

¿UN DERECHO QUE NO ES UN DERECHO? EL DERECHO COMO ESTRUCTURA POLÍTICA DEL DESACUERDO

¿A RIGHT THAT IS NOT A RIGHT? RIGHT AS POLITICAL STRUCTURE OF DISAGREEMENT

LAURA QUINTANA PORRAS*

Recibido: 27/05/2017

Aceptado: 12/08/2017

Resumen

Me propongo en este artículo perseguir, siguiendo algunas producciones discursivas de ciertos movimientos populares, la manera en que estos, en sus prácticas transformativas, reivindican un derecho que no puede reducirse a los derechos instituidos en un marco legal, ni interpretarse desde una comprensión meramente reformista de la acción política. En este sentido hablo en el texto de un “derecho que no es un derecho” sino una estructura política del desacuerdo; esto es, un derecho que resulta clave para mostrar cómo en tales acciones pueden desplegarse procesos de subjetivación política que hacen emerger, a la vez, instancias polémicas de desidentificación y formas otras de ser en común, que pueden considerarse a la vez disensuales y “experimentales”.

Palabras clave:

Derecho – política - conflicto político - movimiento político - paz.

Abstract

By studying discursive productions in certain popular movements, I would like to examine in this text the way in which these movements vindicate, in their transformative practices, a right that cannot be reduced to the instituted rights in a legal sense, nor interpreted in accordance with a merely reformist comprehension of political action. I thus seek to define a “right that is not a right”. This right is essential in showing how these actions can be the site of processes of political subjectivation from which there can emerge both polemical instances of disidentification and other forms of being-together that could be considered simultaneously dissensual and “experimental”.

Keywords:

Right – politics - political conflict - political movement - peace.

* Doctora en Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia. Profesora asociada del Departamento de Filosofía de la Universidad de los Andes, Bogotá (Colombia)

Introducción:

Quisiera empezar este artículo con algunas breves consideraciones metodológicas que tienen que ver con el espacio de discusión que se propone trazar este dossier, dedicado a las prácticas de desidentificación y a las experimentaciones políticas; unas consideraciones iniciales que ponen de manifiesto la íntima imbricación entre lo que me propongo pensar aquí y la manera en que lo llevaré a cabo. En este texto quisiera, en efecto, referirme a cierta manera de comprender y movilizar el derecho por parte de algunas experiencias de organización popular en las que no solo se resiste a ciertas formas de poder y de dominación, que fijan a los actores a ciertas identidades conducibles y regulables, sino que se crean ya nuevas prácticas y formas de asociación que experimentan con nuevas posibilidades de ser y de vivir en común, con lo cual desplazan las fronteras de lo que se había considerado posible y realizable. Al referirme a este uso singular de la categoría de “derecho” intentaré, entonces, poner de manifiesto esta dimensión experimental que se juega en tales prácticas. Pero a la vez para elaborar esta cuestión intentaré un modo de aproximación que pueda exponerse de cierto modo a estas experimentaciones, partiendo de las prácticas discursivas de algunos movimientos populares, en las que se inscriben y despliegan sus apuestas transformativas.

Se trata además de unas prácticas que, considero, permiten llevar más allá y extender comprensiones de lo político atentas a la contingencia, y asimismo pertinentes para pensar la dimensión confrontacional y experimental de la acción política, como lo son aquellas desarrolladas por los dos autores que más alimentan este ensayo, Michel Foucault y Jacques Rancière.

Ahora bien, que estos dos autores articulen la grilla interpretativa de este texto delimita de

manera importante el horizonte de comprensión por el cual la argumentación discurrirá aquí. En efecto, se trata de los dos autores que en la reflexión política contemporánea han abierto la discusión en torno a los procesos de subjetivación política; esto es, los procesos en los cuales se generan formas de desidentificación con respecto a las identidades sociales establecidas, para dar lugar a nuevas formas singulares y colectivas de acción, a nuevos agentes políticos o, en fin, a otros modos de ser en común que confrontan los modos de regulación e identificación establecidos. Y esto supone ya una delimitación para este ensayo, pues pone de manifiesto que su interés no es discurrir en general sobre los posibles usos políticos de los derechos, o sobre las posibles maneras en que los movimientos populares se sirven de los discursos de los derechos, sino mostrar la estrecha conexión entre cierta forma de entender los derechos en los movimientos populares emancipatorios¹, los procesos de subjetivación política que en estos pueden emerger, y la manera en que tales manifestaciones se escenifica un desacuerdo con respecto a la organización del espacio común.

Sin embargo, de lo dicho espero que pueda advertirse también que no intentaré aquí un mero ejercicio de aplicación –siempre problemático– de las categorías de Foucault y Rancière a ciertas experiencias históricamente localizadas; ni describir meramente ciertas prácticas concretas pretendiendo una fidelidad empírica, también siempre cuestionable.

Quisiera más bien sugerir que en las producciones discursivas y prácticas de múltiples

1 Entiendo aquí por la cuestión de la emancipación la apuesta por parte de algunos de estos movimientos a hacer valer unos reclamos por la igualdad que atañen al reparto de lo común, desde prácticas discursivas y no discursivas que ponen también de manifiesto la manera en que esos movimientos se otorgan y verifican esa misma igualdad que reclaman

movimientos populares (prácticas a las que en todo caso atenderé desde las producciones discursivas) se está creando ya una reflexión sobre la acción política, que permite desplegar, concretar, modificar y llevar por otros caminos algunas de las posibilidades de análisis sobre la acción –inevitablemente indeterminadas y habitadas por múltiples vacíos– desarrolladas por pensadores como los ya citados. Asimismo, con todo esto quisiera asumir que la filosofía no es una disciplina sino una práctica que pone en cuestión fronteras que establecen espacios privilegiados de pensamiento, desde el presupuesto de que este puede ya siempre emerger de cualquier lugar, para desplazar y reconfigurar las fronteras de lo que se considera pensable o imaginable (cfr. Ranciére, 2009, pp. 17-18).

De hecho, como se pondrá de manifiesto en lo que sigue, es así también como interpreto el trabajo de experimentación, que están llevando a cabo algunos de los movimientos populares que, hoy en día, se están produciendo en las complejas circunstancias históricas desde las que ahora escribo.

Retomando el horizonte delimitado en el que se moverán estas reflexiones, me propongo en ellas mostrar i) por qué interesa establecer esta conexión entre un cierto uso de los derechos en los movimientos populares emancipatorios y un proceso de subjetivación política²; y sobre todo ii) en qué medida la emergencia de un proceso de subjetivación requiere de un cierto uso del derecho, y más exactamente, de un derecho que no es un derecho (institucionalmente establecido), sino la estructura política de una instancia de desacuerdo. En este sentido, iii) este ensayo apunta también a contribuir al debate sobre lo que está en juego en un desacuerdo o antagonismo político, como

2 En el siguiente apartado aclararé cómo estoy interpretando esta noción

el que emerge en movimientos emancipatorios que cuestionan las fronteras establecidas de lo común. Esto no quiere decir que este ensayo pierda de vista que los movimientos populares, incluso entendidos como procesos de subjetivación, movilizan derechos ya instituidos para elevar argumentos polémicos o nuevos problemas no reconocidos previamente en el espacio público, de hecho aquí y allá en este texto haré alusión a este registro del asunto³. Pero en este artículo me interesa detenerme particularmente en la manera en que los procesos de subjetivación política escenifican un derecho que no es un derecho instituido, sino un reclamo común, para decirlo por ahora en términos escuetos, que permite hacer aparecer o construir un desacuerdo político.

Derecho, movimientos populares y procesos de subjetivación

Partamos entonces de unas palabras históricamente localizadas, que forman parte de la declaración final de La cumbre nacional agraria: campesina, étnica y popular realizada en Bogotá a finales del 2013. En esta declaración se lee lo siguiente:

Somos los hombres y mujeres que hemos venido participando de congresos, asambleas, paros y movilizaciones, donde nos hemos manifestado con fuerza por una vida digna. Somos los hombres y mujeres a quienes nos une el empeño por construir una Colombia más

3 En otro texto, aún inédito, titulado “Derechos, desacuerdo y subjetivación política”, por aparecer el próximo año en la compilación *Movimientos sociales y prácticas de subjetivación*, abordé la relación entre este uso del derecho, como argumento político que se sirve de derechos instituidos, y aquel que me propongo perseguir en el presente ensayo, es decir, el derecho como estructura política del desacuerdo. Algunas consideraciones sobre el uso político de los derechos instituidos en los procesos de subjetivación política también pueden encontrarse en Quintana (2014a).

justa e igualitaria, con reconocimiento y garantía plena de los derechos que hemos conquistado. (“Hacia la Cumbre Nacional Agraria: Campesina, Étnica y Popular”, 2013)

Esta es una declaración que fue firmada por algunos de los más influyentes movimientos populares de Colombia, entre ellos, la Organización Indígena de Colombia; la Mesa Nacional de Unidad Agraria; el Proceso de Comunidades Negras; el Coordinador Nacional Agrario; el Congreso de los Pueblos y la Marcha Patriótica. Una declaración como esta muestra, entre otras cosas, que procesos políticos divergentes parecen acomodarse por el impulso –la fuerza, el empeño común– de luchar por unos derechos que afirman haber conquistado ya en sus manifestaciones políticas, y que exigen sobre todo lo que estos movimientos denominan “una vida digna”. Más adelante volveré sobre este importante reclamo en su vínculo con la noción de “buen vivir”; lo que destaco por ahora es que en las palabras citadas se reivindican unos derechos que los actores movilizados afirman como suyos y, a la vez, como constitutivos de su acción política. Es decir, se trata de derechos que se habrían conquistado justamente en la movilización popular, o sea, no meramente derechos instituidos que se habrían reivindicado en la movilización popular, sino i) de derechos propuestos por la misma movilización que habrían encontrado las formas de institucionalizarse (este puede ser el caso de derechos indígenas por mucho tiempo reclamados por estas comunidades, de alguna forma reconocidos en la Constitución del 91⁴) y que ya instituidos se exigen, como ar-

4 Esta dimensión del asunto puede derivarse, por ejemplo, claramente de la siguiente declaración del CRIC: “[...] las comunidades indígenas hemos sido incansables en exigir una normatividad que se adecue a nuestra realidad y, especialmente, que respete nuestras características culturales en todo el sentido de la palabra. De esta manera, aunque a un costo muy alto en vidas de compañeros, detenciones y persecuciones, se ha logrado que poco a poco se vaya

gumentos políticos, para hacer valer reclamos aún no reconocidos (por ejemplo, distintas formas de hacer valer la autonomía indígena cuando se trata de defender los territorios de políticas económicas extractivistas); pero también, y este es el registro que más me interesa perseguir en el texto, se trata de ii) derechos construidos en la movilización popular, que se habrían conquistado por las mismas formas de autoorganización que los movimientos populares han desplegado para hacer valer unas exigencias que no se respetan o reconocen en las prácticas institucionales dadas, y que al elevarse confrontan algunos mecanismos institucionales establecidos. En este sentido, por ejemplo, la cumbre agraria antes citada exige el respeto, como derecho, de la autonomía en los territorios, de la soberanía alimentaria, del manejo de las propias semillas y de los saberes ancestrales⁵; derechos que las mismas comunidades se han dado desde la creación de “figuras colectivas de gobierno propio y la defensa de los territorios de las comunidades campesinas, indígenas y afrocolombianas” (“Hacia la Cumbre Nacional...”, 2013), y que al reivindicarse y defenderse, hacen emerger su desacuerdo con respecto a ciertas políticas públicas y modelos del desarrollo, que los desconocen o vulneran.

A la vez, estos mismos movimientos exceden, confrontan y desestabilizan una comprensión legalista o institucionalista de la democracia. De acuerdo con esta comprensión, la función de los movimientos sociales en el

legislando de acuerdo a nuestras necesidades para lo cual se fueron concertando y emitiendo normas especiales respecto a salud, educación, aspectos agrarios, gobierno interno, etc. normatividad que llega a su más alto avance con la promulgación de la nueva Constitución Política de Colombia en 1991 [...].”

5 “La Cumbre considera que mediante un ejercicio de soberanía, debemos ser los pueblos y las comunidades quienes ordenemos el territorio, definamos sus usos y las distintas maneras de habitarlo” (“Colombia: Declaración Política Cumbre Agraria Campesina, Étnica y Popular”, 2014).

interior de una democracia se reduce al reclamo de unos derechos ya instituidos, y a la pretensión de incluir, de este modo, a aquellos que habían sido excluidos del espacio público, de suerte que toda manifestación del conflicto que exceda los mecanismos o canales institucionales (particulares, nacionales, internacionales o incluso principios constitucionales) se considera como no consensuada, o no derivada de lo que se presume como acorde con un cierto uso de la razón y, en cuanto tal, como “no democrática”⁶. En cambio, lo que estos movimientos ponen en escena es que la democracia no puede reducirse al buen gobierno consensual, ni al Estado de derecho que se pretende máximamente incluyente; la democracia, nombre que estos movimientos en todo caso reivindican⁷, tiene que ver más bien

6 Este sería el caso de Rawls y en otro registro también el de Habermas. En efecto, para Rawls (1996), la noción de derecho está asociada a unos principios consensuados y a instituciones políticas regidas por un “consenso racional”, de tal modo que, desde esta perspectiva, el uso de la noción de derecho por parte de los movimientos sociales debería estar dirigido a denunciar violaciones de derechos y de instituciones justas. Por eso, desde esta perspectiva, el límite de estas acciones, incluso de la desobediencia civil, es la estabilidad de las instituciones y los principios de justicia, que pese a sus defectos, responden a lo que se presume como una “razón pública libre”, no sujeta al pluralismo de los valores. En el caso de Habermas (1996), las acciones de la sociedad civil entendida como “una trama asociativa no estatal y no-económica, de base voluntaria” habría de buscar universalizar sus reclamos y peticiones en formas jurídicas que, acordes con los procedimientos para una deliberación pública, puedan resultar aceptables para toda la sociedad. No es este el lugar para argumentar la manera en que, en muy diversos respectos, la perspectiva que despliego en este texto toma una radical distancia de estos puntos de vista, aunque el lector podrá derivarlo. Para una discusión sobre los límites de una comprensión de la democracia que privilegia el consenso, la deliberación y cierta comprensión de lo que resulta “públicamente razonable”, me permito remitir a Quintana (2014a).

7 Véase por ejemplo Cartilla Paz, Congreso de los Pueblos: <http://congresodelospueblos.org/index.php/>

con las acciones conflictivas que se despliegan en las movilizaciones y con su capacidad para hacer ver, como comunes, sujetos y problemas que no se consideraban parte del espacio establecido como ‘común’. Entonces, si no se trata de exigir simplemente del Estado el reconocimiento de unos derechos institucionales dados, o de entender la acción política como medio para ampliar o extender unos derechos ya instituidos, ¿cómo asumir esos derechos invocados por los movimientos populares mencionados, teniendo en cuenta además que tal reivindicación no es secundaria sino incluso definidora de sus mismas manifestaciones polémicas?

En la medida en que estas manifestaciones polémicas se entiendan como constitutivas de un proceso de subjetivación política, confrontar la pregunta antes señalada, por razones que espero queden más claras en lo que sigue, implica tomar distancia con respecto a una serie de opciones interpretativas que la simplifican o simplemente la omiten como poco significativa o pertinente. En particular, está en juego, como ya puede entreverse por lo dicho, tomar distancia de aquellas perspectivas que reducen la acción de los movimientos populares al reclamo, ampliación o extensión de unos derechos ya instituidos⁸. Esto es, perspectivas que

multimedia/documentos/215-congreso-de-los-pueblos

8 En este presupuesto, pese a sus divergencias metodológicas, convergen las perspectivas filosóficas institucionalistas antes citadas, y algunas aproximaciones sociológicas o de la ciencia política. Pienso, por ejemplo, en la perspectiva de la movilización de recursos, la perspectiva de la identidad y la perspectiva de la ampliación de los derechos. La perspectiva de la movilización de recursos propone, basada en un concepto de racionalidad instrumental, que el movimiento social se moviliza estratégicamente con el propósito de adquirir recursos, ya sean recursos materiales o integración al sistema político (Archila, 2005; Jenkins, 1983). Por su parte, la perspectiva de la identidad propone que es necesario atender al modo en que el movimiento produce nuevos discursos

omiten la manera en que las formas jurídicas producen violencias, prácticas de desigualdad e identidades sujetadas; mecanismos de poder que precisamente los movimientos populares hacen visibles, confrontan y desestabilizan en sus formas de resistencia política; además, se trata de puntos de vista que olvidan que un movimiento popular puede ser también un proceso de subjetivación política (aunque no siempre necesariamente lo sea) precisamente porque no se limita a reclamar la inclusión del marginado en un orden que lo ha excluido, sino que exige transformar las fronteras y prácticas instituidas de un orden que, precisamente, ha producido tal marginación.

En efecto, una subjetivación política implica la negación de una identidad impuesta por otro, que posibilita, a su vez, la emergencia de una comunidad dividida antes inexistente (cfr., Rancière, 1998a, pp. 21-22) o en otros términos, un nos-otros (*nous-autres*) no identificable previamente en el espacio social: una identidad imposible. Por eso se trata de un proceso que “continuamente crea ‘recién llegados,’ nuevos sujetos que escenifican el poder igual de cualquiera y de todos, y construyen nuevas palabras sobre la comunidad en lo dado” (Rancière, 2010, p. 59). De modo que esta definición, además de subrayar la manera en que el léxico de la subjetivación confronta toda política identitaria⁹, permite poner de ma-

nos identitarios que, en el marco del multiculturalismo, permiten que se les concedan derechos instituidos (Chaves, 2001). Por último, la perspectiva de la ampliación de los derechos propone que, a lo largo de la historia, los movimientos sociales simplemente han permitido ampliar el espectro de los derechos para minorías antes excluidas (Bobes, 2002; Casquete, 2003).

9 En el texto ya citado “Derechos, desacuerdo y subjetivación política”, por aparecer en la compilación *Movimientos sociales y prácticas de subjetivación*, destaco la manera en que las reivindicaciones de cierta singularidad cultural por parte de algunos de

nifiesto que la emergencia de nuevos actores políticos está vinculada con la posibilidad de confrontar (dividir, problematizar) una forma de vida comunitaria, un espacio social cuyas fronteras de inclusión/exclusión e identificación, se entiende, están establecidas legalmente. En esa medida un proceso de subjetivación política confronta cierta manera de entender lo común: “¿Qué objetos son comunes? ¿Qué sujetos son incluidos en la comunidad? ¿Qué sujetos están capacitados para ver y expresar lo que es común? ¿Qué argumentos y prácticas son considerados como argumentos y prácticas políticas?” (Rancière, 2009, pp. 8-9); y en fin, quiénes tienen ciertos derechos y cómo se interpretan, se asumen y se aplican.

De modo que una subjetivación política confronta una ordenación e identificación del espacio social jurídicamente establecidas.

Sin embargo, esa confrontación que hace ver un desacuerdo no se da completamente por fuera del derecho, ni tampoco restringiéndose simplemente a los canales legales establecidos: no se da completamente por fuera del derecho porque para confrontar ciertas interpretaciones establecidas del derecho se hace valer un derecho más general que aquellas contradicen (por ejemplo, cuando los movimientos populares hacen ver que ciertas medidas legislativas nacionales contradicen los derechos humanos que aquellas mismas naciones dicen suscribir; o cuando ponen de manifiesto que ciertas políticas económicas, sancionadas legalmente, contradicen principios constitucionales establecidos); o porque, como me interesa perseguir aquí en particular, para elevar un reclamo común inédito se apela a un derecho, incluso “jurídicamente” inexistente, que exige que otras posibilidades de vida invisibilizadas sean

estos movimientos, por ejemplo el CRIC o el PCN, no debe interpretarse necesariamente en términos de una política identitaria (Quintana, inédito).

acogidas como opciones igualmente válidas. Pero este antagonismo tampoco se canaliza meramente en términos de los derechos (particulares, nacionales, internacionales o incluso principios constitucionales) establecidos, porque en ese caso no podría darse el desplazamiento y fractura de la identidad (en este caso jurídica) que caracteriza un proceso de subjetivación política, ni se podría hacer ver la violencia, exclusiones, fijaciones identitarias que esos mismos derechos establecidos producen; es decir, no podría darse propiamente antagonismo político.

Lo anterior también sugiere que al establecer el vínculo entre un cierto uso de los derechos y los procesos de subjetivación, está en juego tomar distancia de aquellas posiciones que reducen cualquier uso del derecho a una posición reformista, conformista o poco transformadora, que contribuye a reproducir los efectos de poder de la ley; a la mera fijación de identidades que deja a cada uno en su lugar; o a una dimensión normativa violenta, incapaz de acoger el “don infinito, asimétrico” de la alteridad (Acosta, 2013, p. 31)¹⁰. Aquí, más bien, con la relación que busca establecerse entre derecho y subjetivación se trata de reconocer, por un lado, que en las formas de subjetivación política los derechos establecidos permiten construir escenas de litigio y razones polémicas, precisamente porque desde un punto de vista político, el modo de ser de la ley no es otro que el de la “exterioridad de la escritura”

10 Una visión de este tipo puede seguirse de algunas interpretaciones del pensamiento de Walter Benjamin que insisten en oponer la violencia instrumental proyectiva de la ley, que se pondría en juego pese a todo en toda acción, a la suspensión de la operancia de la ley y, con ello, de toda acción (Hamacher 2014; Agamben, 2006, 2007); esta oposición también puede ponerse en juego, desde algunas lecturas de planteamientos deconstruccionistas, en la distancia inconciliable entre el escenario de lo posible y de lo calculable de la ley y el escenario de lo incondicional, de lo imposible o de lo incalculable de la justicia.

(Rancière, 1996, p. 90); es decir, el de ser textos que se pueden verificar ya siempre de nuevo en situaciones inéditas y diversas, sin que puedan ser plenamente realizados por ningún ordenamiento social porque en su generalidad, en los baches y brechas que los atraviesan, hacen posible múltiples apropiaciones, torsiones y reconfiguraciones, ya siempre impropias. Pero, por otro lado, también está en juego reconocer, y esta es la dimensión que más interesa en este ensayo, que la formulación de derechos permite articular daños invisibilizados, o no reconocidos como “existentes”, desde la manifestación de reclamos colectivos que no pueden expresarse apelando meramente a los derechos establecidos, aunque puedan servir de estos para elaborarse. En este sentido, una subjetivación política construye “nuevas palabras sobre la comunidad en lo dado”, es decir, hace emerger nuevas formas de intervención, desde el reclamo de un nuevo actor político que hace valer su capacidad para decidir sobre lo común. De modo que, en toda forma de subjetivación política, con la reivindicación de un nuevo sujeto colectivo, se reivindica también un nuevo derecho –no legalmente reconocido– que es el reclamo de ese sujeto a hacer valer sus reclamos: la manera en que ese sujeto estructura políticamente su desacuerdo.

Para concretar estas reflexiones seguiré algunas producciones discursivas de un movimiento social y de una comunidad en resistencia, a los que he atendido ya, desde otras consideraciones, en otros lugares¹¹: “El Congreso de los Pueblos” y La Comunidad de Paz de San José de Apartadó.

Dos experiencias que, a mi modo de ver, permiten destacar una idea de experimentación política, enfatizada al comienzo de este ensayo, que se despliega en prácticas de orga-

11 Quintana (2014b), y Quintana (en prensa).

nización, autogestión y en la construcción de casos de litigios desde derechos dados.

Pero sobre todo se trata de dos experiencias que dejan ver la manera en que se configura un derecho, que no es meramente el reclamo de unos derechos institucionalmente reconocidos, aunque se sirvan de estos para elaborar argumentos políticos, sino la manera en que estos movimientos exigen y reivindican una capacidad política inédita, que justamente escenifica o hace emerger el desacuerdo político.

El “derecho” al buen vivir del Congreso de los Pueblos

Como tal vez muchos de ustedes lo saben, el Congreso de los Pueblos es un espacio de articulación en el que, desde octubre de 2010, se convocan y articulan diversos movimientos regionales y nacionales de comunidades políticas, sociales y culturales. El nombre que toma este movimiento es ya significativo: “congreso”, pero no de quienes se llaman “representantes del pueblo” y que muchas veces resultan elegidos en procesos electorales que obedecen por lo general a prácticas de conducción, comercialización y gestión, sino un congreso, una institución alternativa, que pretende emerger de, y producir, un poder popular: un poder que habría de surgir de espacios de discusión e interacción en los cuales la gente pueda llegar a acuerdos y exigencias o, en los términos del movimiento, a “mandatos”; a saber, demandas entendidas “como la expresión de los acumulados” “de procesos de organización social”, que muestran “los principales efectos” del sistema económico-político imperante y de su modelo de vida colectiva (cfr. Congreso de los Pueblos, 2014). En particular, tales mandatos ponen de manifiesto que la violencia político-social que ha sufrido el país no ha tenido que ver solamente con un Estado social de derecho débil o

poco consolidado, sino también con mecanismos de violencia estructural y simbólica que han impedido que las comunidades puedan establecer, desde lo local, prácticas y modos de relación que permitan elaborar colectivamente sus problemas, pero sobre todo, que desde su contingencia local puedan hacer ver que se trata de cuestiones que pueden concernirles a todos los colombianos.

En este sentido, podría decirse que esa institucionalidad alternativa que busca generar el Congreso de los Pueblos implica confrontar violencias estructurales y simbólicas que no pueden desmantelarse simplemente con la implementación de las medidas jurídicas existentes, sino a través de una transformación de las prácticas y de las formas de vida, que parta desde los mismos tejidos sociales desgarrados por la violencia.

De la mano con esto, los mandatos también recogen la comprensión de la vida que estos movimientos han ido articulando en sus prácticas: una noción de “buen vivir” reivindicada polémicamente para confrontar unos modelos desarrollistas y del mero crecimiento económico, desde la reactivación de saberes y prácticas subalternizados, particularmente indígenas, pero que se contaminan y cruzan con discursos sociales sobre el derecho, comprensiones marxistas y posmarxistas, así como con aportes de la antropología decolonial. Desde el cruce heterológico de estos discursos y prácticas, estos mandatos en nombre del “buen vivir”, en nombre del derecho al buen vivir, apuntan a configurar formas de ser juntos que permitan generar economías solidarias y de mayor autogestión local, preocupadas por posibilitar usos no meramente extractivos de la tierra, y con ello formas de producción y de distribución más equitativas y más equilibradas con la naturaleza, desde una comprensión muy singular del territorio; a saber, el territorio como espacio de vida interpretado por los

afectos: como un espacio atravesado por tradiciones, prácticas sociales y culturales, pero también por relaciones de poder y conflictos que se han generado en las comunidades locales, y que pueden re-significarse, tratarse políticamente y conciliarse a través de las prácticas colectivas¹².

Asimismo, tales mandatos por un buen vivir se conciben como un “instrumento de confluencia” para ir constituyendo identidades comunes que no están dadas, y por ende, como un instrumento de subjetivación que puede dar lugar a unos sujetos políticos colectivos en devenir¹³.

En este sentido, en palabras del Congreso de los Pueblos: “Los mandatos dibujan los caminos de movilización y nos sitúan como sujetos activos en ella: Los mandatos no son estáticos ni puntos de llegada”, ni son meramente exigencias que esperan ser resueltas por los gobernantes. Son más bien una expresión “de lo que se proponen” las formas organizativas de este movimiento, que “dibujan las transformaciones y los caminos para lograrlas”. Precisamente, que estos espacios de relación de los que emergen los mandatos permitan la arti-

culación de voces que se excluyen usualmente de los debates públicos institucionales trae consigo que puedan abrirse otras maneras de entender los problemas que aquejan a las comunidades y otras formas de lidiar con ellos.

A la vez, esta mirada otra, al presentarse en términos de “mandatos”, exige ser reconocida como opción válida, que le concierne no solo a unos en particular, sino que tiene que ver con el reparto de un común disputado.

Más aún, como ya lo sugerí, la construcción de poder popular pretende que en estos espacios de participación se está generando también una institucionalidad alternativa con respecto a la gubernamental, que exige con sus mandatos repensar los mecanismos de representación, las formas de autogobierno y autogestión. De hecho, la figura misma de un congreso de los pueblos parecería que lo que exige ya de entrada es re-pensar y re-experimentar lo que significa la democracia; re-pensarla si este nombre se contrapone disensualmente a la identificación de la política con prácticas de gestión vertical y a un modelo económico intervencionista que parece ser contraproducente con respecto a las formas de experimentación política de las comunidades locales. Así que la reivindicación del derecho al buen vivir sería también la exigencia de experimentar de otro modo la democracia para anudarla tal vez con la posibilidad, más aún con el reclamo de que las comunidades puedan crear otras formas de ser en común, de autoorganización y autogestión en sus territorios.

El derecho a una comunidad que confronta la topografía de la guerra¹⁴

Como muchos de ustedes también deben saberlo, los sobrevivientes del caserío de San

12 En este sentido, se asume que la construcción de la paz implica “solucionar los conflictos entre las comunidades, pueblos, organizaciones y sectores sociales procurando armonizar socialmente el territorio, la construcción de buen vivir para la convivencia y la construcción popular del territorio, buscando escenarios de convergencia para la defensa del territorio de manera conjunta”. Y “la construcción de una nación de nacionalidades, pueblos, etnias y comunidades rurales y urbanas y la defensa de los territorios mediante un ordenamiento territorial popular para el buen vivir y la soberanía de los pueblos. Las propias comunidades y sectores populares ordenarán sus territorios conforme a sus planes de vida, planes de manejo y su cosmovisión” (Cartilla Paz, Congreso de los Pueblos).

13 “[...] Son un instrumento para irnos juntando con otros, a partir de identidades comunes; para acordar rutas compartidas en la movilización y la organización” (Congreso de los Pueblos, 2014).

14 Retomo en este apartado algunas consideraciones realizadas en Quintana (2014b).

José de Apartadó se declararon “Comunidad de Paz” en 1997, luego de que el casco urbano del corregimiento quedó prácticamente “vacío ya que la mayoría de familias se habían marchado a raíz de las dos masacres perpetradas por los militares en septiembre de 1996 y en febrero de 1997” (Comunidad de Paz de SJA, 2014). Detengámonos en los dos primeros artículos de la declaración por la cual la gente de San José de Apartadó se constituyó precisamente en Comunidad de Paz:

Artículo 1: La comunidad del Corregimiento de San José de Apartadó, luego de un amplio proceso de consulta interna y acogiendo la voluntad de la mayoría de sus habitantes ha decidido declararse como Comunidad de Paz [...], mientras el conflicto interno persista y la guerra continúe.

Artículo 2: La Comunidad de Paz de San José de Apartadó se define como aquella que hace parte de la población civil campesina, no combatiente y que a pesar del desarrollo de las hostilidades, se protegerá sin distinción alguna de los rigores de la confrontación.

Parágrafo 1. En ningún momento los integrantes de la Comunidad de Paz de San José de Apartadó podrán ser objeto de violaciones a los Derechos Humanos o de infracciones al Derecho Internacional Humanitario. (Comunidad de Paz de SJA, 2014)

Esta declaración supone entonces la fundación de la comunidad de paz como territorio neutral, tanto con respecto a la intervención de las fuerzas armadas reconocidas del país, como con respecto a la presencia de los grupos guerrilleros y paramilitares; y a la vez como una comunidad transitoria que perdurará mientras continúe el conflicto armado en Colombia. Estas dos afirmaciones –de neutralidad y de transitoriedad– ya resultan significativas: de entrada afirman un radical desacuerdo con

respecto a la lógica de la soberanía que ha estado implicada en la violencia armada en el país. Se asume de hecho que esta no tiene que ver solo con la proliferación de fuerzas ilegales que exceden el monopolio de la violencia del Estado, sino también que las fuerzas armadas representativas de ese Estado, defensor de su soberanía, son también fuente de esa violencia. En vista de esto, el territorio de la comunidad se resiste a ser intervenido por las fuerzas que garantizarían la soberanía nacional, es decir, se rompe con uno de los presupuestos fundamentales del principio de la soberanía; sin que la comunidad pretenda constituirse a la vez en un nuevo territorio soberano. Además, se niega a participar en la lógica de amigos-ene-migos con la que operan los grupos armados en Colombia, rehusándose a dar colaboración a las partes del conflicto armado interno, y a constituirse entonces en una de estas partes. Y se resiste de igual manera a que esas partes sigan ejerciendo con respecto a ella el poder de dar la muerte. Su existencia emerge así como un lugar que perfora la topografía de la guerra. Tan radical es este desacuerdo que la comunidad ha sido objeto de persecuciones, ataques, estigmatizaciones y masacres de sus miembros, por parte de las fuerzas ilegales, especialmente paramilitares, pero en muchos casos con la aquiescencia del Estado¹⁵, a pesar de las recientes declaraciones de constrictión gubernamentales.

Asimismo, esta declaración disensual usa también los Derechos Humanos y el Derecho Internacional Humanitario, bajo los cuales se proclama amparada. Estos, en efecto, le permiten hacer ver la injusticia de que continuamente masacren a sus miembros o los desplacen,

15 “[...] El hecho de no aceptar que nos maten, que nos masacren, que nos desplacen, que violen a nuestras mujeres y descuarticen a nuestros hijos, el exigir respeto por el derecho universal a la vida nuestra y por la de la población en general, nos tratan de guerrilleros, de sapos” (Comunidad de Paz de SJA, 2014).

solo por exigir –en sus palabras– “el respeto del derecho universal a la vida” en un Estado que paradójicamente ha suscrito garantizar ese derecho. Pero, esta afirmación del derecho a la vida no es una afirmación reductiva que se limite a exigir la protección para una vida desnuda, que no puede aspirar más que a la supervivencia. Sin duda alguna, la Comunidad de Paz ha recibido el apoyo de la burocracia estatal, de las ONG y en general de organizaciones humanitarias.

Y sin embargo, como lo ha mostrado bien Juan Ricardo Aparicio, se rehúsa también a convertirse en mero blanco de intervención de las políticas humanitarias; más bien ha reutilizado esta asistencia y los discursos que esta moviliza, desde formas de decir y prácticas diversas como la teología de la liberación, el marxismo y la historia de las luchas campesinas en Colombia (Aparicio, 2012, p. 117). Al entenderse entonces de una manera heterológica, esta comunidad ha dado vida a una serie de prácticas y experiencias que ponen de manifiesto una comprensión del derecho a la vida, en términos de la reivindicación de una vida digna, que no solo parece erigirse como instancia de resistencia frente a una violencia soberana, sino también con respecto a mecanismos biopolíticos de sujeción. Esto se deja ver muy bien en los “principios” por medio de los cuales la comunidad busca mostrar la singularidad de su experiencia o poner de manifiesto sus coordenadas de sentido, que asume de entrada como “una producción colectiva”, y que de hecho hace emerger ya otras formas de relación: no podemos pensar en tú o yo, sino que debemos pensar en el otro en un sentido de NOSOTROS. Por eso cada acción que realizamos la hacemos sabiendo que afecta a otros [...]. (Comunidad de Paz de SJA, 2014)

En esta apuesta colectiva no está en juego solo generar nuevas articulaciones entre unos y otros que hagan más fuerte y articulada la

resistencia “frente a los que han querido pasar por encima de nuestros derechos y dignidad” (Comunidad de Paz de SJA, 2014; énfasis mío). De hecho, la comunidad asume que la apuesta por abrir nuevas formas de relación está vinculada con la resistencia a unas lógicas que alimentan la violencia: economías de la apropiación, la extracción y la productividad a toda costa, que no dejan ser esos derechos a una vida otra, a una vida en dignidad, que podrían recrear para la comunidad “un sentido de humanización de la convivencia” “frente al individualismo, el egoísmo y la lucha entre unos y otros” (Comunidad de Paz de SJA, 2014). Así, la comunidad es muy explícita en su desacuerdo radical con respecto a una racionalidad proyectista, utilitaria, que deja ver también como causa del desplazamiento forzado al que sus habitantes se resistieron:

La Comunidad de Paz de San José de Apartadó rompe con eso de que sólo vale lo que es útil y lo que no, es desechable; el desplazamiento se da desde esta lógica que arrasa con lo que no le sirve a ciertos intereses del poder y del capital. (Comunidad de Paz de SJA, 2014)

De esta forma, hace visible el desplazamiento como un daño a la igualdad producido por una lógica terriblemente desigualitaria y homogeneizante que opera desde unos ciertos criterios de productividad, éxito o emprendimiento muy fijadores y marginalizadores.

Pero a la vez, apunta a desarmar las subjetividades que ha producido la lógica de la guerra, y a crear prácticas en las que se haga valer la igualdad de unos con otros: por ejemplo, al asumir a la comunidad como un espacio en el cual unos, que solo habían pertenecido a lo común como identidad excluida, marginalizada (la del campesino pobre e ignorante), se arrojan ahora el derecho a decidir sobre sus asuntos, y se preocupan por crear formas de intervención en la comunidad que partan de

una afirmación de la igual capacidad, del igual derecho de todos a hablar:

Las decisiones se toman con todas las personas ya que la posibilidad de opinar es igual para todos, cada uno de nosotros tiene derecho a hablar y ser escuchado, a presentar argumentos o a manifestar su desacuerdo siempre de una forma dialogada. (Comunidad de Paz de SJA, 2014)

Aunque se insiste en el derecho a hablar y en el diálogo como canal para expresar las diferencias de opinión, insistencia comprensible, en territorios donde la violencia física ha solidado zanjando las diferencias, no se trata solo de un desacuerdo dialógico, ni de un nuevo privilegio que emerja aquí con respecto a ciertas formas de interlocución. La comunidad moviliza también palabras-imágenes, palabras-gestos, prácticas artísticas, trabajos en común. Entre ellas promueve diversas prácticas de memoria (prácticas audiovisuales¹⁶, monumento de los mártires, un Parque de la Memoria, gestos de los cuerpos, como las marchas silenciosas), que buscan hacer visible la violencia que los generó, los muertos que no quieren olvidar; pero sin “quedarse en el pasado” resentidamente, “ni en una comunidad de muertos”. Por el contrario, la memoria se afirma como “compromiso con el futuro”, según se enuncia en una de sus consignas.

Se asume así una comprensión transformativa de la memoria que busca crear, desde las heridas y su sin-sentido, nuevas posibilidades para el futuro: “La memoria es posibilidad de vida”, dicen, en lugar de pretender una verdad de los hechos que hay que desentrañar, descubrir y contar, desde una lógica explicadora que fija su sentido en interpretaciones que se pretenden objetivas, científicas o verifica-

bles; o en lugar de pretender sanar las heridas desde una narrativa que las cierre y las deje atrás. Así se deja ver muy bien en el plan que la comunidad ha trazado para su “Parque de la Memoria”; allí, en lugar de un gran monumento que busque testimoniar lo irrepresentable o testimoniar lo que ya “fue” para reconciliarse con él, se crean distintos recursos sobrepuestos (documentos, testimonios, videos, espacios) que figuran de cierto modo la historia: en el estar en soledad y reflexionar, dialogar con otros, ser interpelado por el dolor de la muerte de los otros, recorrer historias singulares¹⁷; y el habitar tal vez con los espectros: esos muertos que están también vivos pues persisten en las prácticas de memoria y siguen impulsando a la acción.

Poder recrear estas formas de memoria que se resisten a rememorar el pasado desde una única lógica, y dar vida a figuraciones disensuales con respecto a la institucionalización de la memoria, es también para la comunidad poder agenciar un derecho que ella se da. Nuevamente en sus palabras: “La memoria es un derecho de las víctimas como posibilidad de reconstrucción, de reparación, de justicia, por ello va unida al sentido de dignidad de las co-

16 Véase por ejemplo <http://www.youtube.com/watch?v=xwiGOPkjRa8&feature=youtu.be>

17 El monumento, en efecto, constará de doscientos osarios que “contienen los restos de cada persona de la comunidad que ha sido asesinada, los cuales ya cuentan más de 170. Cada osario tendrá una biografía pequeña. Los osarios abren en un caminito a la gran rotonda, lugar de reunión y reflexión sobre el sentido de la memoria y de las víctimas, lo que nos dicen en cada momento. Allí se abren tres cúpulas: en una de ellas encontraremos los objetos de nuestros mártires, algunos elementos de sus historias, en otra cúpula tendremos la galería de fotos y un espacio para tener las memorias de otras resistencias civiles en el mundo. En la tercera cúpula tendremos los videos, las voces de nuestros mártires. Las tres cúpulas dan en esa rotonda a una estatua que recoge el sentido del parque. Alrededor del monumento tendremos unos biombos con documentos de nuestras víctimas y de otras víctimas de otras resistencias” (Comunidad de Paz de SJA, 2014).

munidades”. Un derecho que es también la exigencia que la comunidad nos lanza de poder existir como espacio otro: como figura de una comunidad que acontece en el intervalo entre actividad e inoperancia; pasado y futuro, ruina y proyecto; fragmento y unidad; imposibilidad y posibilidad; vida y muerte; presencia y ausencia; una comunidad que exige poder existir como parte que no tiene parte, es decir, también como comunidad que no coincide nunca consigo misma: como comunidad dividida.

Un nuevo derecho relacional

Las experiencias que han guiado estas reflexiones ponen de manifiesto que al construir sus instancias de enunciación polémica y sus prácticas de resistencia sirviéndose de un cierto discurso de los derechos, estos movimientos intentan trazar un espacio común disensual que desestabilice las coordenadas existentes de sentido, pero que exige ser reconocido a la vez como una opción válida. Y por ende, como un reclamo común inédito, vinculado con otras posibilidades de vida que no se afirma como sin-sentido, sino que pretende instituir un sentido, aunque polémico y confrontacional, para demostrar una razón que tal vez parezca irrazonable desde los presupuestos o criterios legales dados, pero que intenta hacerse valer en su propia “razonabilidad”; es decir, aspira a que otros la acojan, alterando el marco de lo experimentado o pensado como posible (cfr. Rancière, 1998b, p. 50).

Podría decirse entonces que estos derechos que invocan varios movimientos populares, estos derechos que no son meramente los derechos institucionalmente reconocidos, son estructuras políticas del desacuerdo en las que se reivindica ante todo una capacidad política inédita, que justamente se escenifica también en la misma movilización popular.

Por eso, por ejemplo, cuando en los discursos de algunos de estos movimientos se habla del campesino como “sujeto de derechos”¹⁸, se trata de reconocer en el campesino una capacidad colectiva para intervenir y decidir sobre el territorio, y organizarlo, que sobre todo reivindica ser reconocida por otros, con lo cual también exige poner en cuestión unas formas de gestión y regulación del territorio que desconocen tal capacidad y que se imponen como los criterios vinculantes para decidir sobre lo común.

En ese sentido, lo que se juega con la reivindicación de derechos por parte de tales movimientos es también “la universalización del conflicto”: mostrar que lo que se reivindica en un determinado conflicto social no atañe meramente a unos grupos particulares, sino que tiene que ver con el reparto mismo de lo común, con la manera en que se entiende un común y se toma parte en él.

Ahora bien, al concluir esto, no estoy perdiendo de vista que los derechos institucionalmente reconocidos que introducen nuevas formas de exclusión, que fijan identidades y se acoplan bien con formas de gestión vertical, pueden ser afirmados y usados políticamente,

18 Esto puede verse claramente cuando, por ejemplo, una organización como Anzorc exige el reconocimiento del campesino como “sujeto político de derechos” y esto se vincula con la exigencia de que la capacidad para intervenir sobre los territorios sea reconocida con la defensa del modelo de las zonas de reserva campesina: “Debido a la sistemática violación a los derechos humanos, la Asociación Nacional de Zonas de Reserva Campesina (Anzorc) lanzó a finales de 2013 la Campaña Nacional e Internacional por el Reconocimiento de la Declaración Internacional de los Derechos Campesinos, que tiene como objetivo promover el avance del campesinado en su reconocimiento a través de la articulación al marco normativo de las ZRC en el país” (Anzorc, 2014). La exigencia de que el campesino sea reconocido como “sujeto político” es algo reiterado por la organización campesina CNA (Coordinador Nacional Agrario).

y en este uso pueden ser expandidos y habitados, “incluso contra sus propios términos” revirtiéndolos y contra-invirtiéndolos estratégicamente (Golder, 2011, p. 291; cfr. Foucault, 1979, pp. 100-102). Y por ende, no dejo de reconocer que esos derechos instituidos son reutilizados en los movimientos populares para elevar argumentos polémicos y hacer visibles las contradicciones y exclusiones que produce un cierto reparto de lo común, gracias a los vacíos e indeterminaciones que atraviesan la estructura determinada de las formas jurídicas. De hecho me parece que, como lo sugeriré ahora, este uso estratégico es clave para que pueda emerger un escenario de desacuerdo. Sin embargo, considero que afirmar esto no implica reducir el derecho que los movimientos populares invocan al uso estratégico de algunos derechos ya instituidos, ni a la posibilidad de que el derecho ya instituido pueda deconstruirse ya siempre a sí mismo.

En efecto, aunque no desestimo ciertos análisis deconstructivistas que intentan pensar una potencia de indeterminación de la ley –a saber, que esta, en su carácter determinado y funcional a ciertas relaciones de poder, siempre se sobrepasa o se desplaza a sí misma (cfr. Golder & Fitzpatrick, 2009, p. 52), al moverse precisamente en la irresolución entre la determinación y la indeterminación que la constituyen–, pienso que en los movimientos sociales y en general en las experiencias colectivas de emancipación no solo está en juego la eventual capacidad de esos derechos instituidos para acoger una alteridad, que excede todo uso estratégico y que se produce como un cierto afuera al sentido y a las formas de enunciación dadas. Me parece más bien que las manifestaciones polémicas, de las que he hablado aquí, movilizan una comprensión del derecho que confronta las formas establecidas de actuar o ser tratado para reivindicar otras posibilidades de acción y de trato desde una apuesta experimental; una apuesta que en todo

caso se sirve de usos polémicos de los derechos establecidos para producir, desde cruces y torsiones en los sentidos establecidos, otras posibilidades de configuración común.

En esta dirección, decía que el uso político de los derechos instituidos es clave para que pueda escenificarse un desacuerdo, esto es, un choque entre los mecanismos desigualitarios de las lógicas gubernamentales y las formas de igualdad, inscritas en todo caso en esas lógicas. Pero de cualquier forma, y a diferencia del uso estratégico de los derechos establecidos, se trata de reivindicaciones que se exigen y emergen en nombre de un sujeto colectivo inacabado; un “sujeto” que se resiste a las formas en que es identificado y fijado por los derechos instituidos y que está abierto a la transformabilidad de lo humano (cfr. Foucault, en Martin, 1988).

Dado esto, esta reivindicación de un derecho que no es un derecho legalmente reconocido no tiene que implicar el regreso a nuevas formas de humanización, ni se trata de “humanización” cuando –en lo que acabamos de ver– la “Comunidad de Paz” exige formas de acción y de trato más humanas. Al contrario, aquí está en juego el reconocimiento de que los derechos instituidos han tendido a imponer un cierto modelo de humanidad que se ha vuelto “normativo”, “auto-evidente y supuestamente universal”.

Entonces, más que simplemente liberarse de los derechos, estas formas de subjetivación intentan reutilizarlos en la idea de un nuevo derecho al buen vivir, para dejar de imponerles unas fronteras que constriñan a ciertas formas de la ética y de la política, “como modelo universal para todo tipo de libertad”, y asumirlos más bien como caminos irrestrictos en los que se juega –como diría Foucault– la invención de “más secretos, más posibles libertades” y más experimentaciones por venir (Foucault, en Martin, 1988, p. 12).

Sin embargo, a mi modo de ver, con este derecho relacional no está solamente en juego la exigencia foucaultiana de “hacer reconocer, en un campo institucional, relaciones de individuo con individuo que no pasen forzosamente por el surgimiento de un grupo reconocido” (Foucault, 1997a, p. 158); a mi juicio, está en juego más bien la exigencia de hacer reconocer subjetivaciones colectivas alternativas que fracturen y puedan reconfigurar, en términos rancieranos, el paisaje dado de lo común, desde una expropiación de los individuos infra y supra-individual, que emerge también de su actuar unos-con-otros. Subjetivaciones colectivas alternativas como esas que se enuncian en las producciones discursivas de ese “nosotros” que se llama a sí mismo “Congreso de los Pueblos” o “Comunidad de Paz de San José de Apartadó”.

Pero, ¿cómo sostener esta exigencia de un derecho que no es meramente un derecho instituido, de ese derecho a otras posibles invenciones por venir que se moviliza en las subjetivaciones políticas? No creo que para sostener este derecho haya que apelar a nuevos o viejos criterios normativos que reintroducirían fronteras de lo humano y dejarían de asumir su contingencia. Pienso que ese derecho, como ya lo he advertido, no se sostiene más que justamente en el reconocimiento de esa contingencia, y en esa medida podría decirse

incluso que ese derecho es también el derecho a la crítica, o en palabras de Foucault, “el derecho a cuestionar la verdad en sus efectos de poder y a cuestionar el poder en sus discursos de verdad” (1996, p. 386); es decir, un derecho que se sostiene justamente al constatar que, en palabras nuevamente de Foucault, “todas las cosas que nos parecen más evidentes se forman siempre en la confluencia de encuentros y azares, durante el curso de una precaria y frágil historia” (1988, p. 37); un derecho entonces de la contingencia por la contingencia contra lo que se asume como dado o natural, propio o identitario, verdadero o evidente; un derecho que es también crítico porque empuja a desplazar los límites de lo que parece posible (Foucault, 1997b, pp. 347-348) en un cierto ordenamiento social, sin pretender juzgar desde una perspectiva normativa privilegiada; un derecho que apunta a “multiplicar los signos de la existencia” (Foucault, 1994, p. 323), separando y disociando aquellos que se han fijado y han “empobrecido el tejido relacional” (Foucault, 1997a, p. 158); inventando nuevas posibilidades de ser para sujetos colectivos inacabados, que exigen precisamente su derecho a su transformabilidad: a la movilidad, a la exposición, a la apertura a formas impensadas de sociabilidad, que están aún por ser imaginadas y experimentadas en-común, y por las que aún hay que luchar para que en su impropiidad puedan tener lugar.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- ACOSTA, M.
(2013). La ley como interrupción de la violencia: reflexiones tempranas de Hegel sobre comunidad, inoperancia e interrupción. En M. Acosta & C. MANRIQUE (Eds.), *A la sombra de lo político: violencias institucionales y transformaciones de lo común* (pp. 15-44). Bogotá: Ediciones Uniandes.
- AGAMBEN, G.
(2006). *La comunidad que viene*. Madrid: Pre-textos.
- AGAMBEN, G.
(2007). *Homo Sacer*. Madrid: Pre-textos.
- ANZORC.
(2014). Exigimos el reconocimiento de los derechos campesinos, ya. Agencia Prensa Rural, 15 de abril. Recuperado de <http://prensarural.org/spip/spip.php?article13940>
- APARICIO, J. R.
(2012). Los desplazados internos: entre las positivities y los residuos de los márgenes. *Revista de Estudios Sociales*, 43 [Técnicas de poder y formas de vida: otras perspectivas en torno a la biopolítica, Laura Quintana y Carlos Manrique (Eds.)], 108-119.
- ARCHILA NEIRA, M.
(2005). *Idas y venidas, vueltas y revueltas: protestas sociales en Colombia, 1958-1990*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia / Centro de Investigación y Educación Popular.
- BOBES VELIA, C.
(2002). Movimientos sociales y sociedad civil: una mirada desde América Latina. *Estudios Sociológicos*, 20(59) (mayo-agosto), 371-386.
- CASQUETE, J.
(2003). Movimientos sociales y democracia. *Mientras Tanto*, 88 (otoño), 73-91.
- CHAVES, M.
(2001). Discursos subalternos de identidad y movimiento indígena del Putumayo. En M. Archila & M. Pardo (Eds.), *Movimientos sociales, Estado y democracia en Colombia*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia / Instituto Colombiano de Antropología e Historia. "Colombia: Declaración Política Cumbre Agraria Campesina, Étnica y Popular". (18 de marzo de 2014). *La Vía Campesina*. Movimiento Campesino Internacional [página web]. Recuperado de <http://viacampesina.org/es/index.php/temasprincipales-mainmenu-27/reforma-agraria-mainmenu-36/2065-colombiadeclaracion-politica-cumbre-agraria-campesina-etnica-y-popular>
- COMUNIDAD DE PAZ DE SJA.
(2014). <http://www.cdpsanjose.org> Congreso de los Pueblos. (2014). http://www.congresodelospueblos.org/index.php?option=com_content&view=article&id=27&Itemid=30

FOUCAULT, M.

(1979). *The Will to Knowledge: The History of Sexuality* (Vol. 1, Trad. R. Hurley). Harmondsworth: Penguin.

FOUCAULT, M.

(1988). *Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings, 1977-1984* (Ed. L. D. Kritzman). New York: Routledge.

FOUCAULT, M.

(1994). *Genealogy and Social Criticism*. En S. Seidman (Ed.), *The Postmodern Turn: New Perspectives on Social Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.

FOUCAULT, M.

(1996). *What is Critique?* En J. Schmidt (Ed.), *What is Enlightenment?* (pp. 382-398). Berkeley / Los Angeles: University of California Press.

FOUCAULT, M.

(1997a). *The Social Triumph of the Sexual Will*. En P. Rabinow (Ed.), *Essential Works of Foucault 1954-1984* (Vol. 1: *Ethics, Subjectivity and Truth*, Trad. R. Hurley et al). Harmondsworth: Allen Lane / Penguin.

FOUCAULT, M.

(1997b). *What is Enlightenment?* En P. Rabinow (Ed.), *Essential Works of Foucault 1954-1984* (Vol. 1, *Ethics*, Trans. R. Hurley et al., pp. 347-348). Nueva York: The New Press. [Versión al español contenida en el volumen *Estética, Ética y Hermenéutica*].

GOLDER, B.

(2011). "Foucault's Critical (Yet Ambivalent) Affirmation": Three Figures of Rights. *Social & Legal Studies*, 20, 283-312.

GOLDER, B. & FITZPATRICK, P.

(2009). *Foucault's Law*. Abingdon: Routledge.

HABERMAS, J.

(1996). *Between Facts and Norms* (Trad. W. Rehg). Cambridge: The MIT Press.

"Hacia la Cumbre Nacional Agraria: Campesina, Étnica y Popular". (19 de diciembre de 2013). Coordinador Nacional Agrario de Colombia (CNA) [blog]. Recuperado de <http://cna-colombia.blogspot.com/2013/12/hacia-la-cumbre-nacional-agraria.html>

HAMACHER, W.

(2014). *On the Rights to have Rights*. *The New Centennial Review*, 14(2), 169-214.

JENKINS, J. C.

(1994). *La teoría de la movilización de recursos y el estudio de los movimientos sociales*. *Zona Abierta*, 69, 5-49.

MARTIN R.

(1988). *Truth, Power, Self: An Interview with Michel Foucault*. En L. H.

MARTIN, H. GUTMAN & P. H. HUTTON (EDS.),

Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault (pp. 9-15). Amherst: University of Massachusetts Press.

- QUINTANA, L.
(2014a). El exceso de la democracia. En L. E. Hoyos (Ed.), *Normatividad, violencia y democracia* (pp. 47-80). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- QUINTANA, L.
(2014b). "The Rights of those Who Have not the Rights that They Have". *The Human, the Citizen, the Intervals. The New Centennial Review*, 14(2) (Law and Violence, Spring), 153-168.
- QUINTANA, L. (EN PRENSA).
Construcción de paz, participación política y movimientos sociales. En A. Fjeld, C. Manrique, D. Paredes & L. Quintana (Eds.), *Intervenciones filosóficas en medio del conflicto*. Bogotá: Universidad de los Andes / Universidad Nacional de Colombia.
- QUINTANA, L. (INÉDITO).
Derechos, desacuerdo y subjetivación política. En A. Fjeld, L.
- QUINTANA & E. TASSIN (EDS.),
Movimientos sociales y prácticas de subjetivación.
- RANCIÈRE, J.
1996. *El desacuerdo: política y filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- RANCIÈRE, J.
(1998a). *Aux Bords du Politique*. París: La Fabrique.
- RANCIÈRE, J.
(1998b). *Disagreement* (Trad. J. Rose). Minnesota: University of Minnesota Press.
- RANCIÈRE, J.
(2009). *The Aesthetic Dimension: Aesthetics, Politics, Knowledge*. *Critical Inquiry*, 36 (Autumn), 1-19.
- RANCIÈRE, J.
(2010). *Dissensus: On Politics and Aesthetics* (Trad. Steve Corcoran). New York / London: Continuum.