tierra y Agua en Montes de María, Colombia." *Revista de Estudios Sociales* 54 (2015): 107–119. https://doi.org/10.7440/res54.2015.08.

Pizano, Carolina, and Hernando García, eds. *El Bosque Seco Tropical en Colombia*. Bogotá: Instituto de Investigación de Recursos Biológicos Alexander von Humboldt (IAvH), 2014.

Rivera, Andrés C. "Cuando los Árboles no Dejan Ver el Bosque: Efectos de los Monocultivos Forestales." *Acta Biológica Colombiana* 16, no. 2 (2011).

Ulloa, Astrid. "Ecología Política Feminista y Defensa de los Territorios." En *Feminismos, Ecologías y Territorios*, editado por Astrid Ulloa y Sergio Coronado, 19–48. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2020.

Viveiros de Castro, Eduardo. *Metafísicas Caníbales: Líneas de Antropología Postestructural*. Traducido por Stella Mastrangelo. Buenos Aires: Katz, 2010.

Wedig, Josiane C., and João D. D. Ramos. "Colonialismo, Plantation e Antropoceno: O Controle sobre Corpos e Territórios." *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros* 86 (2023): 16–30. https://doi.org/10.11606/issn.2316-901x.v1i86p16-30.

Zuluaga Zuluaga, Luz, and Eliana S. Castro Escobar. "Valoración de Servicios Ambientales por Captura de CO_2 en un Ecosistema de Bosque Seco Tropical en el Municipio de El Carmen de Bolívar, Colombia." *Luna Azul* 47 (2018): 1–20. https://doi.org/10.17151/luaz.2019.47.1.

ENSAYO

La organización comunitaria para la producción agroecológica como estrategia de resistencia de las mujeres en Montes de María

Katleen Marún-Uparela / *Universidad Justus-Liebig de Gießen*

Rosaura Arrieta-Flórez / *Universidad de Cartagena*

Julio Amézquita López / *Universidad de Cartagena*

Introducción

En los Montes de María (Bolívar), la expansión de cultivos de uso agroindustrial (como la palma de aceite y la piña) ha transformado el tejido productivo y social campesino. Este proceso, incentivado en gran parte por políticas estatales de fomento a la agroindustria y enmarcado en contextos de violencia multidimensional (política, armada, estructural, racial y de género) ha desplazado cultivos propios de la producción campesina, precarizado ingresos rurales, debilitado la garantía del Derecho Humano a la Alimentación y la Nutrición Adecuada (DHANA) de la población campesina y ha generado conflictos socioambientales asociados al acaparamiento de tierras y aguas, la pérdida de biodiversidad y la erosión de economías locales.

Frente a este escenario, han surgido prácticas agroecológicas comunitarias que buscan garantizar el acceso a alimentos sanos y culturalmente adecuados y que aparecen como alternativas para restaurar la sostenibilidad productiva, fortalecer la economía campesina, recuperar las relaciones simbióticas con el territorio y abrir espacios de justicia biocultural y alimentaria.

Para abordar este escenario, el artículo parte de la propuesta teórico-práctica que reconfigura el derecho humano a la alimentación y nutrición adecuada como un derecho biocultural, que lo comprende como una fórmula holística de protección del entramado de relaciones entre las comunidades, sus territorios, la naturaleza y los sistemas culturales, que hacen materialmente posible la alimentación (Arrieta-Flórez y Marún-Uparela, 2026).

Desde esta perspectiva, el trabajo se pregunta: ¿Cómo una iniciativa agroecológica liderada por mujeres contribuye a la materialización del derecho humano a la alimentación y nutrición adecuada, desde un enfoque biocultural y en resistencia al régimen alimentario corporativo y al orden patriarcal en los Montes de María?

Esta investigación se enmarca en una metodología mixta. Es importante precisar que los hallazgos aquí expuestos corresponden a la primera etapa de una investigación de largo aliento, la cual contempla una inmersión de al menos dos años en el territorio mediante observación participante, entrevistas a profundidad y procesos formativos. En este primer momento, el estudio parte del análisis de datos de producción agrícola de la subregión de Montes de María disponibles en la Red de información y comunicación del sector agropecuario colombiano (Agronet 2025) entre los años 2007 y 2024, con el fin de evidenciar la transformación productiva y agroalimentaria en la subregión.

Posteriormente, se discute, a partir del estudio de caso de la Asociación Femenina Agropecuaria de San Cayetano (AFASAN), cómo la organización comunitaria para la producción agroecológica representa una alternativa frente a la expansión del modelo agroindustrial y desafía los roles de género que restringen la autonomía de las mujeres en la producción alimentaria, pensada desde una perspectiva biocultural.

Para ello, se analiza información cualitativa de carácter secundario sobre el caso e historia de AFASAN que ha sido recopilada a partir de cartillas creadas por la misma organización, por la Corporación Desarrollo Solidario (CDS 2022) e información adicional publicada en medios de prensa como Verdad Abierta (2023) y en el sitio web de entidades como la Coalición Internacional por la Tierra (2023). A este material se suma un documental sobre AFASAN producido por el colectivo regional de Comunicación Rural Montes de María (2021), que visibiliza el trabajo de la organización, sus luchas y resistencias en el territorio.

Además, se analiza información cualitativa primaria derivada de un grupo focal realizado con las 9 mujeres que integran la Asociación actualmente, empleando una interpretación inductiva-deductiva y dialogando con la literatura sobre agroecología y resistencia.

Finalmente, se triangula la información y se identifican cambios en la estructura productiva, así como discursos que dan cuenta de las violencias, reivindicaciones y transformaciones que han atravesado la existencia y funcionamiento de AFASAN como organización y que han dado lugar al surgimiento de prácticas de resistencia comunitaria.

Este artículo sostiene que la Organización Femenina Agropecuaria de San Cayetano (AFASAN), constituye una forma de resistencia biocultural que cuestiona simultáneamente el régimen alimentario corporativo y el orden patriarcal en los Montes de María. Para lo cual es fundamental el papel de las organizaciones sociales en la consolidación de redes comunitarias que impulsan iniciativas de producción alimentaria alternativa y agroecológica, en la medida en que abren espacios de mayor autonomía para las mujeres campesinas. Estas iniciativas se configuran como herramientas de resistencia comunitaria orientadas a generar condiciones materiales que garanticen el derecho humano a la alimentación y nutrición adecuada desde una perspectiva biocultural en la subregión.

Derecho humano a la alimentación y nutrición adecuada como derecho biocultural

El Derecho Humano a la Alimentación y Nutrición Adecuada (en adelante DHANA) es reconocido normativamente por el artículo 11 del Pacto Internacional de los Derechos Económicos, Sociales y Culturales (PIDESC) al vincularlo con el derecho a un nivel de vida adecuado. Es luego precisado por la Observación General No. 12 del Comité de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (1999), en la que se señala que este derecho se entiende satisfecho cuando toda persona tiene acceso físico y económico, regular y sin restricciones a una alimentación suficiente (cantidad), adecuada (calidad) y aceptable dentro de una cultura determinada.

Este reconocimiento normativo es relevante porque genera obligaciones correlativas en cabeza de los Estados. Frente al derecho reconocido, se origina un deber estatal de garantizarlo. En consecuencia, las condiciones materiales requeridas para su realización dejan de ser meras aspiraciones y adquieren un carácter de exigibilidad que convierte al Estado en su principal responsable.

En esta lógica corresponde a los Estados abstenerse de adoptar medidas que restrinjan el acceso a los alimentos; prevenir que terceros, por ejemplo, corporaciones, vulneren este derecho; y adoptar medidas, acciones y mecanismos para garantizar el acceso a los recursos necesarios para una alimentación que sea adecuada, y cuando por algún motivo las personas no puedan acceder a esta, los Estados deberán garantizarla de manera directa (Comité de Derechos Económicos, Sociales y Culturales 1999).

En el caso montemariano, las obligaciones frente a la garantía de este derecho se ven complementadas con el marco normativo interno colombiano, por ejemplo con disposiciones derivadas de la firma del Acuerdo de Paz firmado con las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC-EP), al plantearse una Reforma Rural Integral que compromete al Estado colombiano a la garantía progresiva del DHANA y que establece instrumentos de planificación y priorización como los Planes de Desarrollo con enfoque territorial (PDET). Y especialmente desarrollos normativos constitucionales recientes, como el Acto Legislativo 01 de 2023 que reconoce al campesinado colombiano como sujeto de especial protección y el Acto Legislativo 01 de 2025 que eleva a rango constitucional el derecho humano a la alimentación (Artículo 65 de la Constitución Política), con un enfoque intercultural y territorial, otorgando especial protección a la actividad agroecológica y campesina y reforzando este mandato de garantía que, como se verá más adelante, contrasta con la realidad montemariana.

Es precisamente este contraste entre el reconocimiento normativo y la realidad concreta lo que lleva a la necesidad de enfocar este análisis desde la Teoría Crítica de los Derechos Humanos (Herrera Flores 2008), que los comprende como procesos plurales provisionales y permanentes por la garantía de condiciones materiales para la vida digna. En este sentido, los derechos se entienden desde su núcleo básico de protección y desde las condiciones materiales básicas que los hacen posibles (no como el instrumento normativo que los consagra).

De allí, que el derecho humano a la alimentación y nutrición adecuada sea el conjunto de condiciones materiales que posibilitan el acceso, la calidad, la inocuidad y la aceptabilidad cultural de los alimentos en un contexto específico, para lo cual es clave en Montes de María una relectura biocultural de este derecho, se busca su materialización en lo abstracto, sino que ocurre en un territorio concreto, en el que se han tejido relacionamientos comunitarios y con la naturaleza, que no pueden separarse para entender la alimentación, al margen de los procesos ecológicos, económicos, sociales, culturales y políticos del entorno.

Por esta razón, este trabajo se articula a partir de una comprensión biocultural del DHANA, como eje de un debate sobre los efectos de la expansión de la agroindustria en las interconexiones e interdependencias que existen entre las comunidades, sus territorios, la naturaleza y sus sistemas culturales y las alternativas de resistencia que pueden articularse a partir de allí.

Esta reconfiguración biocultural del DHANA (Arrieta-Flórez y Marún-Uparela 2026) implica dimensionar los interrelacionamientos que conforman el núcleo básico de protección de este derecho. De este modo, su garantía pasa no solo por el acceso, la disponibilidad, la calidad e idoneidad cultural

de los alimentos, sino que además necesita estar ligada a la materialización de otros derechos, sin los cuales esta lógica biocultural que amalgama simbióticamente naturaleza, comunidad, territorio y cultura se vería fragmentada.

No es posible pensar una alimentación accesible, disponible, culturalmente adecuada e inocua, si los ecosistemas del territorio han sido degradados, si las fuentes de agua están contaminadas, o si estas junto con la tierra son despojadas y acaparadas, o incluso si las semillas nativas y los saberes ancestrales están en riesgo.

Esta comprensión biocultural del DHANA da lugar a implicaciones que son fundamentales para entender cómo iniciativas de producción alimentaria, alternativas al régimen alimentario corporativo e industrial pueden abrir espacios de resistencia frente a la expansión descontrolada de monocultivos que deterioran las dinámicas ecosistémicas y con ello las conexiones entre las comunidades y sus territorios.

Esta redimensión del DHANA desde una perspectiva biocultural propone superar la lógica fragmentaria y reduccionista con la que históricamente se han concebido los derechos humanos, como reconocimientos normativos que pueden operar y garantizarse de manera independiente (Arrieta-Flórez y Marún-Uparela 2026). Igualmente, supone dejar de entenderlos como procesos meramente formales que se agotan en declaraciones e instrumentos normativos, sin estar atados a procesos materiales de consecución de las condiciones necesarias para sostener la vida en condiciones dignas (Herrera Flores 2008).

De este modo, el DHANA desde su reconfiguración biocultural se convierte en un derecho humano que protege de manera sistémica e integral los procesos y luchas de las personas y comunidades para acceder a condiciones materiales que permitan no solo "el acceso físico y económico, en todo momento, a la alimentación adecuada o a medios para obtenerla" (Comité DESC 1999), sino que además protejan el vínculo de las comunidades con su territorio, para lo cual es clave garantizar la autodeterminación, la participación política, el acceso al agua, a la tierra y al territorio de manera justa, la conservación y custodia de semillas nativas, y la protección de sus saberes ancestrales.

Esto en términos teórico-conceptuales significa dejar de leer el DHANA como un derecho solo sobre alimentos, para entenderlo de manera más holística y sistémica, como un derecho sobre las relaciones que hacen posible la alimentación, es decir, los vínculos indisolubles entre las comunidades, sus territorios, los saberes y elementos naturales que sostienen la vida; y que en el contexto montemariano se ven atravesados por estructuras de dominación patriarcales, el conflicto armado y dinámicas extractivistas y agroindustriales.

DHANA, Seguridad y Soberanía Alimentaria, hacia una agroecología feminista

Las nociones de seguridad alimentaria y nutricional (SAN) y de soberanía alimentaria se articulan con el DHANA, aunque difieren en su origen y alcance. Ambas provienen de instrumentos con menor vinculatoriedad jurídica, la Declaración de Roma (1996) y la propuesta de La Vía Campesina (1996), no de la Declaración Universal de los Derechos Humanos o del PIDESC, que sí reconocen normativamente el DHANA. Lo que constituye el primer elemento de distinción: la obligación de exigibilidad frente al Estado que reviste al derecho, mientras que la SAN y la soberanía alimentaria operan como marcos orientadores de las políticas alimentarias, que persiguen su materialización.

Por un lado, la SAN enfatiza el acceso físico y económico a alimentos sanos y nutritivos suficientes; mientras que la soberanía alimentaria establece el derecho de los pueblos a definir sus sistemas alimentarios de manera sostenible y culturalmente apropiada (La Vía Campesina 1996; 2007), lo que pone el acento en la dimensión política que reivindica la producción campesina, los sistemas culturales y la participación de las comunidades en los procesos de toma de decisiones sobre lo que se cultiva, se produce y se consume (Arrieta-Flórez y Marún-Uparela 2026). Frente a esto, es clave la reconfiguración biocultural del DHANA para dar cabida a una protección de los vínculos entre las comunidades, sus territorios y la naturaleza, que materialmente hagan posible la alimentación.

De tal manera que se teje una relación de complementariedad entre estos tres elementos (DHANA, seguridad y soberanía alimentarias). La seguridad y la soberanía alimentaria pueden entenderse en esta lógica, como las vías materiales y políticas, respectivamente, que estructuran el núcleo de protección del DHANA y a través de las cuales este puede operacionalizarse en diferentes contextos, al tiempo que el DHANA les proporciona a estas (seguridad y soberanía alimentarias) el fundamento jurídico y la exigibilidad de la que carecen por sí solas.

En esta línea, la interdependencia que el enfoque biocultural resalta entre las comunidades, sus sistemas culturales, el territorio y la naturaleza, es clave para entender el vínculo del derecho humano a la alimentación como derecho biocultural, con la agroecología, que opera simultáneamente como disciplina, práctica y movimiento (Wezel et al. 2020), para el desarrollo de agroecosistemas integrales y mínimamente dependientes de insumos externos, regenerando la relación con la naturaleza.

A diferencia de la agricultura ecológica u orgánica, que se limita a sustituir insumos químicos por insumos de origen natural sin alterar la lógica productiva del mercado,

la agroecología implica también la búsqueda de una transformación sistémica de las relaciones sociales, económicas y ecológicas de la producción alimentaria (Wezel et al. 2020).

Así, la agroecología funciona como un conjunto de principios y prácticas agrícolas que busca dar lugar a agroecosistemas tanto productivos como culturalmente contextualizados, socialmente justos, viables económicamente y pensados para la conservación de la naturaleza (Wezel 2017). Estos principios se orientan en gran medida a reemplazar insumos externos por los propios procesos naturales, incrementando la diversificación del agroecosistema y con ello su capacidad de autorregulación y resiliencia (Nicholls, Altieri y Vázquez 2016).

Las prácticas agroecológicas de diversificación actúan como un factor que refuerza funciones ecológicas, lo que permite a los agricultores eliminar de manera gradual los agroquímicos y reemplazarlos por funciones ecosistémicas, como el reciclaje óptimo de nutrientes, ciclos de energía, retención del agua, conservación del suelo y un balance natural de plagas (Wezel 2017; Nicholls, Altieri y Vázquez 2016). Esto genera a largo plazo una mayor autonomía y menor dependencia de los mercados y corporaciones que comercializan agroquímicos y fertilizantes de síntesis.

Por su parte los movimientos sociales, entre ellos La Vía Campesina, han comprendido y defendido la agroecología como un "enfoque y una práctica alternativa ecológica, económica, cultural y política al capitalismo agrario", que no solo se refiere a "procesos técnicos de cultivo de alimentos y cuidado de la tierra" (Zuluaga, Mazo y Gómez 2018, 35), sino que también está ligada a transformación del régimen alimentario corporativo que organiza globalmente la producción y el comercio de alimentos en favor de grandes corporaciones e industrias (McMichael 2009), por sistemas alimentarios locales, que fortalezcan la economía campesina a través de circuitos cortos de comercialización y una producción de alimentos más justa y segura con la vida en todas sus expresiones.

Lo anterior implica considerar no solo la reterritorialización de la producción alimentaria y el rescate de las agriculturas familiares y campesinas, sino además la soberanía alimentaria (La Vía Campesina 1996; 2007) y como parte de ella, la autodeterminación de los pueblos y comunidades campesinas en la definición de sus sistemas alimentarios. Esto requiere de una capacidad de existir y funcionar como alternativas al modelo agroindustrial y corporativo, lo que implica el uso de semillas nativas, saberes ancestrales, procesos naturales para la producción y conservación, diversificación de los cultivos a pequeña escala y territorializados (Guzmán Luna et al. 2025), en conexión con la identidad cultural y la justicia social (Wezel et al. 2020; Zuluaga, Mazo y Gómez 2018).

Ahora bien, esta comprensión de la agroecología como expresión práctica del DHANA que integra los saberes campesinos, la biodiversidad y la regeneración de las relaciones con el suelo, el agua y las semillas nativas (Altieri y Toledo 2011), y como vehículo también político para la soberanía alimentaria, resultaría incompleta si no se incluye en la discusión a quiénes sostienen materialmente sus prácticas. La agroecología propone una regeneración del vínculo con la naturaleza, a la vez que desde su dimensión política se orienta a transformar la realidad (Siliprandi y Zuluaga 2014; Llanque et al. 2018), así junto con la economía feminista se complementa "para visualizar realidades sustentables, capaces de forjar procesos bioculturales en los cuales el respeto a la vida se extienda hacia las mujeres, hombres y la interacción entre ambos" (Llanque et al. 2018, 127).

En ese sentido, la agroecología feminista como corriente articula la crítica ecológica de la agroecología con la economía feminista (Federici 2013), que incorpora el debate sobre división sexual del trabajo y economía del cuidado. Esto contribuye a poner en evidencia que son mayoritariamente las mujeres campesinas quienes se ocupan de la conservación y custodia de semillas nativas, transmiten los saberes sobre la alimentación y los cultivos, gestionan huertas o patios productivos y garantizan el abastecimiento del agua, entre otras labores invisibilizadas y no remuneradas (Zuluaga, Mazo y Gómez 2018).

Como "gestoras de la subsistencia" (Zuluaga, Mazo y Gómez 2018, 38), las mujeres son actoras fundamentales en los procesos organizativos de base, ya que, mediante el cuidado y la gestión cotidiana, contribuyen al sostenimiento y a la regeneración de los espacios en los que se desarrolla la vida en común y con la naturaleza (Rocheleau et al. 2004). Por tanto, no puede haber seguridad y soberanía alimentaria, y, en consecuencia, DHANA como derecho biocultural, sin buscar transformar las relaciones asimétricas de poder y las estructuras de violencia que recaen sobre las mujeres campesinas.

En ese sentido, la agroecología feminista no solo constituye una alternativa práctica y política al régimen alimentario corporativo, sino que además sitúa el trabajo de las mujeres campesinas en el centro de esa resistencia.

Contexto de la subregión de los Montes de María y sus violencias

La subregión de los Montes de María, ubicada entre los departamentos de Bolívar y Sucre, en el Caribe colombiano, es reconocida por su biodiversidad y por la complejidad de sus procesos sociales. Históricamente, el territorio fue reconocido como una despensa agrícola regional (Daniels 2016) caracterizada por la producción diversificada de alimentos básicos como maíz, yuca, ñame, arroz, plátano y fríjol, que

garantizaban la seguridad alimentaria y el sustento de las familias campesinas y de los municipios cercanos, incluyendo Cartagena.

Sin embargo, desde finales del siglo XX, la región experimentó una profunda transformación estructural en su modelo de desarrollo, resultado de la convergencia de tres factores principales: la violencia armada que trajo, entre otras consecuencias, la intensificación de la ya inequitativa concentración de la tierra; la expansión de la agroindustria y la minería; y la debilidad institucional.

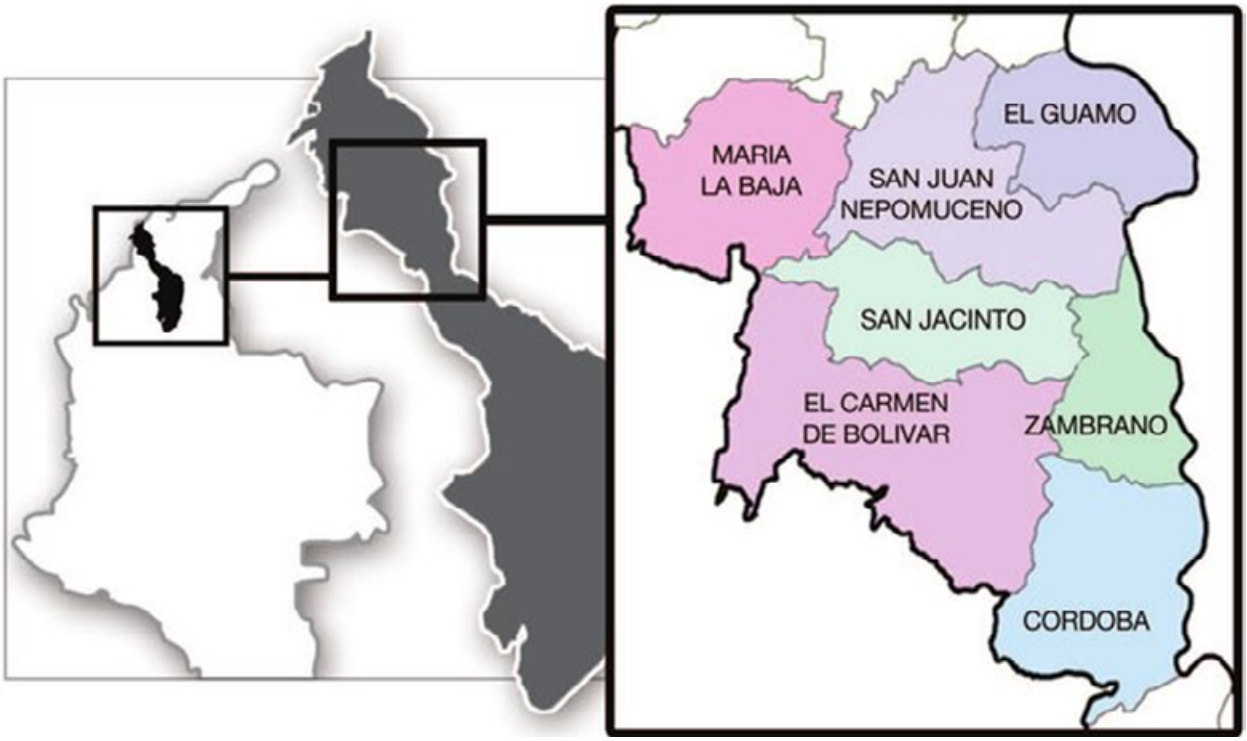


Gráfico 1. Ubicación geográfica subregión de Montes de María.
Fuente: Maza et al. 2012.

Entre 1996 y 2003[1], los Montes de María se convirtieron en uno de los epicentros del conflicto armado colombiano, registrando 56 masacres y decenas de miles de desplazamientos forzados (Arrieta-Flórez et al. 2024; Ojeda et al. 2015). Los grupos armados (FARC, ELN y Autodefensas Unidas de Colombia) disputaron el control del territorio, generando un clima de terror. La estrategia paramilitar de "tierra arrasada" no solo eliminó liderazgos sociales, sino que también desarticuló las organizaciones campesinas que defendían la propiedad colectiva de la tierra y la producción comunitaria (Arrieta-Flórez et al. 2024, 11).

El desplazamiento masivo de la población y el despojo de tierras abrieron paso a un proceso de reconfiguración territorial (Fernandes-Tavares, Yagüe y Pascual 2024). Tal como documenta Daniels (2016), el territorio "pasó de ser una despensa agrícola para constituirse en un distrito minero-energético" (55), en el que la entrega de títulos de explotación minera y la expansión de los monocultivos de palma de aceite y piña transformaron radicalmente la economía local. Este proceso fue legitimado por políticas estatales de fomento agroindustrial, como las alianzas productivas[2], que privilegiaron a los grandes inversionistas sobre los pequeños productores, consolidando un modelo de acumulación por desposesión (Potter 2020; McMichael 2005). En este sentido, más de 120.000 hectáreas fueron abandonadas o adquiridas bajo coerción durante el periodo de mayor violencia, afectando directamente la soberanía alimentaria (Daniels 2016).

Si bien, durante el periodo de negociación con la FARC-EP los indicadores de violencia se redujeron, a partir del año 2017 esta tendencia cambió pasando de 9 homicidios en 2017 a 20 en 2023 en la subregión bolivarense; además de otras formas de vulneración de derechos de la población como la restricción a la movilidad y la libre circulación, las amenazas a líderes y lideresas sociales con la consecuente reactivación del desplazamiento forzado (Daniels y Méndez 2025).

Este proceso de violencia política y armada se articuló con una violencia estructural caracterizada por la exclusión social, la pobreza rural, la desigualdad en la tenencia de la tierra y la débil presencia estatal, elementos que históricamente han configurado la vulnerabilidad del campesinado montemariano.

Estas violencias han afectado de manera diferencial a las mujeres y sus cuerpos, los cuales han sido utilizados como botín de guerra. Según la Unidad para la Atención y Reparación Integral a las Víctimas, entre los años 1985 y 2021 fueron reportados 1048 casos de víctimas de violencia sexual, de los cuales el 90% son mujeres y el 30% en niños, niñas y adolescentes (6 a 18 años).

Por último, la debilidad de las instituciones locales para proteger los derechos de las comunidades rurales permitió la legalización de despojos, la entrega irregular de títulos mineros y la implementación de políticas extractivistas sin consulta previa[3]. Para octubre de 2021 en la Agencia Nacional Minera se registraron 29 títulos mineros autorizados localizados en los municipios de María la Baja (15), San Juan (12) y El Carmen de Bolívar (2), coadyuvando a la transformación productiva a favor de los grandes capitales en detrimento del bienestar de la población campesina (Daniels y Méndez 2025).

Transformación productiva: entre la agroindustria y la economía campesina

La expansión de los cultivos de palma de aceite en María La Baja y El Carmen de Bolívar se correlaciona con las fases más intensas del conflicto armado y con la disminución de la producción de alimentos (Arrieta-Flórez et al. 2024). Según los datos del Ministerio de Agricultura en Agronet, entre 2007 y 2024, el área sembrada de palma se quintuplicó, pasando de 2.900 hectáreas ubicadas en el municipio de María la Baja a 11.501 hectáreas ubicadas principalmente en los municipios de María la Baja, San Jacinto, Zambrano y El Carmen de Bolívar.

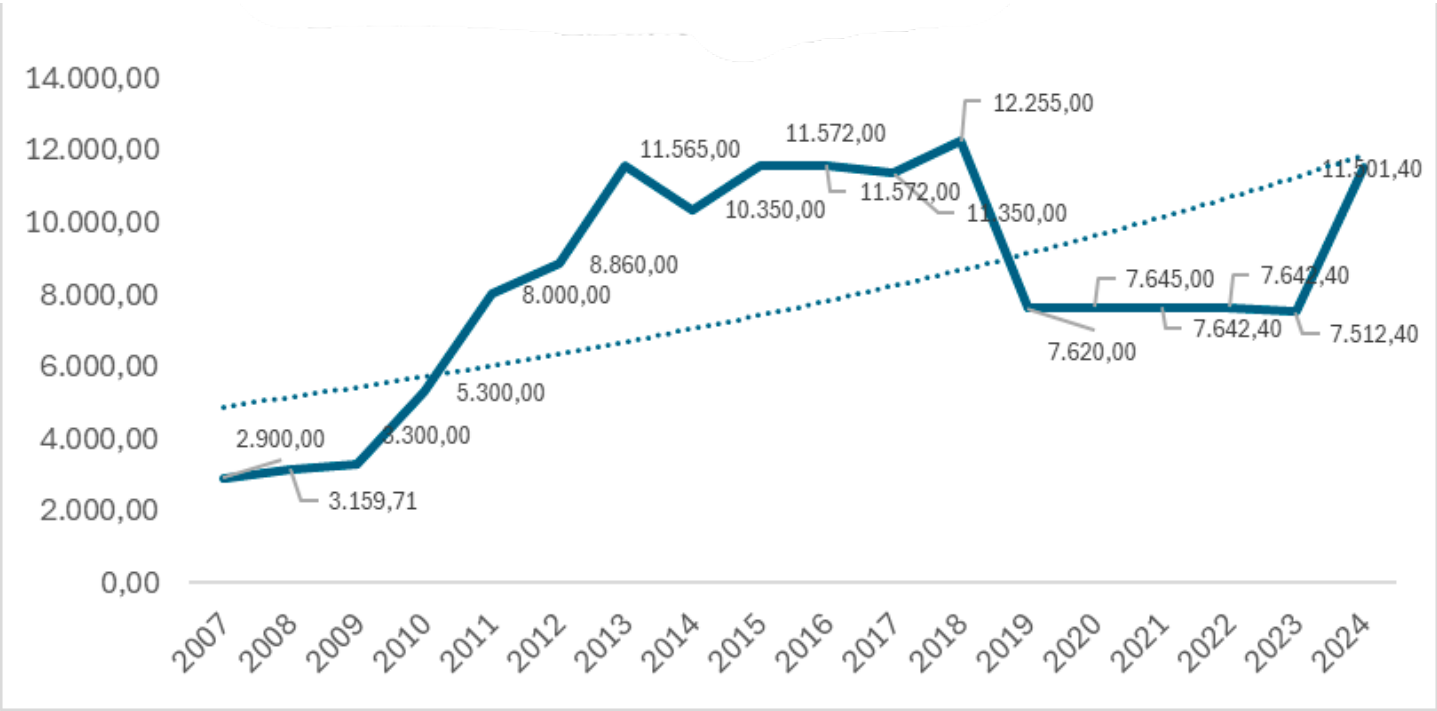


Gráfico 2. Hectáreas sembradas de palma de aceite, Montes de María Bolívar (2007-2024).
Fuente: Elaboración propia con base en Agronet, 2025.

El análisis estadístico de los datos de producción (2007–2024) confirma que la superficie agroindustrial, principalmente de palma de aceite, creció a una tasa media anual del 7,5 %, mientras que los cultivos alimentarios tradicionales se redujeron en un 3,1 % anual. Los municipios de María La Baja y El Carmen de Bolívar concentran más del 60 % de la producción agroindustrial, evidenciando la desigual distribución espacial del modelo de desarrollo.

Lo anterior permite afirmar que la estructura productiva regional pasó de ser predominantemente campesina y diversificada a una de carácter monocultivista y corporativa. Este fenómeno se refleja en los indicadores de concentración productiva: el Índice de Herfindahl-Hirschman (IHH), que mide la dependencia del territorio respecto a un número reducido de cultivos, pasó de 0,11 en 2006 (diversificación alta) a 0,32 en 2024 (concentración media-alta).

Los municipios con mayor índice de concentración, como María La Baja, San Juan Nepomuceno y El Carmen de Bolívar, son también aquellos donde se registra el mayor crecimiento del área sembrada en palma de aceite y piña, mientras que municipios tradicionalmente agrícolas como Córdoba y Ovejas muestran una reducción significativa de la producción de alimentos básicos. Lo que implicó un cambio radical en el uso del suelo, promovido por políticas estatales de alianzas productivas que beneficiaron a actores empresariales, intensificando desigualdades históricas (Quiroga y Vallejo 2019).

Este proceso de transformación productiva, social, cultural y ambiental mediado por la violencia armada y procesos de acumulación por desposesión[4] (Harvey 2004; McMichael 2005; Gaviria, Jurado y Bajonero 2020) facilitó la imposición de un modelo agroindustrial corporativo y a gran escala en la subregión de los Montes de María. El concepto de régimen alimentario propuesto por Friedmann y McMichael (1989) resulta útil para entender cómo se entrecruzan en el debate alimentario dinámicas de poder que configuran las formas en las que se producen, comercializan y consumen los alimentos a nivel global. De este modo, se comprenden bajo este concepto "las relaciones internacionales alrededor del consumo y la producción de alimentos con las formas de acumulación, distinguiendo los periodos de transformación capitalista desde 1870" (95).

Lo anterior toma en consideración los patrones específicos de poder dominante que determinan las formas en las que actúan los múltiples actores involucrados en la producción, comercialización y el consumo de los alimentos y que son reflejados en cada periodo histórico de manera particular (Friedmann 2005; Chapetón 2024).

Las transformaciones ocurridas en el contexto montemariano desde finales de la década de los noventa y con mucha más fuerza durante los dos mil se enmarcan en lo que se ha denominado como el régimen alimentario corporativo, que se distingue por "el poder de mercado de los monopolios y las gigantescas ganancias de las corporaciones agroalimentarias, la producción de carne globalizada, el surgimiento de los agrocombustibles y la devastadora expansión de las plantaciones de palma y soja" (Holt-Giménez 2018, 54).

De acuerdo con autores como Orozco-Meléndez y Paneque-Gálvez (2024), este régimen alimentario se caracteriza por una transición desde la década de los ochenta hacia un sistema de agricultura dominante en el que los estados, productores y consumidores se encuentran subordinados a los intereses de los grandes capitales corporativos. El favorecimiento del Estado colombiano a la implementación de este modelo agroindustrial y corporativo a través de exenciones de impuestos, incentivos de capitalización rural y ayudas financieras a cultivos de tardío rendimiento, junto con el modelo de Alianzas Productivas (Marún-Uparela et al. 2023), refleja de manera clara esta subordinación.

La imposición del régimen alimentario corporativo en Montes de María ha generado procesos de injusticia biocultural (Marún-Uparela et al. 2025) derivados de la expansión de monocultivos, la contaminación de fuentes hídricas y la pérdida de biodiversidad, que han afectado el vínculo de las comunidades montemarianas con su territorio. Como parte de la dinámica del monocultivo (especialmente de palma de aceite) la subregión de los Montes de María pasó de ser un territorio autosuficiente en alimentos a depender de mercados externos. Según Marún-Uparela et al. 2025:

La expansión de monocultivos generó, por un lado, una dinámica de acaparamiento de las fuentes de agua, tanto artificiales como naturales, en la zona. Lo que ha puesto a estas comunidades en un constante conflicto socioambiental por el acceso, disponibilidad y calidad del recurso, contra los empresarios y terratenientes de monocultivos en el territorio. Por otro lado, se ha generado una tensión ecosistémica en el municipio, debido a que los monocultivos han producido cambios drásticos en el paisaje y en el Bosque Seco Tropical. Esto ha supuesto un alto riesgo para las especies de fauna y flora que se nutren de los servicios ecosistémicos propios del lugar, a causa de la degradación ambiental (17).

Este contexto complejo de la subregión de los Montes de María ejemplifica cómo la violencia política, estructural, económica e institucional se entrelaza con un modelo de desarrollo y producción alimentaria que ha marginado históricamente a las comunidades rurales. Es precisamente en este escenario que surgen iniciativas campesinas que buscan resistir a los efectos del régimen alimentario corporativo desde la producción agroecológica, como se verá en el caso de la Asociación Femenina Agropecuaria de San Cayetano, AFASAN.

El caso de la Asociación Femenina Agropecuaria de San Cayetano, AFASAN

En el municipio de San Juan Nepomuceno, concretamente en el corregimiento de San Cayetano, en los Montes de María bolivarenses se encuentra ubicada la parcela de 9 hectáreas llamada "Parcela Madre Tierra Finca Santa Fe", cuya propiedad fue formalizada mediante escritura pública desde 2009 en cabeza de la Asociación Femenina Agropecuaria de San Cayetano, AFASAN.

La organización AFASAN nació de la iniciativa de un grupo de 36 mujeres campesinas y víctimas del conflicto armado del municipio de San Cayetano, quienes querían trabajar la tierra para encontrar una forma de sustento para sus familias. Se formalizó en 2006 y con el apoyo de la Corporación Desarrollo Solidario (en adelante CDS) y Pedro Nel Luna (su fundador) encontraron un predio en arriendo en el que este grupo de mujeres puso en marcha su iniciativa de cultivar la

tierra (Verdad Abierta 2023; Coalición Internacional por la Tierra 2023).

En el año 2008 CDS donó con recursos de cooperación internacional el predio a AFASAN, con el objeto de que este fuera dedicado a la "producción silvopastoril integrando principios agroecológicos y de conservación ambiental" (Verdad Abierta 1 de octubre de 2023), acto que quedó formalizado mediante escritura pública 1066 del 28 de mayo de 2009. Con esta donación se supera la barrera inicial de acceso a la tierra, para consolidar el proyecto de producción alimentaria liderado por este grupo de mujeres.

La producción se concentró principalmente en cultivos de pancoger, frutales y hortalizas para garantizar la seguridad alimentaria familiar y una parte del predio se destinó también a fuentes de agua y a la cría de animales. Lo anterior, bajo un esquema de producción libre de agroquímicos y con la implementación de prácticas agroecológicas, sustentadas en el rescate de semillas nativas, diversificación de cultivos, y el intercambio de la producción de pancoger, especialmente yuca, ñame y plátano.

Así mismo, la organización del espacio refleja el espíritu solidario: las socias han distribuido las parcelas de modo que algunas se dedican al cultivo de plantas aromáticas, otras a los tubérculos básicos y unas más a la cría de especies menores como cerdos y gallinas, mientras que la ganadería se gestiona bajo un régimen de cuidado y beneficio colectivo.

Bajo este esquema, los excedentes derivados de la venta de ganado no se distribuyen como lucro individual, sino que se reinvierten en las necesidades de infraestructura y mejoras de la finca. Esta arquitectura de producción comunitaria prioriza el autoconsumo familiar, de tal forma que la producción de la finca es un recurso compartido que garantiza la soberanía alimentaria de las nueve familias. Al integrar prácticas como el mantenimiento de cercas vivas de achiote y la preservación de zonas de bosque nativo, las mujeres de AFASAN rescatan saberes ancestrales y desafían las lógicas del modelo productivo agroindustrial y patriarcal predominante en los Montes de María.

A pesar de contar con ciertas condiciones iniciales para la producción alimentaria en el predio ya de propiedad de la organización, no ha sido posible que el proyecto desarrolle una dinámica de producción estable y sólida debido a los múltiples ataques que a lo largo de estos 19 años de existencia las mujeres han tenido que enfrentar, siendo víctimas no solo de la violencia armada en Montes de María, sino además de la violencia machista y patriarcal que se refleja en estigmatización, violencia verbal, acoso, hurto sistemático e invasión del terreno (CDS 2022; Coalición Internacional por la Tierra 2023); todas estas agresiones se han convertido en una barrera para el fortalecimiento de la organización y su trabajo de producción alimentaria en el territorio montemariano.

El caso de AFASAN representa un modelo de producción alimentaria disruptivo para la región montemariana en diversos sentidos, inicialmente por tratarse de una producción agroecológica, a pequeña escala y en armonía con el ambiente, y además por ser completamente liderada y trabajada por mujeres, quienes a su vez ostentan la calidad de propietarias de la tierra como activo productivo. Palabras de la presidenta de la organización dejan ver algunas de las prácticas agroecológicas implementadas por las mujeres AFASAN:

> Nosotras practicamos la agroecología en cuanto no aplicamos veneno, en cuanto tenemos las cercas vivas, rotamos los cultivos, no quemamos, mantenemos un pulmón con vegetación de la región que protege a especies animales como conejitos, oso hormiguero, la ardilla, el mono tití… también si cortamos un árbol ya tenemos el otro pegadito ahí (AFASAN, grupo focal 2026).

Lo anterior rompe por un lado con el modelo de producción mayormente expandido en esta subregión: el monocultivo a gran escala, y por otro, con el modelo sociocultural de tenencia de la tierra que concentra la propiedad en manos masculinas sin reconocer en su mayoría derechos de esta índole en cabeza de las mujeres (Ojeda 2022a).

Estos atributos han sido la razón por la cual AFASAN ha sido convertida en blanco de amenazas, intimidaciones, agresiones, robos, destrucción de la propiedad y de sus medios productivos, invasiones, discriminación, estigmatización y señalamientos por parte de miembros de la población del corregimiento, especialmente hombres, quienes consideran que las mujeres no deberían tener acceso a la tierra ni como propietarias ni como trabajadoras del campo. Pensamiento que ocupa un lugar en la opinión colectiva de una parte de la población de San Cayetano que ha atacado de manera verbal o física a este grupo de mujeres, dañando la propiedad, el proyecto productivo e incluso poniendo en riesgo su vida y la de sus familias (AFASAN, grupo focal 2026).

Esta situación, que se ha prolongado durante casi dos décadas, ha impulsado el abandono de la mayoría de las mujeres que en un inicio integraban la organización. Lo que ha llevado a que en la actualidad sea un grupo de 9 mujeres que se encargan de sacar adelante la organización comunitaria y la producción alimentaria agroecológica en el predio.

La producción agroecológica como resistencia comunitaria

Frente a la imposición del régimen alimentario corporativo y al legado del conflicto, las comunidades campesinas han desplegado estrategias de resistencia a través de la organización comunitaria para la producción agroecológica, en

respuesta a las injusticias e inequidades estructurales del contexto social, político, económico, cultural y ambiental en el que operan.

De tal manera que la organización comunitaria y el tejido de redes colectivas se han convertido en el caso de la Asociación Femenina Agropecuaria de San Cayetano (AFASAN) en una estrategia para desafiar el paradigma hegemónico de producción alimentaria industrial y corporativo y del modelo sociocultural que no reconoce el papel productivo de las mujeres en el campo.

La puesta en marcha de esta iniciativa, especialmente orientada a la implementación de prácticas agroecológicas en la producción alimentaria, vincula esta experiencia con la agroecología feminista que proporciona un marco conceptual adecuado para analizar las dinámicas que este grupo de mujeres ha tenido que enfrentar y que finalmente han llevado a la transformación de la organización en el tiempo.

> En este contexto, la agroecología feminista surge como un lente crítico para estudiar en particular a pequeñas agricultoras, que se ven marginadas por las políticas agrícolas convencionales, que a menudo dan prioridad a las prácticas agrícolas industriales y se centran en la economía productiva, ignorando por completo la economía reproductiva (van Niekerk y Wynberg 2017, citado en Ume et al. 2025, 2). Estas políticas refuerzan las estructuras patriarcales que dan prioridad a los beneficios y la productividad, perpetuando así las divisiones de género que infravaloran y marginan las funciones de las mujeres en la agricultura, como la conservación de semillas, el fomento de la biodiversidad y el cuidado de la comunidad (Ume et al. 2025, 2).

En este sentido, el paraguas conceptual de la agroecología feminista, en el que se cobija la experiencia de AFASAN, permite un entrecruce entre la teoría feminista y los principios agroecológicos, poniendo especial énfasis en las intersecciones entre el DHANA, la justicia biocultural (Marún-Uparela et al. 2025), el género y la sostenibilidad ambiental (Ume et al. 2025; Ramírez-Santos et al. 2023). De tal modo que, como apuesta también política, genera nuevas intersubjetividades en la producción alimentaria, resituando roles de género especialmente en relación con el papel de las mujeres en la producción agrícola desde el trabajo físico, los saberes tradicionales y el acceso y la propiedad de los recursos productivos de manera autónoma (Ume et al. 2025; Calvário y Desmarais 2023).

Esta performatividad alternativa del género y sus roles en el entorno productivo desafían las bases de la estructura patriarcal y esto no siempre ocurre de manera pacífica o tranquila. En el caso de las mujeres de AFASAN, esto ha supuesto una cadena constante de múltiples violencias que han ido desde lo verbal, patrimonial, psicológico hasta la violencia física y sexual.

> …No sé cómo hemos aguantado tanto…damos dos pasos hacia adelante y uno hacia atrás, nosotras hemos tenido mucho desgaste haciendo las mismas cosas varias veces porque no nos dejan… dicen, no, es que esas mujeres, quien dijo que ellas van a poder con eso. Yo siento que lo hacen con ese machismo de demostrar que las mujeres estamos debajo de los hombres y que las mujeres saldríamos derrotadas (AFASAN, grupo focal 2026)

Lo que subyace a esta matriz de violencias es precisamente la idea de que este grupo de mujeres está ocupando espacios y asumiendo roles que no les corresponden, ni en el ámbito doméstico, reproductivo y privado, como tampoco en el ámbito público y productivo. Eso se ve reflejado en testimonios de algunas de las integrantes de la organización que relatan cómo:

El 18 de junio de 2020 nos invadieron, fue una toma violenta, nos amenazaron, nos decían que nos iban a quitar la tierra porque nosotras somos mujeres y las mujeres no damos para trabajar en el campo, que nosotras no necesitábamos las tierras porque las tierras deben ser trabajadas por hombres (Mujer lideresa, miembro de AFASAN, Colectivo de Comunicación Rural Montes de María 2021)

> Es muy difícil que una organización de mujeres aquí en este corregimiento tenga tierras, porque las mujeres aquí somos muy atropelladas. Este corregimiento es muy machista. Tanto así que cuando nosotras tuvimos estas tierras las personas ajenas nos decían que quién dijo que esas mujeres podían trabajar la tierra (Mujer lideresa, miembro de AFASAN, Colectivo de Comunicación Rural Montes de María 2021)

Por esto, un grupo de mujeres que no solo pone en marcha iniciativas de producción alimentaria agroecológica, sino que además lo hace en tierras de su propiedad, desafía los cimientos de las estructuras de dominación y marginalización patriarcal que han operado en el territorio de esta comunidad por mucho tiempo (Ojeda 2022b; Berman Arévalo y Ojeda 2020).

Ante la violencia que sobre las mujeres y su tierra se ha ejercido como estrategia persuasiva para que abandonen su proyecto colectivo, la respuesta de las mujeres es:

> Nosotras somos capaces, nos ha tocado duro, pero somos capaces y lo hacemos a nuestra manera, con educación, capacitación porque esta finca es nuestra, de nosotras las mujeres (AFASAN, grupo focal 2026).

Las barreras impuestas por el esquema dominante tanto en términos productivos como sociales han sido enfrentadas por las mujeres de AFASAN gracias a la acción colectiva y a las redes de apoyo mutuo que la organización les ha permitido tejer, no solo al interior del grupo sino también con actores clave en el ámbito académico, de la cooperación internacional e institucional. La posibilidad de dar lugar a la acción colectiva y a formas no capitalistas en las relaciones de producción es una de las principales dimensiones del potencial transformativo y de resistencia de la agroecología para los sistemas alimentarios (Ceddia, Boillat y Jacobi 2024).

Por un lado, porque reterritorializa y reduce la escala de producción a un mercado mucho más local, menos dependiente de mercados globales y más autónomo frente al régimen alimentario corporativo. Esto a través de prácticas como la conservación de semillas nativas, el intercambio de estas semillas para los cultivos de pancoger propios de la zona, la transmisión de saberes tradicionales y la producción agropecuaria libre de agroquímicos y fertilizantes artificiales (Ume et al. 2025).

Por otro lado, debido a que incorpora prácticas de apoyo colectivo que trascienden la barrera de la monetización, en la medida en que se basan en las relaciones construidas, en la confianza y en la equidad. De este modo se genera una suerte de economía no monetaria que "promueve la resiliencia y la cohesión comunitaria" (Ume et al. 2025, 11). Prácticas de intercambio, distribución equitativa de la producción priorizando el consumo interno y familiar, fondos colectivos destinados a fortalecer la organización y trabajo conjunto, se circunscriben a este ámbito no monetario de las economías en las familias que integran AFASAN.

Al interior de una economía agrícola de pequeña escala como el caso de AFASAN, las transacciones y formas de relacionamiento no monetarias son clave para poder lograr una efectiva transición de un sistema alimentario individualista y basado en la rentabilidad a un sistema más colectivo y enfocado en la garantía de la soberanía y la autonomía alimentaria de las familias vinculadas a la organización (Ume et al. 2025; Van der Ploeg 2021). Esta transición está íntimamente ligada a una producción alimentaria diversificada que pueda suplir la demanda de autoconsumo de las familias.

Lo anterior abre otro escenario de disrupción y resistencia frente a la imposición del régimen alimentario corporativo dominante en los Montes de María, porque precisamente la agroecología feminista visibiliza el trabajo de las mujeres, diversifica, reterritorializa y reduce la escala de producción alimentaria, a la vez que resalta el estrecho vínculo que la comunidad tiene con la naturaleza, su territorio y su identidad cultural.

Entendiendo resistencia como "la redefinición y resignificación de la vida en condiciones de dignidad" (Walsh y Mignolo 2018, 3), y la posibilidad de "trazar condiciones de relación que impiden la naturalización de vínculos dominantes, a partir de espacios de libertad" (Molina 2005, 73), es posible afirmar que en el contexto de las mujeres de AFASAN su existencia colectiva y organizativa a lo largo de estos años representa una ruptura con la naturalización de vínculos dominantes no sólo en términos de un sistema social y de género, sino también de sistema alimentario industrial y corporativo.

Frente a un modelo hegemónico de producción alimentaria basado en la comodificación de la naturaleza, en la producción a gran escala a costa de la degradación ambiental, en el despojo, y en la lógica del monocultivo, las mujeres de AFASAN resisten sembrando para la vida, conectando con la tierra para producir alimentos para la subsistencia de sus familias y protegiendo el ecosistema que custodian, al tiempo que desafían el régimen alimentario corporativo y patriarcal, para crear condiciones de vida más dignas y menos opresivas.

Esto lo hacen, por ejemplo, manteniendo cercas vivas en su finca, especialmente conservando especies nativas como el achiote, diversificando y rotando los cultivos, utilizando fertilizantes orgánicos y evitando el uso de agroquímicos en su finca. Como ellas mismas lo han señalado, la finca "Madre Tierra, Santa Fe" rompe con la cotidianidad del paisaje que las rodea, porque respeta la naturaleza y las especies de flora y fauna que la habitan, en contraste con las fincas vecinas que han talado el bosque seco tropical para sus prácticas de cultivo y ganadería (AFASAN, grupo focal 2026).

Leer la experiencia de AFASAN a la luz del DHANA como derecho biocultural permite ver reflejadas varias dimensiones de este derecho, pues la producción y el consumo diversificado apuntan a la disponibilidad, las semillas nativas y los cultivos propios de la zona, a su adecuación cultural; y la producción agroecológica, libre de agroquímicos, a su inocuidad. Sin embargo, el principal aporte reside en lo que una comprensión tradicional del DHANA suele omitir, y es el entramado biocultural que se teje entre la comunidad, el territorio y la naturaleza y que se ve reflejado en la conservación del bosque nativo, el cuidado de las semillas, la transmisión de saberes y la regeneración del vínculo con la naturaleza.

Este enfoque biocultural aplicado al DHANA y al caso de AFASAN resitúa también las violencias que estas mujeres enfrentan, pues estas dejan de aparecer como barreras aisladas de un grupo de mujeres con un proyecto productivo, para reflejar ataques a las condiciones estructurales que posibilitan la garantía del derecho humano a la alimentación en el territorio, como la autodeterminación, el acceso a la tierra, al agua, a las semillas y a los saberes y que son sostenidas por trabajo feminizado.

Las mujeres de AFASAN pasan a ser atacadas por el orden patriarcal, en este caso con un sesgo de género muy marcado.

Al poseer la tierra y actuar como productoras autónomas, ellas desafían este orden generizado, ocupando lugares reservados a los hombres, lo que las expone a múltiples manifestaciones de violencia, y erosiona las condiciones de posibilidad del DHANA. Por esto, cuando hay procesos colectivos emprendidos por mujeres para resistir estas dinámicas, se juega un doble propósito, intentar hacer frente a la violencia, al tiempo que se defiende la base biocultural de este derecho.

Conclusiones

La experiencia de las mujeres de AFASAN muestra que una iniciativa agroecológica liderada por mujeres puede contribuir a la materialización del DHANA como derecho biocultural, desde principios y prácticas que transforman y protegen los vínculos comunitarios, con el territorio y la naturaleza. En los Montes de María esta contribución opera simultáneamente como una forma de resistir al régimen alimentario corporativo y al orden patriarcal.

En este contexto, la producción agroecológica, impulsada por redes de mujeres campesinas, desafía la lógica extractivista y corporativa impuesta y crea oportunidades de reconstrucción del tejido territorial. Sus prácticas resignifican la relación con el territorio, generan autonomía alimentaria, y promueven la equidad de género al reconocer el papel central de las mujeres en la producción alimentaria. Esta experiencia, enraizada en el conocimiento local, constituye espacios orientados a la justicia alimentaria biocultural, donde la producción no solo se orienta a la rentabilidad, sino también a la garantía de la soberanía y la autonomía alimentaria, a la preservación de la vida, la biodiversidad y la identidad campesina.

A través de la organización y el trabajo colectivo, las mujeres reterritorializan su existencia, recuperando el control sobre los alimentos, y crean redes de solidaridad que fortalecen la resistencia comunitaria. Esta resistencia, sin embargo, no se despliega en un escenario pacífico. Las violencias (política, armada, estructural, racial y de género) atraviesan el territorio y también el proyecto agroecológico y la experiencia de AFASAN. Por ello, su contribución a la garantía del DHANA se lee en clave de una práctica sostenida de resistencia que reorganiza las relaciones sociales, económicas y políticas. Cotidianamente, esta práctica disputa las lógicas que producen la desigualdad, la dependencia y la violencia ejercida sobre la vida y los cuerpos de las mujeres.

En este sentido, el caso de AFASAN aporta a una comprensión biocultural del DHANA, al reflejar cómo la garantía de este derecho implica proteger los territorios, los saberes y quienes (fundamentalmente mujeres campesinas) sostienen la vida. Prácticas cotidianas como sembrar, intercambiar semillas, compartir saberes, organizarse para la soberanía alimentaria de sus hogares, aparecen como actos políticos que cuestionan y se resisten a los modelos agroindustriales y fortalecen economías solidarias.

Obras citadas

Agronet. 2025. *Estimaciones de Producción Agrícola*. Ministerio de Agricultura. https://agronet.gov.co/

Altieri, Miguel y Víctor Toledo. 2011. "The Agroecological Revolution in Latin America: Rescuing Nature, Ensuring Food Sovereignty and Empowering Peasants". *The Journal of Peasant Studies*, 38(3), 587–612. https://doi.org/10.1080/03066150.2011.582947

Arrieta-Flórez, Rosaura y Katleen Marún-Uparela. 2026. "El derecho humano a la alimentación y a la nutrición adecuada como un derecho biocultural: La experiencia de comunidades campesinas en Montes de María (Bolívar)". En *Sembrando el derecho a la alimentación en Colombia: Avances y propuestas desde los territorios*, editado por Diana Guarnizo-Peralta y Felipe Roa-Clavijo, 191–220. Bogotá: Dejusticia. https://doi.org/10.51438/DJguarnizo2025b.

Arrieta-Flórez, Rosaura, Jorge Alvis-Arrieta y Aarón Espinosa-Espinosa. 2024. "Transformación productiva e inseguridad alimentaria en zonas de conflicto armado: El caso de María la Baja, Colombia". *Territorios*, no. 50: 1–26. https://doi.org/10.12804/revistas.urosario.edu.co/territorios/a.11778.

Asociación Femenina Agropecuaria de San Cayetano (AFASAN). s. f. *Tierra con manos de mujer. Mi pasión: El campo. Mi futuro: El campo. Mi lucha: El campo.*

Berman Arévalo, Eloísa y Diana Ojeda. 2020. "Ordinary Geographies: Care, Violence and Agrarian Extractivism in 'Postconflict' Colombia». *Antipode* 52, no. 6: 1583–1602. https://doi.org/10.1111/anti.12667.

Calvário, Rita y Annette Aurélie Desmarais. 2023. "The Feminist Dimensions of Food Sovereignty: Insights from La Via Campesina's Politics". *The Journal of Peasant Studies* 50, no. 2: 640–64. https://doi.org/10.1080/03066150.2022.2153042.

Ceddia, Graziano, Sébastien Boillat y Johanna Jacobi. 2024. "Transforming Food Systems through Agroecology: Enhancing Farmers' Autonomy for a Safe and Just Transition". *The Lancet Planetary Health* 8, no. 11: e958–e965. https://doi.org/10.1016/S2542-5196(24)00234-1.

Chapetón Castro, Marcia Paola. 2024. "Soberanía alimentaria como camino de resistencia al enfoque de la seguridad alimentaria". *Perspectivas Rurales Nueva Época* 22, no. 44: 1–35. https://doi.org/10.15359/prne.22-44.11.

Coalición Internacional por la Tierra. 2023. "Mujeres rurales en Colombia: La lucha por la tierra y la igualdad de género en los Montes de María". https://lac.landcoalition.org/es/noticias/mujeres-rurales-en-colombia-la-lucha-por-la-tierra-y-laigualdad-de-genero-en-los-montes-de-maria/.

Colectivo de Comunicación Rural Montes de María. 2021. *Tierra con mano de mujer*. Video de YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=Z8cClAu6SCI.

Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación (CNRR) e Instituto de Estudios Políticos y Relaciones Internacionales (IEPRI). 2009. *El despojo de tierras y territorios: Aproximación conceptual.* Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación (CNRR) - Grupo de Memoria Histórica. 2010. *La tierra en disputa: Memorias del despojo y resistencias campesinas en la Costa Caribe (1960-2010)*. Bogotá: Taurus / Ediciones Semana.

Comité de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (DESC). 1999. *Observación General 12: El derecho a una alimentación adecuada* (art. 11). Doc. ONU E/C.12/1999/5.

Corporación Desarrollo Solidario (CDS). 2022. "Montes de María y Canal del Dique con perspectiva de mujer: Mujeres con visión política para la transformación territorial – Muvipott". https://ayudaenaccion.org.co/actualidad/montes-de-maria-yel-canal-del-dique-con-perspectiva-de-mujer/.

Daniels, Amaranto. 2016. "La transformación de la estructura productiva de los Montes de María: De despensa agrícola a distrito minero energético". *Memorias. Revista Digital de Arqueología e Historia desde el Caribe*, no. 29: 52–83. https://rcientificas.uninorte.edu.co/index.php/memorias/article/view/8278.

Daniels, Amaranto y Francisco Méndez. 2025. *Territorio, violencias y derechos humanos. Estudio de caso: Montes de María y Sur de Bolívar*. Cartagena: Editorial Universitaria. https://doi.org/10.11227/19046.

Federici, Silvia. 2013. *Revolución en punto cero: Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*. Madrid: Traficantes de Sueños.

Fernandes-Tavares, Tiago, José Yagüe y Carlos Pascual. 2024."Dispossessed Lands and Land-Use Change in the Colombian Armed Conflict: Exploring a Link through a Regional Case Study". *Journal of Rural Studies* 108: 103303. https://doi.org/10.1016/j.jrurstud.2024.103303.

Friedmann, Harriet. 2005. "Feeding the Empire: Pathologies of Globalized Agriculture". En *The Empire Reloaded: Socialist Register 2005*, editado por Colin Leys y Leo Panitch, 124–143. London: Merlin Press.

Friedmann, Harriet y Philip McMichael. 1989. "Agriculture and the State System: The Rise and Fall of National Agricultures, 1870 to the Present". *Sociologia Ruralis* 29, no. 2: 93–117.

Gaviria, Karen, Juan Jurado y Carlos Bajonero. 2020. "Montes de María, un territorio en disputa: La guerra entre la palma y el agua". *Revista Kavilando* 12, no. 1: 28–52. https://ojs.kavilando.org/index.php/kavilando/article/view/378.

Guzmán Luna, Alejandra, Janica Anderzén, Diana Luna-González, Víctor Méndez y Bruce Ferguson. 2025. "Food Sovereignty and the Role of Agroecological Diversification in Farmer Communities in Southern Mexico". Elementa: Science of the Anthropocene 13, no. 1: 00040. https://doi.org/10.1525/elementa.2024.00040.

Harvey, David. 2004. *El nuevo imperialismo*. Madrid: Ediciones Akal.

Herrera Flores, Joaquín. 2008. *La reinvención de los derechos humanos*. Sevilla: Atrapasueños.

Holt-Giménez, Eric. 2018. *El capitalismo entra por la boca: Comprendamos la economía política de nuestra comida. Nueva York*: Monthly Review Press.

La Vía Campesina. 1996. *Food Sovereignty: A Future without Hunger*. https://viacampesina.org/en/wp-content/uploads/sites/2/2021/11/1996-Rom-en.pdf.

---. 2007. *Declaración de Nyéléni*. 27 de febrero de 2007. https://nyeleni.org/IMG/pdf/DeclNyeleni-es.pdf.

Llanque, Aymara, Ana Dorrego, Giulia Costanzo, Bishelly Elías y Georgina Catacora-Vargas. 2018. "Mujeres, trabajo de cuidado y agroecología: Hacia la sustentabilidad de la vida a partir de experiencias en diferentes eco-regiones de Bolivia". En *Agroecología en femenino: Reflexiones a partir de nuestras experiencias*, coordinado por Gloria Patricia Zuluaga Sánchez, Georgina Catacora-Vargas y Emma Siliprandi, 123–139. La Paz: Grupo de Trabajo Mujeres, Agroecología y Economía Solidaria de CLACSO.

Marún-Uparela, Katleen, Rosaura Arrieta-Flórez y Yeison Guzmán-Vega. 2023. "¿Y para nosotros cuándo? Impactos del monocultivo de palma de aceite en comunidades campesinas en el Caribe colombiano: El caso de María la Baja, Bolívar". *Mundo Agrario* 24, no. 57: e229. https://doi.org/10.24215/15155994e229.

Marún-Uparela, Katleen, Rosaura Arrieta-Flórez, Ramón Medina-Arteta y Rafaela Sayas-Contreras. 2025. "Monocultivos permanentes y afectación a los derechos bioculturales: Tensiones en María la Baja, Montes de María, Colombia". *Revista de Economia e Sociologia Rural* 63: e288416. https://doi.org/10.1590/1806-9479.2025.288416.

Maza, Francisco, Juan Vergara, Gustavo Herrera, Anny Agamez y Walter Mejía. 2012. "Potencialidad de la capacidad agrícola de la zona de desarrollo económico y social - Zodes Montes de María del departamento de Bolívar – Colombia". *Desarrollo Regional y Competitividad* 1, no. 2: 13–27.

McMichael, Philip. 2005. "Global Development and the Corporate Food Regime". En *New Directions in the Sociology of Global Development (Research in Rural Sociology and Development,* vol. 11*)*, editado por Frederick Buttel y Philip McMichael, 265–299. Elsevier. https://doi.org/10.1016/S1057-1922(05)11010-5.

---. 2009. "A Food Regime Genealogy". *The Journal of Peasant Studies* 36, no. 1: 139–169. https://doi.org/10.1080/03066150902820354.

Molina, Nelson. 2005. "Resistencia comunitaria y transformación de conflictos". *Reflexión Política* 7, no. 14: 70–82. https://doi.org/10.29375/01240781.631.

Nicholls, Clara, Miguel Altieri y L. Vázquez. 2016. "Agroecology: Principles for the Conversion and Redesign of Farming Systems". *Journal of Ecosystem & Ecography* S5: 010. https://doi.org/10.4172/2157-7625.S5-010.

Ojeda, Diana. 2022a. "Beyond Land as Property: A Feminist Perspective". En *The Oxford Handbook of Land Politics*, editado por Saturnino M. Borras Jr. y Jennifer C. Franco, 369–384. Oxford: Oxford University Press. https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780197618646.013.17.

---. 2022b. "Reproducción social, despojo y el funcionamiento generizado del extractivismo agrario en Colombia". En *Extractivismo agrario en América Latina*, editado por Ben M. McKay, Alberto Alonso-Fradejas y Alberto Ezquerro-Cañete, 163–188. Buenos Aires: CLACSO.

Ojeda, Diana, Jennifer Petzl, Camila Quiroga, Ana Rodríguez y Juan Rojas. 2015. "Paisajes del despojo cotidiano: Acaparamiento de tierra y agua en Montes de María, Colombia". *Revista de Estudios Sociales*, no. 54: 107–119. https://doi.org/10.7440/res54.2015.08.

Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (FAO). 1996. Declaración de Roma sobre la Seguridad Alimentaria Mundial. Roma: FAO.

Orozco-Meléndez, José y Joan Paneque-Gálvez. 2024. "Co-producing Uncomfortable, Transdisciplinary, Actionable Knowledges against the Corporate Food Regime through Critical Science Approaches." *Environment, Development and Sustainability* 26: 29863–29890. https://doi.org/10.1007/s10668-023-03377-9.

Potter, Lesley. 2020. "Colombia's Oil Palm Development in Times of War and 'Peace': Myths, Enablers and the Disparate Realities of Land Control". J*ournal of Rural Studies* 78: 491–502. https://doi.org/10.1016/j.jrurstud.2019.10.035.

Quiroga, Catalina y Diana Vallejo. 2019. "Territorios de agua: Infraestructura agrícola, reforma agraria y palma de aceite en el municipio de Marialabaja (Bolívar)". *Revista Colombiana de Antropología* 55, no. 1: 59–89. https://doi.org/10.22380/2539472X.570.

Ramírez-Santos, Ana, Federica Ravera, Marta Rivera-Ferre y Mar Calvet-Nogués. 2023. "Gendered Traditional Agroecological Knowledge in Agri-Food Systems: A Systematic Review". J*ournal of Ethnobiology and Ethnomedicine* 19, no. 11: 1–19. https://doi.org/10.1186/s13002-023-00576-6.

Rocheleau, Dianne, Barbara Thomas y Esther Wangari. 2004. *Género y ambiente: Una perspectiva de la ecología política. Miradas al futuro: Hacia la construcción de sociedades sustentables con equidad de género*. Ottawa: IDRC.

Siliprandi, Emma y Gloria Zuluaga Sánchez. 2014. *Género, agroecología y soberanía alimentaria*. Barcelona: Icaria.

Ume, Chukwuma, Stefan Wahlen, Ernst Nuppenau y Stéphanie Domptail. 2025. "Women Smallholders Build an Agroecology Food System: The Construction of Empowerment and Food Sovereignty". *The Journal of Peasant Studies*: 1–23. https://doi.org/10.1080/03066150.2025.2462760.

Unidad para la Atención y Reparación Integral a las Víctimas. s. f. Consultado el 20 de octubre de 2025. https://www.unidadvictimas.gov.co/.

Van der Ploeg, Jan Douwe. 2021. "The Political Economy of Agroecology". *The Journal of Peasant Studies* 48, no. 2: 274–297. https://doi.org/10.1080/03066150.2020.1725489.

Verdad Abierta. 2023. "Ni arrendando ni siendo propietarias, mujeres en Montes de María pueden disfrutar de la tierra". 1 de octubre de 2023. *https://mujeres-caribe-territorio.verdadabierta.com/ni-arrendando-ni-siendo-propietarias-mujeres-enmontes-de-maria-pueden-disfrutar-de-la-tierra/.*

Walsh, Catherine y Walter Mignolo. 2018. "Introduction". En *On Decoloniality*, editado por Walter Mignolo y Catherine Walsh, 1–12. Durham: Duke University Press. https://doi.org/10.1215/9780822371779.

Wezel, Alexander. 2017. *Agroecological Practices for Sustainable Agriculture: Principles, Applications, and Making the Transition*. Singapur: World Scientific Publishing.

Wezel, Alexander, Barbara Herren, Rachel Kerr, Edmundo Barrios, André Gonçalves y Fergus Sinclair. 2020. "Agroecological Principles and Elements and Their Implications for Transitioning to Sustainable Food Systems: A Review". *Agronomy for Sustainable Development* 40, no. 6: 1–13. https://doi.org/10.1007/s13593-020-00646-z.

Zuluaga Sánchez, Gloria Patricia, Clara Inés Mazo López y Lilliam Eugenia Gómez Álvarez. 2018. "Mujeres protagonistas de la agroecología en Colombia". En A*groecología en femenino: Reflexiones a partir de nuestras experiencias*, coordinado por Gloria Patricia Zuluaga Sánchez, Georgina Catacora-Vargas y Emma Siliprandi, 35–60. La Paz: Grupo de Trabajo Mujeres, Agroecología y Economía Solidaria de CLACSO.

Agradecimientos

Agradecemos a las mujeres de la Asociación Femenina Agropecuaria de San Cayetano, AFASAN, por compartir generosamente sus conocimientos y experiencias. Uno de los autores (K.M.U.) agradece el apoyo financiero del Servicio Alemán de Intercambio Académico (DAAD) a través del programa "Cursos de posgrado en desarrollo" (EPOS), financiado por el Ministerio Federal de Cooperación Económica y Desarrollo (BMZ), con el número de contrato P1401273, y al Programa Internacional de Doctorado en Economía Agraria, Bioeconomía y Sistemas Alimentarios Sostenibles (IPPAE) de la Universidad Justus-Liebig de Gießen.

Notas al final

1. En el año 2003 se firmó el Acuerdo de Santa Fe de Ralito con las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC) el cual, bajo el marco de la Ley de Justicia y Paz, promovió la desmovilización de miles de paramilitares y la entrega de armas a cambio de la reintegración y el esclarecimiento de la verdad.

2. El modelo de Alianzas Productivas funcionó como una política estatal de fomento agroindustrial diseñada para integrar a los pequeños campesinos en cadenas de producción controladas por grandes inversionistas. Este esquema se operativizó mediante el otorgamiento de Incentivos de Capitalización Rural (ICR), exenciones tributarias y ayudas financieras dirigidas específicamente a monocultivos de tardío rendimiento, como la palma de aceite. En la práctica, estas alianzas generaron una subordinación del campesinado al capital corporativo, facilitando procesos de acumulación por desposesión donde los productores locales perdieron su autonomía sobre qué cultivar y para quién producir (Ojeda et al. 2015).

3. La literatura de la Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación (CNRR) en informes como El despojo de tierras y territorios (2009) y La tierra en disputa (2010), conceptualiza este fenómeno como una degradación institucional o cooptación del Estado local. En regiones altamente afectadas por el conflicto como los Montes de María, la debilidad e infiltración de entidades como notarías, alcaldías y oficinas de registro de instrumentos públicos no sólo facilitó el despojo jurídico de predios rurales a través de compras bajo coacción y firmas falsas, sino que además dejó desprotegidas a las comunidades frente a la implementación de proyectos extractivos o agroindustriales.

4. Harvey (2004) propone el concepto para nombrar el proceso mediante el cual el capitalismo amplía su acumulación de riqueza apropiándose y mercantilizando comunes, recursos naturales, derechos colectivos y desplazando a comunidades para concentrar poder económico. McMichael (2005) retoma el concepto de Harvey para referirse a los procesos a través de los cuales el régimen alimentario corporativo expande su acumulación mediante el despojo de recursos y medios de vida de las comunidades rurales y campesinas.

ENSAYO

Escuchar el mar herido: maritorialidades, memorias ambientales e investigación-creación con mujeres del Magdalena

Angélica Patricia Hoyos Guzmán / *Universidad del Magdalena*

Judith del Socorro Ballesteros López / *Universidad del Magdalena*

Introducción

En el departamento del Magdalena, el conflicto armado transformó no solo las relaciones entre actores armados, comunidades y Estado, sino también las formas de habitar el mar y los territorios costeros. La expansión de los grupos armados, el desplazamiento forzado, el despojo de tierras, la apropiación de zonas litorales y la degradación de ecosistemas estratégicos modificaron las condiciones materiales y simbólicas de la vida cotidiana en municipios como Santa Marta y Ciénaga, donde la pesca artesanal, los manglares, las ciénagas y el mar han estructurado históricamente la vida económica, cultural y afectiva de sus habitantes. Estas transformaciones afectaron de manera particular a las mujeres, quienes sostienen prácticas de cuidado, transmisión de saberes, organización comunitaria y defensa del territorio.

Sin embargo, las memorias del conflicto armado en Colombia han privilegiado el registro de las violencias ejercidas sobre los cuerpos humanos —masacres, desplazamientos, desapariciones y persecuciones políticas— mientras que los daños ocasionados sobre los ecosistemas y las relaciones socioecológicas han ocupado un lugar marginal en los relatos institucionales (Centro Nacional de Memoria Histórica 2018; Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad 2022). Esta separación entre violencia humana y violencia ambiental invisibiliza una dimensión fundamental del conflicto: la destrucción de los territorios que sostienen la vida y la alteración de las relaciones históricas que las comunidades establecen con ellos.

En el Caribe colombiano estas memorias ambientales rara vez se encuentran en archivos oficiales. Más bien, permanecen en cartas, relatos familiares, prácticas cotidianas, imágenes, silencios y narraciones transmitidas entre generaciones. Allí las mujeres recuerdan la disminución de la pesca, la contaminación de cuerpos de agua, la transformación de los paisajes costeros, la pérdida de lugares de encuentro y las múltiples formas en que la guerra modificó su relación con el mar. Estas memorias no constituyen únicamente testimonios sobre el pasado; son formas de conocimiento situado mediante las cuales se articulan experiencias de cuidado, resistencia y defensa de la vida desde los territorios.

Reconocer estas experiencias exige ampliar las formas tradicionales de producir conocimiento sobre la memoria histórica. Este artículo parte de la premisa de que la investigación-creación constituye una práctica de escucha capaz de hacer visibles dimensiones del conflicto que permanecen fuera de los archivos institucionales. Escuchar implica construir relaciones éticas con las personas y los territorios, atender a los silencios, las emociones, las imágenes y las formas locales de nombrar el daño, así como reconocer que el conocimiento también emerge de la creación colectiva. En este sentido, el trabajo dialoga con las gramáticas de la escucha propuestas por María del Rosario Acosta (2021), entendiendo la escucha como una práctica política y epistemológica que permite reconocer experiencias históricamente silenciadas.

Esta reflexión se desarrolla a partir de dos procesos de investigación-creación realizados en el Magdalena. El primero, "Cartas al Mar" (Hoyos Guzmán 2024), convocó a cincuenta y cinco niñas, adolescentes y mujeres de Santa Marta y Ciénaga a escribir cartas dirigidas al mar para explorar sus vínculos afectivos, familiares y territoriales con los ecosistemas marino-costeros. El segundo, *Mujeres lideresas en Santa Marta: Participación política de las mujeres en el Caribe (1960–2025)* (Ballesteros López 2024), reconstruye mediante entrevistas audiovisuales las trayectorias de lideresas indígenas, afrodescendientes, comunitarias y defensoras del territorio, cuyas experiencias permiten comprender las relaciones entre conflicto armado, participación política y transformación socioambiental. Aunque ambos procesos emplean lenguajes creativos distintos, convergen en una misma apuesta: producir archivos sensibles desde los cuales escuchar memorias que difícilmente emergen mediante metodologías convencionales.

El artículo propone comprender estas experiencias desde el diálogo entre las nociones de territorialidad y maritorialidad. Mientras la primera permite analizar las relaciones históricas, sociales y políticas que configuran el espacio vivido (Escobar 2010), la segunda desplaza la atención hacia las formas específicas en que las comunidades costeras habitan el mar como un espacio de existencia, identidad, memoria y cuidado. Ambas perspectivas permiten comprender cómo las mujeres articulan tierra, agua, cuerpos y afectos en sus narrativas sobre el conflicto y las transformaciones ambientales.

La pregunta que orienta este estudio es: ¿cómo construyen las mujeres del Magdalena memorias ambientales del conflicto armado mediante prácticas de investigación-creación centradas en la escucha y qué aportes ofrecen estas narrativas para comprender las relaciones entre maritorialidad, cuidado y justicia territorial? Se sostiene que las categorías que emergen de sus relatos amplían la comprensión de la memoria ambiental al situar el daño ecológico como una dimensión constitutiva de la violencia y al reconocer la investigación-creación como una práctica de escucha capaz de producir archivos sensibles y conocimientos situados.

Desde esta perspectiva, el artículo contribuye a los estudios sobre memoria, humanidades ambientales, feminismos territoriales e investigación-creación al mostrar que las memorias elaboradas por las mujeres del Magdalena no solo documentan el deterioro de los ecosistemas, sino que producen formas situadas de comprender las relaciones entre conflicto, territorio y cuidado. Escuchar el mar herido significa reconocer que las memorias del conflicto también habitan en los paisajes, los cuerpos y las prácticas cotidianas mediante las cuales las comunidades continúan sosteniendo la vida en los territorios costeros.

El Magdalena como territorio de memorias ambientales

El departamento del Magdalena constituye uno de los territorios donde la diversidad ecológica y cultural del Caribe colombiano ha coexistido históricamente con profundas desigualdades sociales, disputas por el territorio y múltiples formas de violencia. La articulación entre la Sierra Nevada de Santa Marta, la Ciénaga Grande, los complejos lagunares, los ríos que desembocan en el Caribe y las extensas zonas marino-costeras ha configurado un espacio caracterizado por una estrecha interdependencia entre ecosistemas, prácticas productivas y formas de vida comunitaria. En este contexto, el mar no representa únicamente un límite geográfico ni un recurso económico; constituye un espacio de memoria, subsistencia, identidad y producción de conocimientos para comunidades indígenas, afrodescendientes y campesinas.

Las poblaciones costeras del Magdalena han construido históricamente modos de vida vinculados a la pesca artesanal, la navegación, el intercambio comercial y el aprovechamiento sostenible de manglares, playas y ciénagas. Estas prácticas no solo han garantizado la reproducción material de las comunidades, sino que también han configurado formas de pertenencia y de organización social profundamente ligadas al entorno marino-costero. Desde una perspectiva relacional, el territorio no puede entenderse únicamente como una superficie física o una delimitación administrativa, sino como un entramado de relaciones ecológicas, culturales, económicas y políticas mediante las cuales las comunidades producen y sostienen la vida (Escobar 2018). En el Caribe colombiano, esta comprensión resulta inseparable de la relación cotidiana con el mar y con los ecosistemas costeros.

Durante las últimas décadas, sin embargo, estas relaciones se han visto profundamente alteradas por la convergencia entre conflicto armado, economías ilegales, expansión urbana, apropiación privada de zonas costeras y modelos de desarrollo extractivo. La presencia de grupos armados, el desplazamiento forzado, el despojo de tierras y la disputa por corredores estratégicos modificaron las dinámicas de ocupación del territorio, mientras que la contaminación de cuerpos de agua, la degradación de manglares, la disminución de especies pesqueras y la transformación del litoral afectaron las condiciones ambientales que históricamente habían sostenido las economías locales (Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad 2022; Pérez-Rincón, Peralta-Ardila y Vélez-Torres 2022).

Estos procesos evidencian que los impactos del conflicto armado exceden la violencia ejercida directamente sobre los cuerpos humanos. Como han mostrado los estudios sobre ecología política y justicia ambiental, la guerra también reorganiza paisajes, altera ciclos ecológicos y transforma las relaciones que las comunidades mantienen con los territorios que habitan (Le Billon 2012; Nixon 2011). En consecuencia, las memorias del conflicto deben incorporar las experiencias asociadas a la pérdida de especies, la contaminación de las aguas, la reducción de la pesca artesanal, la desaparición de prácticas culturales y la ruptura de vínculos afectivos con los lugares donde históricamente se sostuvo la vida comunitaria.

Estas transformaciones han sido experimentadas de manera diferenciada por las mujeres. En numerosos contextos rurales y urbanos del Magdalena, ellas desempeñan un papel central en el cuidado de la vida cotidiana mediante la transmisión intergeneracional de saberes, la organización comunitaria, la defensa del territorio y el sostenimiento de las economías familiares. Su relación con el mar y con los ecosistemas costeros trasciende la dimensión productiva: comprende prácticas de cuidado, educación, memoria y preservación de conocimientos sobre los ciclos del agua, las especies marinas, las formas de pesca y las dinámicas ecológicas del territorio. Cuando estos ecosistemas se transforman, las mujeres enfrentan no solo pérdidas materiales, sino también la fractura de las relaciones afectivas y culturales que sostienen la vida comunitaria.

Desde esta perspectiva, la memoria ambiental adquiere un carácter profundamente relacional. Más que reconstruir acontecimientos del pasado, permite comprender cómo las transformaciones ecológicas son vividas, interpretadas y narradas por quienes continúan habitando los territorios afectados. Las memorias elaboradas por las mujeres del Magdalena muestran que el deterioro del mar, de las playas, de los manglares y de las ciénagas constituye también una memoria del conflicto armado, aunque rara vez aparezca registrada en los archivos

institucionales. Sus relatos desplazan la atención desde los grandes acontecimientos bélicos hacia las experiencias cotidianas mediante las cuales el daño ambiental se incorpora a la vida familiar, al trabajo, al cuidado y a la construcción de comunidad.

Este contexto permite comprender la pertinencia de la investigación-creación como estrategia para producir conocimiento sobre la memoria ambiental. Gran parte de estas memorias circula en cartas, imágenes, silencios, relatos familiares y prácticas artísticas que difícilmente pueden ser abordadas mediante fuentes documentales o entrevistas convencionales. Antes que ilustrar categorías definidas por la academia, estas expresiones producen formas situadas de comprender las relaciones entre mar, conflicto y vida cotidiana. Escucharlas supone reconocer que las categorías analíticas pueden emerger de las propias experiencias de las mujeres, abriendo la posibilidad de pensar el mar no solo como un espacio físico, sino como un territorio de memoria, cuidado y pertenencia.

Metodología. Investigación-creación como práctica situada de escucha

Este estudio adopta un enfoque cualitativo comparativo basado en investigación-creación y articula dos procesos desarrollados en el departamento del Magdalena: el proyecto literario "Cartas al Mar" y el proyecto audiovisual *Mujeres lideresas en Santa Marta: Participación política de las mujeres en el Caribe (1960–2025)*. Ambos fueron concebidos como dispositivos de escucha orientados a comprender las memorias ambientales desde prácticas creativas.

"Cartas al Mar" reunió a cincuenta y cinco niñas, adolescentes y mujeres de Santa Marta y Ciénaga en tres talleres de escritura colectiva donde la carta funcionó como mediación metodológica para explorar las relaciones afectivas con el mar. El corpus analizado está conformado por las cincuenta y cinco cartas producidas durante el proceso, además del registro audiovisual de los talleres y una exposición de ilustraciones derivadas de la experiencia.

El segundo proceso correspondió al proyecto audiovisual *Mujeres lideresas en Santa Marta: Participación política de las mujeres en el Caribe (1960–2025)*. Se realizaron entrevistas biográficas audiovisuales a ocho lideresas indígenas, comunitarias, defensoras de derechos humanos y gestoras culturales pertenecientes a tres generaciones. Para este artículo se seleccionaron tres entrevistas por su riqueza narrativa y por la diversidad de trayectorias que representan. Las entrevistas fueron transcritas y tratadas como documentos de análisis, considerando tanto su contenido verbal como sus dimensiones performativas —silencios, gestualidades y emociones— en la construcción de las memorias ambientales.

Diseño general y estrategia comparativa

La investigación parte de una concepción de la escucha como práctica ética y epistemológica, más que como una técnica de recolección de información. Siguiendo a María del Rosario Acosta (2021), escuchar supone crear las condiciones para que experiencias, afectos, silencios y formas locales de nombrar el territorio emerjan como conocimiento. Desde esta perspectiva, el diseño metodológico articuló dos escalas complementarias: la experiencia pedagógica y comunitaria desarrollada en los talleres de escritura y las trayectorias intergeneracionales de liderazgo femenino reconstruidas mediante el documental.

La comparación entre ambos procesos no buscó establecer jerarquías entre los casos, sino identificar convergencias en las formas de comprender el territorio herido. El análisis comparativo permitió reconocer categorías compartidas que posteriormente estructuran la discusión del artículo: el mar como sujeto vivo, la maritorialidad vivida, el daño sentido, el cuidado como práctica política y la escucha como forma de conocimiento.

Estrategia de análisis

El análisis de ambos corpus se desarrolló mediante una codificación temática inductiva. En una primera etapa se identificaron patrones recurrentes relacionados con las formas de nombrar el mar, las transformaciones ambientales, las experiencias de cuidado y las memorias del conflicto. Posteriormente, estas categorías emergentes fueron puestas en diálogo con la literatura sobre memoria ambiental, maritorialidad, feminismos territoriales y escucha.

Este procedimiento permitió reconocer que las categorías analíticas no fueron impuestas desde un marco conceptual previo, sino que surgieron inicialmente de los lenguajes, metáforas y experiencias de las propias participantes. La teoría operó, por tanto, como un horizonte hermenéutico para interpretar los hallazgos y no como una matriz destinada a clasificar el corpus desde el inicio del análisis.

La triangulación entre cartas, entrevistas, archivos personales y registros audiovisuales fortaleció la interpretación de las categorías emergentes y permitió construir una lectura situada de la memoria ambiental. Más que emplear la creación como un recurso de representación, este estudio la entiende como una práctica de investigación capaz de producir conocimiento a partir de la escritura, la imagen, la corporalidad, las emociones y los silencios que configuran las experiencias de las mujeres del Magdalena.

Consideraciones éticas

La investigación se desarrolló bajo principios de consentimiento informado, participación voluntaria, reconocimiento de la autoría colectiva y devolución de resultados a las participantes. En coherencia con este enfoque, las mujeres fueron consideradas coproductoras de conocimiento y no únicamente fuentes de información. La reflexividad orientó todo el proceso investigativo, reconociendo que las categorías analíticas emergieron del diálogo entre los saberes situados de las participantes y la interpretación académica.

La investigación-creación como práctica de escucha

La comparación entre los corpus de "*Cartas al Mar"* y *Mujeres lideresas en Santa Marta: Participación política de las mujeres en el Caribe (1960–2025)* permitió reconocer que la investigación-creación constituye no solo una estrategia metodológica, sino una práctica de escucha capaz de ampliar las formas de producir conocimiento sobre la memoria ambiental. Al integrar escritura, imagen, corporalidad, emociones y silencios como registros de análisis, ambos procesos hicieron visibles dimensiones del conflicto y del cuidado que difícilmente emergen mediante metodologías centradas exclusivamente en el testimonio verbal.

En este estudio, la escucha se entiende como una práctica ética y epistemológica que hace posible reconocer experiencias históricamente relegadas de los archivos institucionales. Siguiendo a María del Rosario Acosta (2021), escuchar implica crear condiciones para que las personas elaboren sus propias formas de nombrar el territorio, el daño y el cuidado, de modo que estas experiencias puedan ser reconocidas como conocimiento y no únicamente como información.

Los dos proyectos desarrollaron esta escucha mediante lenguajes distintos pero complementarios. En "*Cartas al Mar"*, la escritura epistolar favoreció la elaboración colectiva de memorias ambientales y permitió que las participantes construyeran narrativamente su relación con el mar como interlocutor de la experiencia. En el proyecto audiovisual, la entrevista trascendió el registro testimonial para incorporar silencios, gestualidades, emociones y corporalidades como dimensiones significativas de la memoria. En ambos casos, la creación artística operó simultáneamente como práctica investigativa y como archivo sensible.

Esta convergencia permitió identificar categorías compartidas que estructuran el análisis desarrollado en las secciones siguientes: el mar como sujeto vivo, la maritorialidad vivida, el daño sentido y el cuidado como práctica política. Estas categorías no fueron definidas previamente por el equipo investigador, sino que emergieron de la codificación inductiva de los corpus y posteriormente fueron puestas en diálogo con los estudios sobre memoria ambiental, maritorialidad, feminismos territoriales y escucha. La teoría no operó como una matriz de clasificación, sino como un horizonte interpretativo para comprender los sentidos producidos por las participantes.

Desde esta perspectiva, la principal contribución de la investigación-creación consiste en ampliar las posibilidades de escuchar el territorio. La escritura, la imagen, las emociones y los silencios dejan de ser recursos expresivos complementarios para convertirse en formas legítimas de producción de conocimiento, capaces de revelar memorias ambientales que permanecen invisibles en los registros documentales convencionales. Esta comprensión constituye el punto de partida para analizar las categorías emergentes que las mujeres elaboran para interpretar sus relaciones con el mar, el conflicto y el cuidado.

Cartas al Mar: categorías emergentes para escuchar el mar herido

El análisis inductivo del corpus epistolar permitió identificar un conjunto de categorías emergentes que no fueron definidas previamente por el equipo investigador, sino que surgieron de las formas en que las propias participantes nombran su relación con el mar, el territorio, el cuidado y la memoria. Más que ilustrar conceptos provenientes de la literatura académica, estas categorías constituyen formas situadas de comprensión del conflicto y de la transformación ambiental que posteriormente son puestas en diálogo con los estudios sobre memoria ambiental, maritorialidad, feminismos territoriales y escucha.

En este sentido, "*Cartas al Mar"* trasciende su condición de proyecto de investigación-creación para convertirse en un espacio de producción de conocimiento situado. La escritura epistolar no funcionó únicamente como una estrategia narrativa, sino como una práctica de escucha mediante la cual niñas, adolescentes y mujeres de territorios marino-costeros del Magdalena elaboraron sus propias interpretaciones sobre el mar, el daño ambiental, el cuidado y la memoria. Al escribirle al mar, las participantes no solo evocaron experiencias personales; produjeron formas de nombrar el territorio que permiten comprender dimensiones de la memoria ambiental ausentes en los archivos oficiales y en las narrativas institucionales del conflicto.

El mar como sujeto vivo: una categoría emergente de las narrativas de las mujeres

El análisis inductivo del corpus epistolar y audiovisual permitió identificar como primera categoría emergente la

comprensión del mar como sujeto vivo. Esta categoría no fue definida previamente por el equipo investigador, sino que surgió de manera recurrente en las formas en que las participantes nombran, recuerdan y se relacionan con el mar. Más que ilustrar conceptos provenientes de la literatura académica, las narrativas construyen una manera particular de comprender el territorio marino como una entidad con agencia, memoria y capacidad de relación. Posteriormente, esta categoría fue puesta en diálogo con los desarrollos sobre maritorialidad, ecologías relacionales y memoria ambiental.

En las cincuenta y cinco cartas producidas durante el proyecto "Cartas al Mar", el mar deja de aparecer como un escenario natural o un recurso económico para convertirse en un interlocutor. Las participantes le escriben directamente, lo saludan, le agradecen, le piden perdón, le expresan afecto y le hacen promesas de cuidado. A lo largo del corpus es nombrado madre, compañero, refugio, testigo, amigo y, en una de las expresiones más significativas, como una "autopista para el alma" (Hoyos Guzmán 2024). Estas denominaciones revelan que la escritura epistolar no busca describir el mar desde una perspectiva externa, sino establecer un diálogo con él como presencia viva que acompaña la experiencia cotidiana.

La reiteración de estas formas de nombrar constituye uno de los principales hallazgos del estudio. No se trata únicamente de un recurso metafórico propio del lenguaje literario, sino de una manera de comprender la relación entre las personas y el territorio. Al escribirle al mar, las mujeres reconocen su capacidad para acompañar procesos vitales, guardar memorias, ofrecer alimento, sostener afectos y recibir las experiencias humanas. El mar aparece así como un sujeto con quien se conversa y se construyen vínculos de reciprocidad, desplazando las concepciones que lo reducen a paisaje, recurso o escenario de explotación económica.

Esta comprensión se profundiza en las entrevistas audiovisuales realizadas a las lideresas comunitarias. En el relato de Francia Carmona, lideresa indígena de la Sierra Nevada de Santa Marta, esta relación adquiere una dimensión ontológica al afirmar que "cada elemento de la naturaleza tiene vida: el río, el bosque, la laguna, las plantas… todos tienen un significado" (Carmona 2024). Su testimonio amplía lo que ya emergía en las cartas: el reconocimiento del territorio como una comunidad de seres vivos con los cuales se establecen relaciones éticas de reciprocidad y cuidado. La naturaleza deja de ser un objeto sobre el que actúan las personas para convertirse en un conjunto de sujetos que participan activamente en la construcción de la vida comunitaria.

Esta perspectiva también aparece en la memoria de Lucy Arguello cuando recuerda sus primeros acercamientos a la creación artística: "yo cogía un cuaderno y debajo del árbol de níspero empezaba a pintar aves y paisajes" (Arguello 2024). La evocación de la infancia sitúa la experiencia creadora en estrecha relación con el entorno natural y muestra que la escucha del territorio comienza mucho antes de la participación política o del liderazgo comunitario. El paisaje no constituye un simple fondo para la experiencia humana; forma parte del proceso mediante el cual las mujeres construyen sensibilidad, imaginación y formas de comprender el mundo.

Al poner en diálogo las cartas y las entrevistas se observa que ambos dispositivos de investigación-creación hacen emerger una misma categoría desde registros expresivos diferentes. Mientras la escritura permite elaborar una relación íntima con el mar a través de la palabra, el documental incorpora la corporalidad, los silencios, la emoción y la memoria oral como formas complementarias de producir conocimiento. Esta convergencia constituye uno de los aportes metodológicos del estudio, pues muestra que las categorías analíticas no dependen del lenguaje utilizado, sino de la experiencia compartida desde la cual las mujeres interpretan su relación con el territorio.

El reconocimiento del mar como sujeto vivo permite comprender que las memorias ambientales elaboradas por las participantes no se organizan alrededor de la oposición entre naturaleza y cultura. Por el contrario, configuran una ontología relacional donde el mar participa de la vida familiar, de las prácticas económicas, de los aprendizajes intergeneracionales y de la construcción de la identidad colectiva. Esta forma de habitar el territorio cuestiona las lógicas extractivas que conciben el espacio marino exclusivamente como fuente de recursos y revela otras maneras de entender la coexistencia entre comunidades humanas y más-que-humanas.

En este punto, las narrativas dialogan con la propuesta de Arturo Escobar sobre las ontologías relacionales y con los desarrollos de Juan Carlos Skewes (2019) en torno a la maritorialidad. Sin embargo, el aporte de las mujeres del Magdalena consiste en desplazar estos conceptos desde el plano teórico hacia la experiencia cotidiana. El mar como sujeto vivo no constituye una categoría derivada de la ecología política; emerge inicialmente de los relatos, metáforas, recuerdos y afectos producidos durante el proceso de investigación-creación. La teoría permite comprender el alcance de esta categoría, pero no la produce. De este modo, el diálogo entre saberes situados y reflexión académica confirma que la investigación-creación no solo amplía las formas de escuchar, sino también las posibilidades de construir conocimiento a partir de las categorías que las propias mujeres elaboran para interpretar su relación con el territorio.

Esta primera categoría constituye el punto de partida para comprender las siguientes. Si el mar es reconocido como un sujeto vivo, la pregunta que emerge de manera natural es cómo se construye esa relación en la experiencia cotidiana. Las narrativas muestran que dicha relación se materializa en prácticas de subsistencia, memoria, trabajo, afectividad y pertenencia que configuran lo que las propias participantes

entienden como una manera particular de habitar el territorio marino-costero. A partir de esta comprensión se desarrolla la siguiente categoría emergente: la maritorialidad vivida.

La maritorialidad vivida: habitar el territorio desde el mar

Si la primera categoría permitió comprender que las participantes reconocen al mar como un sujeto vivo con quien establecen relaciones de reciprocidad, la segunda muestra que esa relación se materializa en formas concretas de habitar el territorio. El análisis de las cartas y de las entrevistas permitió identificar una comprensión del maritorio que no surge inicialmente de una formulación conceptual, sino de las prácticas, memorias y experiencias cotidianas de las mujeres. Más que un espacio físico delimitado por la costa, el maritorio emerge como una forma de existencia donde el mar estructura el trabajo, la memoria, la identidad, el cuidado y los vínculos comunitarios.

En las cartas, el mar aparece inseparablemente ligado a escenas de infancia, aprendizajes familiares, prácticas de pesca artesanal, juegos, recorridos cotidianos y encuentros con madres, padres y abuelas. Las participantes no describen estos recuerdos como acontecimientos aislados, sino como experiencias que les permitieron aprender a habitar el territorio. El mar constituye el escenario donde se transmiten conocimientos, se fortalecen vínculos familiares y se construyen formas de pertenencia que articulan la vida cotidiana con los ritmos propios del paisaje costero.

Una de las participantes expresa que el intercambio epistolar le permitió descubrir "una misma alma en todo el escenario marítimo compartido" (Hoyos Guzmán 2024). Esta afirmación trasciende la experiencia individual para revelar la existencia de una comunidad afectiva construida alrededor del mar. El territorio deja de entenderse como un espacio fragmentado entre comunidades o municipios y se configura como una red de relaciones compartidas donde la memoria, el cuidado y la experiencia cotidiana producen sentidos colectivos de pertenencia.

Esta comprensión se amplía en las entrevistas audiovisuales cuando las lideresas reconstruyen las transformaciones que ha experimentado Santa Marta durante las últimas décadas. Sus relatos muestran que la relación con el territorio no se limita al espacio marino, sino que involucra barrios, playas, cuerpos de agua, espacios públicos y lugares de encuentro comunitario que han sido profundamente modificados por el conflicto armado, la expansión urbana y los procesos de apropiación del suelo. La memoria territorial aparece entonces como una memoria de las transformaciones del habitar.

Varias lideresas recuerdan la pérdida progresiva del acceso al mar, la ocupación de territorios tradicionalmente habitados por comunidades populares, la transformación de zonas costeras y la desaparición de espacios donde anteriormente se desarrollaban prácticas comunitarias. Estas experiencias muestran que el maritorio no constituye una realidad estática, sino un territorio permanentemente tensionado por proyectos de vida comunitaria y por dinámicas económicas y políticas que reconfiguran las formas de habitar el espacio.

Desde esta perspectiva, la territorialidad y la maritorialidad no aparecen como categorías opuestas, sino como dimensiones complementarias de una misma experiencia. Mientras la territorialidad permite comprender las relaciones históricas, sociales y políticas mediante las cuales las comunidades producen y defienden sus espacios de vida, la maritorialidad desplaza la atención hacia las formas específicas en que esas relaciones se construyen desde el mar y los ecosistemas costeros. Las narrativas muestran que ambas dimensiones resultan inseparables: las mujeres habitan simultáneamente la ciudad, los barrios, las playas, los ríos y el mar, construyendo un territorio continuo donde agua y tierra forman parte de un mismo entramado de relaciones.

Esta articulación se hace especialmente visible en los relatos de Francia Carmona, para quien el territorio solo puede comprenderse a partir de las relaciones de reciprocidad entre todos los seres que lo habitan. Cuando afirma que cada río, bosque, laguna o planta posee vida y significado, propone una comprensión del territorio que desborda las divisiones entre espacios terrestres y marinos. Del mismo modo, Lucy Arguello sitúa su experiencia creadora en el encuentro cotidiano con el paisaje, recordando cómo el dibujo de aves y árboles bajo un níspero constituyó una de sus primeras formas de relacionarse con el territorio. Ambos relatos muestran que la experiencia territorial se construye desde prácticas cotidianas de observación, creación, cuidado y aprendizaje, antes que desde delimitaciones geográficas o administrativas.

Los hallazgos permiten comprender que la maritorialidad vivida constituye una categoría producida por las propias mujeres para nombrar una manera particular de habitar el mundo. No se trata únicamente de vivir cerca del mar, sino de construir con él relaciones de subsistencia, memoria, afectividad y responsabilidad compartida. Esta comprensión dialoga con los planteamientos de Juan Carlos Skewes (2019) sobre la maritorialidad y con la concepción relacional del territorio desarrollada por Arturo Escobar. Sin embargo, las narrativas analizadas amplían estos desarrollos al mostrar que el maritorio no es solo una categoría de la ecología política, sino una experiencia cotidiana sostenida por prácticas de cuidado, transmisión intergeneracional y construcción comunitaria.

En este sentido, la investigación-creación permitió reconocer que la maritorialidad no constituye únicamente un concepto para interpretar las experiencias de las mujeres, sino una categoría que emerge de sus propias formas de narrar el territorio. Las cartas y las entrevistas muestran que habitar

el mar significa también habitar la memoria, los afectos, los saberes y las relaciones que sostienen la vida comunitaria. Esta comprensión prepara el camino para la siguiente categoría, en la que las participantes muestran cómo la transformación de esos vínculos se experimenta como una profunda fractura del territorio y de la memoria: el daño sentido.

El daño sentido: la fractura de las relaciones con el maritorio

La tercera categoría emergente corresponde al daño sentido, entendido como la experiencia de fractura de las relaciones que históricamente han vinculado a las comunidades con el mar y con los territorios que habitan. Esta categoría no surge de una definición técnica sobre degradación ambiental, sino de las formas en que las propias participantes narran las transformaciones del paisaje, la pérdida de prácticas cotidianas y la alteración de los vínculos afectivos construidos con el territorio. Más que describir un ecosistema deteriorado, las mujeres expresan la experiencia de un mundo que cambia y con ello modifica también las maneras de vivir, recordar y proyectar el futuro.

En las cartas, las referencias al deterioro ambiental aparecen integradas a escenas de la vida cotidiana. Las participantes escriben sobre un mar que "ya no es el mismo", sobre la disminución de los peces, la contaminación de las playas y la desaparición de lugares donde antes transcurrían la infancia, el trabajo o la vida familiar. Estas narraciones no utilizan el lenguaje especializado de la gestión ambiental ni de la ecología política; construyen, en cambio, una comprensión situada del daño a partir de aquello que ha dejado de existir o que ha transformado profundamente la experiencia de habitar el territorio.

Una de las cartas expresa que "cada vez hay menos peces para poder abastecer el hambre" (Hoyos Guzmán 2024). Esta afirmación trasciende la constatación de un problema ecológico para revelar una preocupación por la continuidad de la vida comunitaria. La disminución de los recursos marinos no se experimenta únicamente como pérdida de biodiversidad, sino como una amenaza para las formas de subsistencia, para la seguridad alimentaria y para los conocimientos que tradicionalmente han permitido a las comunidades sostener su relación con el mar. El daño ambiental aparece así inseparablemente ligado a la experiencia de la desigualdad, la precarización y la transformación de los modos de vida.

Las entrevistas audiovisuales permiten ampliar esta comprensión. Al reconstruir sus trayectorias de liderazgo, las mujeres vinculan las transformaciones ambientales con procesos de violencia política, desplazamiento, urbanización acelerada y apropiación de territorios tradicionalmente habitados por comunidades populares. En sus relatos, el deterioro de playas, cuerpos de agua, barrios y espacios públicos no constituye un fenómeno independiente del conflicto armado ni de las dinámicas económicas que han reconfigurado Santa Marta durante las últimas décadas. La memoria ambiental urbana emerge precisamente al mostrar que las violencias ejercidas sobre las personas y aquellas ejercidas sobre el territorio forman parte de un mismo proceso histórico.

Lucy Arguello recuerda cómo la transformación de la ciudad implicó también la transformación de los espacios donde las comunidades construían sus formas de encuentro y organización. Otras lideresas describen la ocupación de zonas costeras, la pérdida del acceso al mar y la desaparición progresiva de prácticas comunitarias vinculadas al territorio. En estos relatos, el desplazamiento no se limita al abandono físico de un lugar; implica también la ruptura de relaciones afectivas, culturales y ecológicas construidas durante generaciones. El territorio deja de ser únicamente un espacio geográfico para convertirse en una memoria fragmentada.

Esta experiencia encuentra resonancia en las cartas cuando las participantes evocan playas desaparecidas, paisajes transformados o especies que ya no forman parte de la vida cotidiana. Lo que emerge de ambos corpus no es solamente la memoria de un ecosistema alterado, sino la memoria de relaciones interrumpidas entre comunidades, territorios y formas de vida. El daño sentido constituye, por tanto, una categoría relacional que permite comprender la memoria ambiental como la memoria de vínculos fracturados.

Desde esta perspectiva, el deterioro ambiental no puede entenderse únicamente como una consecuencia secundaria del conflicto armado o de los procesos de desarrollo urbano. Las narrativas muestran que la degradación del territorio afecta simultáneamente la transmisión de saberes, las economías familiares, las prácticas de cuidado, la identidad colectiva y las posibilidades mismas de habitar el maritorio. La memoria ambiental revela que la violencia también transforma los paisajes donde se construye la vida cotidiana y que estas transformaciones permanecen inscritas en las experiencias de quienes continúan habitando esos espacios.

Este hallazgo dialoga con la noción de violencia lenta propuesta por Rob Nixon, al mostrar cómo los procesos de degradación ambiental producen efectos acumulativos que rara vez adquieren visibilidad inmediata. Sin embargo, las narrativas de las mujeres del Magdalena amplían esta perspectiva al evidenciar que dichas transformaciones no solo afectan los ecosistemas, sino también las relaciones sociales, afectivas y culturales que sostienen la vida comunitaria. La violencia ambiental se hace visible porque altera aquello que las participantes consideran constitutivo de su existencia: el mar, los saberes heredados, las prácticas compartidas y los lugares donde se construyen sus memorias.

En este sentido, la categoría de daño sentido constituye uno de los principales aportes del estudio. Más que una

noción derivada de la literatura especializada, emerge de las formas en que las mujeres interpretan las transformaciones del territorio desde su propia experiencia. Posteriormente, esta categoría dialoga con los estudios sobre memoria ambiental y ecología política, permitiendo comprender que las memorias del conflicto armado incluyen también las huellas que la violencia deja sobre los ecosistemas y sobre las relaciones que las comunidades establecen con ellos. La investigación-creación hizo posible escuchar esas memorias porque atendió no solo a los hechos narrados, sino también a los afectos, silencios, metáforas e imágenes mediante los cuales las participantes elaboran el significado de la pérdida.

Si el daño sentido revela la fractura de las relaciones que sostienen el maritorio, las narrativas muestran también que las mujeres no permanecen únicamente en el duelo. Frente a esas transformaciones emergen prácticas cotidianas orientadas a proteger la vida, transmitir saberes y reconstruir los vínculos con el territorio. Estas acciones configuran la siguiente categoría emergente: el cuidado como práctica política de reconstrucción del maritorio.

El cuidado como práctica política de reconstrucción del maritorio

La cuarta categoría emergente corresponde al cuidado como práctica política de reconstrucción del maritorio. A diferencia de las categorías anteriores, que permiten comprender la relación de las mujeres con el territorio y las fracturas producidas por la violencia y el deterioro ambiental, esta categoría muestra las respuestas que ellas elaboran frente a esas transformaciones. El cuidado emerge no como un sentimiento privado o una responsabilidad exclusivamente doméstica, sino como un conjunto de prácticas orientadas a sostener la vida, preservar la memoria y reconstruir los vínculos entre las comunidades y el territorio.

En las cartas, el cuidado aparece de manera recurrente en la forma de promesas, compromisos y expresiones de gratitud dirigidas al mar. Las participantes escriben: “te cuidaré”, “gracias por todo lo que nos das”, “quiero que sigas siendo libre” o “es nuestro deber protegerte”. Estas expresiones no constituyen únicamente manifestaciones afectivas; representan una ética de la reciprocidad en la que el mar deja de ser un recurso disponible para convertirse en un sujeto con el que se establecen responsabilidades compartidas. El acto mismo de escribirle implica asumir un compromiso con su permanencia y con la continuidad de las formas de vida que dependen de él.

El cuidado también se expresa en la memoria de los saberes heredados. Varias participantes recuerdan a madres, padres y abuelas enseñándoles a respetar las mareas, reconocer los ciclos de la pesca, valorar los manglares o comprender el comportamiento del mar. Estos aprendizajes aparecen asociados a experiencias cotidianas de convivencia y trabajo, mostrando que el cuidado constituye una práctica intergeneracional mediante la cual se transmite una determinada forma de habitar el territorio. Las cartas revelan que proteger el mar implica también proteger las memorias, los conocimientos y las relaciones comunitarias que históricamente han permitido su conservación.

Las entrevistas audiovisuales amplían esta comprensión al mostrar que el cuidado se convierte en una forma de liderazgo y acción política. Las trayectorias de las lideresas evidencian que defender los barrios, recuperar espacios públicos, organizar procesos comunitarios, denunciar la contaminación o acompañar a otras mujeres son prácticas inseparables de la defensa del territorio. El liderazgo femenino aparece así profundamente vinculado al sostenimiento de la vida cotidiana y a la reconstrucción de las relaciones sociales afectadas por el conflicto armado, el desplazamiento y las transformaciones urbanas.

En este sentido, resulta especialmente significativo el testimonio de Lucy Arguello cuando recuerda las resistencias que enfrentó en escenarios de participación dominados por estructuras patriarcales: “Dos hombres contra una mujer… ese es el machismo craso” (Arguello 2024). Su relato pone de manifiesto que el cuidado también implica disputar espacios de decisión y hacer visible la experiencia de las mujeres en procesos históricamente marcados por la exclusión. Lejos de constituir una práctica subordinada, el cuidado aparece como una forma de acción política que confronta simultáneamente las desigualdades de género y las dinámicas que deterioran el territorio.

De manera similar, Francia Carmona sitúa el cuidado en la continuidad de los saberes ancestrales. Al afirmar que cada elemento de la naturaleza posee vida y significado, muestra que las relaciones entre personas, ríos, montañas, bosques y mar forman parte de un mismo tejido vital. El acto de tejer, presente en su relato, adquiere entonces un profundo valor epistemológico y político: cada puntada representa una manera de mantener unidas las relaciones entre generaciones, territorios y memorias. El tejido deja de ser únicamente una práctica artesanal para convertirse en una metáfora de la reconstrucción permanente del maritorio.

La convergencia entre las cartas y las entrevistas permite comprender que el cuidado no se limita a responder al daño ambiental; constituye una práctica mediante la cual las mujeres reconstruyen las relaciones fracturadas por la violencia, el desplazamiento y la degradación ecológica. Cuidar significa proteger el mar, pero también sostener la comunidad, transmitir conocimientos, fortalecer la organización colectiva y crear condiciones para que las nuevas generaciones continúen habitando el territorio. La reconstrucción del maritorio no depende únicamente de políticas públicas o de acciones institucionales; se sostiene, en gran medida, sobre estas

prácticas cotidianas que las mujeres desarrollan desde sus espacios de vida.

Este hallazgo dialoga con los planteamientos de los feminismos comunitarios y territoriales, particularmente con Astrid Ulloa (2016), quien ha mostrado que el cuidado constituye una práctica fundamental para la defensa de los territorios, y con Sara Ahmed (2004), cuyas reflexiones sobre las economías afectivas permiten comprender cómo las emociones movilizan formas de organización y acción colectiva. Sin embargo, las narrativas analizadas amplían estas perspectivas al mostrar que el cuidado no se orienta únicamente hacia las personas, sino también hacia los ecosistemas, los saberes heredados, las memorias y las relaciones más-que-humanas que hacen posible la vida comunitaria. La teoría permite interpretar el alcance político de estas prácticas, pero son las propias mujeres quienes producen una comprensión situada del cuidado como forma de reconstrucción territorial.

La investigación-creación hizo visible esta categoría porque permitió escuchar aquello que habitualmente permanece fuera de los relatos institucionales del conflicto. Mientras las cartas revelaron la dimensión íntima y afectiva del compromiso con el mar, el documental permitió observar cómo ese compromiso se traduce en formas concretas de liderazgo, organización y resistencia. La escritura y la imagen no produjeron categorías diferentes; mostraron distintas expresiones de una misma práctica política orientada a sostener la vida y reconstruir el territorio.

Si el cuidado representa la respuesta de las mujeres frente a las fracturas del maritorio, la última categoría emergente permite comprender el proceso que hizo posible reconocer estas formas de conocimiento. Más que una técnica de investigación, la escucha se configura como una práctica ética y epistemológica desde la cual las mujeres producen categorías para interpretar sus experiencias y construir memorias ambientales situadas.

Escuchar el territorio: la memoria ambiental como conocimiento situado

Las cuatro categorías desarrolladas hasta aquí permiten comprender que el principal hallazgo de esta investigación no reside únicamente en las formas como las mujeres narran el mar, el territorio o el conflicto armado, sino en el proceso mediante el cual esas narrativas se convierten en conocimiento. De esta constatación emerge la última categoría: escuchar el territorio, entendida como una práctica ética, política y epistemológica que hizo posible reconocer las memorias ambientales desde las propias formas de comprensión de las participantes. La escucha no aparece aquí como una técnica para obtener testimonios, sino como la condición que permitió que las categorías analíticas surgieran de la experiencia vivida antes de dialogar con la teoría.

Los dos procesos de investigación-creación desarrollados en este estudio constituyeron formas complementarias de esa escucha. En “Cartas al Mar”, la escritura epistolar abrió un espacio de intimidad donde niñas, adolescentes y mujeres pudieron elaborar narrativamente su relación con el mar. Escribirle al mar implicó detenerse, recordar, agradecer, reclamar, pedir perdón y reconocer aquello que habitualmente permanece implícito en la experiencia cotidiana. La carta no solo produjo relatos; produjo un tiempo de reflexión que permitió a las participantes nombrar el territorio desde sus propios afectos y memorias. La escritura funcionó, así, como una práctica de autoescucha y de escucha colectiva, especialmente durante las lecturas compartidas, donde las experiencias individuales comenzaron a reconocerse como parte de una memoria común del territorio.

El proyecto audiovisual amplió esa posibilidad de escucha al incorporar registros que desbordan la palabra escrita. Frente a la cámara, las lideresas no solo reconstruyeron acontecimientos de su trayectoria política; también hicieron visibles las emociones, las pausas, las inflexiones de la voz, las miradas y los silencios que acompañaban sus relatos. En este sentido, el documental permitió escuchar aquello que difícilmente puede transcribirse en un texto: la memoria encarnada en los cuerpos, la emoción que atraviesa el recuerdo y la densidad afectiva de las experiencias territoriales. La imagen dejó de ser un simple soporte para registrar información y se convirtió en un archivo sensible donde la corporalidad también produce conocimiento.

La convergencia entre ambos dispositivos constituye uno de los principales aportes metodológicos de esta investigación. Mientras las cartas permitieron acceder a la elaboración íntima de la memoria y a los procesos de significación que emergen durante la escritura, el documental hizo visibles las dimensiones performativas de esa misma memoria mediante la imagen, el gesto, el silencio y la interacción. Lejos de producir resultados diferentes, ambos lenguajes hicieron emerger las mismas categorías analíticas: el mar como sujeto vivo, la maritorialidad vivida, el daño sentido y el cuidado como práctica política. Esta coincidencia confirmó que dichas categorías no dependían del instrumento de investigación, sino de las formas compartidas mediante las cuales las mujeres comprenden y habitan sus territorios.

La escucha permitió reconocer, además, que las memorias ambientales no se limitan a reconstruir hechos del pasado. En las cartas, el mar es interpelado como un interlocutor vivo; en las entrevistas, el territorio reaparece como un espacio donde convergen liderazgo, resistencia, desplazamiento, cuidado y transformación ambiental. En ambos casos, la memoria se configura como una práctica de interpretación que articula

experiencia, afectividad y acción política. Escuchar el territorio implicó, por tanto, atender no solo a lo que las mujeres recuerdan, sino también a la manera en que producen sentidos sobre el presente y proyectan horizontes de futuro para sus comunidades.

Esta comprensión dialoga con las *gramáticas de la escucha* propuestas por María del Rosario Acosta (2021), para quien escuchar supone crear condiciones que hagan audibles experiencias históricamente silenciadas. Los hallazgos de esta investigación amplían esa perspectiva al mostrar que la escucha no se dirige exclusivamente a voces humanas, sino también a las relaciones que las mujeres establecen con el mar, los cuerpos de agua, los manglares, los árboles, los barrios y los paisajes transformados por el conflicto y la degradación ambiental. Escuchar el territorio significa reconocer que la memoria también habita en los lugares, en los cuerpos, en las prácticas cotidianas y en los vínculos más-que-humanos que sostienen la vida.

Desde esta perspectiva, la investigación-creación no constituye únicamente una metodología apoyada en lenguajes artísticos. Su principal aporte consiste en configurar una epistemología de la escucha que amplía las formas de producir conocimiento sobre la memoria ambiental. La escritura, la imagen, la corporalidad, las emociones y los silencios dejaron de ser recursos expresivos para convertirse en fuentes legítimas de interpretación, permitiendo que las categorías analíticas emergieran de los propios lenguajes con los que las mujeres nombran el mar, el daño, el cuidado y la vida comunitaria.

En consecuencia, la tarea de la investigación no consistió en traducir las experiencias de las participantes al lenguaje de la teoría, sino en propiciar un diálogo hermenéutico donde la teoría contribuyera a comprender —sin eclipsar— las categorías producidas por las propias mujeres. Las contribuciones de la memoria ambiental, la ecología política, los feminismos territoriales y las gramáticas de la escucha no funcionaron como marcos impuestos sobre el corpus, sino como horizontes de interpretación que permitieron profundizar en conocimientos ya presentes en las narrativas de las participantes.

De este modo, la articulación entre escritura y documental demuestra que la investigación-creación amplía las posibilidades de escuchar el territorio porque reconoce múltiples registros de la memoria: la palabra escrita, la imagen, el gesto, la emoción, el silencio y la creación compartida. Esta ampliación de la escucha constituye, finalmente, el principal aporte metodológico y epistemológico del estudio, al mostrar que las memorias ambientales del conflicto no solo pueden documentarse desde nuevos lenguajes, sino que también pueden producir nuevas categorías para comprender las relaciones entre territorio, violencia, cuidado y justicia ambiental en el Caribe colombiano.

Discusión. La investigación-creación como epistemología de la escucha y producción de conocimiento situado

Los hallazgos replantean la manera en que la memoria ambiental ha sido abordada en los estudios sobre conflicto armado en Colombia. Mientras buena parte de la literatura se ha concentrado en los impactos ecológicos, las políticas institucionales de memoria o las disputas territoriales desde categorías previamente establecidas, este estudio muestra que las propias mujeres producen formas situadas de comprender el mar, el territorio, el daño y el cuidado. En este sentido, la principal contribución del artículo consiste en proponer la investigación-creación como una epistemología de la escucha capaz de producir conocimiento a partir de las categorías que emergen de las experiencias narradas, escritas y registradas audiovisualmente por las participantes.

A diferencia de enfoques en los que la teoría organiza previamente el análisis, las categorías que estructuran este estudio —el mar como sujeto vivo, la maritorialidad vivida, el daño sentido, el cuidado como práctica política y la escucha del territorio— surgieron de la codificación inductiva de cartas, entrevistas y registros audiovisuales, para posteriormente dialogar con la memoria ambiental, la ecología política, los feminismos territoriales y las gramáticas de la escucha. La teoría operó así como un horizonte hermenéutico que permitió profundizar la comprensión de categorías producidas inicialmente por las propias mujeres.

Este hallazgo dialoga con las epistemologías feministas y descoloniales al reconocer que los sujetos históricamente marginados de la producción académica no solo aportan testimonios, sino también conceptos que amplían la comprensión de los fenómenos sociales. Las participantes aparecen, así, como productoras de conocimientos situados sobre las relaciones entre territorio, mar, violencia, cuidado y vida comunitaria. La investigación-creación hizo posible este desplazamiento al privilegiar la construcción de condiciones de escucha sobre la explicación previa de los hechos.

La escucha adquiere, por tanto, un sentido que trasciende su comprensión como técnica de investigación. En diálogo con las gramáticas de la escucha propuestas por María del Rosario Acosta (2021), escuchar implica crear las condiciones para que experiencias históricamente silenciadas produzcan nuevos sentidos sobre el pasado y el presente. Este estudio amplía esa perspectiva al mostrar que la escucha también involucra las relaciones que las mujeres establecen con el mar, los cuerpos de agua, los paisajes y los saberes heredados. La memoria ambiental se expresa no solo en las palabras, sino también en las emociones, los silencios, la escritura, la imagen y la corporalidad.

La articulación entre "*Cartas al Mar"* y el documental *Mujeres lideresas en Santa Marta: Participación política de*

las mujeres en el Caribe (1960–2025) confirma esta perspectiva. Aunque ambos proyectos emplean lenguajes distintos, producen un mismo efecto epistemológico: amplían las posibilidades de escuchar el territorio y favorecen la emergencia de categorías situadas desde registros sensibles diversos. La escritura epistolar propicia una elaboración íntima de la memoria y fortalece la relación reflexiva con el mar, mientras que el lenguaje audiovisual incorpora gestos, silencios, emociones y corporalidades como dimensiones constitutivas del conocimiento. La convergencia entre ambos dispositivos muestra que el potencial de la investigación-creación no depende del soporte artístico empleado, sino de su capacidad para generar espacios donde las personas interpretan colectivamente sus experiencias territoriales.

Desde esta perspectiva, el principal aporte metodológico del estudio no radica en combinar escritura y creación audiovisual, sino en demostrar que ambos lenguajes producen registros complementarios de la memoria ambiental. Su análisis integrado permitió reconocer categorías situadas que difícilmente habrían emergido mediante metodologías centradas exclusivamente en el discurso verbal. La investigación-creación se configura así como una práctica de escucha que transforma la relación entre investigación, creación y producción de conocimiento, al reconocer que los saberes situados de las mujeres constituyen un punto de partida para comprender las relaciones entre memoria, territorio y justicia ambiental.

Las mujeres como productoras de categorías situadas sobre el territorio

Uno de los principales aportes de este estudio consiste en replantear el lugar que tradicionalmente ocupan las mujeres en las investigaciones sobre memoria del conflicto. Más que portadoras de testimonios posteriormente interpretados mediante categorías académicas, las participantes producen formas propias de comprender las relaciones entre mar, territorio, violencia, cuidado y vida comunitaria. Sus narrativas amplían los debates sobre memoria ambiental y justicia ecológica al generar categorías que emergen de la experiencia situada.

Este desplazamiento resulta evidente en categorías como *mar como sujeto vivo*, *maritorialidad vivida*, *daño sentido* y *cuidado como práctica política*. Lejos de derivarse de la literatura especializada, estas nociones surgieron de las formas en que las mujeres nombran sus vínculos con el territorio y elaboran respuestas frente a la degradación ambiental y la violencia. La teoría permitió profundizar su interpretación, pero no sustituyó el conocimiento producido desde la experiencia.

Este hallazgo dialoga con las epistemologías feministas y descoloniales al cuestionar las jerarquías tradicionales de producción del conocimiento. Los saberes comunitarios dejan de ser ilustraciones empíricas para convertirse en formas legítimas de elaboración conceptual. Así, la maritorialidad no aparece únicamente como una categoría de la ecología política, sino como una práctica vivida donde trabajo, memoria, espiritualidad, afectividad y cuidado conforman un mismo entramado de relaciones.

De igual manera, la categoría *daño sentido* amplía las discusiones sobre memoria ambiental al mostrar que las transformaciones ecológicas son experimentadas como fracturas de relaciones sociales y afectivas, más que como simples alteraciones de los ecosistemas. Las mujeres describen el deterioro del territorio mediante la pérdida de prácticas comunitarias, la disminución de la pesca, la desaparición de lugares significativos y la transformación de los vínculos que sostienen la vida cotidiana. La memoria ambiental adquiere así una dimensión relacional que complementa los aportes de la ecología política y los estudios sobre violencia lenta.

En conjunto, estas categorías muestran que las mujeres producen conocimientos situados capaces de enriquecer la comprensión del conflicto armado desde la experiencia, el territorio y el cuidado. La investigación-creación hizo posible este desplazamiento al generar espacios donde la escritura, la conversación y la creación compartida favorecieron procesos colectivos de interpretación del territorio.

Escritura y documental: dos lenguajes para producir archivos sensibles

La articulación entre escritura epistolar y creación audiovisual constituye otro de los principales aportes del estudio. Más que comparar dos dispositivos metodológicos, el análisis muestra que ambos lenguajes producen formas complementarias de escuchar y construir memoria ambiental. Las cartas y el documental no ofrecen versiones distintas del territorio; hacen visibles registros diferentes de una misma experiencia.

En "*Cartas al Mar"*, la escritura favoreció procesos de reflexión y autoescucha mediante los cuales las participantes transformaron recuerdos en narrativas compartidas. El documental amplió esta experiencia al incorporar silencios, gestos, emociones y corporalidades como dimensiones constitutivas de la memoria. Así, la investigación-creación evidenció que la memoria ambiental no solo se narra: también se encarna.

La convergencia entre ambos dispositivos permitió construir un archivo sensible donde escritura, imagen, cuerpo, emoción y territorio producen conjuntamente conocimiento. A diferencia de los archivos institucionales, orientados a preservar información, este archivo permanece abierto a la reinterpretación colectiva y a la producción continua de sentidos sobre el territorio.

Desde esta perspectiva, la investigación-creación transforma la función tradicional del archivo al convertirlo en un espacio de escucha, diálogo y resignificación. La escritura y el documental actúan como prácticas complementarias que amplían las posibilidades de comprender las memorias ambientales y fortalecen los debates contemporáneos sobre justicia territorial.

Conclusiones. Escuchar para producir conocimiento situado sobre la memoria ambiental

Este estudio examinó dos procesos de investigación-creación desarrollados en el Magdalena —"Cartas al Mar" y *Mujeres lideresas en Santa Marta: Participación política de las mujeres en el Caribe (1960–2025)*— para comprender cómo las prácticas de escritura y creación audiovisual contribuyen a construir memorias ambientales del conflicto armado. Más que comparar dos experiencias metodológicas, el análisis mostró que ambos procesos hicieron emerger categorías compartidas mediante las cuales las propias mujeres interpretan sus relaciones con el mar, el territorio, la violencia y el cuidado. Así, el mar como sujeto vivo, la maritorialidad vivida, el daño sentido, el cuidado como práctica política y la escucha del territorio constituyen formas situadas de producción de conocimiento que amplían los debates sobre memoria ambiental.

La principal contribución del artículo consiste en proponer la investigación-creación como una epistemología de la escucha. La escucha deja de entenderse como una técnica para acceder a testimonios y se configura como una práctica ética, política y epistemológica que transforma las condiciones de producción del conocimiento. Escuchar implica crear espacios donde las personas elaboran e interpretan colectivamente sus experiencias territoriales, haciendo visibles memorias, afectos, silencios, corporalidades e imágenes que suelen permanecer fuera de los archivos institucionales.

La articulación entre escritura epistolar y creación audiovisual mostró que ambos dispositivos producen formas complementarias de escuchar el territorio. Mientras las cartas favorecen procesos de reflexión y elaboración narrativa de la experiencia, el documental hace visibles dimensiones performativas inscritas en los cuerpos, las emociones y los silencios. Ambos lenguajes hicieron emerger las mismas categorías analíticas, confirmando que estas dependen de los saberes situados construidos por las mujeres al narrar y habitar sus territorios.

En consecuencia, este trabajo propone replantear la relación entre teoría y experiencia. La tarea de la investigación no consiste en traducir las experiencias de las mujeres al lenguaje de la teoría, sino en propiciar un diálogo hermenéutico donde la teoría contribuya a comprender —sin eclipsar— las categorías que ellas producen para nombrar el mar, el cuidado, el daño y la memoria. La teoría deja así de ser el punto de partida del análisis para convertirse en un horizonte interpretativo en diálogo con los saberes situados.

Los hallazgos amplían las discusiones sobre memoria ambiental en contextos de conflicto armado al mostrar que la violencia afecta no solo cuerpos e infraestructuras, sino también las relaciones ecológicas, afectivas y culturales que sostienen la vida comunitaria. Comprender estas transformaciones desde las voces de las mujeres desplaza la memoria ambiental desde una perspectiva centrada en el daño ecológico hacia una comprensión relacional donde territorio, cuidado, afectividad y justicia ambiental forman parte de un mismo entramado.

Finalmente, este estudio demuestra que la escritura, la imagen, la corporalidad, las emociones y los silencios constituyen fuentes legítimas de producción de conocimiento. La creación deja de entenderse como un recurso para comunicar resultados y se configura como un espacio donde las categorías analíticas emergen desde la experiencia compartida.

En un contexto como el Caribe colombiano, donde las memorias del conflicto continúan disputándose entre relatos oficiales, experiencias comunitarias y transformaciones ambientales aún en curso, escuchar el territorio supone reconocer que las mujeres no solo preservan la memoria de lo vivido. Al escribir, narrar, filmar y crear colectivamente, producen conocimientos capaces de reconfigurar nuestra comprensión de las relaciones entre conflicto, naturaleza y justicia territorial. El principal aporte de este trabajo consiste en mostrar que las memorias ambientales no esperan ser descubiertas por la investigación: se producen continuamente en los territorios y encuentran en la investigación-creación una práctica de escucha que permite reconocerlas y dialogar con las categorías mediante las cuales las propias comunidades interpretan y transforman el mundo que habitan.

Obras citadas

Acosta, María del Rosario. 2021. *Gramáticas de la escucha: Hacer audible lo inaudito. Herder Editorial*.

Ahmed, Sara. 2004. *The Cultural Politics of Emotion*. Edinburgh University Press.

Arguello, Lucy. 2024. *Entrevista realizada* por Judith del Socorro Ballesteros López. Proyecto *Mujeres lideresas en Santa Marta: Participación política de las mujeres en el Caribe (1960–2025)*. Universidad del Magdalena. Entrevista inédita.

Ballesteros López, Judith del Socorro. 2024. *Mujeres lideresas en Santa Marta: Participación política de las mujeres en el Caribe (1960–2025).* Proyecto audiovisual de investigación-creación.

Carmona, Francia. 2024. *Entrevista realizada por* Judith del *Socorro Ballesteros López. Participación política de las mujeres en el Caribe (1960–2025)*. Universidad del Magdalena. Entrevista inédita.

Centro Nacional de Memoria Histórica. 2018. *Daños: Análisis de los impactos del conflicto armado colombiano*. CNMH.

Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No Repetición. 2022. *Hay futuro si hay verdad: Informe final*.

Escobar, Arturo. 2010. *Territorios de diferencia*. Envión Editores.

---. 2018. *Sentipensar con la Tierra*. Ediciones UNAULA.

Hoyos Guzmán, Angélica Patricia. 2024. "Cartas al Mar: Niñas, adolescentes y mujeres escriben sobre la vida en el mar". Proyecto de investigación-creación, Universidad del Magdalena. Documentos inéditos.

Le Billon, Philippe. 2012. *Wars of Plunder*. Columbia University Press.

Nixon, Rob. 2011. *Slow Violence and the Environmentalism of the Poor*. Harvard University Press.

Pérez-Rincón, Mario, Juliana Peralta-Ardila, e Irene Vélez-Torres. 2022. "Armed Conflict and Environmental Justice in Colombia". *Journal of Political Ecology* 29, no. 1: 1–25. https://doi.org/10.2458/jpe.2901.

Skewes, Juan Carlos. 2019. "Territorios y maritorios". *Chungará* 51, no. 1: 11–24.

Ulloa, Astrid. 2016. "Feminismos territoriales en América Latina". *Nómadas*, no. 45: 123–139.

ENSAYO

Geografías diseminadas: Estética performativa en escritoras colombianas contemporáneas

Lina Marcela Duque Ossa / *Universidad Tecnológica de Pereira*

Introducción

En el mundo contemporáneo, la obra de arte ha desbordado los límites de un formalismo que reducía su dimensión estética a la forma y la separaba de las matrices culturales. En su lugar, se ha vuelto urgente un acercamiento desde las artes a las realidades históricas, políticas y afectivas, sin renunciar a la potencia simbólica y poética de la literatura. El arte se desplaza así hacia lo político y lo vivencial sin renunciar a su capacidad de producir experiencia estética.

Desde esta perspectiva, resulta pertinente partir de la noción de una estética performativa, entendida como una práctica estética que produce efectos sobre la sensibilidad, el cuerpo y las formas de comprender el mundo. Su interés no radica únicamente en representar una realidad, sino en intervenirla desde la experiencia estética. El análisis de esta propuesta permite reconocer en lo performativo una apuesta crítica cuyo epicentro es el cuerpo mismo, entendido como fuerza capaz de perturbar las conciencias "tanto por el tema que trata como por la forma en que éste es abordado, lanzando de lleno a realidades humanas, demasiado humanas […] Aquí lo que hay es cuerpo, y con él, hay precariedad, finitud, vitalidad: lo sangrante" (Miroslava Salcido 2018, 110-111).

Ahora bien, esta dimensión performativa se despliega con especial fuerza en la narrativa de un conjunto de escritoras colombianas contemporáneas, cuyas obras permiten pensar las relaciones entre cuerpo, territorio, memoria y violencia desde una sensibilidad crítica que desborda las representaciones tradicionales del espacio nacional. En este sentido, las novelas analizadas dialogan con lo que Dhondt y Mandolessi (2022) identifican como una nueva estética latinoamericana que hace visibles las matrices culturales de la violencia sin reproducir sus mecanismos de espectacularización. Como señalan los autores, "se observa en la producción cultural latinoamericana contemporánea una nueva estética que trabaja temas de violencia desde la sobriedad" (37). Más que reiterar el horror, estas escrituras desplazan la mirada hacia las condiciones históricas, afectivas y territoriales que lo hacen posible.

Esta sobriedad no debe entenderse como inhibición ni como gesto de neutralidad, sino como una decisión estética que renuncia al exceso para potenciar la experiencia del lector. En este horizonte adquieren sentido las declaraciones de Margarita García Robayo acerca de la ausencia de mujeres en ciertos espacios de legitimación literaria. Al afirmar, "no creo realmente que las escritoras necesiten ser visibilizadas, porque son lo suficientemente buenas para que la gente las encuentre sin que nadie las apunte con un reflector" (Amaro 2019, 153). Con esta expresión, García Robayo desplaza la discusión de la representación hacia la potencia misma de su escritura. La presencia de las escritoras contemporáneas no depende de estrategias de visibilidad, sino de la fuerza crítica y estética de sus obras que emergen desde la memoria, el silencio y la experiencia corporal.

Este artículo se propone explorar la noción de estética performativa en la narrativa de escritoras colombianas contemporáneas, entendiendo que algunas de dichas obras performan un espacio liminar de relación entre geografía y experiencia humana que encuentran un marco de comprensión en la noción de antropogeografía. Aunque el concepto no es reciente, adquiere nuevas resonancias al ser puesto en diálogo con los estudios literarios. Como señala Posada (2020), se trata de una noción que "implica, en primer término, un conocimiento adecuado del medio en que le ha correspondido existir, en el doble aspecto natural y cultural" (176).

En este marco, el corpus analizado en el presente artículo está conformado por cuatro obras que, aunque presentan propuestas narrativas y estéticas diferentes, comparten una misma preocupación por explorar la relación entre cuerpo, territorio, memoria y violencia desde una perspectiva que desborda los imaginarios nacionales tradicionales. No constituyen las únicas manifestaciones de esta estética en la narrativa colombiana contemporánea, pero sí ofrecen un corpus particularmente representativo de una escritura en la que la geografía deja de ser escenario para convertirse en experiencia.

Cada una de estas novelas desarrolla esa preocupación desde una configuración espacial específica, lo que permite observar distintas modulaciones de la estética performativa, la antropogeografía y la sensibilidad postcolombiana que orientan este estudio. En *El asedio animal* de Vanessa Londoño (2021), se recuperan memorias de la violencia que afectan a comunidades marginadas estrechamente vinculadas a un entorno natural que opera como escenario, víctima y testigo del daño. En *El mar* de Margarita García Robayo (2019),

este ocupa el centro del relato como una presencia invasiva que asfixia y desborda a la narradora desde sus primeras memorias. En *Plaga* de Juliana Javierre (2021), las moscas se transforman en alegoría de la violencia como un agente contaminante que marca el destino de Emilia y de toda la población de Sopinga, sometida al abandono institucional. Finalmente, en *La perra* de Pilar Quintana (2017), la selva del Pacífico colombiano adquiere un papel central en la vida de Damaris, una protagonista enfrentada a la hostilidad de su entorno geográfico y a la de su propia interioridad.

La lectura conjunta de las obras mencionadas hace necesario precisar la categoría de sensibilidad postcolombiana que orienta este trabajo. Esta expresión no designa un período histórico ni una nueva identidad cultural. Se propone como una categoría analítica para nombrar un conjunto de escrituras que desplazan los imaginarios nacionales heredados mediante la reconfiguración de las relaciones entre cuerpo, territorio y memoria desde experiencias de violencia, desarraigo y precariedad.

A partir de esta definición, la hipótesis que orienta el artículo sostiene que las narraciones analizadas performan geografías diseminadas que encarnan un pensamiento crítico decolonial y configuran una sensibilidad postcolombiana. En lugar de reafirmar imaginarios nacionales, estas obras desplazan las formas tradicionales como se comprende el territorio, el cuerpo y la memoria, produciendo una experiencia estética que interpela al lector desde la fractura, antes que desde la representación.

Antecedentes

Con el propósito de situar esta investigación en el marco de los estudios recientes sobre literatura contemporánea y espacialidad, la revisión de antecedentes permitió identificar dos líneas principales de indagación. La primera reúne investigaciones que exploran las relaciones entre geografía y experiencia humana desde una perspectiva antropogeográfica; la segunda comprende los estudios que han desarrollado la estética performativa como una práctica que transforma la relación entre cuerpo, experiencia y representación.

En la primera línea, Rodríguez Aguilera (2024) propone la noción de geografías en duelo para referirse a espacios atravesados por pérdidas colectivas producidas por formas interrelacionadas de violencia, donde el cuerpo y el territorio quedan simultáneamente afectados por el dolor histórico. Esta perspectiva resulta especialmente significativa porque desplaza la comprensión del espacio como escenario para entenderlo como una dimensión constitutiva de la experiencia humana. En una dirección convergente, Coêlho y Santana (2023) muestran cómo la colonialidad continúa reproduciendo formas de exclusión mediante procesos de racialización y control de los cuerpos, evidenciando la persistencia de matrices coloniales en las configuraciones contemporáneas del territorio.

Desde la reflexión aportada por las investigaciones, surgen los siguientes interrogantes que orientan el trabajo de análisis: ¿de qué manera las escritoras colombianas contemporáneas performan las relaciones entre cuerpo, territorio y experiencia?, y ¿qué configuración adquiere esa experiencia cuando es leída desde una estética performativa y una perspectiva decolonial?

En relación con la segunda línea, Citro y Rodríguez (2020) comprenden la estética performativa como una práctica que sitúa el cuerpo en el centro de la producción de conocimiento y cuestiona los dualismos heredados de la modernidad. Como afirman, el cuerpo constituye un "saber encarnado" (30) que permite comprender la experiencia más allá de los modelos racionalistas tradicionales. Esta perspectiva resulta fundamental para el presente estudio, pues permite pensar la escritura no solo como representación, sino como una práctica estética capaz de producir efectos sobre la sensibilidad del lector.

En el ámbito específicamente literario, Amaro (2019) ha mostrado cómo la escritura de Margarita García Robayo configura subjetividades nómadas atravesadas por la memoria, el desplazamiento y la extranjería. La autora sostiene que "la condición de extranjería o ajenidad es un rasgo que García Robayo comparte también con otras narradoras contemporáneas" (155), observación que permite comprender estas escrituras como formas de desplazamiento simbólico frente a las identidades nacionales estables. De manera convergente, Waldman (2016) señala que buena parte de las escritoras latinoamericanas contemporáneas se distancia de las búsquedas nacionalistas de generaciones anteriores, privilegiando experiencias fragmentarias, territorios periféricos y subjetividades desplazadas.

Estos antecedentes permiten comprender que las novelas analizadas no constituyen casos aislados, sino expresiones representativas de una corriente de la narrativa colombiana contemporánea en la que el territorio deja de funcionar como escenario para convertirse en una dimensión constitutiva de la experiencia. Los personajes ya no se definen por una pertenencia territorial estable; por el contrario, sus trayectorias muestran cómo cuerpo, memoria y espacio se producen mutuamente en contextos marcados por la violencia, el desarraigo y la precariedad.

Análisis conceptual y crítico de las obras seleccionadas

La lectura propuesta en este artículo se sostiene en la articulación de tres categorías conceptuales que orientan el

análisis del corpus: la estética performativa, la antropogeografía y la sensibilidad postcolombiana. Más que constituir conceptos aislados, conforman un mismo horizonte de interpretación que permite comprender cómo la narrativa de escritoras colombianas contemporáneas desplaza las formas tradicionales de representar el cuerpo, el territorio y la violencia.

En primer lugar, la noción de estética performativa se entiende como una práctica de arte-acción que produce pensamiento crítico mediante la experiencia estética. Esta elección conceptual privilegia el término arte-acción frente al de artivismo porque el interés del presente estudio no radica en comprender las obras desde su dimensión militante o activista, sino desde la capacidad de la escritura para producir acontecimientos sensibles que transforman la relación del lector con el mundo. Lo performativo no reside únicamente en aquello que el texto representa, sino en aquello que hace. Como sostiene Miroslava (2018), el performance sitúa el cuerpo como lugar donde convergen la precariedad, la finitud y la vitalidad, haciendo visible aquello que las estructuras culturales suelen ocultar. En esa misma dirección, Dhondt y Mandolessi (2022) afirman que el potencial del arte consiste en reconfigurar afectos y pensamientos al revelar las matrices culturales que producen y legitiman la violencia. Desde esta perspectiva, la literatura no reproduce el daño, sino que interviene críticamente en las formas de percibirlo.

En segundo lugar, la categoría de antropogeografía permite comprender que el territorio no constituye un escenario pasivo donde transcurren las acciones, sino una dimensión constitutiva de la experiencia humana. Retomando a Posada (2020), este concepto remite a la relación entre el ser humano, el medio natural y cultural en el que habita. Sin embargo, esta investigación amplía dicha noción a partir de la propuesta de Massey (2014), quien concibe el espacio como una red dinámica de interrelaciones, siempre abierta, múltiple y en permanente devenir. Desde esta perspectiva, los territorios que aparecen en las novelas no funcionan como paisajes identitarios, sino como espacios donde se configuran afectos, memorias y formas de subjetividad. La geografía deja de ser un fondo narrativo para convertirse en una experiencia performada por los cuerpos que la habitan.

Finalmente, estas categorías permiten proponer la noción de sensibilidad postcolombiana, entendida no como un período histórico ni como una nueva corriente literaria, sino como una forma de nombrar aquellas escrituras que cuestionan los imaginarios nacionales heredados de la modernidad colonial. Esta sensibilidad se nutre de la noción de liminaridad desarrollada por Bhabha (2002), para quien la nación deja de ser una totalidad homogénea y se revela como un espacio de disemiNación donde emergen subjetividades desplazadas y memorias excluidas. Asimismo, dialoga con la poética de la desapropiación formulada por Rivera Garza (2019), que propone una escritura capaz de desarticular las gramáticas del poder mediante el desplazamiento de las identidades fijas y la configuración de nuevas comunalidades narrativas. En esta dirección, la política de ubicación propuesta por Vivero (2008) recuerda que toda escritura parte de un cuerpo atravesado por marcas históricas, raciales, sexuales y territoriales, convirtiendo la experiencia corporal en un lugar privilegiado de enunciación crítica.

A partir de estas tres categorías, el análisis crítico examina cómo cada una de las obras seleccionadas moviliza, desde procedimientos narrativos específicos, una estética performativa de la experiencia, una configuración antropogeográfica del territorio y una sensibilidad postcolombiana que desestabiliza las formas tradicionales de representar la nación, el cuerpo y la memoria. Aunque no constituyen las únicas manifestaciones de esta sensibilidad en la narrativa colombiana contemporánea, estas obras ofrecen un corpus particularmente representativo por la manera en que sitúan el territorio como una dimensión constitutiva de la experiencia humana y convierten el cuerpo en el lugar desde el cual se problematizan la violencia, la memoria y el desarraigo.

Para comenzar, se parte de la hipótesis de que las cuatro obras movilizan una metodología implícita de decolonización que se despliega en los bordes de la relación entre geografía y experiencia humana. En ellas, la estética performativa opera como una práctica que produce una experiencia crítica en el lector; la antropogeografía permite comprender el territorio como dimensión constitutiva de la subjetividad; y la sensibilidad postcolombiana emerge cuando dichas relaciones desestabilizan los imaginarios nacionales heredados. Dhondt y Mandolessi (2022) afirman que "el potencial del arte consiste precisamente en reconfigurar los afectos y los pensamientos al poder visibilizar lo que está velado, como por ejemplo la matriz cultural que produce y promueve la violencia" (31). Esta concepción resulta especialmente pertinente para el corpus seleccionado, pues las cuatro novelas desplazan el interés desde la representación de la violencia hacia la experiencia afectiva que dicha violencia produce sobre cuerpos y territorios.

Desde esta perspectiva, las escritoras no se limitan a representar la violencia, sino que la interrumpen. De manera que visibilizan la espacialidad no como un ámbito fijo de identidad o apropiación, sino como territorio en constante mutación: espacios nómadas, desapropiados y en transformación. En este sentido, la performatividad de la escritura consiste precisamente en producir ese desplazamiento de la mirada del lector, mientras que la antropogeografía permite comprender por qué esos espacios participan activamente en la configuración de las subjetividades narradas.

En esta línea, Massey (2014) define el espacio como producto de interrelaciones dinámicas, siempre en proceso de devenir, nunca cerrado.

> el espacio es el producto de interrelaciones. Se constituye a través de interacciones, desde lo inmenso de lo global hasta lo ínfimo de la intimidad […] La multiplicidad y el espacio son co-constitutivos […] implícitas en las prácticas materiales que *deben realizarse*, siempre está en proceso de formación, en devenir, nunca acabado, nunca cerrado. (Massey 2014, 104-105)

De ahí que las identidades que emergen en estas novelas sean performadas en diálogo con geografías afectivamente marcadas y en permanente transformación. Desde la perspectiva antropogeográfica, el territorio deja de ser un escenario para convertirse en una dimensión constitutiva de la experiencia, mientras que la estética performativa permite comprender cómo esa relación modifica la percepción del lector sobre los vínculos entre espacio y subjetividad.

La novela *El asedio animal* constituye el primer ejemplo de esta articulación entre estética performativa y antropogeografía.

Esta espacialidad se manifiesta con particular fuerza en la novela *El asedio animal* de Vanessa Londoño (2021). En una escena, Fernanda Huanci enuncia lo siguiente "Tenemos que pensar cerca del pensamiento del sol. Cargamos lo cabeza. Grabado a cabeza. ¿No cierto? No dice, este use zapatos. Este no. No. Eso no dice" (33). Estas palabras cuestionan la autoridad simbólica del Sol —figura central en la cosmovisión de las comunidades indígenas del país— y evidencian cómo el pensamiento humano impone lógicas de segregación. La narradora denuncia la deshonestidad moral de quienes se hacen ciegos ante la violencia que reproducen.

En una escena posterior, es Yarima otro personaje de la novela que descubre que la transformación de su cuerpo altera también su forma de habitar el espacio: "Me di cuenta de que en la mirada había desarrollado un doble fondo; una doble profundidad de impúber y de hembra que me transformaba, que ponía mi cara a la deriva... Fue ahí cuando tuve la primera sospecha de que tenía que empezar a esconderme de la gente del pueblo; de que tenía que esconderme de la gente del Torero". (46-47).

La transformación que experimenta la narradora no responde únicamente al paso de la infancia hacia la feminidad. La aparición de ese "doble fondo" en la mirada inaugura una nueva forma de habitar el territorio, determinada por la violencia que regula los cuerpos femeninos. El descubrimiento del propio cuerpo implica, simultáneamente, el descubrimiento de que existen espacios donde ya no es posible permanecer sin riesgo. La necesidad de ocultarse "de la gente del Torero" —figura que condensa el poder armado sobre el territorio— revela que la geografía deja de ser un escenario exterior para convertirse en una fuerza que reorganiza la experiencia corporal. La escritura performa así una subjetividad cuya relación con el espacio está atravesada por el miedo, la vigilancia y la amenaza, haciendo visible cómo cuerpo y territorio se producen mutuamente.

Dichas experiencias narradas por Londoño encuentran un correlato en la concepción relacional del espacio propuesta por Massey, que permite comprender cómo figuras como Fernanda Huanci y Yarima encarnan voces históricamente silenciadas. De manera que Vanessa Londoño crea un espacio narrativo donde confluyen memorias disidentes y lo territorial actúa como dispositivo de interpelación crítica a la mentalidad contemporánea.

En conjunto, ambas escenas revelan que la violencia no sólo organiza las relaciones sociales, sino también las formas de percibir y habitar el espacio. La racionalidad que enuncia Fernanda Huanci y el aprendizaje corporal de Yarima desplazan las coordenadas desde las cuales el territorio había sido comprendido como fundamento de identidad o pertenencia. En esa fractura comienza a configurarse la sensibilidad postcolombiana propuesta en este artículo, pues la novela no reconstruye una imagen alternativa de la nación, sino que la descompone desde cuerpos cuya experiencia ya no puede separarse de la violencia inscrita en el territorio.

Ahora bien, Massey (2014) afirma que "para que haya multiplicidad (y, por lo tanto, para que haya diferencia) debe haber espacio" (108). Esta afirmación rompe con la lógica de los sistemas cerrados y con los grandes relatos de la modernidad. Sostiene, en cambio, una apertura radical del futuro, entendida como condición de posibilidad para la diferencia. Esta concepción permite comprender por qué, en El asedio animal, el espacio no acompaña la experiencia de los personajes, sino que participa activamente en su constitución. De este modo, deja de ser un escenario donde ocurre la acción para convertirse en una dimensión que configura los cuerpos, los afectos y las memorias.

En la novela, esta concepción del espacio adquiere una forma narrativa concreta. El territorio deja de operar como soporte de una identidad estable para convertirse en una experiencia atravesada por relaciones de poder que modelan el cuerpo y reorganizan la percepción del mundo. La violencia no actúa únicamente sobre los sujetos; modifica también las posibilidades de habitar el espacio y, con ello, las formas de sentir, recordar y pertenecer. La crítica al pensamiento moralizante deja entonces de ser exclusivamente ética para convertirse en una crítica de los regímenes espaciales que producen exclusión.

Esta dimensión de la estética performativa se demuestra claramente en la obra de Vanessa Londoño al desarmar la moral como saber unívoco. En su lugar, propone un pensamiento arborescente, interconectado y vivencial. No se impone una verdad, sino que se ofrece una experiencia afectiva

que resiste la normalización. La estética performativa aquí no se limita a representar la violencia, sino que produce en el lector una experiencia sensible que cuestiona las matrices morales desde las cuales ha sido legitimada.

De este modo, la novela demuestra una primera modulación de la hipótesis que orienta este estudio: la transformación simultánea del cuerpo, del territorio y de la sensibilidad constituye un mismo acontecimiento performativo. Esta articulación reaparece en las demás novelas del corpus bajo configuraciones distintas.

La primera de esas variaciones se desarrolla en *El mar*, donde Margarita García Robayo desplaza el problema hacia una crítica de los esencialismos territoriales y culturales que identifican el origen con la identidad.

En una escena la narradora dice: "Yo no vacacionaba porque en muchas culturas —casi todas— eso significa irse al mar. Yo crecí en el mar, es decir que crecí de vacaciones. Cuando abandoné mi ciudad costera pensé que lo mejor que podía pasarme era vivir en un lugar alejado de la playa y dedicar menos horas al pensamiento ocioso y cíclico. Lo primero sucedió, lo segundo no. Crecer mirando el agua, aspirando el salitre y buscando la sombra te condena a la divagación inconducente. Y, de algún modo, de eso vivo". (7)

Esta escena no construye el mar como un lugar de pertenencia, sino como una experiencia que permanece inscrita en el cuerpo incluso cuando el territorio ha sido abandonado. El desplazamiento geográfico no implica la desaparición del origen, pero sí transforma su estatuto: deja de funcionar como fundamento de la identidad para convertirse en una disposición perceptiva desde la cual la narradora continúa habitando el mundo. La escritura performa así una memoria espacial que no fija al sujeto en un lugar, sino que muestra cómo cuerpo y territorio permanecen vinculados a través de la experiencia.

Continúa con ello, en un diálogo sostenido con su médico, donde nuevamente la narradora —mujer caribeña— desestabiliza dicho estereotipo profundamente arraigado: "Cuando estaba embarazada de mi hijo V, el médico me recomendó nadar. —No sé nadar, doctor. —¿Una caribeña que no nada? —Odio el mar. —¿Una caribeña que odia el mar?" (García Robayo, 2019: 6). Un gesto, desde el cual se genera una ruptura con la naturalización del arraigo territorial. El mar —símbolo nacionalista— se vuelve aquí una presencia extraña e incluso violenta. Por lo tanto, el relato niega esa conexión y activa una reflexión sobre los modos en que se imponen las identidades geoculturales.

La incredulidad del médico revela hasta qué punto el origen opera como una categoría normativa. La imposibilidad de aceptar que una mujer caribeña no nade o incluso deteste el mar pone en evidencia que la pertenencia territorial continúa funcionando como un régimen de identificación que antecede a la experiencia del sujeto. En esta narración García Robayo desarticula precisamente esa lógica al mostrar que el vínculo con el territorio no responde a una esencia cultural, sino a una relación conflictiva, móvil y contingente.

Este gesto de desapropiación del origen desmonta las categorías fijas de pertenencia. El espacio no es contenedor, sino un proceso abierto. Es por esto que *El mar* evidencia como la memoria deja de aparecer como herencia para convertirse en una práctica de relectura del territorio. Esta relectura del origen no constituye únicamente una experiencia individual. Sino que pone en cuestión las genealogías desde las cuales se han construido las pertenencias colectivas, aspecto que dialoga con la observación de Anderson (2021) "unas tragedias históricas que nos tienen que recordar incesantemente" (279) y que son asumidas como "nuestras".

Desde esta perspectiva, la antropogeografía deja de remitir al origen como identidad fija y se convierte en el espacio donde las relaciones entre cuerpo, memoria y territorio son continuamente reconfiguradas por la experiencia narrativa. Esta tensión es precisamente la que García Robayo evidencia en la experiencia de su narradora, cuya relación con el mar nunca puede reducirse a una identidad de origen.

De ahí que uno de los modos en que la escritura contrarresta esta vertiente narrativa oficial sea el reconocimiento de la coexistencia de historias relativamente autónomas que reconfiguran el espacio desde una perspectiva liminar. Todo ello adquiere una dimensión crítica porque, como plantea Bhabha (2002), lo liminar constituye el espacio donde los pueblos subalternizados negocian sus formas de existencia.

En este sentido, la escritura no constituye un ejercicio meramente representacional, sino una práctica que interrumpe las dicotomías entre centro y periferia, origen y desplazamiento. Esta desestabilización de las jerarquías espaciales constituye uno de los rasgos de la sensibilidad postcolombiana que aquí se propone, pues cuestiona los imaginarios nacionales construidos desde un centro que históricamente ha definido quién pertenece y bajo qué condiciones. En lugar de reproducir esas geografías jerarquizadas, las novelas analizadas concuerdan en situar la experiencia del sujeto en un espacio relacional donde el territorio deja de operar como fundamento de identidad para convertirse en una experiencia siempre abierta, conflictiva y contingente.

La tercera modulación de esta hipótesis se desarrolla en *Plaga* de Juliana Javierre (2021), donde la comprensión del espacio como una dimensión constitutiva de la experiencia alcanza una de sus expresiones más radicales. Si *El mar* desarticulaba el origen como fundamento de la identidad, *Plaga* radicaliza esa ruptura al mostrar que la devastación del territorio transforma la experiencia misma de habitar. La interrupción de las dicotomías entre centro y periferia, pertenencia y expulsión ya no conduce únicamente al

desplazamiento territorial o a la fractura identitaria, sino a una expulsión simbólica de la historia y de la posibilidad misma de habitar.

Como se refleja en el siguiente pasaje de la novela, "¿Y si en vez de moscas ahora estaba llena de sapos? Sacudió la cabeza. La Abuela tenía razón en estar molesta. Ya nada les pertenecía. Ni la casa, ni la tierra, ni el agua. Ruinas" (67). La escena materializa precisamente aquello que la antropogeografía permite pensar: cuando el territorio deja de ser soporte de la vida, también se fractura la experiencia del sujeto que lo habita.

En esta escena, la escritora performa el exilio de la tierra misma, mostrando que no hay un lugar compatible con la vida, no hay refugio, no hay seguridad. Lo que queda es el residuo, la ruina, como signo de una devastación ontológica. El adjetivo "ruinas" adquiere aquí un valor estético y político, pues condensa el colapso total del espacio como matriz de subjetividad.

La historia ya no es un relato compartido ni una memoria legible, sino un espacio deshabitado, erosionado por la violencia y el olvido. Esta dimensión de vacío se profundiza cuando la narración continúa diciendo "La garganta parecía no responder a un resentimiento de siglos. Negro resentimiento. "¿Me oirán si grito?", se preguntaba Emilia. La respuesta era que no" (Javierre, 2021: 67-68). Desde la estética performativa, el silencio deja de ser un recurso narrativo para convertirse en una experiencia que interpela al lector. No es aquí una pausa, sino la constatación de una soledad absoluta. El interrogante ¿me oirán si grito? condensa la angustia de quien ha sido excluida incluso de la posibilidad de ser escuchada.

Esta escena pone en evidencia la dimensión ontológica del destierro como algo que no sólo evoca a quien ha perdido un lugar que habitaba antes, sino también como la pérdida de la relación con el otro, con la historia y con el lenguaje. Lo que se performa en *Plaga* es, entonces, una forma radical de desarraigo que implica la reducción del tiempo y del espacio al yo en su vacío, al sujeto en ruinas. No hay nadie más. No hay relato que pueda sostener el grito.

Emilia encarna una subjetividad profundamente desterrada, cuyo dolor no busca representación, sino que emerge como una pregunta sin respuesta, un eco sin resonancia. Esta noción de ruina —más allá de su valor descriptivo— se convierte en una estética del despojo total, en un performance narrativo del destierro. No se trata únicamente de la pérdida de la tierra como bien físico, sino de la fractura radical del lazo entre espacio y subjetividad. La casa, el paisaje y el lenguaje mismo han sido erosionados, dejados sin arraigo. La historia se transforma en un páramo: no hay memoria colectiva posible porque no hay comunidad que la sostenga. Como se refleja en el siguiente apartado de la novela:

> "¿Y Dios?". Ni siquiera al Padre le respondía Dios ni le daba una señal sobre dónde podía estar. Tan manchada estaba la iglesia como el resto del pueblo desde el día en el que los sapos habían osado pisar el suelo sagrado para acabar con las hostias y arruinar el vino reservado para la Santa Misa. El pueblo gemía, rebuznaba. (Javierre, 2021: 68)

La devastación alcanza incluso los espacios tradicionalmente asociados con la comunidad y el amparo simbólico. El territorio aparece completamente desarticulado, no solo en términos materiales, sino también espirituales y afectivos. Además, la irrupción de lo no-humano —moscas, sapos— en *Plaga* no solo actúa como agente contaminante o alegoría de la violencia, sino que desplaza al sujeto de su centro ontológico. El espacio ya no está hecho para el humano, ni siquiera como lugar de dominio, en cambio, lo invaden lo abyecto, lo residual, lo posthumano. La tierra ha dejado de ser hogar; ya no ofrece cobijo ni sentido. Lo que resta es la imposibilidad misma de habitar.

La escena permite comprender la convergencia de las tres dimensiones que orientan este estudio. La devastación del territorio produce una experiencia sensible del despojo (estética performativa), transforma radicalmente la relación entre cuerpo y espacio (antropogeografía) y sitúa la escritura en la fractura misma de la nación (sensibilidad postcolombiana). Así, Juliana Javierre construye una narrativa que performa un exilio también lingüístico, histórico y existencial.

La fractura territorial que la novela pone en escena no supone únicamente la pérdida de un lugar para habitar; implica también la diseminación de los signos que habían sostenido la idea de nación. La casa, la tierra, el lenguaje, la comunidad e incluso el espacio sagrado dejan de organizar una experiencia compartida y aparecen como fragmentos incapaces de restituir una pertenencia estable. Es precisamente en este punto donde la noción de disemiNación propuesta por Bhabha (2002) adquiere fuerza explicativa. Como señala el autor, "sólo mediante el proceso de la disemiNación [...] la alteridad radical de la cultura nacional creará formas nuevas de vivir y escribir" (Bhabha 2002, 204). La novela de Javierre materializa esta operación al mostrar que la nación ya no puede narrarse como una totalidad coherente, sino desde territorios fracturados donde los signos tradicionales de identidad se dispersan y se reconfiguran desde la alteridad. En este sentido, las "geografías diseminadas" que propone este artículo no aluden únicamente a espacios fragmentados, sino a una forma de escritura que descompone las cartografías nacionales para hacer visibles otras maneras de habitar, recordar y narrar el territorio.

La cuarta y última modulación de esta convergencia se desarrolla en *La perra* de Pilar Quintana. Si en *Plaga* el territorio aparece devastado hasta volver imposible el habitar, en

la novela de Quintana la geografía ya no solo configura la violencia o la ruina, sino también el deseo. El espacio deja de actuar exclusivamente como escenario del conflicto para convertirse en la fuerza que modela la intimidad, mostrando que incluso el deseo adquiere una geografía.

Es precisamente desde esta reconfiguración del espacio donde *La perra* lleva la hipótesis del presente estudio a su formulación más acabada. La novela muestra que la geografía no solo participa en la constitución de la experiencia corporal, sino que modela también la vida afectiva y el deseo. En este sentido, Damaris encarna una subjetividad fracturada, desplazada del centro normativo de lo femenino, de la maternidad y de la identidad nacional. La selva, hostil y desequilibrante, deja de operar como un simple escenario o como un símbolo del conflicto para convertirse en un organismo vivo que reorganiza la percepción del mundo. Esta convergencia entre cuerpo, territorio y deseo se materializa con particular intensidad en la siguiente escena:

> Damaris tuvo que devolverse sola por una selva que le pareció más cerrada y oscura que nunca. Arriba las copas de los árboles se juntaban y abajo cruzaban sus raíces. Los pies se le enterraban en la alfombra de hojas muertas del suelo y se sumían en el barro y ella empezó a sentir que la respiración que escuchaba no era suya sino de la selva y que era ella —y no Nicolasito— la que se estaba ahogando en un mar verde repleto de hormigas y plantas. Quiso huir, perderse, no decirle nada a nadie y que la selva se la tragara. (Quintana 2017, 31)

En esta escena la selva deja de funcionar como un paisaje para convertirse en una fuerza que invade el cuerpo y reorganiza la experiencia sensible de Damaris. La respiración ya no le pertenece; el límite entre el cuerpo y el territorio se desdibuja hasta hacer que ambos participen de un mismo proceso de transformación. La geografía no acompaña la angustia del personaje, sino que la produce, modificando sus posibilidades de habitar y de percibirse a sí misma. Es precisamente en esta fusión donde la novela alcanza una de las expresiones más complejas de la antropogeografía propuesta en este estudio: el territorio deja de ser exterior al sujeto para convertirse en la materia misma desde la cual se configura el deseo, el miedo y la identidad.

Esta experiencia se intensifica a través del deseo de maternidad, que no aparece como un conflicto psicológico aislado ni como un simple mandato social, sino como una fuerza que reorganiza la relación de Damaris consigo misma y con el territorio que habita. Quintana desplaza la maternidad del plano de la representación hacia el de la experiencia corporal. El deseo deja de permanecer en la intimidad del personaje para extenderse sobre toda su existencia, modificando la forma en que percibe el paisaje, los vínculos y su propio cuerpo. En este sentido, el deseo también adquiere una dimensión antropogeográfica, puesto que invade, desborda y transforma el espacio de la misma manera en que la selva invade, asfixia y amenaza con devorar a quien la atraviesa.

La experiencia del desarraigo no se limita, sin embargo, a la relación de Damaris con la selva. La fractura alcanza también la forma en que la protagonista experimenta su propio cuerpo. El deseo de maternidad deja de aparecer como una expectativa individual para convertirse en una violencia simbólica que reorganiza completamente su identidad. Quintana concentra esa experiencia en uno de los enunciados más contundentes de la novela: "Damaris ni siquiera tuvo un atraso, y el jaibana les dijo que ya no podía hacer más por ellos [...] y ella se sintió liberada, pero al mismo tiempo derrotada e inútil, una vergüenza como mujer, una piltrafa de la naturaleza" (Quintana 2017, 24).

La fuerza de esta escena reside en que Damaris no se define como una mujer infértil, ni como una mujer fracasada. Se nombra, en cambio, *una piltrafa de la naturaleza*. Esta formulación desplaza el conflicto del plano psicológico al ontológico. El cuerpo deja de pertenecerle para ser juzgado desde un orden natural que determina su valor a partir de la capacidad reproductiva. La violencia ya no proviene únicamente del entorno social; ha sido interiorizada hasta convertirse en la forma misma en que el sujeto se percibe.

Desde la estética performativa, Quintana no representa únicamente este mandato cultural, sino que hace experimentar al lector la violencia que produce. El cuerpo femenino deja de ser objeto de contemplación para convertirse en el lugar donde se inscriben los efectos materiales de una norma que naturaliza la maternidad como destino. En consecuencia, el deseo deja de comprenderse como una emoción privada y comienza a reorganizar la relación entre cuerpo, territorio y afecto.

En este punto la novela revela que el deseo también posee una geografía. Ya no permanece contenido en la interioridad de Damaris, sino que invade su experiencia del mundo. Así como la selva altera el cuerpo que la atraviesa, el deseo transforma la percepción del espacio, reorganiza los vínculos y modifica la relación de la protagonista consigo misma. La antropogeografía deja entonces de nombrar únicamente la interacción entre sujeto y territorio para designar la forma en que los afectos producen nuevas configuraciones del espacio vivido.

El vínculo con Chirli profundiza esta deriva. La perra aparece inicialmente como una posibilidad de reinscribir el afecto allí donde la maternidad biológica ha fracasado. Sin embargo, conforme el deseo continúa desplazándose y acumulando frustración, también ese vínculo termina siendo absorbido por la misma lógica devastadora que atraviesa la novela. La muerte de Chirli no constituye únicamente un acto

de violencia, sino el colapso definitivo de toda posibilidad de reparación. La escritura performa así una subjetividad incapaz de encontrar un lugar estable desde el cual recomponer las pérdidas que han marcado la existencia de Damaris —la muerte de su madre, la desaparición de Nicolasito, la imposibilidad de la maternidad—. Más que resolver el conflicto, Quintana muestra cómo el vacío termina reorganizando la experiencia del cuerpo, del afecto y del territorio.

Aquí, el paisaje desplaza al sujeto. El yo ya no respira ni actúa autónomamente, sino que se disuelve en una geografía que también ha dejado de ser estable. Esta extranjería entre cuerpo, deseo y lenguaje constituye la materia misma de la estética performativa. La novela no representa el daño; lo encarna. No denuncia únicamente la violencia; transforma la sensibilidad del lector frente a ella. Es precisamente desde esta fractura donde comienza a hacerse visible la sensibilidad postcolombiana que atraviesa las obras analizadas, pues el cuerpo, el territorio y la memoria ya no pueden sostener las promesas de pertenencia sobre las cuales se edificó el imaginario nacional.

La experiencia de Damaris permite comprender que estas narrativas no buscan representar la nación ni restaurar una identidad perdida. Por el contrario, escriben desde la ruina y la disonancia. Como plantea Bhabha (2002), la nación deja de presentarse como una totalidad homogénea para revelarse como un espacio atravesado por subjetividades desplazadas y memorias excluidas. En esta misma dirección, la poética de la desapropiación propuesta por Rivera Garza (2019) permite comprender cómo Quintana desarticula las formas tradicionales de pertenencia sin sustituirlas por una nueva identidad estable. La escritura no recompone el mundo; lo descentra. En esa desposesión emerge una sensibilidad postcolombiana donde cuerpo, territorio y deseo permanecen abiertos, incompletos y en permanente desplazamiento.

La articulación entre memoria, liminaridad y espacio como multiplicidad genera apertura a una dimensión más profunda como las subjetividades políticas que emergen en tensión con las geografías que habitan. Por ello, resulta pertinente situar estas escrituras desde una sensibilidad postcolombiana, puesto que participan en la producción de nuevas formas de interacción como "parte integral de la producción de la sociedad" (Massey 2014, 123), en la medida que, no sólo recuperan memorias, sino que reconfiguran vínculos entre cuerpos y geografías. En consecuencia, este acto narrativo inscribe dicha sensibilidad que defiende el lugar de la escritura como un espacio de subjetividad disidente y geografía diseminada.

Esta comprensión del territorio implica abandonar toda concepción esencialista del espacio. No se trata de una unidad cerrada ni de una noción abstracta de pluralidad, sino del reconocimiento de la densidad política de cada configuración territorial. Las identidades no preexisten al espacio, sino que se constituyen en relación con él. Como sostiene Velásquez (2013), retomando a Massey y a Rancière, es necesario visibilizar "la parte de los sin parte", pues las "aperturas, que son espacios ganados, lugares construidos a través del antagonismo, permiten —al menos como posibilidad— subvertir el significado de una literalidad a través de la perturbación" (73). En este sentido, las obras analizadas revelan un ejercicio de escritura desde geografías diseminadas, es decir, desde territorios descentrados, violentados o en ruinas que hacen posible la emergencia de subjetividades liminares y de nuevas subjetividades políticas (Massey 2014, 107).

Esta escritura desde la fractura dialoga también con la pregunta formulada por Cristina Rivera Garza (2019) ¿cómo desarticular la gramática del poder en las sociedades contemporáneas?, quien retomando el concepto de necropoder alude al dominio de la muerte como forma de soberanía que desubjetiviza: "El Estado contemporáneo [...] saca al sujeto del lenguaje, transformándolo de un hablante en un viviente. El que, horrorizado, abre los ojos, incapaz de responder ante los embates de la violencia" (11). Frente a ello, propone una poética de la desapropiación que viene a ser una escritura que no afirma la identidad, sino que la descoloca. Se trata de "una interdependencia mutua con respecto al lenguaje [...] que busca enfáticamente desposeerse del dominio propio, configurando comunalidades de escritura" (12).

Es precisamente en este punto donde la noción de sensibilidad postcolombiana adquiere su mayor potencia interpretativa, pues las narrativas analizadas no reafirman una subjetividad nacional ni repiten lo identitario; por el contrario, producen un gesto de desposesión, de desplazamiento del yo y de invención de comunalidades narrativas. Desde esta sensibilidad, las obras no apelan a la identificación del lector con un ideal nacional; por el contrario, lo interpelan, lo descentran y lo incomodan. En consecuencia, sus tramas performan una resistencia formal capaz de producir nuevas constelaciones afectivas, estéticas y políticas.

A la luz del recorrido realizado y de la articulación entre estética performativa, antropogeografía y sensibilidad postcolombiana, es posible afirmar que las obras seleccionadas performan cuatro dimensiones críticas de la subjetividad contemporánea. En primer lugar, desarticulan el pensamiento moralizante al proponer una experiencia afectiva y encarnada (Vanessa Londoño). En segundo lugar, cuestionan las nociones fijas de origen mediante la desapropiación del arraigo (Margarita García Robayo). En tercer lugar, elaboran una estética de la ruina y del exilio, donde el lenguaje se agota (Juliana Javierre). En cuarto lugar, performan el deseo como fuerza errante que revela la falta constitutiva del sujeto (Pilar Quintana).

En este sentido, no son escrituras ajenas a su tiempo, sino que responden a una época de colapso de los relatos nacionales, precarización de la vida y violencia sobre los cuerpos. De manera que estas escritoras no buscan restaurar el sentido,

sino resistir desde la fisura. No ofrecen modelos identitarios, sino que visibilizan lo que duele, lo que falta. Por consiguiente, lo performativo actúa sobre la sensibilidad política del lector, porque lo descentra y lo sacude.

La articulación entre estas tres categorías permite comprender que el aporte de estas narrativas no consiste únicamente en tematizar la violencia o el territorio, sino en transformar la experiencia misma de leerlos mediante una escritura que performa nuevas relaciones entre cuerpo, espacio y memoria.

Volver sobre estas escrituras como comunalidades implica leerlas como geografías diseminadas que producen una crítica radical a los imaginarios dominantes. No hay en ellas reproducción de nación, sino excavación de memorias soterradas. Su apuesta no consiste en representar el país, sino en interrumpir las formas heredadas de imaginarlo.

En esa interrupción se configura lo que este artículo ha denominado una sensibilidad postcolombiana. La hipótesis planteada encuentra así su demostración en un corpus que, mediante procedimientos narrativos diversos, performa una misma reconfiguración de las relaciones entre cuerpo, territorio y memoria. Aunque cada novela desarrolla una modulación distinta —la crítica moral, la desapropiación del origen, la estética de la ruina o la geografía del deseo—, todas coinciden en desplazar el territorio de su función representacional para convertirlo en una experiencia que produce subjetividad. En síntesis, estas narrativas no representan la geografía colombiana como un escenario, sino que la performan como una experiencia crítica.

Cierre y conclusiones

El recorrido analítico desarrollado hasta aquí permite afirmar que las narraciones estudiadas configuran una cartografía literaria que desborda los márgenes de la representación tradicional en la literatura colombiana. Lejos de reproducir una narrativa nacionalista o identitaria, estas escritoras operan desde una sensibilidad estética que interpela al lector desde la fisura, el desarraigo y la ruina. Lo que se propone no es una restauración simbólica del sentido, sino una práctica crítica que desestabiliza los imaginarios dominantes sobre el cuerpo, el territorio y la memoria.

El análisis de las obras de Vanessa Londoño, Margarita García Robayo, Juliana Javierre y Pilar Quintana ha permitido identificar cuatro ejes performativos: la desarticulación del pensamiento moralizante, la desapropiación del origen, la estética de la ruina y el deseo como fuerza errante. Estas dimensiones no se presentan de manera aislada, sino que se entretejen en una escritura que interrumpe el relato moderno de nación para abrir paso a subjetividades liminares, cuerpos descentrados y geografías diseminadas.

En todas ellas, el territorio deja de funcionar como escenario para convertirse en una dimensión constitutiva de la experiencia humana, haciendo visible que cuerpo, espacio y memoria se producen mutuamente. Esta co-constitución constituye el núcleo de la perspectiva antropogeográfica desarrollada en este trabajo, pues permite comprender que la violencia no actúa únicamente sobre los sujetos, sino sobre las condiciones mismas de habitabilidad del espacio, reorganizando las formas de percibir, habitar y narrar el territorio.

En ese marco, la propuesta de pensar estas obras desde una sensibilidad postcolombiana ha permitido sostener que no se trata solo de una crítica temática, sino de una intervención formal, simbólica y política. Estas narrativas despojan al lenguaje de su pretensión de transparencia y lo convierten en campo de tensión, desposesión y reapropiación. Es en ese espacio donde se inscriben nuevas comunalidades afectivas que configuran modos alternativos de pertenecer, de narrar y de habitar el mundo.

Así, la estética performativa y la perspectiva antropogeográfica que atraviesan estas escrituras posibilitan una literatura que no es solo testimonio ni representación, sino acción crítica encarnada. En un presente marcado por el colapso de los grandes relatos, la violencia estructural y el desarraigo, estas autoras ofrecen una apuesta por lo que aún puede conmover, sacudir e imaginar formas de vida fuera de los moldes instituidos. Una escritura, en suma, que no busca cerrar la herida, sino hacerla hablar.

En este sentido, la sensibilidad postcolombiana que atraviesa las obras analizadas no debe entenderse como una categoría cerrada ni como un nuevo marco identitario, sino como una disposición crítica que emerge **en la tensión** entre cuerpo, lenguaje y territorio. Se trata de una sensibilidad que renuncia a la promesa de totalidad y a la coherencia narrativa de la nación, para situarse en la experiencia fragmentaria, afectiva y precaria de sujetos que habitan geografías erosionadas por la violencia histórica, el abandono institucional y la colonialidad persistente. Estas escrituras no buscan representar "lo colombiano", sino desactivar su gramática, mostrando cómo la nación se fisura cuando es narrada desde los márgenes.

Así las cosas, la literatura se configura como una práctica de intervención simbólica que no opera desde la denuncia explícita ni desde la pedagogía moral, sino desde una política de la incomodidad. La performatividad de estas narrativas reside en su capacidad para producir efectos sensibles que afectan al lector, desplazándolo de posiciones de reconocimiento identitario hacia zonas de extrañamiento, opacidad y ambigüedad. El cuerpo —herido, errante, deseante o en ruinas— no aparece como objeto de representación, sino como superficie de inscripción donde se cruzan memorias históricas, afectos y regímenes espaciales de poder.

Asimismo, la lectura antropogeográfica desarrollada en este trabajo permite afirmar que el territorio deja de funcionar como un soporte fijo de identidad para devenir un campo relacional, atravesado por tensiones, expulsiones y reapropiaciones. Las geografías diseminadas que se performan en estas obras no remiten únicamente a espacios físicos fragmentados, sino a modos de habitar y narrar que cuestionan las lógicas de centralidad, pertenencia y arraigo. En este marco, el espacio no antecede a la subjetividad, sino que se co-constituye con ella, revelando la densidad política de cada configuración territorial.

Como proyección, este estudio invita a continuar explorando las relaciones entre literatura, espacialidad y afectividad desde enfoques interdisciplinares que dialoguen con los estudios ambientales, las teorías del afecto y las perspectivas posthumanistas. Resulta especialmente pertinente ampliar el corpus hacia otras autoras, géneros narrativos y producciones culturales contemporáneas que compartan esta sensibilidad de ruptura, así como examinar la forma en la que estas estéticas performativas circulan y se resignifican en contextos transnacionales.

Finalmente, este trabajo sugiere repensar la crítica literaria no solo como ejercicio hermenéutico, sino como práctica situada, capaz de reconocer su implicación en los regímenes de visibilidad y silenciamiento que atraviesan la producción cultural. Leer estas escrituras como geografías diseminadas implica asumir una ética en su lectura que esté atenta a la fisura, al resto y a lo que no se deja clausurar. En ese gesto, la literatura se afirma como un espacio de resistencia sensible y de invención política, donde aún es posible imaginar otras formas de habitar el cuerpo, el territorio y el lenguaje.

Obras citadas

Amaro, Lorena. 2019. “Cualquier trazo en la tierra se borra cuando toca el agua”: la escritura nomádica de Margarita García Robayo”. *Revista Letral*, 22: 151-168. DOI: http://dx.doi.org/10.30827/RL.v0i22.9259.

Anderson, Benedict. 2021. *Comunidades imaginadas, reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Segunda edición. México: Fondo de Cultura Económica.

Bhabha, Homi. 2002. *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Ediciones Manantial SRL.

Citro, Silvia y Manuela Rodríguez. 2020. “Materialidades afectantes, memorias reflexivas y ensayos performáticos. Movilización de saberes encarnados en la universidad”. *Ciencias Sociales y Educación*, 9(17): 23-56. https://doi.org/10.22395/csye.v9n17a2

Coêlho, Jaqueline y Tiganá Santana. 2023. “Políticas de muerte y las respuestas estético-políticas de encantamiento”. *LiminaR. Estudios sociales y humanísticos*, 21, 2: 10, https://doi.org/10.29043/liminar.v21i2.997.

Dhondt, Reindert y Silvana Mandolessi. 2022. “Hacia una crítica afectiva de la violencia”. En R. Dhondt, S. Mandolessi y M. Zícari (eds.), *Afectos y violencias en la cultura latinoamericana*: 13-47. Madrid: Iberoamericana.

García Robayo, Margarita. 2019. “El mar” [EPub]. En *Primera persona*. Bogotá: Editorial Tránsito.

Javierre, Juliana. 2021. Plaga. Bogotá: Seix Barral.

Londoño, Vanessa. 2021. *El asedio animal.* Bogotá: Tusquets Editores.

Massey, Doreen. 2014. “La filosofía y la política de la espacialidad: algunas consideraciones”. En L. Arfuch (ed.) *Pensar este tiempo. Espacios, afectos, pertenencias:* 99-121. Buenos Aires: Prometeo Libros.

Miroslava Salcido, Mónica. 2018. *Performance. Hacia una filosofía de la corporalidad y el pensamiento subversivos*. Ciudad de México: Instituto Nacional de Bellas Artes y Literatura / Centro Nacional de Investigación.

Posada, Juan. 2020. “Nociones de antropogeografía”. *Revista Institucional* UPB, 2(5): 176-197. https://revistas.upb.edu.co/index.php/revista-institucional/article/view/4876

Quintana, Pilar. 2017. *La perra*. Bogotá: Penguin Random House.

Rivera Garza, Cristina. 2019. *Los muertos indóciles. Necroescrituras y desapropiación* [EPub]. México: Penguin Random House Grupo Editorial.

Rodríguez Aguilera, Meztli Yoalli. 2024. "Geografías en duelo: cuerpos de agua, emociones y racismo ambiental en la Costa de Oaxaca, México". *LiminaR. Estudios sociales y humanísticos*, 21(2), p.11. https://doi.org/10.29043/liminar.v21i2.1024

Vivero Marín, Cándida Elizabeth. 2008. "El cuerpo como paradigma teórico en literatura". *Revista de estudios de género La Ventana,* 3(28): 56-87. https://doi.org/10.32870/lv.v3i28.972

Waldman, Gilda. 2016. "Apuntes para una cartografía (parcial) de la literatura latinoamericana a lo largo de los últimos cincuenta años. Del Boom a la nueva narrativa". *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales 61* (226): 355-378. https://doi.org/10.1016/S0185-1918(16)30014-9

ENSAYO

Y la historia no termina. Las temporalidades vegetales y fotográficas como modelos para pensar la justicia transicional en Guatemala y Colombia

Rocío Zamora-Sauma / *Universidad de Costa Rica*

Introducción

Las discusiones contemporáneas sobre memoria histórica, justicia y violencia suelen asumir una comprensión lineal del tiempo, en la que el pasado aparece como un ámbito clausurado que debe ser esclarecido, reparado o superado en nombre del futuro. Sin embargo, en contextos marcados por violencias prolongadas y daños estructurales, esta temporalidad clausurada y progresiva resulta insuficiente para dar cuenta de la persistencia de los restos, las latencias y las reapropiaciones del pasado en el presente. Este artículo propone comprender el tiempo histórico desde dinámicas no lineales, en las que el pasado irrumpe y se reactiva, desestabilizando las narrativas de cierre y reconciliación.

Con este propósito, parto de la noción de *tiempo vegetal* desarrollada por Michael Marder en *Time is a Plant* (2023) y la pongo en diálogo con la reproductibilidad técnica de la fotografía. Ambos constituyen modelos para pensar modos de reproducción del pasado que desbordan la temporalidad lineal. Esta perspectiva se articula con los estudios críticos y ecocríticos de la memoria en América Latina, particularmente a partir de procesos de justicia transicional en Colombia y Guatemala. Desde este cruce, la reproducción vegetal y la fotográfica permiten comprender la memoria como una heterotemporalidad reverberante, marcada por latencias, reapariciones y desplazamientos. Los casos analizados aparecen como viñetas destinadas a concretar esta propuesta conceptual, más que como estudios exhaustivos.

La reproducción de las plantas y la fotografía ponen en evidencia formas heterogéneas del tiempo que cuestionan la idea de una temporalidad homogénea y progresiva. El modelo vegetal hace visibles procesos de latencia, germinación y replicación fragmentaria que permiten pensar la persistencia activa del pasado bajo nuevas figuraciones. La fotografía, por su parte, tampoco reproduce la totalidad de lo real, sino que conserva un fragmento como resto, haciendo visible la presencia de una ausencia. Ambas propuestas analíticas permiten comprender el tiempo como una realidad plural, atravesada por discontinuidades, retornos y recomposiciones.

Esta propuesta se apoya también en la noción de *modelo* propuesta por Fernand Braudel (1987, 24), entendida como una hipótesis o sistema de explicación que permite conectar fenómenos a lo largo del tiempo sin reducirlos a una secuencia homogénea o teleológica. Desde esta perspectiva, sostengo que la reproducción vegetal funciona como un modelo analógico que hace visible la coexistencia entre continuidad, discontinuidad y permanencia en los procesos históricos. No se trata de una repetición idéntica, sino de una recomposición situada de los restos.

En diálogo con *Time is a Plant (2023)*, este texto argumenta que los acontecimientos históricos no pueden comprenderse como una sucesión lineal en la que un evento sustituye, supera o elimina al anterior. Muchos retornan bajo nuevas figuraciones, sin conservar necesariamente la misma forma ni los mismos rasgos de reconocimiento. A diferencia del retorno espectral del padre de *Hamlet*, que vuelve con la misma apariencia, aquello que regresa en la historia lo hace transformado, desplazado y, con frecuencia, apenas legible. La pregunta no es únicamente por el retorno del pasado, sino por las condiciones que hacen posible reconocerlo.

La noción de repetición que propongo se distancia de las teorías cíclicas del tiempo, que Koselleck (2013) define como "un decurso lineal e irreversible, en sí mismo programado de manera teleológica" (132). Con Koselleck, interesa pensar más bien su idea de la "mezcla de repetición y unicidad" (131), tensión que permite comprender cómo los pasados violentos persisten y configuran escenarios en los que se disputan formas de continuidad y discontinuidad capaces de interrumpir la violencia y abrir otras vías de construcción de mundos. Resulta relevante la distinción entre *Geschichte* (acontecer) e *Historie* (narración), entendida aquí como una ficción operativa. El acontecer histórico excede toda representación, por lo que es necesario atender críticamente a las formas de construcción y mediación del relato. Esta distinción señala, además, la naturaleza performativa del relato y la necesidad de revisión constante de los modelos y las narraciones.

A partir del paradigma del tiempo vegetal, se plantean tres preguntas orientadas a pensar la composición de tiempos

venideros desde prácticas de reconocimiento situadas: ¿cómo se configuran las relaciones de continuidad y discontinuidad cuando algo emerge del pasado en una escena histórica distinta? ¿Cómo es posible reconocer aquello que retorna si los rasgos del acontecimiento ya no son los mismos? ¿Qué modelos historiográficos conviene cuestionar y cuáles sería necesario proponer para habilitar ese reconocimiento? Estas preguntas sitúan la imaginación histórica como condición para explorar nuevas formas de producción de mundos alternativos desde la comprensión de la relación con el tiempo, la memoria y la vida histórica.

La apelación al tiempo vegetal surge de mis análisis previos del juicio por genocidio contra el pueblo ixil en Guatemala (en adelante Juicio Ixil, 2013). El genocidio ixil, ocurrido entre 1982 y 1983, constituye un lente de comprensión analítica desde el cual es posible comprender cómo determinadas dinámicas coloniales no desaparecen, sino que permanecen en estado de latencia y reaparecen al articularse con condiciones históricas, institucionales y políticas específicas. Durante los contrainterrogatorios del Juicio Ixil, especialmente en la presentación de la prueba pericial y los testimonios, las formas de nombrar lo ocurrido exigieron recurrir a un lenguaje que la modernidad habría considerado superado. Fue precisamente ese registro el que hizo visibles y enunciables dichas materialidades en continuidades históricas.

Esta lectura permite establecer conexiones con otros escenarios latinoamericanos, como el colombiano, donde la violencia étnica, racial y territorial también evidencia la persistencia de una colonialidad itinerante que se reactiva en momentos de intensificación del conflicto. Desde el paradigma del tiempo vegetal, estas recurrencias no constituyen simples repeticiones, sino reemergencias transformadas. A saber, semillas latentes que germinan al entrar en contacto con fuerzas políticas, jurídicas y económicas contemporáneas.

En la primera parte se desarrollan los modelos fotográfico y vegetal. Posteriormente se analizan los casos de Bojayá y el Juicio Ixil para mostrar cómo el pasado violento retorna como latencia y heterotemporalidad y que, desde una ontología relacional, la lectura de este regreso permite pensar en otros caminos de producción de mundo. Finalmente, se propone el lente conceptual vegetal-espectral como vía para comprender la historia desde la tensión entre discontinuidad y continuidad, en la que los restos del pasado reverberan y reconfiguran las posibilidades de justicia y de futuro.

Dos modelos de reproducción: fotografía y plantas

Como se introdujo antes, la fotografía muestra un modelo de reproducción fragmentaria en la medida en que no reproduce la continuidad de lo real, sino que extrae un recorte y lo fija como resto. Ese fragmento queda separado de su tiempo y de su contexto "de origen", produciendo un efecto espectral, ya que lo que aparece en la imagen está y no está simultáneamente presente. Esta lógica del fragmento es precisamente la que define, para los fines de este escrito, a la fotografía: su carácter parcial, discontinuo y selectivo. Cada imagen es independiente del objeto que retrata y solo mediante recursos técnicos externos, como el cinematógrafo, puede crearse la ilusión de continuidad, mostrando, además, la composición del montaje.

La fotografía conserva entonces una presencia que ya no es actual y, al mismo tiempo, activa una ausencia que sigue operando en el presente. ¿Cómo entender esta ambivalencia entre ausencia y presencia? La "presencia ausente" o la "ausencia presente" pone el acento sobre lo que percibimos como presente aunque ya no exista "físicamente", como un cuerpo que la fotografía conserva en la imagen o la presencia de un ser querido que ha muerto pero pervive o sigue habitando los espacios. Con ello se reconoce la eficiencia de algo que no vemos realmente pero que sigue actuando o afectando en el presente.

Aquí se inscribe también el problema de la legibilidad. La imagen fotográfica traslada algo temporal y espacialmente, articulándose a nuevos elementos: cada vez que la imagen se inserta en un nuevo escenario, sus sentidos y las relaciones que puede generar se transforman. Esto ha sido explorado por los estudios del trauma y las perspectivas sobre la memoria al localizar la función performativa de la ausencia. Cada vez que un recuerdo aparece, se articula y mimetiza con los elementos del presente, por lo cual es difícil poder reconocerlo. Esto quiere decir que una ausencia puede seguir teniendo una existencia en el presente. Es sobre esto último donde notamos el rol agente del relato y sus formas de comunalidad. Cuando se analizan los eventos en tramas temporales más amplias y con otras personas, es posible vislumbrar momentos en los cuales se percibe la agencia de eventos considerados pasados, tal y como lo muestran las terapias psicológicas.

Un ejemplo claro de esto lo encontramos en los procesos judiciales donde las víctimas por violación y agresión sexual escuchan las historias de otras personas que vivieron situaciones similares y logran reformular sus sentimientos de vergüenza.[1] Es precisamente mediante el relato y la producción de una comunidad de historias que estas personas desplazan su vergüenza hacia la denuncia, localizando la responsabilidad de ese sufrimiento en el perpetrador y no en sí mismas. Con ello se inicia un proceso de reconstrucción afectiva que pasa por la objetivación de lo vivido. En este sentido, resulta germinal formular la pregunta por cómo puede entenderse la aparición de lo pretendidamente ausente y cómo estas formas de aparición pueden llevarnos a producir transformaciones para cambiar el curso de las cosas. Se trata de un proceso complejo porque la forma en que dialogamos o nos enfrentamos a lo ya sucedido no sigue

una única vía y sitúa, como problema central, el ejercicio de reconocer aquello que opera sin que sepamos realmente qué es.

En otras palabras, la presencia ausente muda su forma. No deja de existir, pero empieza a figurarse en otro tipo de cuerpo, lo que abre la posibilidad de cambio en las relaciones interpersonales. El modo en que esta repetición cambia nos revela que lo que sobrevive en el tiempo, lo hace de forma parcial y nunca total. Esto inaugura la posibilidad de construir otras articulaciones que cambian los modos de aparecer de lo acaecido. Sobre esto, las plantas también nos sirven de prisma.

Michael Marder (2023) retoma la perspectiva geométrica que motivó la concepción espacial del tiempo para resignificarla desde el mundo vegetal. En su propuesta, las plantas no solo funcionan como metáforas, sino como un modelo general para pensar la reproducción histórica en términos espacio-temporales. Espaciales, porque toda aparición debe darse entre cuerpos y materialidades, sean estos palabras, sonidos, cuerpos, estancias. Temporales, porque la condición vegetal remite a una pluralidad de temporalidades según la diversidad de sus modos de reproducción, y no a un esquema único. En este sentido se entiende lo siguiente: "*The time of plants is the temporality of time*" (2). Esta afirmación se enmarca en su reflexión sobre la relación entre tiempo y espectralidad, al proponer una temporalidad hecha de supervivencias, latencias y reactivaciones. Analiza críticamente cómo la imaginación histórica ha estado condicionada por una noción de reproducción propia del mundo animal y basada en la continuidad orgánica del cuerpo como condición para su desarrollo. Marder observa, además, que el imaginario progresivo de la historia lineal ha estado motivado también por el uso filosófico del mundo vegetal, desde Aristóteles hasta Hegel: como *despliegue progresivo de la verdad* (Hegel, citado por Marder 2023, 4). Una metamorfosis que nos lleva desde el capullo, a la flor y luego al fruto. Sucesión en la que cada estadio anula y conserva al anterior. Esta teleología aplasta la simultaneidad y la heterogeneidad, subsumiendo toda diferencia en la unidad del resultado. No obstante, Marder advierte que, en su prisa por ordenar el devenir bajo una razón teleológica, Hegel "no se detiene ni en el tiempo ni en las plantas" (5).[2] La prisa por clausurar el proceso produce una violencia epistémica, al imponer la sustitución de unas formas por otras en lugar de permitir su coexistencia. En esta celeridad en la que nos encontramos se aprieta o se aprisiona la heterogeneidad en la unidad y el tiempo histórico queda reducido a una narrativa que legitima un final.

No obstante, tal y como he venido sosteniendo, el tiempo de la historia tiene más que ver con el modo de reproducción de las plantas y de la fotografía que con un modelo de desarrollo lineal. A diferencia de los mamíferos, cuya replicación no procede de la separación de uno de sus miembros, por ejemplo, de un brazo no puede surgir un nuevo ser humano, las plantas permiten una lógica distinta, pues de un fragmento de una planta puede nacer otra. Esta forma de repetición fragmentaria y diseminada revela una temporalidad rizomática, heterogénea y múltiple. Este tiempo está fuera de sí, en exilio, en diáspora, disperso, dice Marder. Esto quiere decir que eventos del pasado pueden sobrevivir parcialmente y aparecer en otro momento histórico.

Esta noción de exilio, dispersión y no-identidad ofrece una clave para pensar la historia sin reducirla al progreso o al cierre. En contextos de memoria y justicia transicional, estas nociones son útiles para reconocer que los dispositivos y mecanismos creados para reconstruir el pasado muestran que se trata de campos de disputa sobre los modos de figuración del tiempo. En este sentido, la pregunta no es solamente cuándo y dónde comienza, se ejerce y termina la violencia, sino qué paradigmas temporales orientan nuestra manera de comprenderla y de archivar sus efectos. Este giro nos permite salir de lo que Nietzsche (1999) llamaba "historia anticuaria", centrada en la conservación reverencial del pasado como algo cerrado, acumulable y digno de ser preservado sin fisuras, lo que produce una veneración de ese pasado y no la interrogación crítica. Desde una historia crítica, la reconstrucción del pasado no busca la reivindicación de lo heroico como ocurre con los grandes relatos de la "historia monumental". En su lugar, esta reconstrucción atiende a lo que se resiste a desaparecer y a las formas de opacidad que cuestionan el carácter vindicatorio de la narrativa lineal.

En resumen, así como una planta no necesita duplicarse en su totalidad para subsistir y puede propagarse por fragmentos, también aspectos importantes de los eventos del pasado se reactivan por segmentos, resonancias, trozos que vienen a conectarse con otras situaciones del presente. El archivo no guarda la totalidad, sino huellas, restos vivos que tienen lugar en otro sitio y, por ende, en otro tiempo. Y es desde esa comprensión vegetal y espectral del tiempo que podemos repensar, por ejemplo, las memorias del genocidio, no como algo que concluye, sino como aquello que puede volver a brotar en cualquier momento. Esta perspectiva exige que permanezcamos atentas a la reactivación de condiciones que posibilitan políticas genocidas, lo que puede ilustrarse hoy con el avance de formas de autoritarismo a escala global que recuerdan, bajo otras articulaciones y figuraciones, a las constelaciones que hicieron posible el fascismo en el siglo XX y los distintos procesos contrainsurgentes y genocidas en América Latina.

A continuación quiero poner en relación estas matrices conceptuales sobre el funcionamiento de la reproducción con, por un lado, otras perspectivas sobre el tiempo que han permitido también cuestionar la temporalidad lineal y, por otro, con casos específicos en Colombia y Guatemala. Antes de pasar a su examen, es preciso indicar que el tipo de reproducción fragmentaria, exílica y diaspórica no opera únicamente en el

nivel subjetivo o en procesos de memoria, sino en el plano ontológico del devenir histórico.

Procesos de memoria y otras perspectivas temporales

Los procesos de memoria en escenarios de justicia transicional constituyen ámbitos privilegiados para entender las temporalidades no lineales. En estos contextos, la memoria rara vez funciona de manera lineal o clausurada: aquello que parecía resuelto o reparado regresa, muchas veces de forma inesperada, como si retornara desde un exilio temporal. Esta operación es reconocida por Camila Orjuela Villanueva y Natalia Quiceno Toro (2017, 112) en su estudio sobre los procesos de memoria de la masacre de Bojayá (2002), ubicada en el departamento del Chocó, en la región del Medio Atrato en Colombia.[3] Allí, las autoras argumentan que la memoria se afirma como un campo de disputa capaz de consolidar versiones alternativas de lo ocurrido para producir transformaciones hacia el futuro. En diálogo con los planteamientos de Pilar Calveiro, las autoras subrayan que la memoria no se configura desde relatos estables ni consensuados del pasado, sino como prácticas interpretativas y políticas que inciden en los marcos de inteligibilidad de la violencia, definiendo qué puede ser dicho, escuchado y reconocido, y bajo qué narrativas se organiza su sentido. En el caso de Bojayá, la masacre aparece como un punto de condensación desde el cual retornan memorias más extensas vinculadas al territorio, la colonialidad y la violencia estructural. Estos referentes desbordan los marcos temporales de la reparación oficial que ubica y reduce la violencia en un cierto contexto histórico, sin reconocer que el pasado sigue operando en el presente como ausencia presente. Cambiar el patrón de escucha de estas violencias permitiría identificar y anticipar futuros deseables o indeseables.[4]

En Bojayá, el pasado persiste en el recuerdo de la masacre, así como en la forma en que las personas fallecidas continúan organizando la vida del territorio. Los muertos permanecen como una ausencia presente que orienta prácticas de duelo, rituales, desplazamientos, decisiones comunitarias y formas de habitar el espacio. Su agencia no radica en una presencia sobrenatural, sino en la capacidad de seguir configurando las relaciones sociales y las obligaciones éticas del presente. En los términos de Vinciane Despret (2017), los muertos no solo existen en cierto plano de lo inteligible, sino que tienen "modos de existencia" propios. La cuestión está en conocer sus medios de sobrevivencia. En este caso, la temporalidad que emerge de estas prácticas no es, por ello, una metáfora de la supervivencia, sino una ontología relacional (*i.e*. el ser se constituye desde sus relaciones actuales y virtuales) en la que los restos, los nombres, los lugares y las memorias continúan actuando mientras las condiciones de violencia que les dieron origen permanezcan activas o latentes.

Estas reverberaciones desestabilizan los relatos de cierre propios de las temporalidades transicionales y ponen en evidencia la necesidad de pensar la violencia desde los territorios y otras nociones temporales. El reconocimiento de estas reverberaciones sitúa, a su vez, los procesos de memoria como un mecanismo de apuesta política en la medida en que confronta las narrativas oficiales de cierre que convienen a ciertas élites estatales y sectores privados que se han beneficiado de los conflictos armados. Con ello, se puede entrever también cómo se articula la dimensión ontológica de la supervivencia de estos fragmentos del pasado (capaces de ejercer agencia en el presente pese al cambio de las condiciones históricas) con los procesos de memoria como mecanismos para poder visualizar estas supervivencias y crear mecanismos para futuros alternativos. En otros términos: es gracias a la identificación de estos fragmentos de colonialidad que es posible crear mecanismos para la transformación de estas lógicas que se repiten y mimetizan en otras formas o figuras.

La reactivación de memorias y la atención a situaciones latentes permiten inscribir estos casos en la temporalidad vegetal propuesta por Marder. Al indicar que el tiempo está en sus figuraciones, Marder articula su crítica con otra intuición central de Derrida (1995, 1993): la del archivo como espectro, formulando ahora otra cosa, "*spectrality is vegetal*". La espectralidad vegetal muestra que lo que nos acecha (*haunt*) nunca regresa como identidad plena. Más que como una aparición reconocible, los fragmentos del pasado retornan como la llorona, una voz, un quejido, una reverberación diferida. Marder (2023) rescata que las semillas son "*tiny specters*" (77), que pueden permanecer dormidos durante décadas, encarnando posibilidades futuras. Por ello, no se trata de un regreso a otra época, sino de pensar en términos de formas latentes que, como ciertas semillas que han permanecido enterradas durante siglos sin germinar, pueden volver a conectarse en otro momento.

La perspectiva benjaminiana refuerza esta idea. Walter Benjamin (2008) retoma la idea del tiempo mesiánico para pensar el pasado no clausurado y proponer la noción de lo latente, como una semilla que puede permanecer enterrada durante largo tiempo antes de volver a activarse. Esta latencia tiene al menos dos sentidos. Por un lado, la lectura a contrapelo permite reconocer en los fragmentos del pasado los signos de una violencia no redimida, interrumpiendo el relato triunfal del progreso. Por otro, el tiempo mesiánico es también el de la reemergencia: ciertos acontecimientos como la opresión o la injusticia retornan como advertencias y posibilidades inscritas en el presente y no como repeticiones idénticas. En ambos sentidos, Benjamin niega el cierre de la historia, pues cada presente encierra una oportunidad crítica para hacer estallar el *continuum* del tiempo y abrir una vía para la justicia.

Esta perspectiva también permite dialogar con la concepción del tiempo trágico que define Nicole Loraux (1999) como una "repetición constructiva dentro de una continuidad sin ruptura" (49). En otro trabajo argumenté que la querella en el Juicio Ixil de Guatemala puso en escena un alegato trágico-colonial, estructurado en torno a la imagen de una repetición continua de formas de despojo ejercidas históricamente por los poderes en turno contra las poblaciones mayas.[5] El juicio funcionó como un espacio análogo al teatro trágico, donde, como sostiene Nicole Loraux, además de exponer la continuidad de estas violencias, las mujeres podían construir una *política otra* (*politique autre*), desde el duelo, el lamento y la palabra que no encontraban lugar en el discurso heroico de la polis (41-46). De este modo, la tragedia hacía visible, por un lado, el tipo de repetición trágica y, por otro, el momento en el cual esta repetición podía ser interrumpida. En este sentido, el juicio Ixil en Guatemala abrió una escena *antipolítica* para hacer posible el enfrentamiento con la ideología cívica de la polis, gracias a los relatos de las personas testigo. Con ello se evidenciaron los pliegues de la ideología cívica y se formó una arena para la recuperación del conflicto constitutivo de lo político. En las entrevistas que realicé en Guatemala en el año 2019, varias personas testigo señalaron que sus búsquedas de justicia tenían como horizonte el futuro de las nuevas generaciones. Esta voluntad de detener la violencia quedó también inscrita en la sentencia condenatoria leída por la jueza Yassmin Barrios: "Ya no queremos que hechos como estos vuelvan a suceder".

Los testimonios del Juicio Ixil despliegan una ecología de inscripción en la que cuerpos humanos, traducciones, peritajes, archivos y procedimientos judiciales hacen posible la puesta en escena de una demanda histórica de justicia. Esta justicia no nace en el tribunal, sino que es una polifonía gestada a lo largo del tiempo. Su inscripción en ese espacio lo que hace es mostrar sus formas de latencia y sobrevivencia gracias a la emergencia de fragmentos que permiten que la historia pueda ser nuevamente narrada y escuchada a través del marco del testimonio y de la prueba judicial. No se trata, entonces, de una mera ampliación del horizonte discursivo e ideológico desde el cual se interpreta el pasado, sino de producir las condiciones materiales para su inscripción. En este sentido, la larga duración de la violencia colonial no aparece según el modelo de la continuidad homogénea, sino gracias a los fragmentos materiales que deben ser legibles en las distintas materialidades que ofrece el juicio. Es en la singularidad y materialidad de esas inscripciones, que portan las voces, los gestos corporales o la escucha, que escolla la latencia de eventos que pueden ser reconocibles y donde puede anticiparse la posibilidad de quebrar su repetición histórica.

Este tipo de apertura temporal se acerca, a su vez, al tiempo mayense, entendido desde la intimidad entre lo espiritual, lo comunitario y lo cósmico. Se habla de ciclos, de retornos, de formas de habitar los tiempos entre generaciones. Un ejemplo de esto lo encontramos en el idioma ixil. En un libro colectivo escrito por intelectuales de pueblos originarios (Firmino Castillo et al. 2014), se analizan diversas palabras que exponen esta diferencia. Una de ellas es *Yooxhib'al*, un término que hoy suele traducirse como "altar", tanto en contextos mayas como cristianos. Sin embargo, esta equivalencia tiende a cosificar el concepto y a despojarlo de su densidad temporal y espiritual, lo que conduce, como advierten los autores, a una "supresión de conceptos filosóficos y espirituales ixiles" (31).

> Cuando usamos la finalización "B'al" significa "lugar sagrado", y junto con Yooxhil se convierte en Yooxhib'al - que significa lugar de nuestra esencia, o donde vamos a encontrarnos con nuestra energía vital. En conclusión, Yooxhib'al es un lugar donde nos encontramos con el otro "yo" -o sea, los abuelos, la naturaleza, en fin, nuestro propio Yooxhil (31).

Se trata en este caso de una temporalidad intergeneracional que no clausura "los modos de existencia" y las formas de interacción de los cuerpos de personas muertas. En síntesis, las formas de temporalidad trágica, mesiánica, exílica e intergeneracional redefinen nuestra relación con la historia. Aquí también resulta pertinente el caso por genocidio en Guatemala. En el juicio ixil, la querella y los testigos desplegaron una forma distinta de narrar: no como un encadenamiento cerrado de causas y efectos, sino como una historia abierta, en la que el pasado y las vidas pasadas irrumpieron exigiendo su redención. El tiempo judicial además estuvo marcado por los procesos de conquista y resistencia que operaron como *archiescritura* (Derrida 1967, 88*), es decir,* como una inscripción originaria que antecede y excede todo relato lineal y que abre la posibilidad de que el pasado vuelva desde otro lugar.

Desde una concepción lineal y vindicatoria de la historia, las lógicas coloniales que irrumpieron en el Juicio Ixil resultarían ilegibles, al ser consideradas un anacronismo incompatible con la contemporaneidad. Pero, tal y como argumenta Georges Didi-Huberman (2000), el anacronismo es el modo de construcción de toda investigación histórica. Desde este marco, no solo se reconoce que interpretamos desde un presente, sino que los eventos históricos se reactivan anacrónicamente: ciertas semillas se articulan con nuevas ecologías, a saber, con otras lógicas, instituciones y condiciones históricas. No se trata de pensar en términos de regreso al período de los procesos de Conquista y resistencia de los siglos XVI y XVII, sino de formular estrategias para evidenciar cómo regresan, se activan o germinan miembros o partes de esa época.

En el caso del genocidio ixil en Guatemala, el carácter masivo y la eficiencia tecnológica de la necropolítica contemporánea marcaron el proceso genocida de los años ochenta. Esta perspectiva permite articular dos niveles de análisis: por

un lado, la historia de larga duración que subraya Marta Elena Casaús Arzú (2018; 2019; 2015); por otro, la especificidad histórica propuesta por Manolo Vela Castañeda (2014). Su trabajo sobre los pelotones de la muerte permite explicar los dispositivos concretos de violencia en ese contexto específico. Muestra cómo se ejecutaron cambios en las formas de subjetivación de los perpetradores del genocidio y en la lógica estratégica del Ejército. Lejos de ser perspectivas contrapuestas, como se han querido ver, ambas se complementan si se abandona la concepción lineal de la historia. En otros términos: la historia no termina, pero tampoco se configura del mismo modo, según un modelo de semejanza, ya que los fragmentos del pasado se reactivan y recomponen bajo nuevas configuraciones históricas. Desde esta perspectiva heterotemporal que conjuga continuidad y discontinuidad, Casaús Arzú y Vela Castañeda ofrecen dimensiones distintas de un mismo proceso histórico.

La mutación y el desplazamiento desde su alteridad temporal y espacial es lo más difícil de capturar y requiere de la imaginación de otras estrategias de escucha, legibilidad y visualidad. Es en este sentido que resulta sugerente pensar en modos de replicación distintos a los que tenemos del mundo animal, especialmente al tipo de reproducción sexual que caracteriza a los mamíferos. Como se dijo, las plantas presentan modos de reproducción muy distintos a los mamíferos, combinando estrategias sexuales y asexuales. Pueden propagarse mediante semillas transportadas por viento, agua o animales, así como por fragmentos de tallos, raíces, rizomas, estolones o bulbos. Todos ellos, documentos de la naturaleza que tienen una diversidad de mecanismos de inscripción. Algunas especies utilizan esporas, como helechos y musgos, que germinan en condiciones favorables. No se trata de esencializar el mundo de las plantas, sino de reconocer, precisamente, su multiplicidad. No todas las plantas cumplen los mismos ciclos, ni todas tienen el mismo sistema de reproducción. Por ello, requieren de formas de comprensión y reconocimiento distintas, tal y como ocurre también con los fragmentos supervivientes de eventos históricos.

En esta vía, el carácter plural de la reproducción de las plantas se asocia a lo que Marder (2023, 3) denomina *hetero-temporalities* ("*The time of the other*"). Se trata de temporalidades en plural que, además, están siempre en medio de algo, nunca en un origen absoluto. En la perspectiva vegetal, todo comienzo es ya una continuación, por lo cual no existe un principio único, sino que todo está en un "ya en proceso". Este carácter inacabado de los acontecimientos nos invita a imaginar otras corporalidades, figuraciones y singularidades desde las cuales el pasado puede reaparecer. La continuidad que así se configura es, paradójicamente, discontinua.[6] Su continuidad está dada por lo espectral-material, que es lo que convierte el tiempo vegetal en exílico, diaspórico, disperso. En este modelo, su identidad es siempre una no identidad. El tiempo vegetal, señala, es "la temporalidad del tiempo" (Marder 2023, 2), porque el tiempo solo existe en sus figuraciones y, en este sentido, "el tiempo" no subsiste como un absoluto. A continuación, interesa explicar en qué consisten estas continuidades discontinuas.

El gesto de historizar: otras preguntas

La comparación con las plantas y la fotografía permite imaginar estos procesos de reproducción para los modos de historizar, no obstante, no se trata de algo completamente nuevo. En los términos de Koselleck, el argumento sobre la relatividad del tiempo habría sido introducido ya por Herder, al indicar que "toda cosa sujeta al cambio tiene en realidad en sí misma la medida de su propio tiempo, y ésta es válida aun cuando no hubiese ninguna otra" (citado por Koselleck 2013, 137). Esta relatividad fue tomada en serio, dice Koselleck, por las diversas disciplinas que se fueron formando y creando sus "propios" modelos temporales.

En esta última sección, me interesa poner en relación estos esquemas analíticos con la noción de *longue durée* propuesta por Braudel (me baso en el texto "Histoire et Sciences Sociales: La longue durée"). Braudel ubica la larga duración en contraste con la historia acontecimiental (*histoire événementielle*). Esta historia del acontecimiento, que Braudel asocia a la obra de autores como François Simiand y Paul Lascombe, está marcada por lo inmediato, por lo fugaz, por el hecho aislado que se impone como una chispa en el tiempo. La historia acontecimiental tiene esa función fragmentaria, como desprendida de estructuras más amplias de tiempo. Frente a ella, la larga duración propone una concepción de la historia más lenta, en la que ciertas estructuras, sociales, económicas, culturales, geográficas, muestran una permanencia que puede abarcar siglos. Esta historia de larga duración no niega los acontecimientos, pero los coloca en un marco estructural que no se mide por instantes sino por ritmos prolongados.

Si seguimos a Braudel, la *longue durée* implica la permanencia de ciertas estructuras en el tiempo. No obstante, si introducimos la lógica fragmentaria de las plantas y de la fotografía, esa larga duración ya no se entiende de la misma manera. Ya no implicaría la escritura del segmento en una temporalidad amplia, sino de entender su discontinuidad, sin eliminar la permanencia. Es decir, afirmar ese vacío, esa no correspondencia y un, sin embargo, presente. Ya no tendríamos que pensar en una permanencia activa y continua, sino que ciertas formas aparecerían de forma discontinua o intermitente. Es decir, que puede haber estratos y momentos que no permanecen constantes, sino que desaparecen o permanecen latentes y, luego brotan, como ciertas semillas, muchos años después. O podrían no hacerlo.

En otras palabras, la dificultad está en comprender cómo pensar en una larga duración desde las relaciones entre

presencias ausentes y ausencias presentes. Esta historia de larga duración no sería lineal ni mostraría una estructura permanente al modo del estructuralismo. Decir que algo ha permanecido o continuado no implica que ciertas situaciones estén activas todo el tiempo, sino que pueden encontrarse en un estado de latencia. Son las condiciones externas y las ecologías de inscripción las que permiten su brote: en una planta, por ejemplo, la tierra, el viento o determinadas condiciones meteorológicas.

Aquí surge otro problema: el de la cohesión. Como señala Filip Buyse (2020), en su lectura de Spinoza, lo relevante en Spinoza no es la isocronía o regularidad periódica, sino la sincronía: la coincidencia de varios fenómenos en un mismo instante. Desde una perspectiva contemporánea, esta atención a la coexistencia puede pensarse en términos ecológicos, como una red de relaciones e interdependencias. Propongo entender esta coincidencia como la convergencia de temporalidades heterogéneas que hacen posible el retorno del pasado bajo otras figuraciones. Reconocer esas configuraciones resulta indispensable para comprender la duración fragmentaria y espectral de los acontecimientos. Este reconocimiento exige atender a la iterabilidad. En el sentido señalado por Derrida (2018), lo refigurado es *iter* y *alter*: retorna, pero nunca como identidad plena, sino como repetición transformada.

Notas finales

A modo de cierre de este artículo, se concluye que definir la larga duración desde los modelos fragmentarios y de las heterotemporalidades de la fotografía y de las plantas permite advertir en la historia ensamblajes de presencias ausentes y ausencias presentes, cuya continuidad es discontinua: ciertos rasgos persisten, otros desaparecen o permanecen latentes, y luego resurgen en contextos distintos. De este modo, los eventos y estructuras históricas no son bloques estáticos, sino redes de heterotemporalidades que conservan huellas de otros tiempos.

Como lo que regresa lo hace fragmentariamente, sin identidad plena, entonces se requiere de un proceso de lectura que reconozca continuidades sutiles, resonancias temporales e iteraciones alteradas, en las que algo vuelve distinto y simultáneamente "lo mismo", tal y como plantea Derrida. Esta perspectiva permite que los acontecimientos no se disuelvan en la continuidad ni se limiten al instante efímero de la singularidad de los eventos históricos. El problema reside, para decirlo brevemente, en el reconocimiento de las nuevas figuraciones y en las estrategias que desarrollemos para poder atender a temporalidades otras, como lo han hecho las comunidades en procesos de archivos comunitarios y memorias en Colombia y Guatemala.

Las formas en que imaginamos el pasado inciden directamente en las formas en que imaginamos el futuro. Por ello, la revisión del pasado es central a los procesos que ponen la investigación al servicio de las formas de resistencia. Hay semillas desactivadas, inactivas o silenciosas. No se trata solamente de afirmar la existencia de "otras memorias", sino de reconocer que para que haya justicia es necesario aceptar que los muertos, los restos, los territorios y los cuerpos continúan actuando. Si se adopta una ontología moderna, en la que el pasado ha quedado definitivamente atrás, entonces tanto el Juicio Ixil como los procesos de Bojayá son reducidos a formas meramente discursivas e ideológicas de aferrarse al pasado. Sin embargo, desde la temporalidad vegetal, ambos casos muestran que la supervivencia del pasado constituye una condición material del presente y que no se trata de una nostalgia o tristeza por lo pasado.

Es de esta forma que los acontecimientos contienen algo de novedad radical, a la vez que reconfiguran nuevas visualidades que nos permiten leer el pasado. Esto subraya la importancia de inventar estrategias de narrar, escuchar y visualizar, así como de objetar cualquier paradigma temporal que se reclame como modelo único del tiempo, como ocurrió con el paradigma lineal. Contar las historias desde temporalidades diaspóricas, cuyo pasado no está clausurado, sino latente y activo, implica reconocer que la historia se compone de restos, miembros sueltos que se reconectan con otras situaciones, cuerpos e instituciones. No se trata de restaurar un origen ni de repetir una escena anterior, sino de atender a los modos en que lo no resuelto del pasado irrumpe y exige nuevas articulaciones. Y, con Benjamin, reconocer posibilidades de redención.

La ventaja de estas perspectivas no lineales reside en que la historia no queda atrapada en una continuidad trágica o en un presente continuo, sino que se torna porosa, habitada por espectros que se modifican en su aparecer. Por eso es difícil notarlos, porque no vienen con el mismo cuerpo, como el padre de Hamlet, sino mutilados, contaminados, articulados en otros cuerpos. Una suerte de quejido o lamento al modo de la Llorona. La demanda de reparación no convierte lo imprescriptible en algo interminable. Muestra que lo imprescriptible no se define por permanecer fijo en el presente, sino por su capacidad de desplazarse y reaparecer. Lo que vuelve no es lo mismo, sino un resto que se transforma en el acto mismo de su reaparición. Así, la historia no se cierra ni se eterniza, sino que reverbera y exige otras formas de escucha y de justicia.

Obras citadas

Benjamin, Walter. 2008. *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. Traducido por Bolívar Echeverría. Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

Braudel, Fernand. 1987. "Histoire et Sciences Sociales: La longue durée". *Réseaux* 5 (27): 7–37. doi:10.3406/reso.1987.1320.

Buyse, Filip. 2020. "La lettre 32 de Spinoza lue d'un autre point de vue: les insectes et les pendules". En *Spinoza et les arts*, editado por Pierre-François Moreau y Lorenzo Vinciguerra. Paris: L'Harmattan.

Cagüeñas, Diego, María Isabel Galindo Orrego, y Sabina Rasmussen. 2020. "El Atrato y sus guardianes: imaginación ecopolítica para hilar nuevos derechos". *Revista Colombiana de Antropología* 56 (2): 169–96. doi:10.22380/2539472X.638.

Casaús Arzú, Marta Elena. 2015. "El juicio por genocidio contra el pueblo maya: del recuerdo a la recuperación de la memoria colectiva de los pueblos indígenas a raíz del conflicto armado interno en Guatemala (1979-2013)". *alter/nativas*, núm. 5.

———. 2018. *Guatemala: linaje y racismo*. 3a ed. Guatemala: F&G.

———. 2019. *Racismo, genocidio y memoria*. Guatemala: F&G.

Derrida, Jacques. 1967. *De la grammatologie*. Paris: Les Éditions de Minuit.

———. 1993. *Spectres de Marx*. Paris: Galilée.

———. 1995. *Mal d'archive*. Paris: Galilée.

———. 2018. *Limited Inc.* Traducido por Javier Pavez. Santiago de Chile: Pólvora.

Despret, Vinciane. 2017. *Au bonheur des morts. Récits de ceux qui restent*. Paris: Éditions La Découverte.

Didi-Huberman, Georges. 2000. *Devant le temps. Histoire de l'art et anachronisme des images*. Paris: Les Éditions de Minuit.

Duque, Vilma. 2009. "De víctimas del conflicto a promotores de cambio: trabajo psicosocial y reconciliación en Guatemala". Eschborn, Alemania: GTZ. https://www.bivica.org/files/buenas-practicas-victima-conflicto.pdf.

Firmino Castillo, María Regina, (Lalo Velasco Ceto) Maxho'l, Tohil Fidel Brito Bernal, y Xhas (Jacinto Brito Bernal) Matom. 2014. *Uma'l Iq'. Tiempo y espacio Maya' Ixil*. Guatemala: Cholsamaj.

Koselleck, Reinhart. 2013. *Sentido y repetición en la historia*. Buenos Aires: Hydra. doi:10.15446/achsc.v43n1.55079.

Loraux, Nicole. 1999. *La voix endeuillée. Essai sur la tragédie grecque*. Paris: Gallimard.

Marder, Michael. 2023. *Time Is a Plant*. Leiden, Boston: Brill. doi:10.1163/9789004679894.

Nietzsche, Friedrich. 1999. *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida (II intempestiva)*. Madrid: Biblioteca Nueva.

Orjuela Villanueva, Camila y Natalia Quiceno Toro. 2017. "Bojayá: memoria y horizontes de paz". *Rev. Colomb. Soc.*, núm. 40 (Suplemento 1): 103–27. doi:10.15446/rcs.v40n1Supl.65909.

Quiceno Toro, Natalia. 2021. *Bordar, cantar y cultivar espacios de dignidad: ecologías del duelo y mujeres atrateñas*. San José: Universidad de Costa Rica, Colección de Avances de Investigación - CIHAC - Sección CALAS.

Vela Castañeda, Manolo E. 2014. *Los pelotones de la muerte. La construcción de los perpetradores del genocidio guatemalteco*. México: El Colegio de México, Centro de Estudios Sociológicos.

———. 2016. “Perpetrators: specialization, willingness, group pressure and incentives. Lessons from the Guatemalan acts of genocide”. *Journal of Genocide Research Special Edition: The Genocide Trial of Rios Montt in Guatemala* 18 (2–3): 225–244. doi:10.1080/14623528.2016.1186948.

Zamora-Sauma, Rocío. 2025. “Archivos-por-venir: testimonio, cuidado y anticipación”. *Resistances. Journal of the Philosophy of History* 6 (12): 1–18. https://doi.org/10.46652/resistances.v6i12.238.

Notas al final

1. Esto puede revisarse en los procesos de sanación que ha conducido el Equipo de Estudios Comunitarios y atención psicosocial (ECAP) para el caso de víctimas de la guerra contrainsurgente en Guatemala. Véase por ejemplo Vilma Duque (2009).

2. En el original: “In a haste to impose teleological reason onto the development of philosophy (and, with it, of spirit—hence, of all that is), Hegel does not make time for time” (Marder 2023, 5).

3. Véase también el libro de Natalia Quiceno Toro (2021), Bordar, cantar y cultivar espacios de dignidad: ecologías del duelo y mujeres atrateñas, y el artículo “El Atrato y sus guardianes: imaginación ecopolítica para hilar nuevos derechos” (Cagüeñas, Galindo Orrego, y Rasmussen 2020).

4. He desarrollado esta noción de “anticipación” en el artículo “*Archivos-por-venir: testimonio, cuidado y anticipación” (2025).*

5. Este fue uno de los argumentos de mi tesis doctoral, “Cuerpos, archivos y espectros coloniales” (2021). Disponible en: https://refubium.fu-berlin.de/handle/fub188/31680

6. Sobre la noción de origen, Marder (2023, 7) muestra cómo, al traducir el término hebreo bereshith por arché, se pierde esta dimensión de secundariedad: lo que primero emerge no es un comienzo absoluto, sino una figuración que ya supone otra cosa, un resto previo. El término hebreo indica “in or at the head” que señala un primer surgimiento.

RESEÑA

Karina Batthyány, Javier A. Pineda Duque y Valentina Perrotta (Coordinadores). *La sociedad del cuidado y políticas de la vida.*

**Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO;
México: INMujeres; UNAM; Ginebra: UNRISD, 2024. 247 pp.
ISBN 978-987-813-726-1**

María Angélica Garzón Martínez / *Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia*

La sociedad del cuidado y políticas de la vida es una obra colectiva que compila ponencias presentadas en el Foro sobre *La sociedad del cuidado* desarrollado en el marco de la novena Conferencia Latinoamericana y Caribeña de Ciencias Sociales de CLACSO realizada en 2022 en México. A partir de ocho capítulos que proponen una revisión amplia, crítica y situada contextualmente en América Latina y el Caribe, se discuten asuntos relacionados con la organización social de los cuidados, las desigualdades que se plantean desde allí, las agendas colectivas en torno al tema y el desarrollo de políticas públicas. Es posible, además, encontrar discusiones a nivel teórico que iluminan problemas en torno a la crisis de los cuidados, sus circuitos y su ética.

Son varios los aspectos que resultan de interés en esta compilación. Primero, la apuesta por posicionar en un plano teórico, ético y político el asunto de los cuidados y su estrecha relación con el género y la desigualdad en la región. Al realizar lecturas de carácter antropológico y sociológico, las autoras y autores que participan del texto desnaturalizan las labores del cuidado exponiéndolas como construidas histórica y contextualmente. Así, el cuidado se corresponde con unas condiciones sociales de producción y reproducción que lo hacen posible y lo dotan de significados.

Un segundo aspecto es la forma en que experiencias locales dialogan con espectros más amplios correspondientes a América Latina y el Caribe. Desde Brasil, Nadya Araujo Guimarães introduce el concepto de "circuitos del cuidado" con el fin de visibilizar las desigualdades que se producen cuando las provisiones del cuidado se clasifican en oficio, profesión u obligación. En Argentina, Eleonor Faur, reflexiona sobre el cuidado comunitario durante y después de la pandemia del COVID-19. A partir de este caso muestra un cambio de roles y, en especial, las acciones colectivas que se vienen dando en este país orientadas a la reclamación del reconocimiento legal de cuidadoras y cuidadores, su remuneración y el acceso a derechos laborales.

Andrea Comelin-Fornés, Sandra Leiva-Gómez y Carolina Garcés-Estrada estudian el cuidado en el contexto migrante desde una sociología de las emociones. Desde la experiencia de trabajadoras migrantes bolivianas en el norte de Chile, las autoras evidencian las implicaciones de participar en una estructura social desde un lugar de subordinación y exclusión -la migración-, el poco reconocimiento hacia el trabajo de estas mujeres y el estrés emocional que todo esto les produce. Por su parte, el trabajo de Catalina Arteaga Aguirre y Paulina Osorio-Parraguez muestra el impacto de las medidas de distanciamiento social durante la pandemia en madres teletrabajadoras y adultas mayores en Chile, y sus medidas de agenciamiento y resistencia ante las circunstancias impuestas.

Los textos dedicados a contextos locales se potencializan en diálogo con los aportes realizados por Karina Batthyány desde la perspectiva interseccional y Javier A. Pineda con su propuesta de ética del cuidado. Para el primer caso, Batthyány pone en evidencia cómo los cuidados en Latinoamérica y el Caribe están marcados por la clase, el género y la etnicidad resultando en una ecuación de poco reconocimiento, desigualdad e injusticia. Pineda, por su parte, inspirado en el feminismo propone una ética del cuidado no esencialista que sea capaz de posicionarse y aportar a la transformación de la moral propia de las democracias liberales, responsable de la desvaloración e invisibilización del cuidado como práctica social.

Un último elemento para resaltar tiene que ver con descentrar el debate en torno al cuidado como un asunto exclusivamente femenino. El capítulo titulado: "La promoción del cuidado paterno" de autoría de Valentina Perrotta problematiza este aspecto desde el análisis de las políticas latinoamericanas en torno de las licencias parentales. Para esto, realiza una comparación con Europa demostrando que el poco involucramiento masculino en el cuidado infantil que se da en nuestra región, corresponde con pautas culturales todavía fuertemente enraizadas que asocian el cuidado con la maternidad y el

género femenino. En esa medida, las políticas en términos de licencias parentales deben ir acompañadas de la promoción del cambio de mentalidad para asumir paternidades responsables y activas.

En general, el texto permite involucrarse en la dimensión del cuidado desde diferentes aristas proponiendo una contribución relevante a su debate y construcción de agendas políticas. El cuidado se muestra no solo como una alternativa conceptual sino como eje de la vida social, que puede ser intervenido y transformado mediante políticas públicas o, como bien lo muestra el texto, el accionar de movimientos sociales que reclaman cada vez más su reconocimiento como una labor fundamental en la sociedad. Así, el libro contiene un carácter analítico, crítico y propositivo que aporta a delinear agendas orientadas a la transformación de la organización social del cuidado y garantizarlo como derecho humano.

RESEÑA

Austin Zeiderman. *Artery. Racial Ecologies on Colombia's Magdalena River.*

Duke University Press, Durham, 2025. 248 pp.
ISBN 978-1-4780-3140-6 (rústica) / 978-1-4780-2818-5 (tapa dura)

Santiago M. Quintero Ayarza / *Furman University*

Artery de Austin Zeiderman es un estudio interdisciplinario y transhistórico del río Magdalena (Colombia) que examina la intersección entre raza, naturaleza y capitalismo en el marco del Antropoceno. El libro analiza cómo esta tríada conceptual ha definido y regulado los órdenes sociales y medioambientales no solo entre la región andina y el Caribe —principales territorios articulados por el río— sino en el país en su conjunto. Enmarcado en el contexto del megaproyecto de transformación del Magdalena en autopista fluvial, impulsado por el gobierno colombiano desde 2014, Zeiderman rastrea la centralidad del río tanto para los cálculos geográficos, económicos, legales y políticos del Estado, como para los imaginarios culturales, personales y onto-epistémicos ligados a los territorios, ecosistemas y comunidades circundantes (15).

Efectivamente, uno de los grandes aportes del libro es su capacidad de interrogar y rearticular esta heterodoxia. Como su nombre indica, *Artery* no sólo analiza al río, sino que adopta su lógica. El texto de Zeiderman se organiza a partir de una mirada "bifurcada"; un ejercicio académico que no sólo despliega múltiples frentes teóricos y temáticos, tanto de las ciencias sociales como de las humanidades, sino que teje una compleja constelación de afluentes metodológicos—análisis cultural, análisis antropológico, narración etnográfica, investigación de archivo, etc.—que recuperan las complejidades sociales y medioambientales del Magdalena. Se trata, además, de una "hibridación analítica" (13) que se hace con precaución y autorreflexividad, atenta siempre a la posicionalidad y a los privilegios epistémicos y raciales del autor (18).

El libro se estructura a partir de dos frentes teóricos. El primero, inscrito en el campo de las ecologías raciales y en diálogo con William Cronon, Donna Haraway, Malcolm Ferdinand y Claudia Leal, examina la tensión entre raza y naturaleza para evidenciar cómo, desde la colonia, se han consolidado taxonomías jerárquicas no sólo sociales, sino también entre actores humanos y no humanos (8). Este enfoque sitúa la historia del Magdalena dentro de una trama más amplia de dominación imperial, expansión capitalista y saber científico en las Américas y el Caribe (8–9). El segundo frente aborda el problema de la "logística del capitalismo" (15) y los imaginarios sociotécnicos —en el sentido de Sheila Jasanoff— que orientan el megaproyecto contemporáneo. La visión del río como "corredor logístico" por parte de inversionistas, ingenieros y administradores (11) subordina comunidades y ecosistemas a lógicas destinadas a optimizar la circulación del capital, incluso por encima de la vida (15).

Es en la articulación de estos dos frentes donde reside—a mi parecer—la contribución central del libro: Zeiderman demuestra que las economías raciales y medioambientales, no pueden comprenderse al margen de las racionalidades logísticas que han organizado el Magdalena desde la colonia hasta su actual reinscripción en los imaginarios estatales y comerciales. Al poner en relación ambos niveles, el libro revela cómo dichas jerarquías encuentran en la racionalidad logística su forma contemporánea de actualización, producción y performatividad.

Esto se ve claramente representado en los seis capítulos que componen el libro. En el primero, titulado *Arterial Currents*, Zeiderman hace un mapeo de lo que él llama los regímenes geo-raciales del río Magdalena, es decir: "[los] sistemas simbólicos y materiales de diferencia jerárquicamente valorada (y de producción de la diferencia […]) que organizan la sociedad y el espacio, principalmente —aunque no exclusivamente— en torno a líneas raciales." (26). Para ello, el autor recupera un archivo heterogéneo de textos (mapas, itinerarios y narrativas de viajes, historiografías, entrevistas, etc.) que dan cuenta de los imaginarios raciales que han marcado la representación del Magdalena desde la colonia hasta nuestros días, particularmente entre los Andes y el Caribe.

En el segundo capítulo, *Dredging Up the Future*, el autor analiza cómo la intervención sociotécnica del Magdalena—la excavación y recanalización del afluente—no sólo reconfigura físicamente al río, sino que reorganiza los órdenes semánticos y ontológicos: "que separa[n] la tierra del agua, el pasado del presente, la naturaleza de la cultura, el ser del no ser." (56). En últimas, el capítulo se pregunta, en el contexto de esta jerarquización (azuzada por el conflicto armado y la corrupción), quiénes van a beneficiarse de los procesos de tecnificación fluvial, recalibrando—de esta manera—las "métricas de viabilidad, disponibilidad, potencialidad y obsolescencia" (56) en el Magdalena.

En los capítulos tres y cuatro, titulados *Securing Flow* y *In the Wake of Logistics* respectivamente, se muestra de qué manera la racionalidad logística opera como matriz valorativa de los actores humanos y no humanos en el Magdalena (88). A través de un estudio analítico y etnográfico de los protocolos de seguridad de diferentes petroleras que utilizan el río como corredor comercial, el autor señala cómo la vida, para estas empresas, es finalmente reducida a un cálculo financiero (95). Cálculo que, en últimas, no sólo da predominancia a la circulación optimizada de mercancías sobre el bienestar de las comunidades y ecosistemas del río, sino que, además, depende del trabajo invisibilizado y marginalizado de los sujetos racializados, los mismos que han sido afectados con mayor intensidad (material y simbólica) desde su condicionamiento como arteria navegable.

En el capítulo cinco, *Madre Magdalena*, Zeiderman explora las narrativas de género articuladas alrededor del río, particularmente en conexión con el cambio climático. El capítulo examina cómo, a partir de diferentes prácticas como la pesca—redefinidas por las crisis medioambientales y bélicas—se ponen en tensión los imaginarios normativos tanto del "cuidado femenino" como de la "masculinidad tóxica", dando paso a nuevas formas de relacionamiento (173).

Irónicamente, tanto el último capítulo, *Navigating Racial Ecologies*, como el epílogo, cierran el libro "abriendo" el trinomio raza-naturaleza-capitalismo a nuevas posibilidades teóricas y prácticas. Esto se debe a que, si bien para Zeiderman la racionalidad logística predominante en los imaginarios sobre el río Magdalena reproduce historias de "desposesión y deshumanización", también permite espacios de resistencia: "de insurgencia e insurrección, así como formas más discretas de creatividad autónoma y subterfugio clandestino." (12). El capítulo examina los saberes corporales de bogas y balseros asociados a la navegación no como parte del repertorio traumático del orden logístico, sino como prácticas que afirman la libertad, la supervivencia y la autonomía, al inscribirse en una tradición histórica de negros libertos y comunidades palenqueras del sur del Magdalena. Por último, el epílogo, apoyado en la obra multimedia de Carolina Caycedo, *Spaniards Named Her Magdalena, but Natives Call Her Yuma* (2013), destaca el papel del arte para reconocer al río como actor político, legal y simbólico, capaz de abrir posibilidades más allá de las jerarquías de raza y naturaleza.

En este horizonte especulativo reside una contribución adicional de *Artery*. Al pensar las posibilidades planetarias de esta historia más allá de las coordenadas de raza, naturaleza y capitalismo, el libro ofrece una mirada cosmológica, intrincada y abarcante —aunque no total ni exhaustiva— de las ecologías del Magdalena. Una que recupera su vocabulario (*bogas, bogueros, ribereños, chalupas, cascajeros, areneros*), sus voces, sus múltiples actores y sus realidades: *lo que el río pone, el río quita*.

Obras citadas

Zeiderman, Austin. *Artery. Racial Ecologies on Colombia's Magdalena River*. Duke University Press, 2025.

RESEÑA

Gianfranco Selgas. *Regionalismo ensamblado: cultura, ecología política y extractivismos en Latinoamérica (1930-1940).*

Madrid, Frankfurt am Main: Iberoamericana/Vervuert, 2025. 267 pp.
ISBN 978-84-9192-465-4

Carlos Gardeazábal Bravo / *University of Dayton*

La literatura regionalista, a menudo identificada con la llamada "literatura de la tierra", se ha caracterizado tradicionalmente por una visión positivista de las relaciones humanas y de su vínculo con la naturaleza, en la que se proyecta una imagen idealizada del territorio. El libro *Regionalismo ensamblado: cultura, ecología política y extractivismos en Latinoamérica (1930-1940)* de Gianfranco Selgas plantea nuevas posiciones y preguntas sobre este género y su marco temporal: ¿Cómo pueden las humanidades ambientales ofrecer nuevas claves para interpretar la literatura regionalista? ¿De qué forma permite la cultura latinoamericana de los años 1930–40 comprender las dinámicas del Capitaloceno, y en qué sentido el regionalismo de esta década operó como una ecología política? En sus respuestas se apoya críticamente en la idea del capitalismo como organización de la naturaleza desde Jason Moore junto con la ecología política de Héctor Alimonda, en diálogo con la obra de Gabriel Giorgi, Erika Beckman, Felipe Martínez-Pinzón, Héctor Hoyos, Jennifer French y Lesley Wylie, entre otros.

Regionalismo ensamblado plantea una reestructuración de la idea de regionalismo cultural o literario, ampliada a partir de los aportes de la ecocrítica, que abre la posibilidad de plantear nuevas articulaciones. Selgas describe al regionalismo como una "configuración compleja de un ensamblaje entre espacios geográficos y sus contigüidades, entre prácticas sociales y materiales que relaciona organismos vegetales, minerales y humanos, y que se construye discursivamente como una reacción político-cultural" (p. 5). Estas reconfiguraciones permiten pensar en el regionalismo como una reacción política y cultural de los intelectuales latinoamericanos al extractivismo y los resultados de la crisis de 1929, abriendo así un diálogo más productivo para leer estos archivos culturales. Su noción de regionalismo emplea la idea de ensamblaje, a partir de Deleuze y Guattari, para reconocer y explorar vínculos y desplazamientos que revelan hasta qué punto las distinciones tradicionales del regionalismo se vuelven porosas, dando lugar a nuevas configuraciones interpretativas desde el materialismo.

Selgas se centra en tres estudios de caso en Venezuela, Costa Rica y Colombia. El primer capítulo, "Trance extractivo: el secreto de la tierra petrolera, los hombres-cardón y Latinoamérica telúrica", desarrolla el concepto de "trance extractivo" a partir de la petronarrativa vanguardista *Cubagua* (1931) y el ensayo "Una ojeada al mapa de Venezuela (lectura ante un auditorio ausente, un día cualquiera del año)" (1939), del periodista, escritor y diplomático venezolano Enrique Bernardo Núñez. El capítulo se enfoca en la fetichización de la naturaleza y en la representación de la potencia transformadora que poseen, como *commodities* minerales y vegetales, el petróleo, el oro, la perla y el cardón, en la obra de Núñez, en particular en su novela. El segundo capítulo, "Extractivismo vascularizado: bananos, café y humanos ensamblados en el enclave de monocultivo", se centra en el concepto de "extractivismo vascularizado" para su exploración de la crónica "Bananos y hombres" (1931) y el panfleto político "El grano de oro y el peón" (1933), de la escritora y educadora costarricense Carmen Lyra. El autor recurre al concepto marxista de brecha metabólica, entendida como la "ruptura acrecentada por la explotación masificada de la tierra que afecta por igual al ser humano y al medioambiente" (p. 121), para describir el destino común que comparten el plátano, el café, los peones y el suelo agotado por la industria agrícola en Costa Rica. Esta noción le permite mostrar cómo la lógica extractiva no solo degrada los ecosistemas, sino que también produce una vulnerabilidad compartida entre cuerpos humanos y no humanos, revelando la dimensión ecológica y social de otros extractivismos.

En el tercer capítulo, "Semiosis de la extracción: tecnología de la palabra, guerra y patología en las selvas del látex amazónico", el autor se centra en el científico e intelectual colombiano César Uribe Piedrahita. Propone leer su novela *Toá: narraciones de caucherías* (1933) en diálogo con la ponencia médica "Esquema para un estudio de la patología indígena en Colombia" (1940), argumentando que ambos textos deben situarse dentro del cambio de paradigma que atraviesa Colombia entre 1910 y 1930, durante el inicio de la transición de la Hegemonía conservadora a la República liberal. Este giro político y cultural desplazó la hegemonía discursiva de los letrados y abrió paso a la consolidación de saberes vinculados a la higiene, la biología y la medicina social. Tales discursos, al igual que la Guerra colombo-peruana (1932–1933), estuvieron estrechamente relacionados con el impulso modernizador de las prácticas extractivas que

Uribe Piedrahita examina como médico y científico social, pero también como novelista que observa tanto el pasado cauchero como su propio entorno de (post)conflicto. Para Selgas, sin embargo, la escritura de Uribe Piedrahita no se limita a registrar la sustitución del discurso letrado por el higiénico, dado que tensiona ambos registros en una operación que ensambla escritura y extractivismo. Concibe la escritura como una tecnología de la palabra (desde Ong), en la que el discurso especulativo de lo literario y el discurso científico de lo médico convergen para constituir un aparato semiótico de la extracción del caucho, así como de las múltiples funciones dentro de las lógicas del capital de la coca y el yagé, entendidos en Piedrahita desde la patología y la intoxicación. Define así este ensamblaje entre escritura y extractivismo como una semiosis de la extracción, un resultado simultáneamente poético y sociopolítico en el que cultura y naturaleza se articulan para dar forma expresiva a la práctica extractiva. En esta lectura de Uribe Piedrahita, lo literario opera como el excedente simbólico que el lenguaje científico no alcanza a capturar. Por otro lado, se deja en claro por qué *Toá* no muestra la selva, como zona de extracción, de la misma forma que lo hace *La vorágine* de Rivera.

Regionalismo ensamblado ofrece una propuesta novedosa sobre las relaciones entre regionalismo y extractivismo, entendido aquí de un modo más amplio como una articulación de la explotación económica de recursos naturales y humanos. El análisis que desarrolla el autor resulta especialmente relevante para los estudios sobre la producción cultural del regionalismo latinoamericano más allá de sus obras canónicas. En el caso colombiano, adquiere un valor particular al contribuir a la revaloración crítica de la obra de César Uribe Piedrahita y sus contemporáneos. Constituye una base para futuros estudios comparativos en el marco de las humanidades ambientales y energéticas de nuevas lecturas materialistas —en la historia cultural de la coca o el yagé, por ejemplo—, las cuales permitirían iluminar dimensiones antes pasadas por alto en el estudio de las narrativas regionalistas, tradicionalmente marginalizadas en las investigaciones culturales sobre Colombia y Latinoamérica.

RESEÑA

María Juliana Martínez Orozco. *Más allá del fantasma*

Bogotá, Universidad de los Andes/ Universidad Tadeo Lozano, 2024, 314pp.
ISBN9789587983920 (rústica)
ISBN9789587983937 (electrónico).

Maite Villoria Nolla / *The University of the West Indies*

"Colombia es un país de fantasmas". Con esta afirmación, Juliana Martínez abre *Más allá del fantasma* y sitúa al lector en un territorio marcado por décadas de violencias superpuestas —conflicto armado, narcotráfico, paramilitarismo, violencia estatal y desplazamientos forzados— que persisten incluso después de los acuerdos de paz de 2016. Surge así la pregunta central en su trabajo: ¿cómo representar culturalmente una violencia que no termina de pasar y cuyos efectos siguen operando en el presente?

Martínez propone una respuesta original para examinar cómo ciertas obras literarias, cinematográficas y artísticas colombianas contemporáneas afrontan el problema ético y estético de narrar una violencia persistente: *el realismo espectral*. Esta categoría crítica articula la espectralidad de Jacques Derrida y la noción de *haunting* de Avery Gordon, donde el espectro no se entiende como figura sobrenatural literal, sino como una presencia que irrumpe en el presente, fractura la linealidad temporal y desestabiliza las narrativas oficiales de progreso y reconciliación. Lo espectral, de este modo, no se define por lo que "es", sino por lo que "produce": efectos de dislocación temporal, reaparición e interrupción narrativa, extrañamiento perceptivo y activación crítica de la memoria. Para Martínez, el espectro encarna la persistencia de lo no resuelto, la exigencia de justicia y la necesidad de nombrar lo silenciado, cuestionando la tradición del realismo clásico, principalmente occidental – Balzac, Clarín, etc. – donde la visión equivalía a poder y control. En el realismo espectral, la mirada es vulnerable, expuesta y desestabilizada, incapaz de dominar aquello que observa. Esta lógica se articula también en los trabajos analizados con la noción de espacio liso y estriado de Deleuze y Guattari – siendo el "liso" un espacio no codificado, continuo, abierto y dominado por relaciones intensivas y movimiento sin medida predeterminada, mientras que el espacio estriado es un espacio medido, regulado y segmentado por estructuras de control que operan como mapas, coordenadas o límites funcionales.

La propuesta de Martínez se sitúa dentro de una genealogía crítica de las representaciones de la violencia en Colombia. Martínez revisa la literatura posterior al asesinato de Jorge Eliécer Gaitán, la novela de *La Violencia* o *de los 50*, caracterizada por retahílas de escenas violentas que descuidan la dimensión subjetiva, desplazándose después hacia lo real maravilloso formulado por Alejo Carpentier, precursor del realismo mágico asociado a Gabriel García Márquez y otros escritores del Boom. Aunque este paradigma permitió narrar la violencia sin recurrir al realismo crudo de las novelas de *La Violencia*, Martínez sostiene que se agotó y se volvió una fórmula exportable internacionalmente, susceptible de exotización. De manera similar, el realismo urbano, la "sicaresca" y las estéticas del narcotráfico no lograron escapar al riesgo de convertir la violencia en espectáculo o mercancía cultural. Frente a estas limitaciones, el *realismo espectral* emerge como alternativa crítica que desplaza la representación explícita hacia los efectos, las ausencias, las huellas y las zonas de indeterminación perceptiva.

El libro se estructura en tres capítulos analíticos dedicados a literatura, cine y artes visuales, precedidos por una sólida introducción teórica y seguidos de un epílogo conceptual. Martínez articula un marco interdisciplinario que dialoga con Jacques Derrida, Avery Gordon, Gilles Deleuze y Félix Guattari, Judith Butler, Laura Mulvey entre otros. Este andamiaje le permite sostener que el *realismo espectral* profundiza el compromiso con la realidad al cuestionar la ilusión de transparencia visual y la estabilidad espacio-temporal del realismo clásico, proponiendo en su lugar una experiencia basada en la opacidad, la discontinuidad y la vulnerabilidad de la mirada.

El primer capítulo examina *En el lejero* (2003) y *Los ejércitos* (2007), de Evelio Rosero, como configuraciones de "paisajes espectrales de desaparición". En estas novelas, la violencia es tanto temática como formal: fragmentación del espacio, niebla, desorientación perceptiva e inestabilidad narrativa convierten el mundo representado en un territorio opaco. En diálogo con los conceptos de espacio liso y estriado, Martínez muestra espacios desolados, guardaderos, calles devastadas oscilan entre la rigidez del control territorial y la indeterminación caótica, materializando la imposibilidad de ver con claridad una violencia que en el discurso estatal y mediático tiende a normalizar u ocultar. La visión ya no otorga control ni poder, sino exposición, fragilidad y pérdida. En *Los ejércitos*, la escopofilia del protagonista revela que ver implica vulnerabilidad y riesgo. La desaparición espectraliza víctimas y sobrevivientes, transformando la experiencia individual en duelo colectivo y denuncia estructural.

El segundo capítulo analiza el cine colombiano contemporáneo a partir de *La sirga*, *Violencia* y *Oscuro animal*, de William Vega, Jorge Forero y Felipe Guerrero, respectivamente. Estas películas se alejan de convenciones narrativas tradicionales y privilegian planos largos, silencios prolongados, atmósferas densas y narración fragmentaria que rehúye la espectacularización del conflicto. Herencia del neorrealismo italiano y del Nuevo Cine Latinoamericano – o del Tercer Cine y en rechazo a la llamada "pornomiseria"– estas cintas proponen una experiencia perceptiva marcada por la incertidumbre pero reclaman reflexión, denuncia.

La imagen borrosa, la oscuridad, la escasez de diálogos —*Oscuro animal* se reduce a sonoridad ambiental— y los close-ups del rostro femenino lloroso en lugar del cuerpo-objeto transforman la percepción en una experiencia háptica y multisensorial, rompiendo con la mirada escopofílica y obligando al espectador a confrontar vulnerabilidad y el duelo. El paisaje inaccesible de La Cocha, la estructura fragmentaria de *Violencia* y el silencio en *Oscuro animal* impiden el consumo fácil del horror y cuestionan los regímenes visuales dominantes.

El tercer capítulo aborda las artes visuales a partir de Juan Manuel Echavarría, Beatriz González y Erika Diettes. En diálogo con Judith Butler sobre las "vidas lloradas", Martínez sostiene que prohibir el duelo equivale a deshumanizar. Instalaciones y proyectos como *Río abajo*, *Sudarios* y *Relicarios* de Diettes, *Réquiem NN* de Echavarría o *Auras anónimas* de González reinscriben nombres, restos y testimonios en el espacio público, transformándolos en presencias espectrales que no buscan cerrar la herida, sino mantenerla visible como exigencia de justicia. La espectralidad opera como estrategia ética que subvierte el mandato del silencio y convierte el acto estético en práctica de reparación simbólica.

Uno de los mayores aciertos del libro es la coherencia de su arquitectura conceptual. Literatura, cine y artes visuales se articulan bajo una lógica común donde lo desaparecido reaparece como presencia insistente, sin diluir las especificidades de cada medio. Martínez evita la simplificación moralizante del conflicto y rechaza las narrativas complacientes de reconciliación, sosteniendo que la violencia histórica no puede clausurarse mediante discursos de superación lineal. La amplitud del corpus, la precisión analítica y la consistencia metodológica convierten el estudio en un aporte sólido a los estudios culturales latinoamericanos.

El epílogo refuerza esta lectura al incorporar el "continuum de violencia" de Philippe Bourgois para pensar la persistencia de dinámicas estructurales en el llamado "posconflicto" colombiano. Desde esta perspectiva, el realismo espectral no es solo una categoría estética, sino una herramienta crítica capaz de iluminar nuevas formas de exclusión y despojo, así como de recuperar las voces silenciadas de desaparecidos y desplazados. En última instancia, Más allá del fantasma demuestra que el espectro no es una metáfora ornamental, sino el núcleo operativo de la obra: una lógica de efectos —desplazamientos, interrupciones y fracturas temporales— que desestabiliza los regímenes dominantes de representación. Más que expulsar a los fantasmas, el libro nos invita a escucharlos —más que a verlos—; y en esa escucha, incómoda, fragmentaria y persistente, reside la dimensión más profunda y necesaria de su propuesta.

Obras citadas

Bourgois, Philippe. *"The Continuum of Violence in War and Peace: Post-Cold War Lessons from El Salvador". En: Violence in War and Peace: An Anthology, Nancy Scheper-Hughes y Philippe Bourgois, ed. Oxford, UK: Basil Blackwell, 2017, 425-434.*

Butler, Judith. *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence. Nueva York: Verso, 2006.*

Derrida, Jacques. Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la Nueva Internacional. Alarcón, José Miguel y Cristina de Peretti (trad.). Valladolid: Editorial Trotta, 1998.

Deleuze, Gilles y Félix Guattari*. A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia.* Massumi, Brian (trad.). Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987.

Gordon, Avery. *Ghostly Matters: Haunting and the Sociological Imagination*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008.

Mulvey, Laura*. "*Visual Pleasure and Narrative Cinema". *Screen.* Otoño de 1975;16:3:6-18.

Rosero, Evelio. *En el lejero*. Bogotá: Grupo Editorial Norma, 2003.

------ Los ejércitos. Barcelona: Tusquets Editores, 2007.

RESEÑA

Alejandro Herrero-Olaizola. *La condición colombiana. Violencia y consumo cultural global.*

Bogotá: Ediciones Uniandes, 2025. 297 pp.
ISBN: 978-958-798-803-1

Carlos Mario Mejía Suárez/ *Gustavus Adolphus College, Minnesota*

La producción cultural colombiana —y aquella que se hace sobre Colombia— parece estar marcada de manera persistente por la tematización de la violencia. Desde obras emblemáticas de la tradición literaria como *La vorágine* hasta las narrativas audiovisuales contemporáneas en televisión, cine e internet, el imaginario nacional ha encontrado en la violencia un eje de representación. El campo cultural colombiano puede leerse como un esfuerzo por procesar los impactos de múltiples violencias históricas, en la intersección entre imaginación y verdad, entre denuncia y espectáculo, entre memoria y mercado.

En *La condición colombiana: Violencia y consumo global* (Ediciones Uniandes, 2025), Alejandro Herrero-Olaizola examina el papel de la violencia en las dinámicas recientes de producción cultural sobre Colombia, atendiendo tanto a sus formas estéticas como a sus condiciones de circulación en mercados globales. El libro analiza ficciones asociadas a las narcohistorias, relatos sobre el secuestro desde la no ficción, narrativas de viajeros extranjeros y cine colombiano contemporáneo. Su principal aporte radica en articular un riguroso análisis textual con una reflexión sostenida sobre las dinámicas de mercantilización cultural.

La obra se estructura en cuatro capítulos precedidos por una introducción teórica en la que el autor problematiza el uso de la violencia como categoría homogeneizadora de la "condición colombiana". Herrero-Olaizola propone leer la producción cultural del país como parte de flujos globales en los que personas, imágenes y capital circulan y se reconfiguran. En ese contexto, la violencia se convierte en una "marca" para designar la experiencia colombiana en los mercados culturales globales.

Apoyándose en estudios de Herman Herlinghaus, Bruce Lawrence, Aisha Karim, Daniel Pécaut, Arjun Appadurai, entre otros autores relevantes, el libro plantea que la violencia no debe entenderse como rasgo intrínseco de una cultura, sino como una cadena de relaciones que involucra actores directos y observadores. En el caso colombiano, se trataría de un conjunto de violencias mutantes asociadas con disputas por recursos y espacios. Estas violencias, al ser representadas y consumidas globalmente, se insertan en lógicas neoliberales de producción y circulación cultural que permiten su consumo "sin culpa", pese a estar ancladas en profundas desigualdades estructurales.

El corpus estudiado es amplio y diverso: novelas, series televisivas, documentales, películas comerciales e independientes, testimonios, cómics y relatos de viaje. Esta amplitud permite al autor trazar conexiones entre las estrategias formales de cada medio y las presiones del mercado global que moldean su producción y recepción.

El primer capítulo, "Narcohistorias globalizadas: Pablo Escobar y el consumo del exceso", examina el éxito internacional de las narrativas sobre narcotráfico como extensión simbólica de la economía del exceso que las origina. El autor interpreta estas historias como manifestaciones del neoliberalismo y el capitalismo tardío. El realismo sucio que las caracteriza responde a una estética privilegiada en la exotización de la violencia colombiana, especialmente en torno a la figura de Pablo Escobar. El análisis de este capítulo abarca novelas como *La virgen de los sicarios (1994)* de Fernando Vallejo y *El ruido de las cosas al caer (2011)* de Juan Gabriel Vásquez, donde la memoria personal se entrelaza con dinámicas globales del narcotráfico. También incluye el cuento "Cartagena" de Nam Le (2008), que ofrece una mirada transnacional sobre el sicariato; la representación mediática de Escobar en productos como *Entourage* (2004-2011) y el documental *Pecados de mi padre (2009)*; y narconovelas como *Sin tetas no hay paraíso (2006)*, que promueven una estética del exceso fácilmente exportable. En todos los casos, la espectacularización de la violencia se articula con su potencial de consumo global.

El segundo capítulo, "La historia de Ingrid Betancourt: La memoria en los tiempos mediáticos", aborda el secuestro de la candidata presidencial colombo-francesa como evento mediático global. Herrero-Olaizola analiza la red de discursos generados alrededor del hecho: cómics franceses, testimonios, cine y series televisivas. El concepto de "memoria mediática" permite vincular la tradición latinoamericana del testimonio con dinámicas contemporáneas de espectacularización. El cómic *Ingrid de la Jungle (2010)* ilustra una mirada francocéntrica que satiriza el conflicto, mientras que el

testimonio *No hay silencio que no termine* (2010) posiciona a Betancourt como "rehén estrella", desplazando el énfasis colectivo propio del género testimonial hacia una narrativa individualista. El autor examina cómo estas versiones construyen memoria en un contexto de mercantilización global. Con el estudio sobre la serie *Operación Jaque* (2010) y la película *Operación E* (2012) Herrero-Olaizola muestra cómo la memoria se organiza alrededor de víctimas individualizadas, en tensión con esfuerzos institucionales, como los del Centro Nacional de Memoria Histórica, por articular relatos más colectivos del conflicto.

El tercer capítulo, "Exotismo oscuro para el consumo global: El boom de las narrativas de viaje", examina viajeros cuyos relatos sobre Colombia reafirman la mezcla de lo mágico y lo sórdido en la representación del país. Siguiendo reflexiones sobre literatura de viajes contemporánea, el autor sostiene que estos relatos se apoyan en imaginarios previos que el viaje confirma y amplifica. El viajero suele presentarse como testigo sorprendido ante el conflicto, reforzando la diferencia cultural. Herrero-Olaizola identifica la figura del "contraviajero": sujetos marginales —mujeres, viajeros queer, ecoturistas— cuya actitud dista del viaje tradicional donde se celebraría ingenuamente a la cultura visitada. Sin embargo, incluso estas posiciones alternativas reproducen formas renovadas de poder y tienden a despolitizar las raíces históricas del conflicto. Textos como *The Train of Ice and Fire* (1994) de Ramón Chao o *My Colombian Death* (2008) de Matthew Thompson exploran tanto la violencia colombiana como las crisis personales del viajero, articulando la experiencia del conflicto con búsquedas identitarias individuales y con agendas humanitarias.

El cuarto capítulo, "Visualidad afectiva: El cine del conflicto y la reconciliación", introduce el concepto de visualidad táctil o háptica para analizar el cine colombiano contemporáneo. Inspirado en Laura Marks y Giuliana Bruno, el autor estudia estrategias visuales y sonoras que buscan obstaculizar la espectacularización de la violencia y generar una relación corporal y afectiva con el espectador. En *La sombra del caminante (2004)* de Ciro Guerra, la texturización de la imagen propone formas alternativas de encuentro con el otro en contextos de conflicto. *La tierra y la sombra (2015), de César Augusto Acevedo,* reconfigura los paisajes rurales afectados por economías extractivas, mientras que *Violencia* (2015), de Jorge Forero, enfatiza la dimensión sonora para resignificar espacios convencionales del conflicto, como la selva. El análisis de estas obras permite a Herrero-Olaizola rastrear modos de representación que desplazan el énfasis del espectáculo hacia la experiencia sensorial y afectiva.

Alejandro Herrero-Olaizola concluye el texto con un colofón dedicado a la Colombia del posconflicto, secundando la propuesta de Alejandro Castillejo Cuellar, en lo referente a la necesidad de "abrir el campo de los estudios colombianos hacia una discusión amplia e interdisciplinaria, que traiga la liminalidad [...] y la vida cotidiana como componentes fundamentales de la transición política en Colombia." (242-243). Este colofón plantea implícitamente la necesidad de estudiar la forma en que la misma lógica de mercantilización de la violencia durante los periodos conflictivos, continúa o se modifica en la era del posconflicto o posacuerdo, teniendo muy presente que los acuerdos resultaron en procesos incompletos y, a veces, desmontados. El atractivo global del realismo sucio, de la "otredad" de un territorio visto como inherentemente violento, continúa presente. El estudio de la intervención pública de la artista Doris Salcedo en "Quebrantos" (2019), sirve para cerrar el argumento de Herrero-Olaizola con una pieza que, según él, puede verse como emblema de la "marca emergente de la 'Colombia del posconflicto' en eventos culturales, con un claro atractivo más allá de las fronteras nacionales" (244). Esta pieza, en la que pedazos de vidrios rotos se pusieron en la Plaza de Bolívar para introducir el quiebre de las vidas de líderes sociales en medio del epicentro de las instituciones políticas y religiosas colombianas, sirve para definir el posconflicto como un proceso que se realiza en medio del conflicto mismo, en medio de la continuidad de la violencia. El éxito internacional de la pieza es significativo para comprender el gesto interpretativo final de Herrero-Olaizola: la mirada de las audiencias globales sigue atraída por las lógicas del conflicto armado en lo que se refiere al consumo de productos culturales colombianos.

En conjunto, *La condición colombiana* demuestra cómo la violencia opera como eje articulador de la producción cultural colombiana en circuitos globales. El libro combina análisis textual, reflexión teórica y atención a dinámicas de mercado para mostrar las tensiones entre denuncia, memoria, estetización y rentabilidad. Su propuesta invita a repensar las implicaciones éticas y políticas de producir y consumir cultura sobre Colombia en el escenario global, y se consolida como una obra de referencia para los estudios culturales y visuales sobre el país y América Latina.

RESEÑA

María Margarita Malagón-Kurka. *El arte del contrapunto y la paradoja: mementos poético- políticos en la obra de cinco artistas colombianos contemporáneos.*

Bogotá, 2024. Ediciones Uniandes. 180 pp.
ISBN: 978-958-798-674-7

Dairo Stevens Nevado Moreno/ *Instituto Caro y Cuervo*

En *El arte del contrapunto y la paradoja,* María Margarita Malagón-Kurka analiza la obra de cinco artistas colombianos en que se presentan una serie de contradicciones aparentes entre el carácter finito de la existencia, el poder trascendente de la vida y la memoria. En ellas hay una aproximación documental a las problemáticas sociales como el conflicto armado, el daño causado al medio ambiente o la experiencia traumática de la muerte y la pérdida. Pero así mismo, estas obras poseen un carácter simbólico que plantea cuestionamientos sobre el paso del tiempo, la fragilidad e impermanencia, a la vez que exaltan la tenacidad de la vida para sobreponerse a circunstancias adversas.

Por otra parte, las obras que analiza la autora tienen un carácter de vestigio o huella, es decir, señalan lo que en términos de la autora, puede denominarse *la presencia de una ausencia.* Este carácter indéxico se ve reflejado tanto en las temáticas que abordan como en las materialidades y formatos con que los exponen. Aunque todos se valen de la imagen, algunos artistas acuden al video o la instalación para que los espectadores participen de la dialéctica entre fugacidad y permanencia. Así mismo, estas obras plantean una serie de cuestionamientos tanto sociales como existenciales que problematizan la relación entre el ser humano, el medio ambiente y su capacidad de transformarse recíprocamente.

En el capítulo dedicado a Juan Fernando Herrán, la autora se centra en *Camposantos* e *Itinerarios,* en las que se utiliza la fotografía para plasmar la tensión entre la vida y la muerte; entre las situaciones adversas que experimentan tanto los seres humanos como otras formas de vida. En sus imágenes de cruces hechas con materiales orgánicos y dispuestas en ambientes rodeados de vida, Herrán resalta la presencia de la muerte, pero también la fertilidad de la tierra, la presencia de la vida.

Algo similar ocurre en la obra de Juan Manuel Echavarría. Mediante fotos, compuestas desde una preocupación por el carácter estético de la imagen, el artista aborda las huellas de la guerra en Colombia a partir de escuelas abandonadas. En *¿De qué sirve una taza?* y *Silencio naranja,* Echavarría retrata estructuras escolares como salones y tableros derruidos. Mediante estas fotos que acercan al espectador a territorios lejanos donde se experimentó con mayor fuerza el conflicto armado, el autor no solo resalta la ruina que ha quedado detrás de la guerra, sino también la exuberancia de vida que surge después del abandono. Varios de estos tableros están rodeados por enredaderas y otras plantas que crean un contraste entre la ruina y la naturaleza. Junto con ello, estas también representan un cuestionamiento a las causas sociales e históricas del abandono, a las estructuras que el artista plasma en sus obras.

En ese mismo orden de ideas, la obra audiovisual de Clemencia Echeverri también realiza una serie de denuncias que afectan tanto al ser humano como al medio ambiente. En las obras *Treno, Río por asalto* y *Sin cielo* la autora crea una serie de instalaciones en que se resalta la huella que dejan en la naturaleza ciertas actividades del ser humano. En *Treno* se puede observar el paso inexorable de ríos nacionales que consigo traen piezas de ropa, mientras que en la sala de exposición se oyen voces que gritan nombres sin que nadie les responda. En *Río por asalto* el espectador asiste a una videoinstalación en que contempla imágenes en movimiento de deforestación, vertimiento de desechos y minería ilegal. Gracias al formato de video, la autora logra un mayor involucramiento tanto físico como psicológico por parte del público, pues mediante el movimiento, causa un mayor dramatismo e intensidad a la hora de representar tanto la huella destructora del ser humano, como el carácter implacable del río que carga con vestigios de la violencia.

En el capítulo dedicado a la obra de Óscar Muñoz, la autora analiza el dinamismo de la realidad y el paso del tiempo, el cual es expresado por el artista a través de materialidades que se ven afectadas por elementos como la temperatura o el ambiente en su producción. A propósito de la obra *Puente*, se exhiben sobre el río Cali imágenes de la vida cotidiana de personas que transitaban por la ciudad. Al ser proyectadas en la corriente del río Cali, el artista busca que el espectador, no solo tome conciencia de la fugacidad con que el pasado se

presenta en la memoria, sino también, que el espectador tome conciencia de su propia fugacidad.

Por otra parte, y a pesar de que su obra tiene un carácter más internacional, Doris Salcedo incorpora elementos orgánicos en sus trabajos en los que aborda temáticas como la manifestación del trauma y la resiliencia de la vida. En *Palimpsesto* la autora evoca los nombres de migrantes fallecidos en su intento de atravesar el Mar Mediterráneo. Al estar escritos en agua y al evaporarse en los recipientes de arena donde se plasman, la autora hace de su obra una metáfora de la muerte, pero a su vez, le da una carga ceremonial que honra a los fallecidos.

Tras la presentación de los artistas y sus obras —en los que la autora recurre al análisis formal, la contextualización sociohistórica, el uso de conceptos planteados por pensadores del arte y fragmentos de entrevistas hechas a los artistas— la autora expone una serie de reflexiones en torno al papel del arte y la memoria en un contexto tan violento como el de Colombia. Resaltando el poder evocativo (o de memento) presente en estas obras, Malagón-Kurka propone que al integrar la muerte en el arte y en la sociedad, se revitaliza el carácter trascendente de la vida, a la vez que se busca señalar y tomar una postura crítica ante los actores sociales e históricos detrás de la destrucción y la ruina plasmada en estas obras.

RESEÑA

Juanita Solano Roa, *Negative Originals: Race and Early Photography in Colombia*

Durham: Duke University Press, 2025. 307 pp.
ISBN: 9781478031994 (paperback). 9781478028758 (hardcover).

Rubén Darío Yepes Muñoz / *Florida Atlantic University*

Negative Originals: Race and Early Photography in Colombia is a key contribution to Colombian and Latin American history of photography, the social and cultural history of Colombia, and visual culture studies. Through meticulous archival research and theoretically sophisticated analysis, Solano Roa examines the work of two major photographic studios in Medellín, Fotografía Rodríguez and Benjamín de la Calle's studio, to reveal how photography both visualized and contested the racial ideology of the *raza antioqueña* at the turn of the twentieth century. Beyond its rigorous engagement with primary sources, what distinguishes this study is its innovative methodological approach: the author insists that, to fully understand the construction of identity through portrait photography, we must not only examine the positive prints but also the original negatives. Her framing of the negative as material object, conceptual tool, methodological framework, and rhetorical metaphor yields remarkable insights into the construction of hegemonic notions of race in Antioquia, as well as challenges to dominant racial ideology through the depiction of counter-hegemonic subjects such as lower-class, black, and cross-dressed persons.

The book's central argument revolves around the myth of the *raza antioqueña*, a racial discourse that emerged in late nineteenth-century Antioquia claiming that its inhabitants constituted a superior race of Spanish descent, characterized by whiteness, Catholic piety, and industriousness. Solano Roa demonstrates how this ideology had profound social consequences, shaping everything from access to wealth to moral values to conventions of self-representation. Her examination of glass plate negatives from the Biblioteca Pública Piloto de Medellín, which houses one of the most extensive photography archives in Latin America, reveals interventions that are invisible in positive prints: the meticulous retouching of faces to create smoother, whiter complexions; the hand-painting of wedding veils and other markers of social class; the manipulation of backgrounds to underscore aspirations to Western civility. These discoveries transform our understanding of how racial ideologies were literally inscribed onto photographic images, making visible the ingenious technical and rhetorical interventions that the two photographic studios deployed to produce the appearance of an idealized 'white' elite.

While all five chapters are strong, this reader found Chapters One, Three, and Five especially insightful and compelling. The first chapter, "Envisioning a New Race: Photographic Manipulation and the Discourse of la raza antioqueña," articulates one of the book's most significant contributions. Here, Solano Roa provides both historical context for the emergence of the myth of the Antioquian race and detailed analysis of how this discourse materialized in photographic negatives. Her account of the myth's intellectual genealogy is illuminating, tracing how local writers such as Luis Lopez de Mesa, Miguel Jiménez López, and Libardo López reframed international eugenic theories, while carefully noting the idiosyncrasies in the proclamation of Antioquian superiority. The chapter's archival analysis is revealing: examining negatives under raking light, Solano Roa discovered that Fotografía Rodríguez consistently applied graphite retouching to whiten and smooth skin in the positive prints, a manipulation that goes far beyond standard corrections and that suggests an almost obsessive commitment to visualizing racial purity. This contrasts with Benjamín de la Calle's studio practice, which was more restrained, and whose work did not serve the purpose of enforcing racial hierarchies as much as fulfilling aspirational desires, and elevating the social standing of his more diverse clientele. The chapter's treatment of photographs of black Antioquians is especially nuanced, demonstrating how these images resist the myth of Antioquian 'whiteness' not only by depicting black subjects but also by presenting them as persons rather than types or supplementary figures. Through careful consideration of archival material, Solano Roa demonstrates both the crucial role that photography played in the construction of local racial ideology and the complexity of that role, filling a major void in scholarship on Colombian photography.

Following Chapter Two, which delves into the visual construction of Antioquian racial superiority in the Rodriguez brothers' work, the third chapter, "The Negative in Suspense: Deviant Subjects and Bodies in the Work of Benjamín de la Calle," shifts focus to photographs that challenge binary categorizations of gender and sexuality. Here, Solano Roa's analysis of photographs of cross-dressed individuals demonstrates how de la Calle's studio became a space where non-normative identities could

be visualized and, to some extent, validated. The chapter examines gender non-conformity in a society whose dominant ideology enforced rigid Catholic norms. Photographs of cross-dressed individuals, whether in allegorical contexts or as police documentation, reveal the contradictions of de la Calle's practice: while his work often contested elite rhetoric, he also collaborated with disciplinary institutions. Solano Roa refuses to resolve these tensions, instead showing how photography's ambivalences—its capacity to both document and transform, to enforce norms and enable transgression—mirror the ambivalences of the negative itself, simultaneously transparent and opaque, revelatory and latent.

Chapters Four and Five examine subjects that might surprise some readers. The fourth chapter addresses Orientalism in the output of both studios and in turn-of-the-century visual culture in Medellín, both broadening and questioning established definitions of this concept. This focus gives way to Chapter Five, "Negative Spaces: The Backdrops in Benjamín de la Calle's and Fotografía Rodríguez's Photographs." This chapter articulates one of the book's most remarkable contributions by analyzing the painted backdrops that consistently appear in the work of both studios, which are typically dismissed as merely decorative. The author demonstrates that, far from being supplemental, these "negative spaces" actively construct meanings related to class, race, and cultural modernity, and are therefore important aesthetic devices in the construction of the *raza antioqueña* ideology. One particularly insightful passage analyzes Fotografía Rodríguez's shift from figurative to abstract backdrops in the late 1920s—predating abstract painting in Colombia by a decade—showing how geometric art deco patterns did not signal progressive attitudes but represented the paradox of a society that "pursued economic and technological progress but aimed to maintain its conservative social and cultural beliefs," a "traditional modernism" in which modernity appeared as simulacrum.

Negative Originals will be essential reading for multiple audiences. Scholars of Latin American photography will find it indispensable for its focus on understudied practitioners. Historians of Colombia will discover new perspectives on the formation of an influential regional identity. Researchers interested in how race, ethnicity, and gender are mediated through visual technologies will encounter a sophisticated study with broad implications. And theorists of photography will appreciate Solano Roa's sustained meditation on the ontology of the medium—her insistence that the negative, far from being merely preparatory or supplementary, constitutes a crucial site where meanings are produced, contested, and transformed. By refusing to treat photographs as transparent windows and instead examining them as material objects shaped by specific techniques, ideologies, and social aspirations, Solano Roa has written a book that reaches far beyond its immediate subject matter.

RESEÑA

Carlos Alberto García Galvis. *La mujer y el arte en Colombia. Su irrupción en los espacios de formación y exposición (Bogotá, 1841-1910)*

Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2024, 341 pp.
ISBN (impreso): 978-958-781-909-0
ISBN (digital): 978-958-781-910-6

Karol Valderrama-Burgos / *University of St Andrews (Escocia)*

Esta obra se deriva de un riguroso trabajo de investigación que contó con el apoyo de diferentes entidades, entre las cuales figuran la Universidad Pontificia Javeriana, el Departamento de Historia de la Universidad de Brock (Canadá), la Biblioteca Nacional de Colombia (BNC), y el Archivo General de la Nación (AGN). La indagación es un resultado preciso y pertinente para los estudios dentro de la historia del arte, así como para la historiografía de esta disciplina y de la mujer en Colombia. Desde un enfoque historiográfico, e implementando una perspectiva de género al acercarse a textos académicos, de prensa y, sobre todo, canónicos sobre el arte en Colombia, García Galvis se pregunta cómo las mujeres accedieron a la formación y exposición artística en el país, con el fin de reconocer e indagar en las formas de omisión o silenciamiento respecto a su participación en el arte de Colombia. Desde el prólogo, el texto presenta pautas para reflexionar sobre el espacio y la visibilidad que merecen y urgen para diferentes mujeres artistas decimonónicas y de inicios del siglo XX en el contexto colombiano.

García Galvis reúne evidencia cronológicamente de lo que denomina un doble reto –teórico y metodológico– al buscar comprender el proceso histórico de la formación artística en Colombia, desde 1841 hasta 1910. Así, se propone ampliar miradas históricas y contemporáneas que, *grosso modo*, han dejado al margen el papel de la mujer. La obra esclarece con rigor analítico cómo diversas fuentes (archivos, publicaciones periódicas, manuscritos) han mediado la memoria de la mujer en la historia del arte en Colombia, usualmente desde la distorsión, la brevedad o el silenciamiento, pero más recientemente desde un cuestionamiento necesario y en clave feminista. El autor presenta categorías conceptuales clave, tales como el género, la dicotomía de lo público-privado, el análisis discursivo, y los espacios de exposición y reconocimiento que tienen sus orígenes en 1841. De este modo, la introducción pronostica categorías y fuentes fundamentales en el campo, que aparecerán a lo largo del libro al justificar cánones o ausencias teóricas.

El primer capítulo se titula 'El trasfondo educativo de la formación artística' y paulatinamente contextualiza tres aspectos relevantes. Primero, cómo el Estado y la Iglesia marcaron de formas paralelas rutas ideológicas hacia el cumplimiento de un proyecto nacional educativo que priorizaba principios civilizadores. Segundo, el autor explora los antecedentes de lo que sería a partir de 1886 el espacio de formación especializada, la Escuela Nacional de Bellas Artes. Finalmente, resalta desde una etapa temprana la perspectiva diferencial en la que las labores manuales y de carácter doméstico, o la enseñanza de determinadas asignaturas en los colegios, dictarían de forma prominente lo que se esperaba de ellas como "guardianas del hogar y perpetuadoras de la vida" (137). Es así como en este capítulo se advierte la importancia adjudicada a "conocimientos indispensables" que, para la historiografía hegemónica en este campo, iban a ser vistas como destrezas y dotes casi milagrosos de la mano de los hombres del siglo XIX. García Galvis acierta al afirmar que las mujeres tuvieron que enfrentarse a un escenario complejo al hacer parte de prácticas artísticas, dadas las estructuras sociales establecidas.

En el segundo capítulo, el autor escribe sobre las mujeres que accedieron a experiencias artísticas. Resulta lúcido su señalamiento al inicio sobre el doble descuido de invisibilizar a la mujer en la historia del arte y de no prestarle atención detallada a las diferentes instituciones que la han formado. Es por esto que este capítulo amplía y cuestiona de excelente forma algunos puntos presentados anteriormente, como el modelo de formación considerado adecuado para la mujer desde los imaginarios rousseaunianos o cristianos, o discursos pioneros que elevan la formación de la mujer. Si bien los archivos mencionados enfatizan la educación como un pilar en la vida de las mujeres, el autor elige mostrar cómo personajes como Rufino Cuervo no se apartan de categorías tradicionales, refiriéndose a ellas como un "sexo hermoso […] con cualidades *físicas* e intelectuales" (mi énfasis) (117). De todos modos, García Galvis logra de forma bastante efectiva mitigar este

detalle al proponerle a quien lee una mirada gradualmente progresista. Recalcando el rol de crítico y defensor público de la mujer como artista, el autor cita la visión poética de Rafael Pombo, quien enaltece la necesidad del desarrollo de la personalidad de la mujer, a pesar de ser una idea aún intervenida por la domesticidad. Luego, el autor sella esta tesis contundentemente con la ineludible figura decimonónica protofeminista de Emilia Pardo Bazán y su visión sobre una educación para la vida y en igualdad de condiciones: física, moral, intelectual, religiosa, social y técnica (120). Con esta antesala, el autor traza los caminos de aprendizaje y profesionalización que condujeron a las mujeres a las bellas artes. También, reitera la importancia de otros factores, tales como el apoyo de hombres artistas y líderes en la formación de las mujeres en el arte, la formación academicista y la posterior ruptura causada por el género del paisaje –predominante en la incursión de las mujeres en los procesos de formación artística. En las últimas páginas, el autor repasa brevemente cómo el nuevo milenio y el fin de las guerras dieron paso a retomar el horizonte de formación para la mujer, con la inclusión de asignaturas relacionadas con la enseñanza de las artes y los oficios, las enseñanzas artísticas en las Escuelas Normales a partir de 1903, la creación de la Academia de Señoras en la Escuela Nacional de Bellas Artes en 1904, y la Escuela Profesional de Artes Decorativas Industriales en 1905.

El tercer capítulo, 'Exposiciones industriales y nacionales', propone ver dichos espacios como centros de sociabilidad y de reconocimiento. Respaldado en fuentes ampliamente citadas (tanto en el contexto colombiano, como en aquellos que respectan más a temas de género, la historiografía del campo artístico, o teoría social), el autor da muestra de un estudio exhaustivo de las exposiciones nacionales que se dieron entre 1841 y 1910, identificando 13 en total y agrupándolas en industriales con producciones artísticas (1841-1871), promocionales de las bellas artes (1873-1874), y promocionales de aprendizaje oficial de las bellas artes y de la Escuela Nacional de Bellas Artes (1886-1910). García Galvis analiza cómo en estos espacios congregaron a la comunidad que reconocía al arte como progreso, en donde mujeres y hombres aparecen no solo como artistas; también son propietarias/os, coleccionistas, aficionadas/os, artesanas/os. Un logro colosal aquí es que, ampliando ideas de secciones anteriores, el autor resalta con detalle la participación femenina a partir de números, roles, categorías pictóricas, premios, menciones honoríficas por parte de jurados y la crítica, y el posterior análisis, mucho de esto justificado en tablas resúmenes elaboradas por él mismo. Aunque ocasionalmente resulta un poco reiterativo, su propuesta contribuye a desafiar una historiografía canónica que solo privilegió ciertas áreas o artistas. Al enunciar figuras de mujer y prácticas que permanecían ocultas en (limitados) archivos físicos, y al celebrar los espacios de encuentro como formas de continuidad en el proceso de formación en las artes, el autor anuncia la transformación del campo en relación con el rol de la mujer.

Considerando lo anterior, el último capítulo responde a la pregunta que el autor se viene planteando sobre la manera en que "se ha escrito y estructurado el relato que invisibiliza a la mujer y su papel en el campo del arte" (247). Si bien el título parece solo apuntar al caso de estudio de la pintora Margarita Holguín y Caro, dicho acercamiento le permite desplegar un análisis estructurado y meticuloso de las falencias que voces canónicas, como la de Eugenio Barney Cabrera, tuvieron al no exponer o al pormenorizar las obras de mujeres como Holguín, Feliciana Torres o Cecilia Porras. Tomando referencias pertinentes de contextos chilenos, argentinos o mexicanos, el autor no es tímido en criticar cómo los márgenes del género y de lo público-privado desdibujaron a mujeres artistas en el contexto colombiano. Por fortuna, su misión es exitosa al cerrar tanto el capítulo como el libro, enmarcando sus ideas en bibliografías del siglo XX que igualmente rechazan discursos draconianos. El autor acentúa la trayectoria y obra de Holguín (como puede apreciarse en el capítulo y en los anexos), además de considerar otras artistas decimonónicas y de inicios de siglo que han sido mencionadas por voces líderes en la historiografía del arte.

A pesar de un leve sinsabor –más de corte práctico que de contenido, como encontrar tablas o ilustraciones lejos del texto que las señalan para su mejor comprensión – la sensación final es reconfortante y altamente satisfactoria. Por un lado, lo que el autor promete, lo entrega. Por otro, muy importante, García Galvis se toma el tiempo de enunciar a cada una de las mujeres artistas que encuentra en su investigación (al menos 100 nombres aparecen a lo largo del texto), independientemente del rol adscrito en cada fuente. El autor es sutil para hacerle mención a la gran labor que hace con su contribución, pues indudablemente hace parte de la generación reciente y disruptiva que trasciende el canon. El debate que plantea le da un lugar relevante a cada mujer, categoría y manifestación. Y aunque quedan asuntos por resolver, su libro se convierte en una plataforma clave de enunciación al hacer parte de redireccionamientos decisivos, tanto en lo artístico como en lo historiográfico. Es así como García Galvis logra una reinterpretación convincente de la figura de la mujer y su relación con el arte en Colombia.

Del temblor al relato: literatura y memoria

Angela M. González Echeverry / *The University of Oklahoma*

Debemos imaginar que el pasado 10 de agosto en Colombia mucha gente al asomar el día pensaba primordialmente en su rutina. Esas rutinas quedaron postergadas en el afán de salvar sus vidas durante un sismo de magnitud 7,4 y de una duración aproximada de entre 90 segundos y 2 minutos. Lo que compartieron quienes estaban en las zonas próximas a San José del Palmar, Chocó —epicentro del terremoto— y en las áreas donde se sintieron las sacudidas más fuertes de la tierra, fue el caos, la confusión, la angustia por informarse pronto sobre el bienestar de sus familiares y seres queridos. Quienes pudieron, corrieron fuera de sus hogares y evacuaron edificios y oficinas.

El vaivén estrepitoso del movimiento telúrico no se detenía. Transcurridos interminables segundos, el relato de la consternación pasó de las súplicas al agradecimiento por estar con vida. La gente salió con sus mascotas, aunque algunos perros y gatos, también asombrados, huyeron por puertas y ventanas abiertas. La tristeza y el miedo rebasaron a las comunidades, los informes hablaban de cifras crecientes de familias evacuadas, personas atrapadas o desaparecidas, viviendas colapsadas, hospitales destruidos, salones de clases revueltos, carreteras bloqueadas, negocios derribados y pérdidas humanas irreparables.

La vulnerabilidad y el terror vividos en localidades del Chocó, Caldas, Valle del Cauca y Risaralda, sin que fueran exclusivos de estas áreas, se dejaron ver en lo que se agrieta, en lo que es prioridad para las autoridades y en lo que se registró en el cuerpo y en los escombros apilados. Hay un relato conocido de los hechos trágicos que con las redes sociales y los medios toma la forma de un caleidoscopio que multiplica de manera asimétrica aquello que se distribuye repetidamente y que se observa al otro lado de las pantallas. En estas historias testimoniales, la angustia colectiva se fue transformando bruscamente en ruedas de prensa de quienes lideran la situación para así fijar cuentas bancarias, centros de acopio, llamados a donaciones, aspavientos políticos y gente famosa que se desplazó, incluso antes que los primeros auxilios, para atestiguar lo sucedido y conseguir capitalizar tanto la buena voluntad de la gente como su sufrimiento. En esta explosión de sentimientos, la solidaridad genuina también reveló que no todas las comunidades afectadas tendrán la misma suerte de auxilio.

Asimismo, se estableció un adentro y un afuera de la tragedia. En estos espacios delimitados entre la vivencia misma y lo que se reporta, una tendencia generalizada es la incredulidad frente a las imágenes que traspasan geografías. Ni los testigos, ni en muchos casos las víctimas dan crédito a lo que sucedió, porque ocurre que los sentidos no pueden explicarlo y siempre falta tiempo para entender lo que pasa aún frente a los escombros de sus propias casas. Mucho menos lo comprenden quienes lo ven desde lejos o quienes escuchan el relato de terceros. Hay un estallido de mensajes y frases que se repiten, ¿todo está bien? ¿A los seres queridos les pasó algo? Me contaron, vi en el periódico, me llegó un mensaje, lo leí en las redes sociales. Quien quiera que tenga conocidos en el área del terremoto se manifiesta para solidarizarse y también para apaciguar su curiosidad.

Aunque el caos y la confusión tienen algo de irrealidad, surgieron de ellos comunidades de voluntarios, la activación de grupos internos de las comunidades y la cooperación de la sociedad civil en momentos cruciales de esta tragedia. Por ejemplo en Manizales se formaron grupos de voluntarios en los barrios de Sacatín, Jesús de la Buena Esperanza, El Carmen y Milán. Un grupo de universitarios brigadistas participó en la evacuación de edificios afectados y en la recuperación de muebles y enseres de las viviendas desalojadas. La comunidad impulsó ollas comunitarias y entregó alimentos.

Ahora bien, desde la perspectiva de los estudios literarios y culturales, los movimientos sísmicos se han narrado como incidentes que alteran las formas de habitar el espacio y comprender el tiempo. También como viaductos de la memoria colectiva. La literatura abre un camino que permite registrar y formular simultáneamente el hecho histórico y la experiencia subjetiva. En este orden de ideas, la crónica latinoamericana es el género preferido para narrar estos eventos, ya que conjuga una estructura híbrida capaz de documentar y al mismo tiempo interpretar el sentido humano de la catástrofe. Los relatos que articulan dichos acontecimientos se movilizan como parte de la cicatrización en caso de trauma. Asimismo, dichos relatos son vehículos para entender lo inconcebible, lo que pasó en un instante, lo que no se esperaba. La literatura en consecuencia, ocupa un lugar central en aquellos procesos de memoria que recomponen el sentido humano de la catástrofe mientras se gestiona el tránsito a la nueva realidad.

En estos espacios de literatura y arte se ensambla lo sucedido y, sobre todo, se empiezan a recoger las piezas que se nos escaparon por las grietas. Por ejemplo, en el terremoto de 1985 en México fueron Elena Poniatowska (*Nada, nadie: las voces del temblor*, 1988) y Carlos Monsiváis (*"No sin*

nosotros". Los días del terremoto 1985-2005, 2006) con sus crónicas sobre lo sucedido, quienes reportaron que fueron los voluntarios los que se movilizaron como la fuerza orgánica que sostuvo a las comunidades frente a la lentitud del Estado. Esta misma intención aparece en *Zona de desastre* (1985) de Cristina Pacheco, cuyo eje recompone la capacidad de convertir a cada habitante en una expresión única de la Ciudad de México. En paralelo, la ciudad aparece dando existencia a sus habitantes. Parafraseando el texto de Pacheco se crea una unidad entre la persona (habitante) y el edificio (su vivienda), porque ambas entidades lo han atestiguado y lo han visto todo. En otras palabras, quien habita y lo habitado es lo que se rompe cuando ocurre una calamidad como en México, en Chile o en Colombia el 10 de agosto de este año.

Los relatos provenientes de la literatura generan vínculos y asientan el sentir de los hechos atestiguando lo invisible y lo que no podemos explicar inmediatamente. Juan Villoro en *8.8: El miedo en el espejo* (2010) reflexionó sobre las coincidencias de tiempo y lugar, coordenadas ilógicas pero presentes después de un desastre natural o un accidente. Villoro narrador se localiza en un hotel de Santiago de Chile en el mismo momento de ocurrencia del terremoto del 2010. A partir de su vivencia personal discurre sobre la vulnerabilidad que el azar conlleva ante la incertidumbre de la naturaleza. Así, el texto retrotrae la vivencia de los terremotos de Ciudad de México de 1979 y 1985 en paralelo con el de Chile. El texto se estructura de manera fragmentaria con el objetivo de testimoniar las formas en que el territorio, al erosionarse durante un movimiento telúrico, produce un caos que suspende las medidas del tiempo.

La novela *Escombros* (2021) de Fernando Vallejo reconstruye la experiencia traumática del terremoto que sacudió la Ciudad de México en septiembre de 2017. Su punto de partida cava, como hacen voluntarios y rescatistas, sobre la fragilidad de lo humano. Como en otros relatos de este tipo de eventos, la constante es el miedo y la incertidumbre, no solo frente a la pérdida y la muerte, sino frente a las ruinas emocionales de las comunidades. Vallejo conecta la vejez y la soledad con la experiencia del desastre natural. Una vez más, el texto literario acompasa los eventos, sin negar la vulnerabilidad con la que enfrentamos tanto la felicidad que llega de repente como la tragedia cuando aparece sin avisar.

Un terremoto además de ser un acontecimiento geológico con consecuencias socioeconómicas y vidas irrecuperables, es un contenedor y una placa en claroscuros de la experiencia cultural, de lo político y de la memoria. En esta sucesión de áreas humanas se visibiliza lo que quedó mal construido, lo deteriorado o, sencillamente, aquello que ya se mantenía erguido o meramente sostenido por fuerzas externas. Bien conocido es que en Colombia desde el siglo XIX los terremotos han sido narrados como experiencias límite en las cuales lo material y lo simbólico se fracturan súbitamente y para siempre. Cabe recordar por ejemplo los testimonios recogidos por el Servicio Geológico Colombiano en el terremoto de Popayán en 1983, donde la tierra aparece como una voz principal de lo sucedido. La tierra ruge y la gente espera a que el silencio traiga consigo el fin del movimiento sísmico. En este sentido, narrar el sonido aterrador del fenómeno natural se ha propuesto como la imposibilidad humana de entender con el mero intelecto lo que está sucediendo. Los terremotos no solo alteran las formas narrativas y sus agentes, también transforman lo que recordamos de las ciudades y de sus habitantes.

A propósito de estos relatos, *Montañas azules* (Malisia, 2016; Planeta, 2017) de Juliana Gómez Nieto narra la tragedia de una familia colombiana víctima del terremoto que sufrió el Eje Cafetero en enero de 1999. Albeiro Montoya Guiral, director de la revista digital *Literariedad*, entrevistó a Gómez Nieto acerca de esta novela y ella manifestó que se escribe "porque se tienen preguntas y no certezas" (16 de septiembre de 2017). La escritora quindiana ha manifestado en varias ocasiones que escribió mucho después de la tragedia porque necesitó darse cuenta de que ella formaba parte de un colectivo por el hecho de ser sobreviviente de una catástrofe natural. Esta pertenencia fue lo que la llevó a compartir su relato de lo vivido.

En efecto, contrario a lo que se podría esperar, no es frecuente que la literatura colombiana se ocupe de catástrofes naturales, quizá porque mucho del material emocional y creativo se ha manifestado en una tradición literaria que ha relatado las violencias, el conflicto armado, salvaguardando la memoria colectiva de cambios políticos y vaivenes ideológicos. En este caso, quedan pendientes otros relatos sobre cada desastre natural porque en suma, la creación literaria constata la existencia de los diversos actores sociales y culturales y porque a través de sus intersecciones se empoderan sus participantes/enunciantes, sus lectores/receptores y sus versiones/relatos de la historia y de las memorias colectivas. En otras palabras, la ficción sea cual sea el formato que tome procesa una mediación subjetiva entre el presente y el pasado.

No hay duda de que existe una poderosa fuerza que impulsa a la reconstrucción y sobre todo a la transformación. Una situación de calamidad puede verse como un punto de quiebre entre un antes y un después, tal vez así lo vivieron las comunidades de las zonas afectadas por el pasado terremoto. No obstante, después de un sismo validamos la vida y recordamos que lo humano es ante todo vulnerable. En el caos se gestan las transformaciones y las grietas no solo se deben tapar, cerrar o borrar. Es posible observar a través de ellas y así validar nuestras propias cicatrices. Somos frágiles, la comunidad se organiza y sus voluntarios aparecen primero que cualquier otro. El espacio físico transforma su material para contener los relatos y las voces del antes, el durante y el después de un territorio que no deja de temblar.

Obras citadas

Gómez Nieto, Juliana. 2017. *Montañas azules*. Editorial Planeta.

Monsiváis, Carlos. 2006. *"No sin nosotros". Los días del terremoto 1985-2005*. Ediciones Era.

Montoya Guiral, Albeiro. 2017. "Ser sobreviviente de un terremoto me hace pertenecer a un colectivo". *La Cola de Rata*, 16 de septiembre de 2017. https://www.lacoladerata.co/cultura/sobreviviente-terremoto-me-pertenecer-colectivo/

Pacheco, Cristina. 1985. *Zona de desastre*. Ciudad de México: Editorial Océano.

Poniatowska, Elena. 1988. *Nada, nadie: Las voces del temblor.* Ciudad de México: Ediciones Era.

Vallejo, Fernando. 2021. *Escombros*. Bogotá: Alfaguara.

Villoro, Juan. 2010. *8.8: El miedo en el espejo.* Ciudad de México: Ediciones Era.