

“¡Esto sí es vida!”: arreglos cósmicos, remiendos colectivos y abundancia en la inacabada composición de los comunes

“This Is the Life!”: Cosmic Arrangements, Collective Mending and Abundance in the Unfinished Composition of the Commons

“Isso sim é vida!”: arranjos cósmicos, consertos coletivos e abundância na composição inacabada dos comuns



Giovanna Micarelli

Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia

gmicarelli@javeriana.edu.co

<https://orcid.org/0000-0001-8812-1592>

Juan Sebastián Anzola Rodríguez

Universidad Andina Simón Bolívar, Quito, Ecuador

modeloajt@gmail.com

<https://orcid.org/0009-0007-6123-3640>

Luis Alberto Suárez Guava

Universidad de Caldas, Manizales, Colombia

lasgud@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-0432-8674>

Aprendices artesanos y ayudantes de oficio, en este texto tendemos líneas de amarre entretejiendo hebras. Algunas seguirán sueltas y ninguna estará tan fija como para que no pueda formar parte de un nuevo nudo. Será un canasto provisional, pero eso no le impedirá cargar lo necesario. Después, las mismas fibras podrán servir en otra tarea o se volverán suelo.

No será una caracterización final de las economías populares, ya que, por fortuna, la vida sigue ocurriendo en arreglos siempre inacabados. Queremos advertir asuntos abiertos, discusiones pendientes, y compartir intuiciones que se desprenden de la lectura de este número. Las contribuciones del dossier pueden clasificarse en tres grupos de acuerdo con el tipo de sujetos con los que conversan: por un lado, hay artículos acerca de organizaciones constituidas legalmente, que reconocen en personas particulares la interlocución directa; por otra parte, están los que dialogan con las tareas que la gente lleva adelante para poder vivir; finalmente, los que se dirigen a la lógica misma del intercambio. No obstante, en todos los textos se tienen en cuenta estos tres aspectos.

La vida, que no es solo económica, puede rehacerse en composiciones creativas que impugnan la acumulación y el acaparamiento y buscan evitar el monopolio, la especulación y el crecimiento sin sentido. Buscamos respuestas parciales a las preguntas de qué vive la gente y cuáles son los arreglos que les permiten seguir llevando la vida. Al ser parciales, podremos imaginar posibilidades. Las contribuciones de este número de la *RCA* ayudan a reconocer la variedad de estas búsquedas palpitantes.

Economías no económicas: otros órdenes de lo valioso

Las economías populares no son económicas. Como en ellas prima el don, prima el gasto. Ni buscan el rendimiento ni se circunscriben al ámbito puramente monetario. Su fin no es el beneficio, aunque participen de él. Pese a que intervienen en la economía de mercado y juegan en la oferta y la demanda, no son reducibles a esa racionalidad ni al *ethos* de los acaudalados. Tampoco parecen a gusto con permitir que la acumulación se convierta en poder de unas personas sobre otras (véase Graeber y Wengrow 2022).

Por eso, las economías populares exceden y subvierten una concepción de lo económico que universaliza las motivaciones humanas y que asume que los individuos toman “decisiones racionales” en función de sus intereses, con el fin de maximizar las ganancias. En esta visión, lo racional es querer más de un bien, prescindiendo de valores y sentimientos: como si se tratara de buscar el propio beneficio antes que cualquier otro. En esta lógica, prever —guardar para el futuro— es desconfiar de todos: si todo el mundo es racional, los intereses son irreconciliables, ya que ninguno deja de ser individual. Así que las economías populares no solo no son económicas, sino que tampoco serían racionales. Sin embargo, como ha subrayado la antropología, ninguna forma de razón es ajena a la ética,

ni siquiera aquella que se pretende neutral. Esta facultad de comprender y actuar con coherencia no opera en el vacío, sino que está siempre anclada a un sistema de valores (Overing 1985; Parry y Bloch 1989).

Al desarmar la visión economicista y reduccionista del valor, la antropología sostiene que este toma forma en distintos *regímenes* (Appadurai 1986). Según Appadurai, estos son conjuntos sociohistóricos de reglas, prácticas, ideas y relaciones sociales que definen qué cosas tienen valor, cuánto valen y cómo pueden circular. Otra perspectiva analítica, que desarticula la dicotomía entre valor y valores, postula distintos órdenes del valor, permitiendo así tender un puente entre el individuo y la colectividad: “El valor es la forma en que las acciones cobran significado para los actores al situarse en un contexto social más amplio, real o imaginario” (Graeber 2001, 28)¹. Esto haría posible comprender el proceso de valoración como un fenómeno de significación atravesado por negociaciones, disputas y críticas continuas.

Podemos hablar de *órdenes de lo valioso*, recogiendo estas ideas y extendiéndolas para dar cuenta de los contextos relacionales que se asoman en varias contribuciones del dossier. Con esto, siguiendo a Micarelli (2003 y 2021), nos referimos a constelaciones de sentido que amplían el campo de lo económico y redefinen el campo de lo político a través de incesantes composiciones de comunalidad. Los órdenes de lo valioso entrelazan sentidos propios de lo humano, la naturaleza, la socialidad, la coexistencia, la dignidad, la vida plena. Dado su potencial divergente, contienen, ya en sí mismos, *fuerza* (véanse Gudeman 2013; Gudeman y Rivera 1990); es gracias a esta fuerza, entendida como energía vital a partir de la cual se establecen relaciones —un concepto que volverá en este texto—, que hierven, en distintos lugares, los *conflictos de valoración* que estudia la ecología política. En estos conflictos se revelan, aunque tácitamente, la *resistencia semántica*, la discrepancia y la inconmensurabilidad entre distintos lenguajes de valoración (Martínez-Alier 2002; O’Connor y Spash 1999).

Al referirnos a órdenes de lo valioso, podemos *rodear* —tanto para dar la vuelta como para abarcar— el nudo gordiano del estudio de las formas de mantener la vida. Estas fueron diversas hasta hace muy poco en la historia humana, antes de la preeminencia que le otorgamos a la palabra *economía* para agruparlas. Esta arrastra sedimentos. Ya ha sido señalado que esto se debe a que la economía económica (clásica-neoclásica-convencional) es la teoría de las teorías, el discurso dominante de la modernidad o el único marco de referencia que parece proveer

1 Todas las traducciones de textos consultados en otros idiomas son propias.

inteligibilidad (véase Jaramillo Salazar 2025). La economía es el mito más oculto, y deliberadamente expuesto, de la época. Tan es así que la reflexión sobre los vínculos en todos los ámbitos de la vida hace un uso casi indiscriminado de los términos de la economía de mercado: la racionalidad, el valor, el interés individual, la ganancia, la acumulación, el monopolio, el crecimiento económico y, sobre todo, la competencia se toman el vocabulario. Conforman un modo de pensar y de sentir (véase Malinowski [1922] 1995) que abarca todas las posibilidades de la vida, confinándolas en un único corral.

Esto resulta problemático siempre que, en franca lid contra la racionalidad económica, nos vemos en la necesidad de apellidar las formas más imaginativas de hacer posible la vida como económicas en algún sentido. No queremos proveer una alternativa terminológica, y con ella un nuevo giro. Entendemos que ese vocabulario necesario ya está ocurriendo en la lucha diaria en los márgenes: es preciso prestar atención.

Al postular los órdenes de lo valioso les abrimos campo a esas formas de hacer y nombrar que crecen desde el suelo, como siempre ha hecho la vida. Hay que buscar palabras con espesor para reemplazar la racionalidad pura (véase Ingold [2015] 2018). También es preciso enfrentar la idea según la cual lo económico es asequibilidad, precio bajo y utilidad. Necesitamos expresiones alejadas del individualismo que se presenta como condición de la supervivencia. A este esfuerzo de recolección, tan humano y tan atento a la vida que se cuida, Luis Guillermo Vasco Uribe lo llamó *recoger los conceptos en la vida* (2002).

Cuando se reúne, cara a cara, un grupo de “la misma gente”, difícilmente ocurre un comportamiento enteramente racional, económico, medido (véase Graeber 2012). El sentimiento de comunalidad, esa disolución de la diferencia y el límite, aparece siempre y en los lugares más insospechados: desde la maloca hasta la fiesta *rave*, desde la visita de las ánimas hasta la barra brava. Y aunque no ocurren de la misma forma ni con el mismo trasfondo, estas afloraciones de la vida común, órdenes de lo valioso emergentes, son decididamente antieconómicas. Y es allí, en esos lugares de liminalidad, para usar el feliz concepto de Victor Turner (1969), en donde se garantiza la continuidad de la vida colectiva. En la liminalidad priman el don, el gasto, el bien común, el derroche, el sacrificio agonístico.

Organizaciones, economías barrocas, *queer* y polieconomías

Andrea Neira-Cruz trabaja con Carmen, excombatiente de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC) y ahora lideresa, quien vive en un centro

poblado de desmovilizados en el piedemonte de la selva colombiana. Su artículo narra un día corriente en la vida de esta mujer, con idas y venidas entre el trabajo en la gestión de proyectos de cooperación, la participación en redes políticas feministas y las labores feminizadas de cuidado. A medida que avanza el día, Carmen se mueve en medio de una *economía barroca*, concepto postulado por Verónica Gago (2014), una composición enrevesada que surge de la coexistencia tensa de la autonomía colectiva con la burocracia neoliberal, explica Neira-Cruz. Es en esta burocracia en la que la asociación que lidera Carmen alcanza el reconocimiento, pero también se somete a su gobierno. La virtud de la organización y del trabajo de Carmen consiste en conseguir que la solidaridad prevalezca. Este brillo de la camaradería, como cuando las excombatientes se niegan a trabajar para una multinacional, sacrificando así la posibilidad de mayor ganancia, dice Neira-Cruz, retuerce al capitalismo, lo *queeriza*, usando el término de Gibson-Graham (2011).

Ese juego de resistencias y *enfrentamientos por oficio* (por ejemplo, es necesario especializarse en la redacción de oficios y en navegar a contracorriente en el laberinto de las oficinas) reduce el abanico de posibilidades para la vida a una única vía: la de la racionalización, incluso bienintencionada, de la lógica neoliberal. Todas conocemos el gusto, agrídulce o desabrido, de vivir de proyectos y tener que escribir burocráticamente.

Parece una realidad inescapable y hay un sacrificio. Ese sentimiento de Carmen, de que ella es la única que quiere hacer vainas y de que, si ella no hace, nadie hace, es frecuente entre las dirigentes de múltiples organizaciones. ¿Será que ese abandono o sensación de soledad tiene algo que ver con que la burocratización atomiza lo que podría ser acción colectiva y disolución de los límites, restándoles parte de su fuerza? Esta pregunta no les quita potencia política a las ocupaciones diarias de Carmen; al contrario, hace aún más admirable su lucha. De paso, casos como el suyo podrían señalar un rasgo general de algunas formas populares de organización; por lo menos de esas que se esfuerzan por hacer una mimesis de la racionalización en las asociaciones llamadas *de base*: que hay personas que encarnen lo comunitario viviéndolo deformato en intensa que sus propias existencias lo instituyan. Dicho de otra manera, en algunos casos la organización se vuelve la lucha de los encargados, una especie de apostolado necesariamente irracional, o inmerso en otros órdenes de valor, con altas dosis de desvarío y deseo, todo ello difícilmente explicable.

El sacrificio tiene también su “parte maldita”: algo terminará profanado. En muchos casos, recibir subsidios del Estado implica ingresar al sistema bancario. Esto se presenta como “inclusión financiera”, pero abre la puerta al endeudamiento

que exacerba la explotación de las poblaciones vulnerables. Carmen, como otras mujeres, ha tenido que bancarizarse para sostener proyectos y conseguir apoyos, pero aun así se resiste al endeudamiento. Al mismo tiempo, sus apuestas por el cuidado colectivo, la cooperación y la solidaridad chocan con las exigencias del mercado: hacer que los proyectos funcionen como negocios, cumplir con lógicas financieras o administrativas insensibles a sus condiciones de vida, o depender de los bancos para obtener ingresos.

Esto no es todo. Para beneficiarse de los auxilios del Estado o la cooperación internacional, las mujeres deben ser presentadas primero como víctimas vulnerables de la violencia y luego como ejemplos de empoderamiento y superación. Lo peor es que con mucha probabilidad ninguna de esas dos cosas sea falsa. El empoderamiento, sin embargo, suele entenderse de forma individual, dejando en segundo plano las historias colectivas, las luchas políticas y las condiciones sociales que confluyen en sus vidas. Corren así el riesgo altísimo de empezar a sentirse ajenas a la historia común. Y, pese a todo eso, continúan retando a la lógica.

Ese desafío al capitalismo, que consigue Carmen en sus días ordinarios, teniendo como objetivo último el sostenimiento de la vida, no solo la suya propia, es visible de un modo distinto en el trabajo de las piangueras de la isla de Mangaña. Irene Platarrueda López y Yudy Paola Robles Bohórquez muestran las estrategias de subsistencia y conservación de la Fundación Mujeres Vigías de la Piangua (Fuvipia). Poniendo en marcha un entramado de cuidado y resistencia, las integrantes de esta organización participan de la polieconomía local, sin especialización y con alternancia entre la pesca, la caza, la agricultura y la recolección de la piangua.

Estas labores ocurren según los flujos de la *vida orillera*, concepto propuesto por María Isabel Galindo Orrego (2021), que transmite la fuerza terrible y generosa de los ciclos de las mareas conocidos como la puja y la quiebra. En ese contexto de precariedad y escasez, las recolectoras tienen el *capricho*, como ellas lo llaman, de trabajar comunitariamente: cuidando el manglar y negociando las prácticas de autorregulación de los miembros de la comunidad, lo cual implica hacer compromisos (llegar a arreglos). Así que el piangüímetro oficial, el dispositivo de la racionalización, rara vez se usa; en su lugar, se ponderan aspectos como la productividad de la puja, la situación de la familia de la pianguera y la preocupación por no ser percibidas como intransigentes y poco solidarias.

El Estado y la cooperación internacional suelen aproximarse a estas organizaciones mediante discursos empresariales que promueven su formalización y cooperativización como vía para garantizar la sostenibilidad. Esto, por una parte, tiende a trasladar la responsabilidad hacia las comunidades; por la otra, impulsa a

las y los cuidadores comunitarios a desplazar órdenes de lo valioso basados en la interdependencia y la solidaridad, y a sustituirlos por marcos centrados en la prestación de servicios, el emprendimiento y la innovación. Aunque existe una necesidad real de producir ingresos para la subsistencia, esta exigencia permite tensiones significativas entre las lógicas del cuidado, el trabajo y la reproducción de la vida.

El panorama que dibujan Platarrueda López y Robles Bohórquez es el de cierta precariedad de la organización, aunque las mujeres logran vivir de la piangua por el capricho. La asociación debe preservar el tamaño y la actividad actuales porque no puede crecer o aumentar la producción si no es a costa de la vida del manglar, que es la de la piangua y la de la gente humana. Se utiliza la palabra *capricho* para referirse a una fuerza de voluntad tenaz para lograr lo que se desea mucho. Podría pensarse que lo que más se necesita para vivir en un lugar como Bahía Málaga pianguando, entre otras actividades, es capricho, porque ese también es un lugar caprichoso. Se necesita gusto o deseo, y determinación u obstinación, ambas cosas a la vez. El capricho de ellas, las mujeres, viene a ser la terquedad de la vida en el manglar y la de la marea con su puja: capricho, terquedad y puja son modalidades de la noción de *fuerza*. La tozudez de la vida misma que se aferra al mundo y en esa puja lo hace: una confluencia creativa de sentimiento y trabajo.

Imaginación y trabajo

No es atrevido decir que la antropología que ahora llamamos clásica se volvió relevante al mostrarnos que la naturaleza humana no es capitalista (Malinowski [1922] 1995), que la economía liberal es una entre muchas posibles (Mauss [1923] 2009; Strathern [1988] 2023) y que las racionalidades económicas alternativas, altamente experimentales y conscientes de su caducidad, son, en realidad, lo que ha sido normal (Graeber y Wengrow 2022). No de otra forma hubiésemos podido saber de arreglos económicos como el *kula*, el *potlatch* o todas las fascinantes variaciones de las economías del don. Siempre pueden florecer órdenes de lo valioso basados en la autogestión, la cooperación y la asociatividad.

¿Qué podría ser la imaginación y de dónde proviene, cuando hablamos de las actividades a las que se dedican quienes les enseñaron a las autoras y autores de este volumen? Otra manera de leer el dossier es reconociendo los trabajos que ocupan a la gente y su capacidad para hacer el mundo cada día.

Asumir tareas y repetirlas con tantas variaciones como las que trae cada nueva hechura es un modo, tal vez el fundamental, de cultivar la imaginación (véase Anzola Rodríguez 2020). No esa rara imaginación que saca, como un mago

de la galera, una respuesta inesperada o un animal que parece surgir de la nada como prueba de una capacidad de creación demiúrgica, divina. La imaginación de la vida que se busca seguir llevando ni es instantánea ni proviene de una interioridad genial. No es tampoco “innovación” (tan importante para la economía de hoy); no se refiere a lo inédito: al contrario, nos invita a recrear con lo que hay, a prolongar vidas y existencias en asociaciones, junturas y amarres de lo que antes no estaba junto (véase Ingold 2022). Es creativa porque da segundas, terceras y cuartas oportunidades de existencia en un mundo del desecho y del desahucio, y sabe hacer con muy poco y hace con los restos. Es una imaginación rastrera la que crece con las tareas, atenta a las necesidades de la labor, a lo que hay que hacer, y a las cosas y materiales disponibles.

Neira-Cruz argumenta que el marco capitalocéntrico restringe nuestra imaginación económica. Por tanto, propone, es preciso buscar un lenguaje que permita pensar la economía como un campo de creación, de disputa y de imaginación política. Tatiana Lopera Lopera y Jorge Andrés Perugache Salas dan una pista al acompañar las adaptaciones creativas de las comunidades. Los *remiendos* que recomponen y recrean el agua, utilizando lo conocido, lo criado, pero también lo nuevo, la carretera o los escombros que deja la urbanización para restaurar la capilla de San Isidro Labrador. Recoger escombros y parchar mangueras es un comentario y un arreglo crítico frente a la caracterización de “desperdicio” con que a menudo se retratan estas prácticas.

La expresión *imaginación económica* podría encarnar un aparente contrasentido porque la economía económica es uno de los ámbitos menos creativos de las sociedades contemporáneas. Los términos son mínimos y la lógica es simple. No es así como ocurre en estas formas de trabajo que se ven urgidas a recomponer con restos de cosas o a transar con entidades tremendas —el mar, el capital—. Trabajos como el caprichoso cuidado del manglar o el remiendo de las mangueras sobre la carretera Panamericana hacen un ejercicio, más que de lógica, de arreglos cósmicos. No alcanzaremos a detenernos en tres categorías permanentes, que ni por asomo son las únicas: trabajo, fuerza y arreglo. Solo señalaremos que se usan para referirse a transformaciones puramente materiales, físicas y de la economía económica, así como, a un mismo tiempo, a transformaciones puramente espirituales, cósmicas y hasta jurídicas. Transitan con solvencia por distintos órdenes de valor. La pureza no es lo suyo.

Ser caprichosas en la escasez, nos enseñan las piangüeras, es empecinarse en que las vidas de ellas, del manglar, de las pianguas, de toda la gente y de su isla sigan siendo. Es una obstinación que, nos parece, no tiene origen en sus

subjetividades, como si el impulso de cuidar la vida viniera de la vida misma: una fuerza incontenible. Algo similar, cuenta Catalina Mansilla-Aguilera, les pasa a las pastoras de la comunidad aymara de Cobija, quienes frente a la terrible posibilidad de tener que *terminar el ganado* explican que es la *suerte*, otorgada por los cerros y los ancestros, la responsable de su reproducción. Además de que negarse a esa suerte podría ser contraproducente y ocasionar tragedias, hay otras dos razones por las que no terminan los animales. Las ganaderas se mueven entre la comunidad y Arica, pero cuando están en la ciudad no se acostumbran a esa vida *encerradas*, sienten el peso del calor y se la pasan pensando en la tropa. Eso no es vida para ellas, que saben que la de los animales y la de los potreros no se detiene (hasta se imaginan que las llamas las piensan tanto como ellas añoran a las llamas) y no quieren dejar de ser parte de esa vida común. Y, por paradoja, las hijas de las ganaderas, muchas de las cuales se dedican a otras labores en la ciudad y quisieran que ya no hicieran ese trabajo, terminan ayudando a sus madres y abuelas con el mantenimiento de las tropas. El ganado y el cerro obligan a estas mujeres a imaginar un modo de trabajo que cuide la vida común.

Mansilla-Aguilera plantea una perspectiva de economía feminista y crítica de género. Esto le permite ampliar el concepto de trabajo integrando las responsabilidades reproductivas y relacionales que lo constituyen; también, explorar con detalle algunas categorías locales de la ganadería. Criar a los animales, por ejemplo, supone alimentar, curar, enseñar y manejar la reproducción (el multiplico), además de ordeñar, pastorear (sacar), elaborar productos, venderlos y cultivar (criar) la suerte. Estas categorías son un listado de actividades y forman parte de una teoría local que hace e imagina modos de cuidar. En ellas se muestra que los arreglos de todo tipo son más que materiales o ajustados al trabajo en sentido restringido: hay hebras cósmicas que se han enredado.

Esto mismo hacen Lopera Lopera y Perugache Salas cuando acompañan la lucha por remendar con el agua (y remendar el agua) en la periferia de Pasto, en el sur de los Andes colombianos. En su análisis de la gestión comunitaria del acueducto en la vereda Cujacal, enfrentada a las rupturas territoriales causadas por la construcción de la variante de la carretera Panamericana y el proyecto industrial del parque logístico Eprocom, recogen los conceptos locales del trabajo. Remendar, parchar y recolectar aparecen como técnicas materiales y sociales mediante las cuales los comuneros se resisten a la pérdida del agua. Entonces *remiendan* sus lazos reparando con mangueras y cauchos el hilo del canal de riego San Isidro. Al mismo tiempo, buscan no perder el agua del nacimiento que quedó encerrado por “la logística” del complejo industrial. Que un parque logístico encierre un

nacimiento de agua no hace sino mostrar que la lógica, esto es, la racionalidad, se esgrime como arma contra la vida de la forma más cruel. Ante estos embates terribles, no queda más alternativa que remendar el mundo. En esa técnica, entonces, hay ética, moralidad, política y un tipo de crítica que es social. Y también algo más: remendar en Cujacal es una obligación que impone el territorio a la gente.

Wilhelm Londoño Díaz y Anghie Steffany Prado Mejía presentan un análisis del don que incluye una crítica del antropocentrismo. En Taganga los intercambios no solo ocurren entre personas para crear lazos sociales o prestigio, sino que involucran a entidades como el mar y la sierra. Esta circulación de cosas puede tomar varias formas. Desde el más común intercambio entre hombres, mientras consumen la coca que les ha sido dada, hasta las ceremonias de incorporación en las cuales los humanos ponen su intención en hilos de algodón y reciben a cambio *aseguranzas*.

La propiedad colectiva, producto del trabajo común de manufactura de canoas monóxilas y chinchorros, es otro de los elementos de la vida económica en Taganga. Los *pagamentos* al mar (el Viejo) y a la sierra muestran que estas entidades son no humanos proveedores de abundancia y consejo. En toda la región existe la idea de que animales, plantas y elementos tienen padres y madres (también los llaman *cuidadores*). Estas entidades son la causa de la vida de aquello por lo que velan. El mar y la tierra vienen a ser la fuente, el escenario y la existencia de los pescadores, los peces y las aves: todos hacen parte de esa vida extendida. Es en el trabajo de las personas, que son sus labores y los frutos de estas, en donde se realiza esa consciencia completa.

Que el trabajo sea condición creadora de la vida humana emerge, en el artículo de Londoño Díaz y Prado Mejía, en una conversación con el Marx (1971) de los *Grundrisse*. El mantenimiento de la existencia mediante la redistribución de los frutos del trabajo es una práctica constante que delata una relación no alienada con el mundo. Este se les presenta a los pescadores como fuente del saber, y el trabajo, como conocimiento práctico. Los indígenas de Taganga nos enseñan, dando pescado a los gallinazos y tabaco al mar, que la vida es posible gracias a los dones desinteresados del mundo. ¿Qué sería de ella si el mar, los gallinazos o los pescadores quisieran apropiarse exclusivamente de lo que ha sido dado para todos?

Al tener tareas, obligaciones que se nos ponen delante, nos vemos invitadas a resolver (Rodríguez Suárez 2020) o a buscar la forma (Guzmán Peñuela 2021). La tarea, el problema y el reto de lograr una juntura, incluso una insospechada, de hacer algo que funcione, todo esto en la confluencia de los materiales a la mano,

son el fundamento de la imaginación. Haciendo se aprende, y probando se puede hacer mejor. Cómo nos organizamos para hacer lo que es necesario y qué hacemos con lo que se produce son otros desafíos para la imaginación: allí, la política, los órdenes de lo valioso, el parentesco, la amistad, la jerarquía y la propiedad son posibilidades abiertas.

Trabajo de cuidado

Hacer la vida en común es una posible traducción del inglés *commoning*. Este concepto nos plantea una perspectiva relacional que omite la separación entre sociedad y naturaleza (Micarelli 2021). *Commoning* se refiere al proceso generativo que crea y reproduce los *commons*, entendidos como la suma de los vínculos entre algún tipo de recursos y las comunidades que los comparten y que definen las reglas según las cuales se accede a ellos y se utilizan (De Angelis y Stavrides 2010, párr. 6). Por eso, habría que mantener los *comunes* en plural, pues se trata de relaciones intersubjetivas e inacabadas que se van hilando y deshilando en los márgenes, entre lo que puede hacerse común y lo que no.

Comunalidad es otra posible traducción, un concepto introducido por los pensadores mixe y zapoteca, respectivamente, Floriberto Díaz y Jaime Martínez Luna (Esteva 2012). Esta noción se refiere “tanto a un conjunto de prácticas formadas en cuanto adaptaciones creativas de antiguas tradiciones para resistir a los colonialismos antiguos y nuevos como a un espacio mental, un horizonte de inteligibilidad: cómo se ve y se experimenta el mundo en clave de Nosotros” (Esteva 2012, párr. 6). El concepto enlaza lo político y lo cósmico como estrategias de resistencia transformativas que se alimentan mutuamente.

La propuesta de traducir *commoning* como *hacer la vida en común* busca conjugar las *adaptaciones creativas* y el *espacio mental* que permite experimentar el mundo en clave de *nosotros*, con su carácter generativo e inacabado. Para eso, añade un énfasis en la vida, entendida como una urdimbre socioecológica que va plasmando particulares órdenes de lo valioso, tanto individuales como colectivos, pero que cada quien teje a su manera, aunque lo haga junto con otros, humanos o no humanos. Hemos pensado también que las vidas, todas ellas, pueden ser entendidas como sagas de ocupaciones: tener vida y tener algo que hacer y que nos llene son una y la misma cosa (Suárez Guava 2022). Estar llenos y estar vivos muchas veces se dicen mutuamente.

Vivir a diario nos pone tareas por delante. Estas consisten en juntar cosas, y eso mismo muestra el vínculo extendido entre todos los procesos del mundo. Un

tema transversal en este dossier es que esas tareas no son solo trabajo, sino que mayormente son trabajo de cuidado. El pagamento, el mantenimiento de las organizaciones, la recolección, la crianza de las tropas, el remiendo del agua y la fiesta son cuidado. Aun cuando el trabajo implique la gestión administrativa o la actividad mercantil, entre las fisuras, en los rotos, en los márgenes, se asoma otra lógica que se resiste a ser desplazada y que insiste tercamente en sostener, reparar y proteger ese tejido en confección que es la vida (véase Pérez-Bustos 2021). Y es en el cuidado en donde el arreglo, la más humilde de las tareas y el más modesto de los conceptos, se muestra con toda su potencia política y cósmica.

Piénsese en esas labores que mantienen la vida de las oficinas. Las encontramos arregladas: las ventanas limpias, los escritorios ordenados, las cestas de la basura desocupadas; olores fragantes anuncian que hasta el aire ha sido barrido. Incluso las plantas que pusimos en una esquina para adornar con algo de vida son regadas por brazos anónimos. Y todo eso es porque han arreglado. No solo es la limpieza, con lo urgente que es y con tantos caminos como ella abre. Es ese excedente que a veces llamamos cariño; el gusto que da encontrarnos en los pasillos y recibir el café o el té que llega de las manos de alguien que habitualmente es una mujer de origen popular y que sabe cuidar a sus burócratas. Ese buen trato que nos dan, no lo sabemos, pero, por supuesto, entraña una crítica al capitalismo (Federici 2020); es también un arreglo cósmico, igualmente terrible, en el cual el trabajo más importante, el único en verdad imprescindible, es el peor pagado.

Las tareas de cuidado enseñan a reconocer el valor de los comunes. La vida no está dada de una vez y mientras dure, sino que ella se alimenta, se poda, se organiza, se maquilla, se contempla, se hace crecer, se enseña. Es decir que toda vida exige la consciencia de que es necesario poner en montonera colectiva los comunes. Quienes saben reconocerlos y saben ponerlos en junta son quienes saben cuidar. No es extraño, más bien debería ser una pista, que múltiples ceremonias de curación sean, simplemente, ceremonias de limpieza, lavados y arreglos. En ese trabajo de cuidado está el meollo de una vida digna y el sentido mismo de la dignidad, un concepto tan empapado por estas visiones que nos incita a evitar cualquier supuesto de universalidad.

Pero no solo enseñan, las personas expertas en el cuidado, que la vida no está garantizada y es necesario volver a levantarla día a día. También, que los parientes y los amigos imponen vastas tareas permanentes. Otras pistas que advertimos en los textos del dossier relacionan estos órdenes de lo valioso *desobedientes* con la creación y la reproducción de este tipo de vínculos. Todos estos arreglos que

reconectan familias o las constituyen a partir de la amistad (véase Anzola Rodríguez 2020), o que simplemente hacen de esta un cierto repositorio de lo que puede ser útil o de aquellos a quienes uno puede acudir en caso de necesidad, son otros tantos modos de hacer la vida en común. Reconocerse en los vínculos de sangre y en las amistades que pueden ser definitivas no es poca cosa. Y estos vínculos de consustancialidad y de cercanía nunca se reducen a lo meramente humano.

Tierra y territorio

Sin la tierra, sin el territorio, es imposible algún orden de lo valioso, alguna economía. Los estudios antropológicos con comunidades indígenas de diferentes lugares del mundo han aprendido de esas sociedades que la tierra, los lugares, las plantas, los animales, todo lo que la modernidad confinó en el vasto conjunto de “la naturaleza”, son entidades con las cuales es necesario establecer contratos y a las que hay que tener en cuenta. Una forma de verlo es reconocer en estos seres unos *otros* interesados: la tierra como un agente con el cual los humanos interactuamos. Esto contrasta claramente con el tipo de relación que supone que la naturaleza es un recurso disponible para ser explotado en el mundo visto como un depósito de riqueza o de “activos”.

Es enorme la diferencia entre estas conceptualizaciones. Y es comprensible que una parte de la antropología se haya aventurado en un gran esfuerzo por traducir las explicaciones de estas sociedades en claves simbólicas u ontológicas. Pero, por alguna razón, la sociedad dominante se ha ido volviendo cada vez más inmune a estas argumentaciones. Pocas son las personas en cargos de poder que creen en quienes abogan por la tierra y por entidades más que humanas, salvo, eventualmente, quienes hacen trabajo de campo y observación participante —con suerte, no las percibirán como meras creencias, sino como formas de construir el mundo (véase Povinelli 2013)—.

Esta disonancia puede deberse a que el multiculturalismo parece confinar a los territorios y a las comunidades en una especie de interaccionismo económico, cuando no en una realidad alternativa o en una línea temporal distinta. Todas esas variaciones de un mundo aparte solo son posibles como estrategia textual y hasta como concesión política. Porque, además, como argumentamos antes, al sentido común dominante le es casi imposible imaginar modos de organizar el trabajo, el valor y los valores que no sean económicos. En ambas perspectivas parece haberse colado de agache la convicción de que, de existir, estas entidades son individualidades interesadas y de que su interés es egoísta.

Esto se alimenta de la idea dominante según la cual la vida es un enigma contenido en un depósito cerrado (Ingold 2018). Esto se asegura mediante todas las tecnologías que se dirigen a una especie de psicología narcisista humanista que sitúa a la mente en un lugar inescrutable, repleto de misterios. Por otra parte, el conocimiento de la vida y la vida misma ocurren en un espacio distante y cenital, separado del mundo, de pura razón, que podríamos llamar *inteligencia*. Se piensa en el conocimiento como producto de un alejamiento del suelo (véase Ingold [2015] 2018) que privilegia las representaciones sobre las condiciones materiales de la existencia. Esto ha confinado a las ciencias sociales en un cubículo del saber con frecuencia sujeto a las mismas lógicas (productivistas, individualistas, mezquinas) neoliberales. Parece un hecho aceptado que la vida humana es cualitativamente distinta de las demás vidas en el planeta y que conocerla es algo similar a mapearla. Por último, cunde la certidumbre de que cada forma de vida ha de ser objeto de un área del conocimiento diferente: es como un gigantesco carrusel de especializaciones especializadas.

Estas convicciones profundamente individualistas quieren ver como separado lo que solo es posible como concurrencia. Una gran confluencia que hace al territorio: la larga historia, la atmósfera y los pliegues del suelo, las realidades invisibles y poderosas, todas estas cosas que son materiales en flujo, se interpenetran continuamente (véase Ingold [2015] 2018). Tal comprensión necesita una ciencia que no sea especializada, que tal vez llegue a un conocimiento sensible capaz de seguir el flujo de la vida. Una cosa cercana al chamanismo, a la experiencia del trabajo colectivo o a la fiesta. En otros lados sería un saber de abuelos.

El dossier también da pistas sobre la vida extendida del territorio. El ejemplo más evidente lo ofrece el artículo de Londoño Díaz y Prado Mejía. Los pagamentos que hacen los pescadores de Taganga, así como los demás grupos indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta, son el reconocimiento de que todas las vidas están entretejidas. De modo que cada vez que jalamos un hilo es necesario tender otro, hacer un amarre, darle la vuelta a un nuevo nudo, porque somos suelo tejido y ese no es un tejido metafórico (véase Suárez Guava 2024). La controversia acerca de la *línea negra* es una muestra flagrante de esos órdenes de valor en tensión. A la sociedad nacional no le cuesta tanto entender que el mundo pueda caer en una catástrofe terrible como que un prolongado recorrido de pagamentos sea la forma de evitarla (véase Suárez Guava 2018).

Como le dijo un mayor afrocolombiano a Arturo Escobar: “Tierra puede tener cualquiera, pero el territorio es otra cosa” (2014). Es todo el tejido de la vida, un tejido que hay que tejer y recomponer constantemente para seguir viviendo bien. Lopera

Lopera y Perugache Salas nos dan la imagen de las mangueras que entran y salen de la montaña y que cuelgan sobre la variante como hilos que vuelven a amarrar el territorio, hilvanando sus rotos con la tenacidad con que se remienda la trama de las relaciones de las que la misma vida depende. Y, para no dejar morir a los cuyes y conejos durante la sequía, las mujeres recolectan la hierba en terrenos privados, siguiendo el camino del agua que fluye entre los escombros del desarrollo (véanse Gordillo 2018; Tsing [2015] 2023). A veces, buscar la vida pone a andar de manera furtiva.

Todo lo contrario es el exceso carnavalesco con que la gente de Cuetial reafirma la posesión histórica de la tierra del pueblo pasto. “Aquí no es solo la fiesta, es la historia la que habla”, le dice a Diego Meza uno de los fiesteros en voz baja, mientras escucha atento la enumeración de los mojones y quebradas. Afirmar la vigencia de la noción de territorio, como la usa la gente indígena y negra, es también afirmar la historia de las luchas y los vínculos que le dan espesor.

En Bahía Málaga, cuidar el territorio implica reafirmar una forma de vida orillera que navega y vadea a través de la liminalidad entre el mar y la playa, los ciclos de la luna y el vaivén de las mareas. También es sortear el choque entre la racionalidad del modelo extractivista y del mercado y la racionalidad de una economía poliactiva. En el norte de Chile la crianza de los rebaños depende no solo de los conocimientos técnicos de las mujeres ganaderas, sino de agencias que las exceden. Estas praxis, resistentes y reexistentes, con que se recompone un sentido de vida propio, entrañan una economía moral basada en la coexistencia y la interdependencia, a pesar de todo. Son arreglos cósmicos a la vez que prácticas políticas.

Abundancia y risa

La tierra, hasta ahora, siempre ha dado más. ¿Qué hacer con ese crecimiento incommensurable? Múltiples sociedades del pasado y el presente lo tienen claro y Mauss ([1923] 2009) lo consignó en un escrito tan generoso como las economías que en él describe: todas ellas son *potlatch*. Hay que hacer una fiesta en la que todas las entidades se sacien, una avalancha de comida y de bebida, una destrucción conienzuda de las bases de la violencia.

En la cordillera del norte del Tolima (Colombia) se dice que la mano que riega recoge y que es necesario dar y recibir sin contar (Guzmán Peñuela 2025). Regar es allí lo mismo que esparcir, repartir, hacer que alcance, incluso si lo que debe alcanzar es poco: es justo lo contrario que retener. Negarse a regar, así como empecinarse en *contar*, en sus dos acepciones: hacer contabilidad y andar diciendo lo que se dio, son la causa de la ruina.

Retener, por otro lado, es correr el riesgo de ser engañados por la riqueza. Ella puede convencernos de que existe para ser acumulada. Pero eso no es posible: la riqueza siempre encontrará, como toda sustancia tremenda, un lugar por el cual descargarse, porque, como todo, está sujeta a la gravedad. Así que lo sensato es repartir. “Las cosas rinden más, aunque se gana menos, porque la ganancia es para todos”, le dice Antonio, un excombatiente, a Andrea Neira-Cruz. Esto puede estar diciéndonos que la abundancia es contraria a la acumulación. La *gente de centro* de la Amazonia colombiana dice que la acumulación enferma tanto que se vuelve el ataúd de quien no comparte, porque interrumpe el flujo de la energía vital (Micarelli 2015). La acumulación no rinde porque aquel que la practica no suelta y solo lo que se riega alcanza. Veamos lo que pasa en el suroccidente de Colombia.

La fiesta religiosa en Cumbal es la negación de la propiedad sobre el chapil, un aguardiente artesanal, y el champús, una especie de colada de maíz de muy delicada preparación, que fluyen desbordados al unísono, como en creciente. La fiesta enmarca un ciclo ritual, con su parte circunspecta y su parte burlesca. *Desborde ritualizado* es el concepto propuesto por Diego Meza para analizar el consumo excesivo de chapil. Meza se aleja de las explicaciones (usuales entre los funcionarios) que ven este tipo de eventos, muy extendidos en toda la cordillera de los Andes, como disfuncionales o como un problema sanitario. Muestra que el derroche y la reciprocidad obligatoria articulan el cuidado colectivo, la resistencia histórica y la reinscripción social.

La crítica a la acumulación es tan rotunda que es burlesca. La casa en donde se realiza la fiesta, que es también su preparación, es llamada *la hacienda*. De modo que los innumerables trabajos que hacen de los dueños de la casa unos hacendados, y de los invitados sus trabajadores, son supervisados por personajes violentos y bufos: los morenos, el cura, el juez y el médico. Todo es una gran broma, un sainete prolongado durante varios días, que requiere ingentes esfuerzos de mujeres y hombres (pero sobre todo de las mujeres). La casa que recibe esa obligación rápidamente endeuda a las casas aledañas y a las de sus familiares y amigos, quienes tendrán que ayudar a los anfitriones en los quehaceres necesarios para la celebración. A lo largo de un año se preparan acumulando leña, cuyes, conejos, gallinas y remesas, y convenciendo, mediante visitas, a los vecinos que acompañarán todo el ciclo (véanse Escobar 2025; Quiguntar Cuatín 2020; Suárez Guava 2022; Taimal Aza 2024). En estas fiestas el trabajo se ve en la abundancia, y la abundancia es producto del trabajo común.

El día del santo, entregan la fiesta: hacen misa y luego celebran en una gran repartición, un riego prodigioso de comida y trago. En un momento se leerá el

testamento, y en ese instante la hacienda alcanza límites estrambóticos: la describen como colindante con los océanos y el cielo, del tamaño de un país, como preguntándose entre carcajadas por qué existirían propiedades tan vastas, diciendo al mismo tiempo que eso no puede ser sino motivo de risa.

Durante la fiesta, la generosidad es una exigencia. Meza afirma que este derroche no es irracional. Una mujer, mientras revuelve una olla de comida, le dice: “Que no vaya a faltar nada, porque eso el taitico no lo perdona”. Según Meza, esta frase indica que la abundancia no es solo un deseo, sino una obligación moral. Esta referencia al taitico —quizá Dios, pero también los santos y los rumores—, en un contexto de comunalidad desbordada, parece señalar la importancia de lo sagrado, en una doble dirección. Según Massimo de Angelis (2025), lo sagrado es, por un lado, la consciencia de ser parte de un todo más amplio, de un orden que trasciende al individuo; por otro lado, es una lucha, una reivindicación, una práctica cooperativa de autovaloración que ofrece un horizonte más amplio de posibilidades.

Estas praxis pertenecen a órdenes de lo valioso completamente opuestos a los del capital: la reciprocidad, la redistribución y la abundancia en lugar de la acumulación. El derroche es resistencia, a la vez que un principio organizador de la comunidad. Es un modo de postergar la pobreza, al menos por un día, creando un espacio de plenitud en el que la prodigalidad es para todos por igual.

La fiesta siempre ha sido desprendida, al menos con los invitados. Y claro que hay fiestas excluyentes, pero no es así en Cumbal, en donde la mera asistencia se agradece. Todo lo que se haga presente entonces *acompaña* (véanse Guzmán Peñuela; Suárez Guava 2022). Es una forma amplia de aceptar las presencias. Incluso pueden acompañar el clima, el sol, la lluvia o el frío. Hasta la gente que hace antropología resulta bien recibida. Y a todo lo que acompaña se le retribuye, todo recibe de lo que se riega. Y por eso todo puede ser objeto de risa y, si tiene gracia, hacer reír.

Ha de haber algo en la risa que la hace naturalmente contagiosa. Nunca quiere ser sola. Difícilmente puede existir como acto individual. Ella misma es una florescencia o un torrente, y no metafóricamente hablando. Una exhalación convulsionada y musical que por lo general celebra. Por eso la mejor es la risa excesiva. La que también se riega en chorros: en Colombia hay carcajadas tan rotundas que la gente dice que la persona se muere de la risa; otras veces lloramos de la risa o perdemos el aliento, o nos duele la barriga, como si a causa de ese acaso que nos hizo desternillarnos estuviéramos a punto de quedar al revés, con todo el interior saliendo por entre los dientes.

La risa cae sobre todos, bienhechora; o por lo menos *humificante*, incluso si la gente importante se molesta. En el Tolima se dice, si fuimos objeto de la burla, que barrieron el suelo con nosotros. Nos hace humildes someternos a la risa. Nos hace perder la importancia personal. Nos hace sucumbir a una naturaleza que no podemos contener. Como si en esas convulsiones se mostrara que la vida, ella misma, entendió el chiste. Entonces, contra toda racionalidad, tendríamos que decir que la risa podría ser un origen de las economías del don. Otro debería ser la abundancia.

Todo esto es así porque la risa es un modo de ser de la abundancia. Y ambas, la abundancia y la risa, son modos de ser de la vida, de la buena vida, de la vida digna. Para fortuna de la gente que vive a ras del suelo, la tierra, si se la cuida, es proveedora de fuerza (Gudeman y Rivera 1990). Hace, porque ella es así, arreglos cósmicos incluso pese a nosotros.

¡Esto sí es vida!

“¡Esto sí es vida!”, dicen en Colombia cuando una comida especialmente placentera ha reunido a un grupo de personas y todas ellas, que han cocinado, fermentado o destilado bebidas, o han ayudado a hacer el banquete, así sea solo como comensales ávidos, se regodean en el bienestar: “¡Esto es la gran vida!”. No hemos ahondado en lo mucho que ya se dijo sobre economías alternativas, pues más bien hemos querido señalar que su valor reside en las posibilidades que se abren para la vida. Y también en las exigencias que esa búsqueda nos pone como tarea.

Este modo de decir no es exclusivo del centro de Colombia ni de las gentes descendientes de comunidades campesinas que ahora pueblan las ciudades (véase, por ejemplo, Quiceno 2016). Los sectores populares suelen señalar con sorna el modo muy raro de vida de los ricos, que, aunque tienen tanto, disfrutan poco. Algunos especulan, compasivos, que eso les pasa por la preocupación que viene con la propiedad: viven con miedo. Y esto no es porque en los campos ellos mismos no lleguen a tener miedo, sino porque lo que la mayoría de la gente espera es hacer parte de convivios suculentos. La vida es buena porque, como le enseñaron a Natalia Quiceno (2016) en el Pacífico colombiano, llega a ser sabrosa.

En *Elástico de sombra*, la preciosa novela breve de Juan Cárdenas (2020), se nos explica que ha pasado algo muy malo con el mundo desde que perdimos la cercanía necesaria que hay entre el saber y el sabor. Y es cierto que, si la comida es simple, es posible decir que no sabe a nada: ¿cómo puede haber vida cuando los sabores se han difuminado? Tal vez ya logremos soltar la discusión de los valores y esté bien aprender de sabores.

Hagamos entonces recolección de cosas sabrosas para componer nuestros modos de hacer, incluso la antropología. Haremos canastos provisionales para recogerlas y llevarlas a donde se necesiten; y para regarlas allí como quien siembra al voleo. Quizás podamos acomodar cada día de nuevo, con todas las presencias, la vida común. Quizás alcancemos a paladear la comida más rica, como el arreglo cósmico que siempre ha sido.

Agradecimientos

A Alhena Caicedo Fernández, quien nos dio una tarea con gracia. A Vladimir Carballo y a Eva Mangieri, por tanta ayuda como paciencia. A las autoras y a los autores de este volumen por sus trabajos exultantes.

Referencias

- Anzola Rodríguez, Juan Sebastián.** 2020. *Uno hace la finca y la finca lo hace a uno: trabajo, conocimiento y organización campesina en Sucre, Cauca*. Gente Nueva.
- Appadurai, Arjun.** 1986. *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*. Cambridge University Press.
- Cárdenas, Juan.** 2020. *Elástico de sombra*. Sexto Piso.
- De Angelis, Massimo.** 2025. “Il sacro, i commons e l’economia: conversazione con Federico Battistutta”. *Collectivo Trickster*. <https://collettivotrickster.net/il-sacro-i-commons-e-leconomia/>
- De Angelis, Massimo y Stavros Stavrides.** 2010. “On the Commons: A Public Interview with Massimo de Angelis and Stavros Stavrides”. *E-Flux Journal* 17: 7-19. <https://www.e-flux.com/journal/17/67351/on-the-commons-a-public-interview-with-massimo-de-angelis-and-stavros-stavrides>
- Escobar, Alirio Fernando.** 2025. “Los mundos de la laguna de la Bolsa: los caminos del trabajo y los encantos en el sur de Nariño”. Tesis de pregrado, Universidad de Caldas, Manizales, Colombia.
- Escobar, Arturo.** 2014. “ALICE Colloquium_Opening Session”. Video de Youtube publicado por Alice CES el 19 de septiembre. <https://www.youtube.com/watch?v=NTkMeu7IXLY>
- Esteve, Gustavo.** 2012. “Hope from the Margins”. En *The Wealth of the Commons: A World beyond Market and State*, editado por David Bollier y Silke Helfrich, 192-108. Leveillers.
- Federici, Silvia.** 2020. *Reencantar el mundo: el feminismo y la política de los comunes*. Traficantes de Sueños.

- Gago, Verónica.** 2014. *La razón neoliberal: economías barrocas y pragmática popular*. Colección Nociones Comunes. Tinta Limón.
- Galindo Orrego, María Isabel.** 2019. “Viviendo con el mar: inestabilidad litoral y territorios en movimiento en La Barra, Pacífico colombiano”. *Revista Colombiana de Antropología* 55 (1): 29-57. <https://doi.org/10.22380/2539472X.569>
- Gibson-Graham, J. K. [Julie Graham y Katherine Gibson].** 2011. *Una política poscapitalista*. Siglo del Hombre.
- Gordillo, Gastón R.** 2018. *Los escombros del progreso: ciudades perdidas, estaciones abandonadas y deforestación sojera en el norte argentino*. Siglo XXI.
- Graeber, David.** 2001. *Toward an Anthropological Theory of Value: The False Coin of Our Own Dreams*. Palgrave Macmillan.
- Graeber, David.** 2012. *En deuda: una historia alternativa de la economía*. Traducción de Joan Andreano Weyland. Ariel.
- Graeber David y David Wengrow.** 2022. *El amanecer de todo: una nueva historia de la humanidad*. Ariel.
- Gudeman, Stephen.** 2013. “Energía vital: la corriente de relaciones”. *Antípoda: Revista de Antropología y Arqueología* 1 (17): 25-47. <https://doi.org/10.7440/antipoda17.2013.03>
- Gudeman, Stephen y Alberto Rivera.** 1990. *Conversations in Colombia: The Domestic Economy in Life and Text*. Cambridge University Press.
- Guzmán Peñuela, Laura.** 2021. “Buscar la forma: ir sometiéndose y andar toriando caminos en el norte del Tolima, Colombia”. *Revista de Antropología y Sociología: Virajes* 23 (1): 65-99. <https://revistasoj.s.ucaldas.edu.co/index.php/virajes/article/view/2487>
- Guzmán Peñuela, Laura.** 2025. “Dar y recibir sin contar: notas acerca de regalos y contabilidad en el norte del Tolima”. Ponencia presentada en el encuentro “¿Cómo escapar de la antropología económica en el trabajo etnográfico por medio de la idea del ‘don’?”. Video publicado en YouTube por PAI. *Revista de Etnografía* el 12 de agosto, 1:07:45-1:43:00. https://youtu.be/rpF2U2fKdn4?si=7hTMI5T_agSILokZ
- Guzmán Peñuela, Laura y Luis Alberto Suárez Guava.** 2022. “Acompañemos la vida en el trabajo material: una propuesta de indagación antropológica”. *Revista Colombiana de Antropología* 58 (1): 175-205. <https://doi.org/10.22380/2539472X.1992>
- Ingold, Tim.** (2015) 2018. *La vida de las líneas*. Ediciones Universidad Alberto Hurtado.
- Ingold, Tim.** 2018. “One World Anthropology”. *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 8 (1-2): 158-171. <https://doi.org/10.1086/698315>
- Ingold, Tim.** 2022. *Imagining for Real: Essays on Creation, Attention and Correspondence*. Routledge.

- Jaramillo Salazar, Pablo.** 2025. *La cultura del homo economicus: ¿cómo nos volvimos capitalistas y qué podemos hacer al respecto?* Taurus.
- Malinowski, Bronisław.** (1922) 1995. *Los argonautas del Pacífico occidental.* Península.
- Martínez-Alier, Joan.** 2002. *The Environmentalism of the Poor: A Study of Ecological Conflicts and Valuation.* Edward Elgar.
- Marx, Karl.** 1971. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858.* Siglo XXI.
- Mauss, Marcel.** (1923) 2009. *Ensayo sobre el don: forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas.* Katz.
- Micarelli, Giovanna.** 2003. “Weaving a New Basket: Indigenous Networks at the Margins of Development”. Tesis de doctorado, University of Illinois at Urbana Champaign.
- Micarelli, Giovanna.** 2015. “Divine Banknote: The Translation of Project Money into Public Wealth”. En *Images of Public Wealth or the Anatomy of Well-Being in Indigenous Amazonia*, editado por Fernando Santos-Granero, 161-187. University of Arizona Press.
- Micarelli, Giovanna.** 2021. “Feeding ‘the Commons’: Rethinking Food Rights through Indigenous Ontologies”. *Food, Culture & Society* 24 (3): 446-463. <https://doi.org/10.1080/15528014.2021.1884402>
- O’Connor, Martin y Clive L. Spash, eds.** 1999. *Valuation and the Environment: Theory, Methods and Practice.* Edward Elgar.
- Overing, Joanna, ed.** 1985. *Reason and Morality.* Tavistock.
- Parry, Jonathan y Maurice Bloch, eds.** 1989. *Money and the Morality of the Exchange.* Cambridge University Press.
- Pérez-Bustos, Tania.** 2021. *Gestos textiles: un acercamiento material a las etnografías, los cuerpos y los tiempos.* Universidad Nacional de Colombia.
- Povinelli, Elizabeth A.** 2013. “¿Escuchan las rocas?: política cultural de la aprehensión del trabajo aborigen australiano”. En *Cosmopolíticas: perspectivas antropológicas*, editado por Montserrat Cañedo Rodríguez, 457-483. Trotta.
- Quiceno, Natalia.** 2016. *Vivir sabroso: luchas y movimientos afroatrateños, en Bojayá, Chocó, Colombia.* Universidad del Rosario.
- Quigantár Cuatín, Yorely Viviana.** 2020. “Los castillos: santos, fiesteros y crianzas en los pastos —resguardo de Guachucal— Nariño”. Trabajo de grado en Antropología, Universidad de Caldas, Manizales, Colombia.
- Rodríguez Suárez, Ana María.** 2020. “Resolver y andar en junta en un mundo que tatea: antropología de la vida campesina en San Bernardo, Cundinamarca”. Trabajo de grado en Antropología, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá.

- Strathern, Marilyn.** (1988) 2023. *El género del don: problemas con las mujeres y problemas con la sociedad en Melanesia*. Ciesas; Universidad Autónoma Metropolitana; Universidad Iberoamericana.
- Suárez Guava, Luis Alberto.** 2018. “Armero y La Sierra o el mundo que cae: consideraciones teóricas sobre lugares pesados”. En *Lugares sagrados: definiciones y amenazas: prolegómenos a la elaboración de una política pública dirigida a los pueblos indígenas*, editado por Marta Saade y Carlos Páramo, 99-135. ICANH.
- Suárez Guava, Luis Alberto.** 2022. “Guacas: las ocupaciones crecientes de los Andes colombianos (una antropología a ras del suelo)”. Tesis de doctorado en Antropología Social, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- Suárez Guava, Luis Alberto.** 2024. “Vueltas y amarres del suelo y la historia o por qué las formas del mundo nos muestran la forma del tiempo”. *Revista Zabelê* 5 (2): 67-86. <https://periodicos.ufpi.br/index.php/revzab/article/view/6251>
- Taimal Aza, Janneth.** 2024. “Trabajos, crecimientos y partos: la fiesta de la Virgen del Rosario de las Lajas en la vida de los comuneros pastos”. En *La mestiza nos llama: estudios antropológicos en el santuario de la Virgen de las Lajas*, editado por Alejandro Alzate Camacho y Luis Alberto Suárez Guava, 43-73. Artes Gráficas Juan Pablo II; Diócesis de Ipiales.
- Tsing, Anna.** (2015) 2023. *Los hongos del fin del mundo: sobre la posibilidad de vida en las ruinas capitalistas*. Caja Negra.
- Turner, Victor.** 1969. *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Aldine.
- Vasco Uribe, Luis Guillermo.** 2002. “Replanteamiento del trabajo de campo y la escritura etnográficas”. En *Entre selva y páramo: viviendo y pensando la lucha india*, 452-486. ICANH.