

PILAR RIAÑO ALCALÁ

Avanzar a tientas

Memorias, violencias
y producción de conocimiento



CALAS

MARIA SIBYLLA MERIAN CENTER

Riaño Alcalá, Pilar, autora

Avanzar a tientas: memorias, violencias y producción de conocimiento / Pilar Riaño Alcalá. -- 1a ed. -- Guadalajara, Jalisco: Editorial Universidad de Guadalajara: Centro María Sibylla Merian de Estudios Latinoamericanos Avanzados en Humanidades y Ciencias Sociales (CALAS), 2024. 168 p.: il. ; 22 cm. -- (Colección CALAS, 23).

Incluye referencias bibliográficas

ISBN 978-3-69129-012-7

DOI: <https://doi.org/1064136/vpvd2166>

1.Problemas sociales-América Latina 2. América Latina-Condiciones sociales-Siglo XX 3. América Latina-Política y gobierno-Siglo XX 4. Memoria histórica-América Latina I. t. II. Serie.

361.98 .R48 CDD21

HN11.5 .A5 .R48 LC

VFJ Thema



Este trabajo está autorizado bajo la licencia Creative Commons Attribution-NoDerivatives 4.0 (BY-ND), lo que significa que el texto puede ser compartido y redistribuido, siempre que el crédito sea otorgado al autor, pero no puede ser mezclado, transformado o no puede ser construido sobre él. Para más detalles consúltese <http://creativecommons.org/licenses/by-nd/4.0/>

Para crear una adaptación, traducción o derivado del trabajo original, se necesita un permiso adicional y puede ser adquirido contactando calas-publicaciones@uni-bielefeld.de

Los términos de la licencia Creative Commons para reuso no aplican para cualquier contenido (como gráficas, figuras, fotos, extractos, etc.) que no sea original de la publicación Open Access y puede ser necesario un permiso adicional del titular de los derechos. La obligación de investigar y aclarar permisos está solamente con el equipo que reúse el material.

PILAR RIAÑO ALCALÁ

Avanzar a tientas

**Memorias, violencias
y producción de conocimiento**



Universidad de Guadalajara

Ricardo Villanueva Lomelí
Rectoría General

Héctor Raúl Solís Gadea
Vicerrectoría Ejecutiva

Guillermo Arturo Gómez Mata
Secretaría General

Juan Manuel Durán Juárez
**Rectoría del Centro Universitario
de Ciencias Sociales y Humanidades**

Sayri Karp Mitastein
Dirección de la Editorial

Primera edición, 2024

Texto

© Cecilia del Pilar Riaño Alcalá

Published 2025 by



www.bielefelduniversitypress.de

ISBN 978-3-69129-012-7
DOI: <https://doi.org/1064136/vpvd2166>

Octubre de 2025

Impreso y hecho en Alemana
Printed and made in Mexico



**Centro Maria Sibylla Merian
de Estudios Latinoamericanos Avanzados
en Humanidades y Ciencias Sociales**

Sarah Corona Berkin
Olaf Kaltmeier
Dirección

Jaime Preciado Coronado
Hans-Jürgen Burchardt
Codirección

Nadine Pollvogt
Luisa Ellermeier
Coordinación de Publicaciones

www.calas.lat

Gracias al apoyo de



**Federal Ministry
of Education
and Research**

En colaboración con



**EDITORIAL
UNIVERSIDAD
DE GUADALAJARA**



**UNSAM
EDITA**



**FLACSO
Ecuador**

CALAS. Afrontar las crisis desde América Latina

Este libro forma parte de los ensayos concebidos desde la investigación interdisciplinaria que se lleva a cabo en el Centro Maria Sibylla Merian de Estudios Latinoamericanos Avanzados en Humanidades y Ciencias Sociales (CALAS), donde tratamos de fomentar el gran reto de analizar aspectos críticos sobre los procesos de cambios sociales. CALAS ha sido concebido como una red afín a la perspectiva de los Centros de Estudios Avanzados establecidos en distintas universidades del mundo y busca consolidarse como núcleo científico que promueve el desarrollo y la difusión de conocimientos sobre América Latina y sus interacciones globales. CALAS funciona en red, la sede principal, ubicada en la Universidad de Guadalajara (México), y las subsedes ubicadas en la Universidad de Costa Rica, Flacso Ecuador y Universidad Nacional de General San Martín en Argentina. Las instituciones latinoamericanas sedes están asociadas con cuatro universidades alemanas: Bielefeld, Kassel, Hannover y Jena; esta asociación fue impulsada por un generoso apoyo del Ministerio Federal de Educación e Investigación en Alemania.

La relevancia de estos libros, enfocados en el análisis de problemas sociales, trasciende linderos académicos. Se trata de aumentar la reflexión crítica sobre los conflictos más acuciantes en América Latina, como una contribución de primer orden para generar diálogos desde múltiples disciplinas y puntos de vista. Más allá de esto, el objetivo de estas publicaciones es buscar caminos para afrontar las múltiples crisis.

Como reconocidos analistas en sus respectivos campos de investigación, los autores nos invitan a ser copartícipes de sus reflexiones y a multiplicar los efectos de sus propuestas, a partir de la lectura.

Sarah Corona Berkin y Olaf Kaltmeier
Directores

Jaime Preciado Coronado y Hans-Jürgen Burchardt
Codirectores

Índice

Introducción	15
Las memorias y las narrativas del pasado en Colombia y Latinoamérica	17
Los encuentros y acompañamientos que abren las preguntas	29
<i>Volver la vista atrás</i>	33
Las grietas y los hilos	35
Lugar(es) de las preguntas	39
Horizonte(s) del quehacer	46
Las movidas y los giros que informan el hacer y el conocer	57
Pensar la crisis como bisagra y en el día a día	67
Los repertorios de la memoria, sus lenguajes y movimientos	72
Hacer presente	78
Los paisajes y lenguajes de la memoria	82
Los métodos y el sentido del lugar	92
El registro y el hacer aparecer	96
Entretejer, bordar y reparar	100
Los archivos vivos y difíciles	107

Los nudos	116
-----------	-----

Las disputas por la memoria	120
-----------------------------	-----

Contar los silencios y las historias que no se deben contar	132
---	-----

A manera de cierre	144
--------------------	-----

Bibliografía	147
--------------	-----

Autora	163
--------	-----

Agradecimientos

Este texto y cada una de sus páginas resulta de diálogos, colaboraciones, proyectos, preguntas y sueños forjados por un grupo muy amplio de amigas y maestras con quienes he avanzado el pensar a tientas sobre los intersticios y asuntos de la memoria. Sus nombres aparecen a lo largo del texto con frecuencia poblando ese lugar que sienta las raíces de las ideas, el de las notas al pie de página, pero que sea este el lugar para reconocerles como fuente de inspiración.

Marta Villa, Erin Baines, María Luisa Moreno, Martha Nubia Bello, María Emma Wills, Camila Orjuela, Clemencia Rodríguez, Viviana Quintero, Alfredo Ghiso, Jesús Abad Colorado, Natalia Quiceno, José de la Cruz Valencia, María Eugenia Vásquez, Juliane Okot Bitek, Francisco Ibáñez Carrasco, Suzanne Lacy y Aimée Craft.

A los lugares y comunidades que me han permitido sentir-pensar en y con la memoria y sus movimientos, paisajes y lenguajes: en Bahía Portete con las familias Fince, Epinayu y Uriana; en Bojayá con la cantadoras de Pogue; el grupo de mujeres Guayacán y el Comité por los derechos de las víctimas de Bojayá; en Medellín con la(o)s amiga(o)s de la Corporación Región, en el barrio Antioquia, la Comuna Nororiental y la Comuna 13; en el oriente antioqueño en San Carlos y Santa Ana, a las y los integrantes de la Red Internacional de Memoria Transformativa y a las y los estudiantes en mis cursos de Memoria y Reparación y Conocimiento Difícil.

A Natalia Quiceno, Martha Nubia Bello y Alfredo Ghiso por sus generosos y sugerentes comentarios al texto.

Y a mi querida familia que tantos apoyos y estímulos de vida me ofrecen, Sebastián, Ceci, Yvonne, Jeannette, y a mis chiquilines, Arturo e Iris.

A la memoria de

Barry Wright

*Saulo Enrique Mosquera,
Anita Fince, Vicente Fince,
Delmiro Palacios, Agustín Fince,
William Álvarez y Mauricio Hoyos*

Mi padre, Jaime Riaño Sánchez

Jesús Martín Barbero

A sus enseñanzas

Escapar es la única respuesta, dijo Wen. Escapar es la muerte. Wen sonrió. Se había debilitado. Si se tumbaba a descansar la cabeza, temía que no volviera a levantarse. Dijo: Nunca caminaría a sabiendas hacia mi muerte. Me enseñó su maleta. En el interior del forro estaban escritos los nombres de todos los hombres que habían muerto y las fechas de su caída. Creo que es el único registro exacto que existe. Me dijo que tenía un plan para hacer algo más. Tomaría los nombres de los muertos y los escondería, uno a uno, en el Libro de los Récords, junto al Cuatro de Mayo y Da-wei. Poblaría el mundo ficticio con nombres y hechos verdaderos. Seguirían vivos, tan peligrosos como revolucionarios, pero tan intangibles como fantasmas. ¿Qué nuevo movimiento podría proclamar el Partido que pusiera a raya a estas almas muertas? ¿Qué mano dura podría borrar algo que estaba oculto a plena vista? Este es mi destino, me dijo Wen, el Soñador. Escapar y continuar esta historia, hacer infinitas copias, dejar que estas historias impregnen el suelo, invisibles e innegables.

Madeleine Thien, *No digas que no tenemos nada*

Introducción

La memoria es el lugar y lenguaje desde los que escribo este texto. Por cerca de veinte años ha sido el “tema” y la fuerza viva desde donde escucho, vivo, miro y pienso las violencias en la guerra, el despojo y la desaparición, particularmente en Colombia, y en el contexto de historias duraderas de violencia colonial, racista, patriarcal, de profundas desigualdades económicas y políticas. Estos años de escucha de historias cargadas de pérdidas, silencios y búsquedas de quienes sobreviven o sufren las violencias; de recorridos por huellas materiales y no materiales que habitan las brechas y paisajes de la destrucción; de encuentros con las maneras en que las memorias se hacen archivos vivos y con frecuencia no verbalizados en cuerpos-territorios, y reverberan en ceremonias, sueños, ríos, árboles y sonidos, sitúan mi quehacer investigativo. Asimismo, los encuentros profundamente interpeladores con las complejidades, disputas e intransigencias de la memoria posicionan mi mirada y el entramado de interrogantes sobre el lugar de la escucha, los modos de situarme como investigadora y la ética del narrar y colaborar cuando estamos frente a la violencia masiva y el conocimiento difícil.

Por violencia masiva entiendo aquellos repertorios de violencia política prolongada como las guerras, las dictaduras, el desplazamiento forzado, los feminicidios, la ocupación y el despojo de tierras que desestabilizan los mundos de vida de las personas y otros seres vivientes, atacando sus cuerpos y territorios mediante el terror, la muerte, la desaparición, la erosión de la confianza y la fragmentación de los ritmos y referentes de los modos de estar juntos e imaginar futuros posibles. Sitúo esta interrogación metodológica en el lente de la violencia masiva

porque esta nos alerta sobre el alcance y expansión de las violencias contemporáneas en países como Colombia, México, Guatemala o Brasil, y en la misma región latinoamericana, pero también porque esta nombra la continuidad y actualización de la violencia colonial y de la lógica racial y colonialista del capitalismo global (Chakravartty y Ferreira 2012) en sistemas e instituciones que mantienen las profundas desigualdades económicas y políticas que afectan al continente.

Para el novelista, académico y crítico Keniano Ngũgĩ wa Thiong’o (2009), el desmembramiento de cuerpos, relaciones, culturas y mundos es una característica central del contacto colonial y la que sustenta prácticas como la esclavitud, el linchamiento, la tortura, el asesinato y el descuartizamiento de reyes, caciques o líderes indígenas y afrodescendientes. En el contexto de África, estas prácticas de desmembramiento se marcan como una escisión de las personas africanas de su tierra, cuerpo y mente mediante el sometimiento a la esclavización de millones de ellas, la separación violenta de su territorio y su utilización como mercancía laboral para trabajar sobre las tierras usurpadas y robadas a los pueblos indígenas en otros continentes. Una forma más profunda de esta violencia, afirma wa Thiong’o, es la *dislocación de la memoria* del sujeto colonial, de sus cuerpos individuales y colectivos.¹ Dicho proceso tiene lugar al ritmo de la expansión colonial de Europa en varios continentes y bajo su proyecto de “[im]plantar su memoria” y el conocimiento occidental en los territorios colonizados mediante prácticas como las cartografías, el mapeo, la imposición de nombres y la posesión de estas tierras.

Similarmente, al situarnos en Latinoamérica, la memoria es uno de los campos en los que se expresa el proyecto colonial de despojo y represión de las identidades originarias (de los pueblos indígenas) e históricas (de los pueblos negros) con sus repertorios de imposición de la amnesia colectiva y el silenciamiento del proyecto histórico y los saberes de los pueblos dominados (Quijano 2019; Segato 2013). Por ello, wa Thiong’o

¹ El resultado, dice wa Thiong’o, “fue que todos los miembros de la diáspora africana, desde la más pequeña isla del Caribe y el Pacífico hasta el continente americano, perdieron sus nombres: sus cuerpos quedaron marcados con la memoria europea” (2009, 10).

afirma que la memoria puede explicar las dolencias de un continente como África, pero también ofrecer la imagen de “un contenedor” de las posibilidades de renovación y las búsquedas hacia la integridad. Son precisamente *las estrategias de recordar lo fragmentado* las que sustentan las luchas políticas y sociales africanas desde la esclavitud, así como las respuestas a la trata transatlántica que se expresan en música, danza, canciones y prosa de la diáspora africana (Quijano 2019, 22). En Latinoamérica, Macarena Gómez-Barris (2015) se acerca a la historia de la violencia colonial y moderna que enfrenta el pueblo mapuche para documentar cómo sus usos del ritual, de las prácticas espirituales y la memoria cultural desde el siglo XIX mantienen la posibilidad de generar espacios autónomos y un activismo mnemónico que se expresa en luchas contemporáneas por la defensa de la tierra. Se trata de un activismo mnemónico que, como lo expresa la artista aymara-quechua Angela Camacho, practica una “memoria larga” como estrategia anticolonial² o, en palabras de Gil Farekatde, dirigente indígena del pueblo huitoto, que “endulza la palabra” para cuidar “la palabra de vida, del cuidado del aire de vida”, que permiten pervivir el horror y el dolor.³ Este potencial integrador de los actos de memoria frente a los efectos del desmembramiento y el despojo de las violencias coloniales dibuja el campo dinámico de fuerzas y acciones que marcan los actos y los trabajos de memoria a los que haré referencia en este texto.

Las memorias y las narrativas del pasado en Colombia y Latinoamérica

Por memoria entiendo los actos y dispositivos corporales, sensoriales y performativos mediante los cuales las personas, así como los colectivos, rastrean y se relacionan con el pasado, el presente y el futuro, reconstru-

² Ver <https://elpais.com/planeta-futuro/2024-01-16/angela-camacho-activista-y-artista-no-hay-una-forma-perfecta-de-ser-indigena.html>. Acceso 16 de enero de 2024.

³ Centro Nacional de Memoria Histórica y Museo Nacional de Colombia, 2017.

yendo significados. Como tal, utilizo una noción de memoria que está menos asociada con actos discretos y concretos de recordar y más con una práctica que no es un fin en sí misma, sino campo de acción política, de conocimiento, de su transmisión de sentido, imaginación, creación y afecto. Intento captar la memoria como fuerza viva, en acción y en circulación, para alejarme de la trampa de las secuencias o transiciones que entienden al pasado, presente y futuro como etapas en un movimiento unidireccional progresivo y de las políticas de la memoria como un asunto para superar el pasado o dejarlo atrás. Si bien en el contexto de este escrito me enfoco primariamente en la memoria como campo de acción humana, los lenguajes y trabajos de la memoria, así como la manera en que esta se vive, circula, se emplaza y actúa, mi acercamiento a la memoria envuelve a seres vivos humanos y no humanos, a la tierra, el agua y el territorio como sujetos y agentes de los actos y huellas de la memoria.

Intento aquí rastrear los movimientos cíclicos, plurales y dinámicos de la memoria, su carácter cambiante, la pervivencia y presencia viva de las huellas del pasado y los modos en que pasado y futuro se hacen presentes o retornan al presente en las luchas por el sentido y el poder. En particular indago *los movimientos de memoria* de personas, colectivos de familiares, sobrevivientes, activistas, y sus acciones contra las violencias de Estado y la guerra. Esta comprensión de la memoria como *un campo plural de fuerza de la acción y la vida afectiva* (Clarke 2019; Craft 2020) requiere atención a las complejidades de las labores de memoria y los conflictos interpretativos que se ponen en juego ante regímenes de poder y justicia específicos, y a las tensiones, exclusiones y silencios que habitan el registro histórico y las representaciones institucionalmente mediadas de la violencia política (Stern 2010; Trouillot 1995; Baines y Riaño 2023).

En la memoria como *campo dinámico* cruzado por el poder⁴ se expresan también las dolencias y retos políticos de países como Colombia,

⁴ La noción de *campo de memoria histórica* la tomo de María Emma Wills (2019, 2). “Por campo de memoria histórica, entendemos una esfera delimitada y muy heterogénea de producción de conocimientos y saberes impulsados por gestores que elaboran narrativas sobre un pasado compartido ya sea en el orden local, regional o nacional, siguiendo prácticas y criterios de validación propios. Es un campo plural en la medida

Argentina, Chile o México y de la misma región latinoamericana que viven con los legados del autoritarismo, el conflicto armado, el racismo y la violencia política. La memoria es el campo en el que se despliegan profundas disputas sociales por posicionar una narrativa que legitime y se acomode a las necesidades e intereses del presente de parte de grupos sociales específicos y son dichas disputas las que revelan su carácter profundamente político (GMH 2009). Pensemos en las disputas sobre qué recordar y quiénes hacen la memoria en Latinoamérica, en las que en este año (2023) las conmemoraciones de los cincuenta años del golpe de estado en Chile, los veinte años del lanzamiento del informe de la verdad en Perú, o la confirmación de que las personas desaparecidas en Colombia o México sobrepasan las 100 000 en cada país, revelan sociedades divididas sobre cómo conmemorar y nombrar estos pasados, las cifras que le capturan o lo que silencian, y sociedades polarizadas que “sigue(n) con las heridas abiertas” (Montes 2023).

En cada país de la región, la llegada en las últimas décadas de los debates sobre la memoria histórica y la justicia al ámbito público y al cotidiano se caracteriza, como lo dice Francisco Ferrándiz (2014), por su potencial movilizador en lo social y el posicionamiento de un grupo muy plural y diverso de sectores de la sociedad en estos debates. Podemos afirmar que algunos de los desafíos políticos contemporáneos más difíciles tienen que ver con cómo las sociedades recuerdan los pasados violentos de corta y larga duración en un presente urgente que actualiza las violencias, y en los que la memoria continúa siendo un campo renovado de batallas y reclamos. Por pasados violentos me refiero a contextos y continuidades históricas de violencia política, estatal, neocolonial o policial/militar en tiempos de guerra, genocidio, esclavitud, dictaduras o en el contexto de políticas genocidas y colonialistas contra pueblos indígenas, afrodescendientes o marginalizados, como las escuelas residenciales o internados indígenas en países como Colombia y Canadá, la

que distintos gestores provienen de diferentes tradiciones y marcos interpretativos y operan desde distintos criterios de validación. Más que estar constituido por consensos y unanimidades, está irrigado de tensiones y conflictos”.

desaparición y el asesinato sistemático de mujeres y niñas, y el despojo de tierras a lo largo de las Américas.

Las protestas regionales contra el neoliberalismo y la represión de los Estados de los últimos diez años plantean conversaciones difíciles acerca de las responsabilidades por dichas violencias tanto de parte del Estado e instituciones como de los grupos que ejercen el poder económico y político y la misma sociedad civil, y sobre el cómo y el para qué nombrarlas. Pienso en las luchas contra el racismo y la brutalidad policial, los feminicidios y las violaciones sexuales, la homofobia y transfobia, y en movimientos como el estallido social en Chile (2019) contra el alza de la tarifa de transporte y en Colombia (2021) contra la reforma tributaria. Los jóvenes y las mujeres en el frente de estas protestas sociales en Chile y en Colombia incorporan formas novedosas de movilización social y denuncian la violencia estructural, manifiesta y duradera, que reproduce las desigualdades sociales, a la vez que incorporan la memoria de las movilizaciones estudiantiles que en décadas previas acudieron también a la memoria antidictadura para luchar contra las reformas neoliberales y los repertorios creativos de lucha que desde colectivos de jóvenes, mujeres, y LGTBI nombran las opresiones y las desigualdades (Badilla 2023; Cruz et al. 2022; Hite y Hara 2020). Desde los actos disidentes y múltiples registros de memoria en el tiempo, los jóvenes en el frente ocupan espacios públicos resignificándolos (*v. gr.* en Chile la plaza Italia que se renombra durante el estallido social como Plaza Dignidad; en Colombia las ollas comunitarias y la creación de espacios comunitarios que durante el paro nacional de 2021 renombran a los lugares en los que surgen [Aguilar-Forero 2023; Quintana y Rojas 2021]).

Los actos en medio de las protestas transgreden los símbolos de la memoria institucionalizada en patrimonio material como los monumentos, y van cartografiando y tatuando unas gramáticas y otros sentidos a los espacios y a las memorias, y a sus aspiraciones y sentidos de justicia social. Durante el estallido social, pero también por fuera de este y como parte de un movimiento mundial, se derrumban o intervienen los iconos oficiales de la memoria, las estatuas y símbolos de figuras asociadas con esclavistas, conquistadores o genocidas, como la de Gonzalo Jiménez de

Quesada (el “fundador” de Bogotá), derribada por indígenas misak en 2021 como parte de un proyecto de “restitución de la memoria histórica y colectiva”⁵, o la de Sebastián de Belalcázar en Popayán, derribada tras un juicio por genocidio y despojo.

Pensemos también en que ya son cincuenta años y más de la presencia continua en plazas, vigili­as, marchas y procesiones de las madres y familiares de personas desaparecidas, llevando las imágenes de sus seres queridos desaparecidos durante las dictaduras militares del Cono Sur o en las guerras de Colombia y Guatemala, y las del creciente movimiento en México, Colombia o Canadá de personas que buscan a sus familiares desaparecidos caminando juntas por extensos territorios tras las huellas de sus cuerpos o señas de vida o muerte. Los nombres que le dan a sus colectivos localizan y sellan con afecto y sentido político a la búsqueda y el caminar juntas: Madres de la Plaza de Mayo, Colectivo Madres Buscadoras en México, Mujeres Caminando por la Verdad (Comuna 13 de Medellín), Asociación Madres de Abril (AMA) en Nicaragua, Mariposas en Espíritu, en Vancouver, Canadá. Está también el creativo repertorio de *performances* participativas de protesta en plazas y calles contra las violencias de género y sexual como las de “Un violador en tu camino”, que durante 2019 se tomaron cientos de plazas y espacios públicos en toda la región y en el mundo.⁶

Estas protestas, voces y acciones performáticas ponen en escena tanto las batallas de la memoria en estas sociedades acerca del autoritarismo, la represión policial, el racismo, los feminicidios y la violencia sexual, como las profundas desigualdades sociales y las injusticias, para

⁵ “Queremos la restitución de la memoria colectiva”. *Pie de Página*, 21 de julio de 2021. <https://piedepagina.mx/queremos-la-restitucion-de-la-memoria-colectiva/>. Último acceso 23 de septiembre de 2023.

⁶ “Un violador en tu camino” es un canción *performance* contra la violencia sexual y de género creada en Chile por el colectivo feminista LASTESIS. La *performance*, que se realiza inicialmente en Valparaíso, se hizo viral durante 2019 y 2020, y activó cientos de otras *performances* multitudinarias en plazas, frente a juzgados y ministerios en más de cincuenta países. Escuche el episodio 6: LASTESIS, Arte como protesta de *Equal Measures* 2030. <https://www.equalmeasures2030.org/resource/episode-6-lastesis/>. Acceso 15 de octubre de 2023.

anunciar la sistematicidad de las violencias y alertar sobre su continuidad. Pero también, estas son acciones que expresan las aspiraciones por el “Nunca más”, una consigna que funda en Latinoamérica y en el mundo las exigencias de organizaciones de “derechos humanos para mantener vigente y hacer efectiva la demanda de juicio y castigo a los responsables de desapariciones y ejecuciones masivas, torturas y supresión de identidad, entre otros crímenes”.⁷ Las protestas, al mismo tiempo, hacen parte de una vibrante sociedad civil que acude a la memoria para expresar sus deseos y aspiraciones mediante una diversa gama de iniciativas⁸ de *memoria como práctica*, como las galerías itinerantes de la memoria,⁹ las jornadas de la luz y las trochas por la vida,¹⁰ los textiles testimoniales en la forma de telones y bordados,¹¹ los museos comunitarios,¹² los rituales de conmemoración para limpiar la tierra y recordar a los muertos, las cartografías alternas y las excavaciones en busca de familiares desaparecidos.

En los movimientos y disputas del último medio siglo, afirma Steve Stern (2016), es que la memoria como *palabra código*, es decir como lenguaje de experiencia y lucha continua, se convierte en una noción de sentido común reconocida, y para el caso colombiano, el lugar desde el que las historias, reclamos y vidas de quienes han sufrido la violencia, “las víctimas”, se posicionan como sujetos políticos y se hacen presentes. Se trata con frecuencia de una *presencia intransigente* que nombra las pérdidas y trabaja desde las sombras, ecos y reverberaciones de las au-

⁷ Verónica Torras. “Nunca Más”. *Página12*. 14 de abril de 2016. <https://www.pagina12.com.ar/diario/contratapa/13-296926-2016-04-14.html>.

⁸ Ver GMH (2009), un trabajo que bajo el liderazgo de María Victoria Uribe, ofrece una caracterización de las iniciativas de memoria y presenta casos emblemáticos sobre las diferentes modalidades y ejercicios de memoria de estas iniciativas.

⁹ Las galerías son un proyecto de instalación pública, colectiva e itinerante “para construir la memoria de los crímenes de humanidad” con objetos conmemorativos; se instalan con las familias y personas cercanas a quienes han sido víctimas de violencia política. MOVICE, s.f. Ver <https://movimientodevictimas.org/historia-de-la-galeria-de-la-memoria/>.

¹⁰ Jornadas conmemorativas que con la consigna “Apaga el miedo y enciende una luz” se realizan en el oriente antioqueño colombiano desde 2004 (Uribe 2009).

¹¹ Ver <http://www.textiletestimoniales.org/creadores/>.

¹² Ver https://www.facebook.com/redmuseoscomunitarioscolombia/?locale=es_LA.

sencias y pérdidas “contra el olvido”¹³ para seguir haciendo las preguntas que incomodan, *¿dónde están? ¿quién dio la orden?*, mientras imaginan el futuro en el presente: “Vivos se los llevaron, vivos los queremos”, “Hasta encontrarlos”. De manera central en estas luchas y disputas por la memoria, los actos de recordar a los muertos y dignificar sus memorias, de decir sus nombres y de exigir verdades que reconozcan a los responsables, se han convertido en archivos vivos, en respuestas de ese contenedor dinámico de memorias creativas y movimientos memorialistas frente a la desposesión de vidas, cuerpos y territorios, y en repertorios clave en las luchas de individuos y colectivos que buscan justicia así como reconstruir mundos y entornos.

Llegué al tema de la memoria y las violencias a mediados de los años noventa cuando, preguntándome por las complejas relaciones entre repertorios culturales y violencias, en particular frente a la crítica situación de violencia juvenil que segó la vida de miles de jóvenes de los barrios populares de Medellín (ver Riaño 2006) en el marco de la expansión de la “guerra a las drogas” y del narcotráfico, y posteriormente de lo que se nombró como la urbanización de la guerra, me tropecé con un complejo entramado de relatos y olvidos de jóvenes y residentes de la ciudad. En las décadas que preceden a este periodo, poco se habla sobre la memoria en los círculos intelectuales (concentrados en explicar y documentar la violencia y sus formaciones) y en las mismas organizaciones y movimientos sociales.¹⁴ Igualmente, en estos años, la noción de *víctima* se utiliza

¹³ Este eslogan “Contra el olvido” es el título del informe de la Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas en Argentina (Conadep) (1984), el cual es el primer informe generado por una Comisión de Verdad en el mundo.

¹⁴ Como lo argumenta Vladimir Melo en un documento interno para el Grupo de Memoria Histórica, en los discursos de los movimientos sociales y sus iniciativas de documentación y registro entre los años setenta y finales de los ochenta, “el pasado importa cuando permite revelar los eventos de represión y violaciones de derechos, pero no existe una reflexión sobre la memoria en sí misma” (2013, 6). Para una discusión sobre los momentos que se pueden distinguir en la relación organizaciones sociales y Estado en el campo de la memoria en Colombia, ver el capítulo “Memorias en tiempos de polarización política” de Gonzalo Sánchez (2019). Sánchez demarca tres momentos de transformación en las relaciones y las ideas

con connotaciones restringidas para referirse al ser sujeto de la violación de los derechos humanos y muy poco como un identificador político y social. Esto en parte resulta de que reconocerse públicamente como tal puede acarrear riesgos sociales y políticos o verse como despolitizando la lucha social colectiva. María Teresa Uribe, intelectual antioqueña y pionera en pensar la memoria y el duelo en el contexto de la historia y formaciones políticas nacionales, reflexiona a principios de 2000 sobre las dificultades y temores de nombrarse como víctima:

Así, las víctimas se debaten entre la dificultad de hablar, la necesidad de contar y el miedo a no ser escuchadas o creídas. Sus sociedades les temen porque ellas portan palabras de verdad, de una verdad que duele, que lacera, que avergüenza, tanto por el horror de lo sucedido como por la culpa de haberlo permitido. Todo está dado para que el silencio se imponga y el olvido triunfe. Pero tarde o temprano esas sociedades se encuentran de frente con lo que pretendieron dejar en el olvido: deben afrontar sus vergüenzas y sus miserias, mirar cara a cara a las víctimas y escuchar con humildad lo que tienen que decir –como lo apunta Levi. Cuando esto ocurre, empieza a desatarse el nudo de la conjura y a deshacerse el pacto social sobre el silencio y, sólo en ese momento, las víctimas, los vivos y los muertos, pueden ser medianamente reparados y las sociedades pueden reencontrar el rumbo histórico hacia su futuro (2003, 13).

Este panorama empieza a cambiar a principios de los años 2000 con la desmovilización de las fuerzas paramilitares de las Autodefensas Unidas de Colombia y la expedición de la Ley de Justicia y Paz de 2005 (que inaugura los tiempos de la justicia transicional en el país y crea la Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación), y en 2011, con la

sobre el papel y significado de la memoria: 1) el momento de denuncia y movilización por la defensa de los derechos humanos contra un estado represor; 2) el momento de responsabilidades escindidas en el que se reclama al Estado y a la insurgencia por las violaciones a los derechos humanos; y 3) el momento en que el Estado puede verse como socio con las organizaciones en la producción de la memoria.

expedición de la ley 1411, una amplia Ley de Víctimas. El debate y las intervenciones en el campo de la memoria se amplían y complejizan con la firma del acuerdo de paz entre el Estado colombiano y las FARC en 2016, y con la creación de una compleja arquitectura de memoria y justicia transicional, en particular del Sistema Integral de Verdad, Justicia, Reparación y No Repetición¹⁵ y la instauración de la Comisión de la Verdad. Las leyes y mecanismos de justicia transicional de estos años establecen el derecho a la verdad, la justicia, la reparación material y simbólica para las víctimas de la guerra y el deber del Estado de crear espacios y apoyar la reconstrucción de la memoria histórica y los procesos de esclarecimiento histórico con la participación de las víctimas.¹⁶ Para finales de los años 2000, la noción de memoria histórica adquiere un rostro institucional definido y un campo discursivo, simbólico y político amplio (Acosta 2023).

En el año 2008 me involucré activamente en estos movimientos de la memoria cuando acepté la invitación a formar parte del Grupo de

¹⁵ El Sistema es “el conjunto de mecanismos para garantizar los derechos de las víctimas a la verdad, la justicia, la reparación y la no repetición estipulados en el Acuerdo para la Terminación del Conflicto y la Construcción de una Paz Estable y Duradera, firmado entre el Gobierno Nacional de Colombia y las FARC [Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia]. El Sistema está compuesto por la Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No Repetición (CEV), la Jurisdicción Especial para la Paz (JEP) y la Unidad de Búsqueda de Personas dadas por Desaparecidas en el Contexto y en Razón del Conflicto Armado (UBPD) y también las medidas de reparación integral para la construcción de paz y las garantías de no repetición” (SIVJRN 2019). La Comisión de la Verdad entregó su informe final “Hay futuro si hay verdad” el 28 de junio de 2022.

¹⁶ Ver el texto *Memorias para la paz o memorias de la guerra* de Maria Emma Wills (2022), profesora, investigadora del GMH y asesora del CNMH, quien enfatizando el dinamismo del campo de la memoria en Colombia, hace un agudo análisis de los avatares, discursos, “fluctuaciones y paradojas” de la memoria histórica desde los primeros años de la implementación de la Ley de Justicia y Paz (2005) hasta el 2021, cuando la Comisión de la Verdad preparaba su informe final. Igualmente, el libro *Memorias, subjetividades y política*, de Gonzalo Sánchez (2019), profesor y director del GMH y posteriormente del CNMH, quien también hace una lectura histórica y crítica de la genealogía del campo de la memoria en Colombia y de los temas y preguntas que este recorrido plantea al campo público de la memoria, a sus emprendedores, al Estado y a la academia.

Memoria Histórica (GMH),¹⁷ un colectivo encargado por la Comisión Nacional de Reconciliación y Reparación (CNR), en virtud de la Ley de Justicia y Paz, de elaborar un informe sobre los orígenes y las causas del conflicto armado en Colombia. Este es el otro lugar desde el que se formulan incertidumbres y reflexiones en este texto, en particular del trabajo como relatora o correlatora de informes del GMH acerca de repertorios de violencia como las masacres, el desplazamiento forzado, la guerra y las mujeres, y en el desarrollo de una propuesta metodológica para la investigación, en especial para la recolección de testimonios y memorias de parte de quienes han sido afectados por el conflicto armado.¹⁸ Desde esta ubicación en el quehacer institucional de la justicia transicional, surgen reflexiones acerca del tipo de mediaciones y fricciones que la institucionalización de la memoria posa sobre el quehacer investigativo y sobre las tareas de la memoria de las organizaciones de víctimas. En este campo de mediación institucional esta también mi interlocución como asesora del Museo de Memoria Histórica de Colombia (2015-2018), del Museo Casa Memoria en Medellín y los diálogos extensos que he mantenido con iniciativas como “El Mochuelo”, el Museo Itinerante de la Memoria

¹⁷ Al GMH lo integraron investigadora(s) y experta(o)s y fue adscrito a la Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación de Colombia bajo la Ley de Justicia Transicional 975 de Justicia y Paz. Como anotamos con María Victoria Uribe (2017a 10), “el grupo de Memoria Histórica surgió en medio de un escenario político paradójico, durante el gobierno de Álvaro Uribe Vélez el que, por un lado negaba la existencia de un conflicto armado en Colombia mientras la actividad guerrillera alcanzaba su clímax, y por otro lado promovía la apertura del país hacia políticas de reconciliación nacional con el desarme de los grupos paramilitares”. El GMH publicó más de veinte informes de casos emblemáticos de la violencia y sobre temas críticos (desplazamiento forzado, mujeres y guerra, desaparición, justicia y paz), y al final de su mandato un informe general denominado ¡Basta Ya! Colombia: memorias de guerra y dignidad (GMH 2013). Con la aprobación e implementación de la Ley de Víctimas en 2011, se crea el Centro Nacional de Memoria Histórica, el cual asume la labor de documentación, archivo e investigación del GMH y la responsabilidad de generar una propuesta y guion para el Museo de Memoria Histórica de Colombia.

¹⁸ Ver *Recordar y narrar el conflicto. Herramientas para reconstruir memoria histórica* (GMH 2009). En este trabajo colaboramos con Martha Nubia Bello, Maria Emma Wills, Maria Luisa Moreno, Viviana Quintero y Jesús Abad Colorado.

y la Identidad de los Montes de María (MIM),¹⁹ o el Lugar de Memoria de Bojayá, desde los que nos preguntamos sobre el cómo representar las violencias y el horror, los modos de pervivir y resistir en el contexto de disputas profundas por la memoria y la continuidad de las violencias. Las preguntas han sido también sobre los recursos expresivos, dialógicos y analíticos que pueden activar un aprendizaje crítico, reflexivo y transformador desde lo experiencial y sensorial, así como sobre los métodos para activar y posibilitar un espacio simbólico para la conmemoración, dignificación, y la responsabilidad ética.

Este ejercicio de interrogar la labor de investigar y escribir sobre las memorias y las violencias en contextos marcados por el despojo, la violencia masiva y las disputas de la memoria, llama también a tener en cuenta cómo la institución, ya sea en la forma de una entidad gubernamental como el GMH o la académica, en mi caso la universidad, media, constriñe y enmarca la labor investigativa, los modos de construir los relatos de memoria histórica y el cómo se colabora y acompaña los trabajos de memorias de diversos grupos sociales. Como afirma Martha Nubia Bello (comunicación personal, junio de 2024), una cosa es interrogar el trabajo situado y los dilemas que como investigadoras enfrentamos cuando la labor ocurre ante mandatos políticos e institucionales, y de las presiones gubernamentales y políticas como es el caso del GMH, y otra la que surge en el ámbito de la institución académica. En el primero, el campo de acción y decisión se circunscribe a unos imperativos y a una arquitectura institucional y con frecuencia legal (*v. gr.* La Ley de Víctimas). Ante dichos imperativos se asignan tiempos para la investigación que ponen límites, y se admiten contar unas cosas y otras no, lo que involucra también la negociación y toma de decisiones sobre qué se escribe, publica y presenta públicamente. Esto no sucede o no debiera suceder en el caso de un investigador que está inscrito al ámbito académico, cuya labor se estructura alrededor del quehacer investigativo y se asocia con tiempos

¹⁹ Iniciativa del Colectivo de Comunicaciones Montes de María, Línea 21. Ver <https://mimemoria.org/>.

más largos y una escritura con mayor autonomía o movilidad para interpelar el quehacer investigativo y las responsabilidades del investigar.

Hoy, décadas después de mi trabajo en Medellín, el asunto y las labores de las memorias ocupan, y con frecuencia desbordan y polarizan, las preocupaciones políticas, simbólicas, los discursos y las respuestas de sectores y fuerzas sociales muy diversas en Colombia. Es un tema que en el marco de las secuelas que dejan las dictaduras y autoritarismos de Estado del Cono Sur, las desmovilizaciones y acuerdos de paz en Guatemala, El Salvador, Colombia o Perú, y los legados del trabajo de Comisiones de Verdad y organismos investigativos en la región, a veces divide y otras organiza e inspira a sectores muy diversos de la sociedad. La vitalidad de iniciativas de memoria territoriales, el crecimiento de las expresiones mediáticas, culturales y artísticas que traen a la luz pública y al ámbito comunitario temas difíciles y preguntas sobre la pérdida, el dolor y las responsabilidades anudados a la asunción del Estado de su deber de memoria y del interés académico en el tema ha activado, para el caso colombiano, cambios profundos a nivel sociocultural y político. En parte estos giros están asociados, como lo explica María del Rosario Acosta (2023), con las transformaciones que tienen lugar cuando se desestabilizan los criterios mediante los que históricamente se establece a quién se llega a reconocer o no “como digno de ser escuchado desde un punto de vista político, lo que merece o no ser indexado históricamente” (2023, 22).²⁰ Paralelamente, la “popularidad” de los temas de memoria, su alta politización, institucionalización y presencia pública, y la activa militancia en estos asuntos de sectores como los gremios ganaderos, empresarios o los militares, y de desmovilizados y excombatientes, si bien amplía el campo, corre el riesgo de dogmatizar y congelar los asuntos de la memoria en discursos cerrados o visiones limitadas y formularias sobre su función y carácter. Este complejo campo de la memoria enmarca también las reflexiones que presento aquí.

²⁰ Para Acosta, el legado del GMH y el CNMH consiste en haber puesto en el ámbito público el debate sobre la memoria y fortalecer una “cultura de la memoria” que llama a la escucha del otro y el reconocimiento de sus dolores y sufrimientos desde un lugar ético y social de la responsabilidad.

Los encuentros y acompañamientos que abren las preguntas

Las preguntas desde las que se construye el texto surgen en el encuentro con la escucha y el acompañamiento a grupos y trabajadores de la memoria y sus iniciativas,²¹ además de sus luchas por el esclarecimiento histórico de las responsabilidades y daños ocasionados por las violencias de la guerra. Una primera forma de ese acompañamiento resulta del trabajo etnográfico y colaborativo sobre los paisajes y lenguajes de las memorias y la reparación social que en las últimas décadas he adelantado con comunidades afrochocoanas y embera en el Medio Atrato, particularmente en

²¹ Retomo de un documento que elaboramos con Vladimir Melo para el GMH la siguiente precisión acerca de las iniciativas de memoria: Elizabeth Jelin (2002) usa el término “trabajos de la memoria” para enfatizar el lugar activo y productivo del recordar, pero además para establecer que no toda “aparición” del pasado en el presente constituye un trabajo de memoria. El trabajo de memoria requiere de “seres humanos activos en los procesos de transformación simbólica y de elaboración de sentidos del pasado” (Jelin 2002, 14). Las iniciativas de memoria dan cuenta de acciones de seres humanos por transformar, darle sentido y relacionarse con el pasado, presente y el futuro a pesar de las amenazas y riesgos que existen. Estas pueden caracterizarse como iniciativas porque le “dan principio a algo” y por algunos rasgos comunes en el papel y uso que hacen de la memoria como: a) un ejercicio del derecho a proponer y poner en marcha acciones, relatos y estrategias de memoria con miras a esclarecer los hechos de violencia (verdad) y recuperar memorias silenciadas para ponerlas en circulación en el ámbito público; b) esfuerzos colectivos que establecen relaciones con el presente, pasado, futuro mediante una variedad de medios y prácticas en su quehacer cotidiano (los altares en las casas), en ceremonias, rituales, prácticas culturales (danza, canto, etcétera), como en sus conmemoraciones y eventos públicos; c) un eje que da principio o que se convierte en un dispositivo para la acción: dichas acciones y propuestas se hacen en medio de reclamos/disputas por la memoria y en condiciones de alto riesgo por la situación de conflicto y por los intereses de actores armados y a veces autoridades locales, regionales o nacionales por silenciarlas. Estas iniciativas están inscritas en un esfuerzo o propósito colectivo que hace de la memoria un motor de resistencia e incluso insubordinación simbólica y vehículo para darle “otros” sentidos al pasado.

el territorio de Bojayá,²² y en la Alta Guajira, en el territorio wayuu,²³ con jóvenes, mujeres y personas desplazadas en el oriente antioqueño, Urabá o en la ciudad de Medellín,²⁴ o con personas en situación de refugio en varias ciudades de Ecuador y Canadá.²⁵

Desde que inicio mi travesía por indagar las dimensiones humanas y el día a día de cómo los jóvenes de Medellín viven, recuerdan y dan sentido a las múltiples violencias asociadas con el narcotráfico, el conflicto armado y la pobreza, tengo presente las preguntas sobre cómo captar y reflexionar sobre la complejidad de sus vidas y posiciones como sujetos.

²² Mi primer vínculo con el Medio Atrato fue en la investigación sobre la masacre de Bojayá (2 de mayo de 2022) bajo la coordinación de Martha Nubia Bello y como correlatora del informe del GMH sobre la masacre, *Bojayá la guerra sin límites* (GMH 2010). A partir de 2010 he mantenido una relación de colaboración e intercambio de conocimiento con los grupos y comunidades de esta región, y específicamente con el Comité por los Derechos de las Víctimas y las Cantadoras de Pogue, mediante la investigación etnográfica y colaborativa sobre las practicas conmemorativas y rituales en la región, la memoria sonora y las cantadoras de Pogue, y sobre el proceso de búsqueda, exhumación y entierro de las 102 víctimas de la masacre.

²³ Desde 2009 inicié con María Luisa Moreno y Jesús Abad Colorado la documentación de la masacre de Bahía Portete, de cuyo informe, *Bahía Portete. Mujeres en la mira*, fui relatora. Desde ese entonces acompañé a líderes y comunidad en reuniones y eventos asociados con su búsqueda de justicia y las desaparecidas, en la lucha por el retorno a su territorio del que fueron desplazados masivamente en el 2004 y, a partir del 2011, desde un trabajo de investigación colaborativa sobre el testimonio, los paisajes y las disputas por la memoria.

²⁴ Mi vinculación y apoyo a iniciativas de memoria en Medellín se inicia con mi trabajo de tesis doctoral y se mantiene a lo largo de los años a través de la colaboración en diferentes investigaciones sobre memoria y lugar, desplazamiento y migración forzada con Marta Villa y el equipo de Corporación Región, en el oriente antioqueño, el corregimiento de Santa Ana y la Comuna 13 en Medellín, y sobre las iniciativas de memoria en la región. En Antioquia también hice parte de los equipos de investigación y la preparación de los informes del GMH sobre desplazamiento, la guerra urbana y la Comuna 13 (GMH 2011), y sobre éxodo y resistencia en San Carlos, Oriente Antioqueño (GMH 2011a).

²⁵ Entre 2005 y 2008 colaboré con Marta Villa, Ana María Jaramillo y Amparo Sánchez en Corporación Región; Fredy Rivera y Paulina Larreategui en FLACSO, Ecuador, y Martha Colorado, Patricia Díaz y Amantina Osorio en Canadá, en una investigación sobre miedo y memoria entre personas en situación de desplazamiento, refugio y exilio en estos tres países. Ver Riaño y Villa (2008).

Las preguntas surgen en la investigación etnográfica cuando se hace en medio de las violencias, en la conceptualización de las metodologías y en el diseño de recursos metodológicos para investigar desde y con las memorias, y en los talleres de memoria que he facilitado con cientos de gestores de memoria, investigadores, educadores, organizaciones sociales y de víctimas y con académicas y universidades en diferentes regiones de Colombia, así como en Canadá y Uganda.²⁶ Los talleres por lo general han tenido un carácter interactivo y de cocreación entre el quehacer y el ejercicio de memoria, y el empaparse de la literatura en el campo de la memoria para compartir y reflexionar sobre los métodos para reconstruir y documentar la memoria histórica. Estos se han convertido en un espacio generativo de preguntas, discusiones y reflexiones éticas, políticas y conceptuales sobre la memoria, sus usos y sentidos, además del lugar narrativo y político del testimonio y las prácticas expresivas. Esos aprendizajes con sus preguntas atraviesan este texto.

Durante los últimos diez años y a través de mi estrecha colaboración con la profesora Erin Baines, he mantenido también un diálogo con las y los integrantes de dos organizaciones comunitarias en Uganda del Norte.

²⁶ Desde 1996, cuando inicié mi trabajo de tesis doctoral en Medellín con el apoyo de Corporación Región, Rubén Fernández, su director, me solicitó que le presentara al equipo de la Corporación mi metodología de investigación, pero que lo hiciera bajo el mismo formato de uno de los métodos que estaba proponiendo para mi trabajo de campo, el del taller de memoria. Diseñé entonces un taller de memoria que además de incluir métodos y actividades para activar el recuerdo individual y colectivo (biografías visuales y líneas de tiempo, mapas de lugares de memoria y del cuerpo, colchas de retazos), y recoger los relatos, incluía momentos de reflexión y discusión sobre ideas y conceptos articuladores (memoria, olvido, lugar, tiempo, y cuerpo), temas eje (disputas por la memoria, memoria y olvido, sufrimiento y trauma) y las metodologías de las memorias y referencias bibliográficas. Este ejercicio casual terminó con el tiempo convirtiéndose en una suerte de paquete metodológico y diseño de taller, y la razón por la que diferentes organizaciones sociales, ONG, universidades y otras instituciones académicas y profesionales me invitan a compartir y facilitar reflexiones metodológicas e investigativas mediante seminarios, cursos y talleres de memoria. He tenido el privilegio de esta manera de compartir con grupos e instituciones muy diversas (educativas, culturales, gubernamentales, ONG y fundaciones, Institutos de pensamiento, organizaciones sociales y de víctimas) en todo el país. Para una elaboración sobre los talleres de memoria ver Riaño (1999, 2006a, 2008).

Una es la Women's Advocacy Network,²⁷ conformada por mujeres que cuando eran niñas fueron raptadas por el Lord Resistance Army (Ejército de Resistencia del Señor) y forzadas a pertenecer, a participar en los combates y a convertirse en coesposas de los comandantes. La otra es el proyecto de Justicia y Reconciliación, donde un grupo de trabajadores comunitarios y profesionales documenta la guerra en Uganda del Norte y facilita procesos de diálogo entre comunidades afectadas y sus trabajos de memoria. Si bien soy colombiana y tuve a mi hijo e inicié mi trayectoria como investigadora e intelectual pública en Colombia, país con el que mantengo una estrecha relación,²⁸ vivo en Canadá desde hace tres décadas. Mi pensamiento sobre la memoria se informa y teje de cara también a las historias de migración y exilio y a la desposesión y genocidio de los pueblos indígenas y de sus luchas por la memoria en este país. En particular, la reflexión sobre el sistema de internados indígenas que durante más de cien años buscaron aniquilar los lenguajes, culturas y sistemas de vida de los pueblos indígenas de Canadá; un sistema e ideología racista que se mantienen vigentes en la desaparición y asesinato de niñas y mujeres indígenas que el informe final de la Comisión nacional para investigar este fenómeno caracteriza como estrategia de genocidio.²⁹

Para terminar esta lista-memoria de mi trayectoria, el texto se alimenta también de las conversaciones y encuentros con la Red Internacional de Memoria Transformativa,³⁰ un colectivo diverso de académicas, artistas, líderes sociales, activistas y trabajadores comunitarios en Canadá, Colombia, Indonesia, Irlanda del Norte, Perú y Uganda, y en el cual tengo una papel de liderazgo con Erin Baines como coinvestigadoras principales. Quienes hacen parte de la Red están comprometidos con la pregunta más amplia de qué hace que la memoria sea transformadora en contextos de violencia política. En cada uno de estos contextos y países

²⁷ Ver <https://justiceandreconciliation.com/wp-content/uploads/2012/05/JRP-WAN-Brochure-May2012-SM.pdf>.

²⁸ Como investigadora del Departamento de Comunicaciones del Centro de Investigación y Educación Popular (CINEP).

²⁹ Ver <https://www.justiceandreconciliation.com/>.

³⁰ Ver <https://transformativememory.ubc.ca/>.

se han atravesado periodos críticos de violencia masiva o terror estatal, así como procesos “transicionales” con sus llamados a la reconciliación, pero también en cada uno de ellos se viven y registran nuevas formas de violencia política y marcadas disputas de memoria. Por ello, como colectivo nos preguntamos por el cuándo y ante qué circunstancias la memoria tiene –o no– fuerza transformadora de las relaciones de opresión, desposesión y poder.

*Volver la vista atrás*³¹

Los brochazos de mi trayectoria resaltan que ha sido mediante el intercambio de saberes, en la escucha a quienes sobreviven a la violencia masiva, o con quienes la documentan, así como en el reconocimiento de territorios y comunidades que acompaño, desde donde he ido construyendo, transformando y problematizando el pensamiento sobre la memoria. Me detuve en la descripción de los vínculos y espacios por los que he transitado no para hacer un ejercicio curricular que demuestre experticia sobre el tema o para revestirme de autoridad. Mi propósito es dar cuenta de las circunstancias y relaciones en las que surgen mi pensamiento crítico, preguntas y aprendizajes, y para encuadrar las complejidades, matices y horizontes de visión que emplazan este escrito y que a la vez sitúan mi posición de *alijuna* (no indígena) para los wayuu, *forastera* para las comunidades del oriente antioqueño, *paisa* (no chocoana, no negra o no indígena) en el Medio Atrato o mujer *latina* inmigrante racializada en Canadá. Mi perfil de intelectual pública, que ha colaborado estrechamente con movimientos y organizaciones sociales, y ha sido parte de equipos institucionales, algunos con afiliación gubernamental, agrega otra capa de complejidades, relaciones y emplazamientos a mis modos de producir conocimiento sobre la memoria. Los fantasmas, grietas, devenires, equivocaciones y aprendizajes que caracterizan estos vínculos habitan el texto que aquí entrego.

³¹ Este es el sugerente título de la novela de Juan Gabriel Vásquez (2021).

El resto del texto está organizado en tres partes. En una primera, “Las grietas y los hilos”, me acerco a los ejes de interrogación —los *lugares*, *horizontes* y *movidas*— desde los que pienso con la memoria y las metodologías, y establezco conversaciones con los conceptos, textos y autores que me han permitido adentrarme en una reflexión ética, crítica y situada. Este apartado lo cierro con una reflexión sobre las crisis desde una mirada procesual e histórica y las maneras en que estas se viven en el día a día. En una segunda parte, “La memoria”, me concentro en las preguntas y las reflexiones sobre las metodologías para ofrecer algunos brochazos descriptivos y analíticos sobre el repertorio metodológico y los ejes temáticos y expresivos con los que he trabajado en estos años. La tercera parte, “Los nudos”, cierra el texto y trata sobre el conocimiento difícil, el quehacer emplazado y las memorias, con base en la descripción y la reflexión crítica de escenarios complejos y problemáticos con los que me he enfrentado en mi trayectoria y recorridos. Intento aquí desarrollar una reflexión abierta sobre el conocimiento y los dilemas, luces y sombras que surgen de dichos encuentros para establecer el lugar de la pregunta y la incertidumbre a la que llaman dichos escenarios difíciles, y para sugerir que los asuntos de la memoria tanto en su conceptualización y búsqueda metodológica como en la práctica y quehacer requieren de la constante interpelación, interrogación y renovación de los modos de ver, hacer y estar presente.

Las grietas y los hilos

¿Cuáles son las relaciones de nuestro saber?

Dian Million

Al pensar con la memoria y las violencias parto también del reconocimiento de que los sistemas de poder y las matrices de opresión que se actualizan en el despojo, la represión o la desaparición forzada, son a la vez proyectos de *violencia epistémica* contra los modos de pensar y situarse en el mundo que sostienen modos de vida otros (Espinoza, Gómez y Ochoa 2014). La imposición del eurocentrismo como forma de conocer en la modernidad pasa también históricamente por el desmembramiento de los modos de conocer de los pueblos colonizados mediante sistemas como la quema y destrucción de archivos, la prohibición de ceremonias y rituales, la destrucción de lugares de memoria e historia mítica, la prohibición de hablar y aprender la lengua o el asesinato o desaparición de quienes preservan conocimientos e historia (Quijano 2019; Rivera Cusicanqui 2010). Si bien este proceso se inicia y establece con el proyecto de expansión colonial europeo y la instauración del régimen mercantil del capitalismo, este se recrea y actualiza en diferentes periodos y formaciones hasta el presente.

Las estrategias de opresión epistémica ante los que operan estos regímenes producen categorías privilegiadas y derogadas de los sujetos del conocimiento e infringen de manera persistente la habilidad de las personas y colectivos de generar conocimiento y transmitir sus saberes. La opresión epistémica, explica la filósofa afroamericana Kristie Dotson (2014), hace referencia a la exclusión epistémica persistente que limita la capacidad de la persona de contribuir al conocimiento y de acudir a sus propios recursos epistémicos. Dicha exclusión opera como una vulneración injusta de la agencia epistémica de la persona. Gayatri Spivak

(2003) nombra como violencia epistémica los modos y medios mediante los que han sido rutinariamente silenciados los grupos marginalizados u oprimidos: aquella manera en que el poder atenta contra la capacidad de un grupo para hablar o ser escuchado y la posibilidad de acudir a sus saberes y recursos epistémicos se ve coartada (Dotson, 2014). Una forma de este tipo de discriminación es la injusticia testimonial, en la que se valora negativamente y con prejuicio el relato testimonial y a quien lo narra como una expresión irrelevante o sin peso para el conocimiento o, en el caso de los ámbitos judiciales, que no responde a estándares de evidencia.³²

El uso de la violencia armada y los repertorios de control, cerramiento o confinamiento territorial, la violencia racial y de género y la desposesión sobresalen en esta empresa. Así, al pensar la violencia epistémica y las prácticas de desmembramiento de la tierra, el cuerpo y la mente en escenarios contemporáneos, el desplazamiento forzado da cuenta de las violencias y las lógicas extractivas y de desposesión del capitalismo, y a la vez nos permite hacer la conexión entre violencia epistémica y memoria. Como uno de los repertorios de violencia que caracteriza la guerra en Colombia desde los años ochenta, el desplazamiento bajo coerción implica el abandono del lugar y de los referentes de orden, localidad y sentido a los que las personas están habituadas, y una vivencia individual y colectiva del terror enmarcada por la ruptura súbita del modo familiar de relacionarse con el entorno en el día a día (Riaño y Villa 2008; Daniel y Knudsen 1995). Las circunstancias del desplazamiento interno o las que marcan la situación de refugio y exilio plantean una situación de incertidumbre radical cuando las personas se enfrentan a un presente y futuro inciertos que desestabilizan los modos habituales de *estar* en el mundo —aun cuando se viva de manera inestable y bajo la incertidumbre y el miedo en medio de la guerra— y fuerzan a las personas a *verlo y situarse* de manera diferente. La violencia epistémica se ejerce, en particular en el caso colombiano, contra pueblos indígenas, negros o campesinos, al usar

³² Sobre injusticia epistémica testimonial ver Fricker (2007) y Kidd, Medina y Pohlhaus (2017).

la coerción violenta para que abandonen el territorio y para romper sus vínculos con este y el tejido de relaciones que anclan y transmiten el conocimiento ancestral e histórico. Esta ruptura es también un mecanismo que coarta la relación con el saber que se mueve en ríos, bosques, tierra y seres vivos no humanos, y la posibilidad de la transmisión intergeneracional del conocimiento.

La empresa colonial, argumentan Espinoza, Gómez y Ochoa (2013), impone formas de pensar y producir conocimiento que van en detrimento de las múltiples formas de conocer de los pueblos latinoamericanos. Por ello, los proyectos feministas transnacionales, bosquejan estas autoras, consideran a la lucha epistémica contra la opresión eurocentrista como un componente vital de la descolonización del conocimiento y la vida. En momentos de violencia extrema (represión de protestas masivas anti-régimen, persecución de movimientos políticos, feminicidios o despojo masivo de tierras), estas dinámicas de opresión se exacerbaban y se expresan en la descalificación o censura de los relatos y en la persecución o asesinato de quienes preservan el conocimiento o lideran las luchas, así como en la destrucción de huellas y archivos.

Entendiendo repertorios como las guerras, el desplazamiento o las desapariciones como modalidades de violencia epistémica y de desmembramiento de la memoria, y reconociendo la capacidad de los actos de memoria de integrar fragmentos y activar saberes que surgen desde las experiencias de “luchas por la vida” (Diéguez 2019), en este ensayo interrogo las incertidumbres metodológicas y retos éticos y epistemológicos que se producen cuando nos comprometemos con los proyectos epistemológicos de estos grupos/pueblos. La reflexión crítica interroga también el emplazamiento del quehacer investigativo en procesos que buscan contribuir hacia la justicia epistémica, a los proyectos anticoloniales y a diálogos recíprocos y horizontales con los saberes y modos de conocer que surgen de las luchas políticas y culturales contra la desposesión, y centralmente de las búsquedas por nombrar, dignificar y revelar la verdad de parte de colectivos e iniciativas de memoria. La justicia epistémica, como lo plantea Xochitl Leyva Solano, entiende “a la justicia como un valor societal pluriversal que debería garantizar a todos y todas y a los

sujetos invisibilizados, discriminados, subalternizados el derecho a ser reconocidos y tratados como productores/creadores de conocimiento en sus propios términos y en sus múltiples lenguajes y lenguas” (2016, 47).

El texto dialoga con mi trayectoria de pensar con la memoria como fuente/dispositivo de posicionamiento individual y colectivo (Riaño y Lacy 2006) y con el llamado que Ileana Diéguez (2019) hace hacia una práctica reflexiva de lo que hoy implica dialogar desde un pensamiento crítico emplazado. Desde este diálogo, este texto pregunta: ¿Qué brechas nos abren las artes y los saberes de la memoria que emergen en las luchas por la vida para pensar, como diría Anibal Quijano, en la “subversión epistémica del poder”? ¿De qué maneras las herramientas onto-epistemológicas³³ que animan estos saberes de memoria se alejan de la trayectoria extractivista del conocimiento eurocentrado y de las jerarquías de conocimiento que mantiene? Finalmente, qué significa investigar desde los saberes de memoria informales o no institucionalizados para pensar la transformación social y, en las palabras de la antropóloga feminista Rita Segato, “retornar, reatar, recuperar el vínculo con el proyecto histórico de los pueblos clausurado por la colonialidad y la amnesia compulsiva impuesta a la población como modalidad del genocidio” (2013, 20).

Examinar los retos éticos, epistemológicos y narrativos a los que me he enfrentado como investigadora e intelectual pública en temas de memorias y violencias, y aquellos que surgen en la coproducción, colaboración y respuesta a las demandas³⁴ de acompañamiento y encuentros dialógicos con diversos colectivos e iniciativas de memoria, incluye los cuestionamientos sobre cómo y qué escribir en estos contextos difíciles en los que la palabra y la memoria están siempre bajo riesgo (Cohen 1994), y cómo hacerlo atenta a las fuerzas y poderes que sustentan dichas violen-

³³ La física-filósofa Karen Barad acude a la noción de *onto-epistemología* para resaltar la inseparabilidad de la ética, la ontología y la epistemología cuando se consideran modos asimétricos de involucrarnos en la producción del conocimiento y los modos de relacionarse con el mundo, así como las fuerzas agénticas de seres humanos y no humanos, las culturas y los objetos que coconstituyen el mundo. Selberg y Hinton (2016).

³⁴ Acudo al término de una antropología por demanda que utiliza Rita Segato (2013).

cias. Estas ambivalencias y sus preguntas las “releo” e hilvano aquí desde tres hilos reflexivos (lugares, horizontes y movidas) y en diálogo con el feminismo transnacional y las epistemologías feministas del Sur global (Viveros 2018), afrodiaspóricas e indígenas, la teoría de la colonialidad del poder y el pensamiento anticolonial, los estudios críticos de raza (pensamiento negro), los estudios culturales latinoamericanos, y la trayectoria crítica reflexiva sobre el conocimiento situado y las metodologías.

Lugar(es) de las preguntas

Durante las confrontaciones armadas y particularmente en el periodo de dominio paramilitar del oriente antioqueño en Colombia (entre 2000 y 2005), cuando incrementó vertiginosamente el asesinato y la desaparición de quienes estos grupos consideraban colaboradores de la guerrilla,³⁵ los sancarlitanos (de la cabecera municipal, corregimientos y veredas de San Carlos, un municipio del nororiente antioqueño) acudieron a resguardarse juntos en la oscuridad de las casas (en el casco urbano), o en *cambuches*³⁶ en el monte (en los sectores rurales), adoptando un

³⁵ Esta descripción se basa en la investigación realizada entre 2009 y 2011 para el informe sobre el éxodo y la guerra en San Carlos del que fui correlatora (GMH 2011). Para el 2011, cuando se publica el informe, el municipio tenía las cifras más altas de víctimas de minas antipersonales del país, sufrió treinta y tres masacres en un periodo de diez años, cerca de doscientas desapariciones forzadas y cinco mil atentados a la infraestructura. Treinta veredas fueron totalmente abandonadas y el municipio estuvo a punto de desaparecer por el desplazamiento masivo y la destrucción de infraestructura. El panorama de devastación en San Carlos tiene que ver con el exterminio del movimiento cívico de la región bajo una asociación entre políticos locales, paramilitares y fuerzas armadas; el socavamiento de iniciativas de economía solidaria y participación cívica; los asesinatos y destierro de líderes sociales de izquierda; y la destrucción de la infraestructura y control represivo de la población por parte de la guerrilla y paramilitares.

³⁶ El *cambuche* es una “vivienda precaria construida con materiales rústicos o de desechos. Puede ser una vivienda de paso, provisional, de construcción rápida o puede ser permanente, que es construida por personas de escasos recursos o personas que son desplazadas por los conflictos internos o externos de un país. Un cambuche,

sinnúmero de *estrategias de sigilo* para protegerse, comunicarse y poder escapar. Además de tener “lista la maleta”, “mantener la escalera al patio para huir”³⁷ y “hablar con mañita”, la(o)s sancarlitanos, durante los combates y hostigamientos, escogían un lugar adecuado para dormir, en piezas “donde hubiera suficientes muros”³⁸ de manera que las balas perdieran impulso, o turnándose las casas para pasar la noche, “con la ropa puesta” y dispuestos a la fuga. Estos recursos nocturnos que desafiaban silenciosamente los controles cotidianos por parte de la guerrillas de las FARC y el ELN, y de los paramilitares del Bloque Metro de las Autodefensas Unidas de Colombia, permitieron conjurar el miedo y manejar un mecanismo de alerta rápida. Eran actos sutiles de cuidado para mantener cierto orden y sentido en el incierto mundo de la guerra; actos que acuden a las artimañas del ingenio y ponen en escena las astucias de saberes y prácticas reparadoras de cuidado y apoyo que germinan en los intersticios del silencio, los escondites y las grietas. Las acciones descritas las llamamos en el texto *estrategias para sobrevivir en resistencia* porque, como los ejemplos sugieren, el propósito y significado de estos actos no se agotan en la mera lucha por la supervivencia económica y física —lo que ya constituye un acto de gran valentía en las circunstancias de violencia y devastación descritas— ni en los ajustes físicos o de comportamiento para mantenerse con vida (Osorio 2001). En estas acciones, los significados están asociados con la protección colectiva contra el riesgo, con reducir el impacto de la violencia, con mantener una sociabilidad protectora y reparadora, y con horadar de manera anónima e indirecta las medidas de toque de queda o las prohibiciones de circulación y comunicación.³⁹

además, puede ser llamado también a la adecuación de un espacio para dormir a la intemperie o internamente sobre techo. La palabra Cambuche es utilizada como jerga informal para llamar así el sitio donde vive, donde se hospeda, donde duerme, donde pasa la noche o el día. Armar cambuche es adecuar un lugar o un espacio para dormir”. Wikcionario. <https://es.wiktionary.org/wiki/cambuche>. Último acceso 27 de septiembre de 2023.

³⁷ Testimonio hombre joven, taller con gestores de memoria, San Carlos, 2010.

³⁸ Testimonio mujer joven, taller con gestores de memoria, San Carlos, 2010.

³⁹ El capítulo 5 del informe discute en detalle estas estrategias.



Imagen 1. Cama al interior de las ruinas de una vivienda, en las afueras del municipio de San Carlos. Fotografía de la autora, 2010.

Los relatos de los residentes del municipio de San Carlos sobre como “le iban quitando espacio a la guerra” mediante las artes del susurro y la oscuridad evocan un pensamiento forjado en los *cambuches de la memoria* y los *escondites protectores*: el del sigilo y la prudencia con su repertorio de artimañas para navegar el día a día o más precisamente *la noche a noche* (Ortiz 2019). Estos sentidos trascienden la idea de la adaptación como un simple acomodo o aceptación de las relaciones y el poder reinantes, y registran la acción, capacidad de respuesta y función reparadora incluso en condiciones de profunda adversidad y subyugación. Mucho de ese

saber de memoria que se construye en medio de la violencia sostenida y extrema se hace en las respuestas improvisadas al miedo y el terror. Se trata de un *saber errante* que se forja desde lo impredecible, en medio de crisis diarias y cotidianidades marcadas por las urgencias y las crisis sostenidas (de escapar/salir, sobrevivir) pero, y esto es fundamental, no se queda ahí. La determinación por *sobre-vivir* cambia los modos de situarse, ver y moverse y les lleva a ver y situarse en el mundo de manera diferente (Daniel 1995). Y es precisamente este *emplazamiento en los intersticios comunicativos y de la oscuridad* donde me sitúo para interrogar el lugar desde el que hacemos las preguntas cuando reconocemos la fragilidad y riesgo de las memorias, la precariedad del sobrevivir bajo regímenes de muerte y desaparición y en particular las relaciones sociales de poder que las violencias y la dominación activan.

Jesús Martín-Barbero, en su texto clásico *De los medios a las mediaciones*, de 1987, propone repensar el mapa de los conceptos básicos y de los linderos disciplinares para adentrarnos en un recorrido nocturno que indague el poder y la dominación desde las brechas. Y esto, plantea este autor, exige cambiar el lugar desde el que se hacen las preguntas.⁴⁰ Retomo este planteamiento no solo para afirmar su vigencia, sino para interrogar dicho cambio de lugar y el tipo de reorganización epistemológica al que llama. Si bien el cambio de lugar establece una distancia con las certezas disciplinares y el *ímpetus extractivo* del conocimiento académico,⁴¹

⁴⁰ El mapa nocturno como lugar de orientación es para Martín-Barbero “un mapa no para la fuga sino para el reconocimiento de la situación desde las mediaciones y los sujetos, para cambiar el lugar desde el que se formulan las preguntas, para asumir los márgenes no como tema sino como enzima. Porque los tiempos no están para la síntesis y son muchas las zonas que están por explorar, y en cuya exploración no podemos avanzar sino a tientas, sin mapa o solo con un mapa nocturno” (2002, 17).

⁴¹ Por *ímpetus extractivo* entiendo el conjunto de prácticas de investigación y las lógicas y principios que las sustentan desde las que la idea de la recopilación de información y datos opera de una manera extractiva, arranca o apropia la información para servir al proyecto investigativo, y para poseerla como parte del archivo y universo informativo de quien investiga, pero sin considerar ética y conceptualmente a quien le pertenece, los beneficios o impactos en las personas o comunidades y la relación con quienes la aportan.

forjado en el conocimiento occidental y las instituciones universitarias, este sugiere un modo diferente de situarse cuando las preguntas se hacen desde la colaboración y en la relación dialógica, recíproca y horizontal con los sobrevivientes de las violencias.

Este otro lugar para crear las preguntas lo discuten Sarah Corona y Jesús Martín-Barbero en su texto de 2017, *Ver con los otros. Comunicación intercultural*. Es un lugar que cuestiona el poder y jerarquías de los regímenes de conocimiento occidental con el que se ha revestido de poder epistémico a la mirada académica y con jerarquía y privilegio al conocimiento que se produce en el Norte global y sus entidades académicas. Es un cuestionamiento a las miradas totalizadoras de las ciencias y las artes que crean una distancia entre el sujeto que conoce/crea y a quien “observa”. Los estudios feministas y críticos de la raza debaten ampliamente sobre este tema para cuestionar la supuesta objetividad del saber científico masculino, blanco y heterosexual, y la omnipotencia de la razón descarnada, para enmarcar el ver como un acto encarnado y situado. “Ver con los otros” llama a un cambio de ubicación que rompe y confronta la visión elevada, inmóvil y abstracta de quien se otorga el poder de “verlo todo desde ninguna parte”.⁴² Es un movimiento y orientación para posicionarse desde un conocer más horizontal, relacional y parcial, acudiendo a la mirada que se abre a los sentidos y los deseos para hacer un viraje hacia el ámbito cotidiano de las incertidumbres, contingencias y rupturas de los lazos sociales de la vida diaria, en medio de las violencias y los saberes que germinan en las luchas por la vida y por la memoria. Una aproximación a la violencia masiva desde lo cotidiano requiere un cambio en la mirada (De Certau, 1996), de gran altitud, inmóvil y abstraída de los mecanismos, mandatos y procesos que han caracte-

⁴² La antropóloga feminista Donna Haraway, en uno de sus textos de mayor debate y circulación, *Conocimiento situado*, utiliza la reveladora metáfora del “truco de dios” para caracterizar esta visión: “La visión en este festín tecnológico se convierte en una glotonería desordenada; todo parece referirse no sólo míticamente al truco de dios, de verlo todo desde ninguna parte, sino haber llevado el mito a la práctica ordinaria. Y como el truco de dios, este ojo se folia al mundo para hacer tecno-monstruos” (1988, 581).

rizado las intervenciones institucionales y la agenda de investigación académica tradicional. Pensar con lo cotidiano es operar y trabajar con estas incertidumbres, contingencias y traiciones de la vida cotidiana en medio de la violencia para acercarse a las formas individuales y colectivas en que las personas recuperan los tejidos básicos de relaciones sociales desestabilizados por las violencias, negocian o recrean mecanismos de protección, y proporcionan cierta sensación de continuidad o sentido en sus vidas (Riaño y Baines 2012).

Avanzar a tientas,⁴³ en particular bajo el miedo y la coerción, convoca el sentido de la vista, pero también al tacto, la escucha, el olor, lo cinético. Es un movimiento que entreteje un arte, lectura y modo de situarse desde lo *multisensorial*,⁴⁴ que se aparta del predominio que la vista y lo visual ha desempeñado en las ciencias occidentales. Se trata así de un conocer a tientas que conlleva una experiencia de conciencia del dónde se está y de los sentidos, afectos y sensaciones que orientan el estar ahí. La escucha de relatos de “cómo le fueron quitando espacio a la guerra” los residentes de San Carlos llama también a reconocer que no se trata de una experiencia homogénea de la oscuridad, sino que la “falta de luz” tiene diversas intensidades, luminosidades y tonos dependiendo de la persona o el colectivo, además de dónde se encuentran (aquí pienso tanto en las dimensiones físicas y materiales del lugar en el que nos encontramos como en nuestra postura como sujetos sentipensantes, considerando el género, la raza, la clase, identidad sexual, habilidad y edad). Por ello, más que tratarse de una precariedad en la percepción o la falta de claridad en el entender, avanzar a tientas junto a la sagacidad y a las artes de la navegación de lo impredecible, implican *saberes multisensoriales* y

⁴³ Reseño la sugerente definición del diccionario de la lengua española. *A tientas*: valiéndose del tacto para reconocer las cosas en la oscuridad, o por falta de vista. *Tienta*: sagacidad o industria y arte con que se pretende averiguar algo.

⁴⁴ Sitúo la noción de *multisensorial* no solo para enfatizar el involucramiento de múltiples sentidos en un acto o acción, sino para nombrar diversos modos de percibir y dar sentido. Retomo esta idea de la artista y académica Valentina Desideri (2023) en su reflexión y *praxis* del arte-estudio como una práctica especulativa y experimental: experimentos con modos de percibir y dar sentido que (intentan) atender a la multiplicidad de sentidos.

cargados de afecto y resonancias con el lugar en que se generan. Es diferente la navegación a tientas bajo el cielo iluminado por millones de estrellas y constelaciones —claramente visibles desde el desierto donde se ubica Bahía Portete en la Alta Guajira, y bajo el cual caminaron sus habitantes ancestrales cuando fueron desplazados forzosamente en 2004— a las noches en San Carlos, una región de bosques, páramo, embalses y altiplano, o a las noches del Medio Atrato chocoano, en una región de gran riqueza en biodiversidad (la segunda en el mundo), con un bosque tropical húmedo de selva que limita con Panamá y los océanos Caribe y Pacífico. Anoto aspectos medioambientales para orientar a quien lee este texto hacia la percepción única y diferente del avanzar a tientas, de la vivencia del desplazamiento, del esconderse o del ver y sentir en cada uno de ellos.

La imagen y el movimiento de la navegación a tientas, y de los saberes que surgen en los *cambuches* de la memoria, nos encaminan también al reconocimiento de las grietas y poderes patriarcales, heterosexuales, o los raciales del “nosotro(a)s”. Es decir, a un movimiento que pasa por trazar también las fuerzas que circulan al interior de “la comunidad” o “el grupo” marcando jerarquías, divisiones, desigualdades y exclusiones, por consiguiente inscribiendo la horizontalidad en un campo complejo y multidireccional de poderes. Reconocer además que estos saberes surgen en condiciones de alta precariedad económica, política y social, en regímenes de poder armado y de violencia letal que amenazan las vidas de las personas, así como sus vínculos con el territorio, implica posicionarnos éticamente para acoger, como dice Rita Segato (2013), la interpelación del diferente, la de los seres vivos que sobreviven y sufren el silenciamiento, que han sido testigos de la destrucción de los paisajes y de las experiencias del terror. Por último, nos llevan a pensar qué significa estar o entrar en relación para imaginarnos formas anticoloniales de relacionarnos por fuera de las estructuras racistas, sexistas y genocidas del capitalismo y el colonialismo (Tallbear y Willey, 2019).

Horizonte(s) del quehacer

46

AVANZAR A TIENTAS

Cuando se inició el proceso de exhumación, identificación y entierro de las víctimas de la masacre de Bojayá (2017-2019), tras más quince años de búsqueda y lucha para que se entregara la información sobre las ciento dos personas que murieron en los eventos asociados, el Comité por los Derechos de las Víctimas de Bojayá me invitó a acompañarles en su tarea investigativa y de registro.⁴⁵ Los líderes afrochocoanos y embera, las personas sabedoras⁴⁶ y los familiares que integran el Comité, guiaron la negociación con los organismos gubernamentales, las instituciones y científicos forenses para garantizar que la búsqueda, exhumación e identificación se hiciera respetando la visión del mundo y conocimiento ancestral de los pueblos indígenas y afro del Medio Atrato chocoano, desde un diálogo entre pares, entre los saberes locales y ancestrales, y el conocimiento forense y psicosocial occidental. Enfatizando principios de autonomía, soberanía política y cultural, además del derecho a la autodeterminación como pueblos étnicos, el Comité y la asamblea de familiares

⁴⁵ Para el momento en que el Comité me encarga la tarea de diseñar con ellos el proyecto de investigación, conseguir fondos para el proceso investigativo y capacitar a los integrantes de este en el uso de las herramientas investigativas, llevaba ocho años de trabajo colaborativo en la región. Sin embargo, es en este proyecto en el que entramos en un proceso de coproducción de conocimiento: codiseño, coordinación, coescritura y coautoría (con el Comité como autor principal y las tres investigadoras que colaboramos de diferentes formas como coautoras). Ver la página web que documenta este proceso: <https://Bojayácuentaexhumaciones.com/>, además del libro que escribe el Comité en colaboración conmigo, Natalia Quiceno y Camila Orjuela, *Los muertos de Bojayá son nuestros muertos: exhumar, identificar, enterrar y acompañar en Bojayá, Chocó*.

⁴⁶ Las personas sabedoras “se interesan en una o diversas especialidades del conocimiento ancestral, que en síntesis es el desarrollo de conocimientos sobre las plantas y sus usos, entender los tiempos de la luna, la anatomía humana, la lectura del clima. Es un profundo conocimiento del territorio que los rodea, bien sea tanto de lo natural como de lo sobrenatural –el poder de la palabra secreta, el diálogo con los espíritus humanos y los de la naturaleza–” (Comité por los Derechos de las Víctimas de Bojayá 2021, 172). Las personas sabedoras incluyen a las cantadoras de alabaos y gualís, la(o)s rezandera(o)s, sabios yerbateros y jaibanas embera, médicos tradicionales afro, maestrxs en tumbas y cuidadore(a)s.

afirmaron que poner en práctica dichos principios era también un asunto ontoepistemológico. Es decir, de desmontar las jerarquías de conocimiento que determinan que la búsqueda y exhumación de las víctimas de la violencia son el terreno de experticia de las ciencias forenses, para exigir el reconocimiento e integración de sus saberes de búsqueda, cuidado, identificación y entierro de los muertos. Estos son saberes anclados en las artes interdisciplinarias de la memoria, los rituales de protección del territorio y las personas vivas y muertas, así como de las ceremonias para pugnar con “la malas muertes”⁴⁷ y la deuda con quienes permanecen en el anonimato de fosas no identificadas o como personas desaparecidas, y que en sueños y vida diaria reclaman los rezos, rituales y acompañamiento que permitirán su transición al mundo de los ancestros.

Los bojayaceñxs consideran que sus principios de autonomía y autodeterminación tienen que expresarse también en el *cómo se narra y desde dónde*, por ello establecen que “Bojayá”⁴⁸ misma sea quien investigue, documente y escriba el relato, así como los análisis, a lo que nombran como *contar desde adentro*, ya que estas comunidades y los eventos de violencia asociados con la masacre han sido reiteradamente investigados, documentados y representados “desde afuera” en medios de comunicación, las artes visuales y escénicas, la fotografía, el video y en la investigación académica.⁴⁹ José de la Cruz Valencia, líder y sobreviviente, lo expresa así: “Somos los que lo estamos viviendo. Los que lo viven deben

⁴⁷ Muertes violentas repentinas o aquellas en las que no se pueden realizar los rituales funerarios adecuados según las prácticas ancestrales de la región.

⁴⁸ De esta manera se autorrefieren en la región para dar cuenta de un nosotros comunitario.

⁴⁹ Bojayá es uno de los territorios y comunidades al que llegan permanentemente investigadores, artistas, periodistas, entre otros, para hacer investigación y documentación, obviamente aquí estoy incluida. La bibliografía académica sobre Bojayá es extensa, así como los reportajes escritos y gráficos, además de las obras de arte (teatro, danza, música). Por ello, y debido a que con frecuencia la comunidad no recibe los resultados de estos esfuerzos investigativos, documentales y artísticos, o copia de la información extraída, sus líderes han tratado de ejercer algún control, establecer pautas éticas y expectativas sobre el trabajo investigativo, de reportaje y artístico en el territorio.

expresarlo. Muchos llegan y lo cogen por encima, pero no lo dicen como quien lo vivió”.⁵⁰

Contar desde adentro, nos dice un integrante del Comité, “significa sentir lo que estás diciendo . . . cuando decimos que contamos desde adentro hablamos de analizar lo que se ha vivido y lo compartimos en colectivo como una forma de guiar el camino, pero también de aprender de lo realizado”.⁵¹ Habla entonces de un saber y unos relatos en los que el afecto se hace palabra y la palabra se construye desde un saber encarnado y multisensorial, es decir que implica lo táctil, el movimiento, lo sonoro y lo visual. Es una palabra que en el pensamiento afrochocoano escucha y le habla a los muertos, al río, a la selva y a sus seres como fuerzas vivas, en el que el proyecto de conocimiento pasa por lo colectivo, por el “entender como pueblo” para “tener en cuenta para quién hablamos”, y por interrogar los sentidos que están en juego; “acercarnos a los modos como lo vive quien está involucrado en la experiencia”⁵² para hacer dialogar dichos saberes horizontalmente y fomentar espacios de intercambio y aprendizaje (Echeverry et al. 2023).

Pienso con esta noción e imagen del contar desde adentro, para conectar las ideas de *saber situado* con la de *conocimiento emplazado* que amarran este texto. Pensar situadamente, afirma Ileana Diéguez (2019), incluye reconocer estos conocimientos emplazados y su inmersión en la singularidad de las experiencias y en los entramados de relaciones, para trabajar con estas formas de producción de conocimiento que “por fuera de los recintos del saber institucionalizado, tensionan las hegemonías académicas” (2019, 113). Se trata, en el caso de Bojayá, de modos de conocer y de vivir, que anclados en una relación ancestral con el territorio y sus seres vivientes, navegando y embarcados en ríos y botes como pueblos indígenas y negros, interrumpen las convenciones y protocolos del saber

⁵⁰ Líder social, coordinador del proceso de exhumaciones e integrante del Comité. Sesión de análisis de la información con integrantes del Comité, 14 de diciembre de 2019.

⁵¹ Expresado por una de las integrantes del Comité en una reunión de análisis y revisión de los temas centrales en las entrevistas, grupos focales y documentación etnográfica. 14 de diciembre de 2019.

⁵² Reunión de análisis, 14 de diciembre de 2019.

occidental (en este caso, el forense, antropológico, psicológico y judicial) y animan la conciencia del *desde dónde se cuenta* (el conocimiento, memorias e imaginaciones que acarrea) y *el cómo se narra* (McKittrick 2021).

Si bien la discusión sobre el conocimiento situado ha entrado y está establecida en teorías feministas transnacionales y en el pensamiento crítico global, poco se ha reflexionado en la literatura sobre el *emplazamiento del conocimiento*, una idea que reconoce el lugar desde el que se construyen los saberes y en el que la investigación ocurre. El lugar, como más adelante elaboro, entendido como entramado histórico y relacional, aquello que se genera más allá del ejercicio de la espacialización o delimitación geográfica, en el flujo constante en el que ocurren las relaciones y los actos de memoria entre los seres vivos, en los eventos y actos cotidianos y extraordinarios, y por el conjunto de afectos y emociones que ponen en marcha el estar ahí. Es decir, el lugar tiene lugar, no está simplemente “ahí” de manera estática, sino que se hace y rehace constantemente, “es lo que ocurre constantemente, lo que contribuye a la historia” (Agnew 1993). El conocimiento emplazado interroga por ello desde dónde se piensa y genera el conocimiento: un lugar cargado de historia, fuerzas y relaciones de poder. Emplazar significa un acto de “poner una cosa en determinado lugar” (*Diccionario de la Lengua Española*, RAE), lo que nos ayuda a pensar la manera en que el conocer se emplaza en un entramado de relaciones cargadas de historia y las fuerzas vivas y poderes que influyen sobre este, que lo enlazan y sintonizan con el lugar y que median la experiencia de ser y estar ahí.

Emplazar también tiene el sentido de una acción que “convoca”, “cita” o “concede”; es decir, provoca a alguien o a algo, y por consiguiente es una acción que llama a la responsabilidad. Al situarnos críticamente en el plano de la horizontalidad, este emplazamiento es también un ejercicio de ruptura con las miradas totalizadoras sobre el conocimiento y quien lo crea para trabajar con proyectos del conocer localizables, parciales y críticos que asuman la colaboración y la horizontalidad (Sabuco 2022). Dicho llamado adquiere un significado particular cuando, como he argumentado, consideramos las injusticias epistémicas desde las que se establecen jerarquías entre conocimientos y las maneras en que las violencias

operan sobre los territorios y los cuerpos. La noción del saber emplazado sitúa a los actos de conocer en el lugar y conjunto de relaciones desde las que se forma y apunta a una toma de conciencia del “desde dónde” se narra, investiga, teoriza o hace memoria y con quién: ¿qué territorio o espacio?, ¿cuáles son las fuerzas, historias, seres vivos y saberes que lo constituyen?, ¿qué poderes entran en juego y qué historias de desposesión o apropiación habitan en el lugar?

Reconocer al conocimiento como emplazado sitúa en el centro del quehacer investigativo las relaciones de responsabilidad y cuidado que supone el reconocimiento del dónde estamos, de las relaciones que hacen que este lugar deba ser honrado y respetado, las que nos diferencian y las que marcan la singularidad del lugar (Sabuco, 2022). El otro elemento crítico al que el emplazamiento del conocimiento nos orienta es el de la conciencia emergente de la heterogeneidad de entramados de relaciones y paisajes, seres humanos y no humanos, cuerpos de agua y tierra, y modos de estar en el mundo que conforman mundos pluriversos y las diversas “configuraciones del conocimiento y el saber, más allá del conocimiento consagrado como tal por la academia” (Escobar 2014, 21; De la Cadena y Blaser 2018). La diversidad de estos mundos y prácticas, y su emplazamiento, se revela cuando consideramos los paisajes y lenguajes de las memorias, y sus presencias heterogéneas y cambiantes, en materialidades, huellas y relatos, en lugares de memoria, en expresiones vivas desde las que diferentes personas y colectivos tejen sus artes y saberes, así como los modos en que los seres vivos y la vida social se incrustan en el lugar.

Este movimiento implica también entender el ejercicio de contextualización como un gesto de emplazamiento que está atento a cómo las historias y eventos de violencia transforman las mismas relaciones que hacen el lugar y a sus seres vivos: las historias y circunstancias del despojo y las resistencias; los saberes ancestrales y las huellas de pérdida y dolor que alteran el paisaje, así como las fuerzas de la esperanza y la posibilidad esculpidas en la tierra, ríos, montañas y caminos a pesar o en contracorriente de los despojos y la destrucción; y los rastros tangibles e intangibles de estas historias y de las tramas del vivir y saberes que le tejen (Ruiz-Serna 2022; Tuck y McKenzie 2015). Por ello, el conocimiento

emplazado nos desafía a pensar con las circunstancias y dinámicas de poder (desposesión, racismo y violencia estructural) en la que se debaten los saberes plurales de los colectivos, comunidades y grupos marginalizados y afectados por las violencias, y las maneras en que en los recintos institucionalizados del conocimiento avalan la ignorancia epistémica intencionada de académicos y profesionales sobre estos otros modos de contextualizar, conocer y recordar.⁵³

Partiendo entonces del movimiento de situar y emplazar el conocimiento como parte de un movimiento contra la opresión epistémica (Berenstain et al. 2022), interrogo la construcción y cocreación de conocimiento como *praxis* ético-política y el quehacer investigativo como *un modo de estar presente* y atenta al fondo de visión (percepción), al posicionamiento metodológico y, en particular, a los vínculos y modos “de estar juntos”, conectadas con otra(o)s y conmigo misma (Baines y Riaño 2024). Preguntándose sobre el cómo vivir y responder éticamente a la brutalidad sistémica en situaciones en las que pareciera que “nada puede hacerse, y no hacer nada no es una opción”, Diana Taylor (2020, 2) indaga sobre las nociones de proximidad y presencia para anotar que la presencia, o modo de estar presente, depende del contexto,

simultáneamente un acto, una palabra, y una actitud, ¡presente! puede entenderse como un grito de guerra frente a la anulación: un acto de solidaridad; un compromiso de ser testigo; un acompañar alegre; presente entre, con y al caminar y hablar con otros, una reflexión ontológica

⁵³ Rauna Kuokkanen, profesora y académica, Ohcejohka/Utsjoki, Sápmi, desarrolla una crítica contundente a la manera en que en los recintos universitarios y otras instituciones del conocimiento impera la ignorancia epistémica, y cómo debido a esta “la academia no reconoce las epistemes indígenas basadas en diferentes concepciones del mundo y formas de conocimiento y, por tanto, los indígenas ‘no pueden hablar’; es decir, cuando hablan desde el marco de sus propias convenciones epistémicas, la academia no les escucha ni les entiende” (2008, 60). Gaile Pohlhaus (2012) acude a la noción de ignorancia hermenéutica intencionada, para referirse a las prácticas de negación del repertorio epistémico de los modos de conocer de las personas en situación de marginalidad de parte de académicos o expertos que se revisten del poder de conocer.

y epistémica sobre presencia y subjetividad como participativa y relacional, fundada en el reconocimiento mutuo. Un mostrar o exponer frente a otros; una actitud, gesto o declaración de presencia militante; la “imperativa ética,” como la describe Gayatri Spivak, a enfrentarse y hablar de la injusticia (2020, 4).

La proximidad, nos dice Taylor, es el punto epistemológico de partida y retorno; se forma desde el cómo estamos presentes y las maneras en que interactuamos con otros, sus luchas, redes y proyectos de conocimiento. Retomo por ello el ímpetus que subyace en los textos de Martín-Barbero y Corona (2017), Corona (2020), y Cornejo y Rufer (2020), sobre la urgencia de problematizar la certeza previa de quien investiga, nuestra presencia y modo de vincularnos con el quehacer investigativo, además de la necesidad de desestabilizar e incomodar nuestras miradas, preguntas, protocolos y posicionamientos reflexivos como personas investigadoras. Pensando con la horizontalidad como perspectiva metodológica, como “fondo de visión a la misma altura de todos,” Cornejo y Rufer interrogan y problematizan sus potenciales y claroscuros para, como acertadamente anotan, trabajar “con la sospecha epistémica y una invitación a no romantizar” (2020, 11). Se trata de repensar y a la vez desestabilizar los lugares y modos de producción de conocimiento, aun aquellos que validan la reciprocidad y la participación, para indagar con el creciente cuestionamiento que ante una mirada anticolonial e interseccional interpela al “caballo académico”, a la prevalencia de los parámetros de objetividad e imparcialidad que legitiman la opresión epistémica, y a los discursos liberales de “perfectibilidad moral” de las ciencias humanas y sociales (Diéguez 2019; Jobson 2020). Estas posturas críticas resaltan las injusticias y violencias epistémicas que caracterizan dichos proyectos (Leyva 2016; Leyva et al. 2018; Ramos y Briones 2021; Vergara y Hurtado 2016), así como el “apartheid epistemológico” bajo el que el sur global y los conocimientos de sus pueblos originarios se constituyen como lugar de y para la extracción de datos y no de producción teórica (Beliso de Jesús y Pierre 2020).

Si bien la horizontalidad como un horizonte de sentido y ético desnaturaliza la autoridad cognitiva de quien investiga como autora y poseedora del conocimiento, es necesario también desnaturalizar la imagen lineal del horizonte como superficie plana que separa o encierra en coordenadas temporales y espaciales a quien investiga y con quienes colabora. *¿Cómo pensar entonces la horizontalidad como un asunto de redes y relaciones, una espesa trama multidireccional y relacional cargada de resonancias y afectos como también de fricciones y poderes?* Pensar la horizontalidad, entonces, desde las redes, huecos, protuberancias, grietas, por las curvas, ondas sonoras y cambios de nivel y temperatura que ponen en relación a las personas, sus saberes y afectos. La horizontalidad como una *praxis de entrar en relación y hacer presencia* para crear un horizonte de sentido que requiere del “afecto, atención e intención” (Ferreira da Silva 2013, 44) para convertirse en una *praxis* ético-política comprometida con los proyectos epistemológicos y las luchas sociales de pueblos y colectivos luchando por la justicia y contra el despojo. Afecto, en el marco de dichos proyectos y luchas, entrelaza las fuerzas emocionales y viscerales (el dolor, la rabia, el deseo, el miedo, la esperanza) con el conocimiento consciente para emplazar o activar la acción, el pensamiento, el movimiento o las movidas (Greig y Seighworth 2010; Simon 2010). La horizontalidad es, a la vez, como Denise Ferreira da Silva lo articula desde el pensamiento feminista negro, un reto a imaginarnos lo temporal sin la línea,⁵⁴ a desafiar las construcciones occidentales de la temporalidad (tan presentes en las nociones institucionalizadas de la memoria y la leyes de justicia

⁵⁴ En el catálogo/revista que acompaña la exhibición “Cinema Elemental”, Denise Ferreira da Silva y Arjuna Neuman examinan las preguntas sobre el “valor” y el tiempo lineal para argumentar, “pues la imposibilidad de atender a cómo los términos del valor económico y ético no son las abstracciones del pensamiento moderno, sino los medios y mecanismos de extracción y abstracción, tiene todo que ver con el trabajo que la abstracción ha realizado para el pensamiento moderno. Una tarea que ha sido posible gracias a la linealidad, tanto en sus operaciones espaciales (que es como permite determinar lo que la línea encierra y lo que separa) como temporales (que es como permite delimitar lo que persiste mientras cambia)” Ferreira da Silva y Neuman (2022, 1).

transicional, en museos, textos escolares y monumentos) que involucran una idea lineal del tiempo.

Silvia Rivera Cusicanqui extiende esta crítica a los posmodernismos culturales para señalar cómo en las visiones no lineales ni teológicas de la historia de los pueblos indígenas no hay “post” o “pre”, sino movimiento en espirales y ciclos, “que marcan un rumbo sin dejar de retornar al mismo punto” (2011, 54). Ngũgĩ wa Thiong’o (2012) nos invita en este sentido a recuperar lo global de la globalización para pensar “globalécticamente” (global + dialéctica) la producción del conocimiento, para imaginarla en sus interconexiones, como en la superficie de un globo en la que no hay un centro, sino cada punto es igualmente el centro. Avery Gordon, retomando los planteamientos del feminismo abolicionista (Davis et al. 2022), describe esta perspectiva relacional como un “modo de ver, pensar y actuar que por encima de todo establece conexiones” (Gordon y Woznicki 2019). Se trata así de una *metodología de vínculos y presencias*, una metodología expansiva que crea conexiones y desafía las cercas y los confinamientos disciplinares para pensar, como lo dice Dian Million, con “flujos, ríos, parentescos y saberes que no crean encierros, sino que crean relaciones, ayuda, apoyo, otras formas de pensar y de mover el cemento” (Million 2023, 50).

El pensamiento relacional sitúa la ontoepistemología de los pueblos afrochocoanos y embera en el Medio Atrato, y sus modos de conocer, embarcarse en el río, caminar por el bosque selvático y de relacionarse con la muerte, el sufrimiento y el territorio (Quiceno 2016). Durante las exhumaciones de quienes fueron asesinados durante la masacre, los líderes, personas sabedoras y familiares interpellaron la violencia epistémica del conocimiento forense e institucional con sus protocolos de organización, categorización y manipulación de lo que quedaba de los cuerpos y huesos de las personas, e invitaron al pensamiento relacional y emplazado requiriendo que a las personas muertas se les catalogara no como restos, cifra o fragmentos, sino con sus nombres. Si bien uno de los principales objetivos del trabajo forense es la restitución al mundo social de la identidad de los cuerpos sin nombre y de los que desaparecen, los procedimientos forenses corren el riesgo de deshumanizarlos mediante prácticas de organización del conocimiento como la catalogación y el

almacenamiento mediante códigos y cifras, así como las de referenciación de los restos de los cuerpos de las personas.

Durante las exhumaciones, los familiares vieron las cruces que se colocaron para marcar la ubicación de cada fosa y cuya única inscripción era un número correspondiente al caso con el que se registraron los expedientes de la persona en los archivos forenses. Para los bojayaceños, este acto de “desaparecer los nombres” representa otra forma de deshumanizarlos y un maltrato a las personas que mueren violentamente, porque al quitarles el nombre se oblitera a la persona, se niega su condición de persona, su capacidad de acción y las maneras como se les recuerda y honra. Un principio ético y ontológico en las prácticas mortuorias afroatrateñas es llamar a la persona por su nombre, decir su nombre. Nombrar es un acto que sella el vínculo entre los mundos de los vivos y los muertos, así como sus conexiones. A lo largo del proceso de exhumaciones y durante la posterior identificación de los restos, el Comité disputó los protocolos de las ciencias forenses y sus modos de relacionarse y referirse a quienes tuvieron una muerte violenta para insistir en la importancia de nombrar a los muertos como personas. Nombrar hace parte del principio de cuidado de los muertos y los vivos; los guardianes del conocimiento lo explican repetidamente, nombrarlos como ritual y practica que los humaniza y reconoce su fuerza, traza su relación con el territorio y los reconoce como personas y, por ello, su retorno al territorio propiamente identificados es un acto trascendente de reparación social y espiritual. Decir sus nombres, para la gente de Bojayá, es un deber ético y cultural para restituirlos al mundo social y ancestral y para honrar sus vínculos familiares. Un horizonte ético cultural que acompaña también los gestos, símbolos y discursos de los familiares de las personas desaparecidas con su presencia y modos de cargar, mostrar y decir los nombres de sus seres queridos en las calles, plazas, oficinas o conmemoraciones, así como hace parte integral de las luchas afroamericanas contra el racismo, o de movimientos como el que se activa con el asesinato de George Floyd. En palabras de la poeta e intelectual Claudia Rankine, “un llamado a la protesta, al fuego, al vidrio, a decir sus nombres, a decir sus nombres” (2020, 1).

La líder y cantadora Máxima Asprilla, reflexiona:

Mucha gente está segura de que el número [en la cruz] es su [miembro] familiar, cuando en realidad no lo es. Entonces eso nos sirvió como herramienta para que ellos [los profesionales forenses que trabajan en su identificación] nos dieran una realidad más clara, que nos individualizaran, que aunque fuera un dientecito, no se refirieran a él como una “miscelánea” [como se refiere en los laboratorios forenses] sobre tal persona. Porque, aunque tenga cien años, mencionamos el nombre de esa persona (Entrevista, Bellavista, Bojayá, 20 de noviembre de 2019).

Estas prácticas de nombrar, restituir y recordar son un componente articulador de sus políticas imaginativas de reafirmación cultural. La reconstitución y el retorno al territorio de los muertos incorpora un deber moral y reparador que va más allá de la restauración en el mundo social de los vivos para confirmar su identidad y dignificar su memoria, porque resitúa a las personas muertas como fuerzas vivas y a los rituales y ceremonias en actos transformadores y sanadores que les permiten convertirse en antepasados.



Imagen 2. Recorrido funerario con cantos de alabaos y rezos por Pogue, Bojayá. 11 de noviembre de 2019. Fotografía: Comité por los Derechos de las Víctimas de Bojayá.

El retorno al mundo social constituye un acto político, moral, territorial y ritual que, como ha argumentado el antropólogo peruano Isaías Rojas respecto a las mujeres quechua que en Ayacucho buscan a sus muertos y participan en exhumaciones, redibuja los límites ontológicos entre la vida y la muerte (Rojas, 2017). Muestra cómo los asuntos de identificación y el entierro adecuados son un problema ontológico más que simbólico y las maneras en que las prácticas de hacer memoria con sus modos de evocar, nombrar y dar presencia a las personas ausentes son prácticas de conexión y vínculo; la memoria entonces como *praxis de conexión* que forja nuevas posibilidades de estar juntos (Baines y Riaño 2024) y para reimaginar el futuro. Reconstituir a los muertos en el mundo social es reclamar su lugar como muertos vivientes en la compleja ecología de la selva, los ríos y la comunidad.

Las movidas y los giros que informan el hacer y el conocer

Los veo venir, aunque ya no hay gente enfrentándose, empiezan a lanzar bombas aturdidoras para dispersarnos. Un agente me mira, yo trato de girarme y en ese momento me disparan.

Gareth Sella (en Palomino 2022)

Repensar los lugares y modos de crear conocimiento dialoga con el creciente movimiento por descolonizar la ciencia y las ciencias humanas y sociales de parte de movimientos sociales, de las tradiciones críticas de pensamiento negro, indígena, feminista, *queer*, y de estudios anticoloniales y la colonialidad del poder (Leyva, Burguete y Speed 2008; Vergara 2017), en particular de los saberes “construidos al calor de la experiencia y de la vida” (Espinosa, Gómez y Ochoa 2014, 17). Como lo anotan Silvia Rivera Cuscanqui e Ileana Diéguez, pensar y teorizar lo decolonial llama

a una práctica y movimiento por fuera de los “giros” y hegemonías en la producción del discurso académico y de la economía política que organiza el conocimiento y sanciona relaciones, colaboraciones y reconocimientos en las instituciones académicas. Al pensar las luchas por la justicia epistémica como subversión ético-política y epistémica, esta perspectiva “evita el término descolonización, pues no se trata de un retorno ni de un movimiento nostálgico, sino de retomar un camino hasta el momento bloqueado por la razón tecnocrática, de izquierda y de derecha, de los estados neoliberales y real-socialistas” (Segato 2013, 57). Es “un camino entre las grietas de lo que sobrevivió”, nos dice Rita Segato (2013, 57) en su análisis de la idea de Anibal Quijano de la descolonialidad como *un regreso del futuro*, un imaginario crítico y creativo, un horizonte (cabría también una horizontalidad) paralelo de futuro que libera el conocer y se aleja del conocimiento eurocéntrico y los regímenes, así como de jerarquías académicas (Quijano 2014).

El gesto que esta elaboración me sugiere es el de *una movida* tanto epistémica como ético-política, una que reconoce paridad entre conocimientos y problematiza “las formas de conversar desde relaciones concretas y vínculos afectivos” (Ramos y Briones 2021, 24). La noción e imagen encarnada de la movida —diversos tipos de movimientos y maniobras permitidas y no— la retomo del trabajo de feministas latinxs y chicanas como Gloria Anzaldúa y Chela Sandoval (Ramírez y Ríos 2022), quienes la utilizan para nombrar los parajes y circuitos teóricos de una práctica radical decolonial con sus encuentros sociales prohibidos, las economías clandestinas de saberes radicales y los malabares políticos de quienes viven en los márgenes (Espinoza, Cotera y Blackwell 2018). La noción de *la movida* —acción en movimiento— imprime dinamismo al giro y abre espacio para el juego, el jaleo y la diversión, a las posibilidades, pero también a lo subrepticio, lo problemático y oscuro.⁵⁵

⁵⁵ Movida (*Diccionario de la Lengua Española*, RAE). De mover e *-ida*. 1. f. Asunto o situación, generalmente problemáticos. 2. f. *coloq.* Juerga, diversión. 3. f. *coloq.* Alboroto, jaleo. 4. f. C. Rica, El Salv., Guat. y Méx. maquinación. 5. f. *coloq.* Hond. y Méx. soborno. 6. f. Méx. Acción inmoral y subrepticia.

Un primer circuito de esta movida decolonial es el de la raza como eje para “reconstruir el hilo de las memorias intervenidas por las múltiples censuras de la colonialidad” (Segato 2013, 18) y para historizar la discusión sobre la memoria y la violencia masiva y continua. La idea de raza estructura el poder colonial y capitalista, además de que organiza patrones de relaciones sociales y los repertorios de violencia y atrocidad en función de los cuales se somete a los pueblos indígenas y negros, así como a grupos racializados, atacando sus vidas, cuerpos y territorios (Quijano 2019). La violencia racial y el racismo que funda y entreteje la guerra en Colombia como continuidad de la violencia colonial (Mina 2020; Vergara 2017), es una de las ideas que tiende a estar ausente y en ocasiones es rechazada de parte de intelectuales de izquierda y derecha como eje explicativo de la continuidad de las violencias y su reorganización en las lógicas capitalistas neocoloniales y del conflicto armado. Por ejemplo, en la investigación y documentación de las violaciones a los derechos humanos, y la que apoya procesos de justicia transicional en las últimas décadas en Colombia, la noción de raza y los asuntos asociados con el racismo se diluyen con frecuencia en lo que se ha llamado la “perspectiva étnica”, y en afirmaciones sobre el impacto diferencial y más severo de los conflictos armados sobre los pueblos étnicos como un asunto temporal que carece de continuidades históricas o como un aparte temático (*v. gr.* el capítulo étnico de los informes o incluso del acuerdo de paz).

El riesgo que se corre con el discurso de la etnización de la diferencia y exclusión racial (Viveros 2018) es el de desdibujar el análisis de las ideologías de racismo colonial que conducen a las diversas formas de utilización y explotación militar, económica y sexual en el conflicto armado, y que mantienen la opresión y el reconocimiento de la prevalencia de estructuras, discursos e imaginarios coloniales (Ojulari 2020). En otros, la discusión sobre el racismo, discriminación y marginalidad tan presentes en la guerra y en las narrativas de quienes han sido sus víctimas se caracteriza por un problemático acercamiento ahistórico y culturalista que ve estos problemas como parte de la “herencia cultural” que viene de la Colonia. Cito un aparte del informe final de la Comisión de la Verdad de Colombia para ilustrar este tipo de análisis: “la persistencia del conflicto

armado ha llevado al uso y reedición de valores, imaginarios y prácticas que se arraigaron a la matriz cultural, lo que impide una convivencia pacífica y democrática y una búsqueda de soluciones pacíficas a los conflictos sociales y al fin de las violencias” (2022a, 543).⁵⁶ Preguntarse por las formas en que el poder, las historias y los procesos patriarcales, raciales, sexuales y coloniales se entrelazan con el trabajo de la memoria, acarrea una movida hacia una perspectiva anticolonial e interseccional atenta a estos circuitos, historias y relaciones de poder (Mbembe 2002, 2015). La movida de las comunidades negras e indígenas y sus intelectuales ha sido la de retar dicho encuadre y modo de acercarse a las explicaciones sobre las causas y orígenes de los conflictos y violencias presentes para encuadrarlos en una *mirada histórica y en la memoria larga y milenaria* que revela cómo los patrones de dominación y despojo se organizan sobre la idea de raza (Quijano 2019; Mina 2020).

El otro circuito de la movida decolonial al que hago referencia es en relación con el cuerpo y el biopoder de los Estados y regímenes de poder militarizados que, mediante el recurso de la mutilación y de la agresión corporal, buscan debilitar las vidas y el ser de las personas. El testimonio con el que inicio al respecto es el de Gareth Sella, joven bogotano y uno de los cientos de jóvenes que sufrieron traumas oculares por los balines,

⁵⁶ Este problemático planteamiento aparece en el volumen de hallazgos y recomendaciones *Hay futuro si hay verdad* de la CEV, y contrasta con el planteamiento de carácter estructural e histórico que se presenta en el volumen de la misma Comisión sobre las violencias y los daños contra los pueblos étnicos de Colombia, volumen liderado por la abogada indígena embera Patricia Tobón Yagarí, y el líder abogado afrochocoano Leyner Palacios. Cito el hallazgo presentado en este volumen para resaltar el contraste con la cita en el texto, “el primer hallazgo de la Comisión de la Verdad documenta el trato colonial y el racismo estructural vivido por los pueblos étnicos en Colombia a lo largo de un contínuum de violencias en que el Estado, por acción u omisión, ha incumplido su obligación de respetar, proteger y garantizar los derechos de todos los ciudadanos, sin discriminar ni revictimizar a ningún sector de la población, ya sea por su color de piel, pertenencia étnica o ubicación en la geografía nacional. Las evidencias indican que el trato colonial persiste en pensamientos, discursos y prácticas basados en el proyecto identitario europeo que subordina a otras culturas para disolverlas dentro de sí: un proyecto único, monocultural y monolingüe que fomenta instituciones e imaginarios coloniales” (CEV 2022c, 10).

las bombas y los gases lanzados o disparados por la policía durante el estallido social de 2020 en Colombia.⁵⁷ Gareth, en entrevista con el periódico *El País*, recuerda el momento en el que su mirada se encontró con la de un agente de la policía, momento en el que perdió la vista en un ojo; “el policía antimotines que minutos antes lo había mirado fijamente a los ojos dio en el blanco”. Los “ojos perdidos” es el título de un informe de Amnistía Internacional sobre el estallido social en Chile en el que hubo más de cuatrocientas personas que sufrieron mutilaciones en el rostro y trauma ocular.⁵⁸ “Los ojos del pueblo acusan al estado terrorista” es el eslogan que la Coordinadora de Víctimas de Trauma Ocular utilizó para convocar a la protesta y a los eventos conmemorativos del estallido social en Chile.⁵⁹ “Tiros a la vista” es el documento de la organización Temblores en Colombia sobre doce casos de trauma ocular por violencia policial en el paro nacional de 2022. Mirar fijamente para apuntar e intencionalmente lesionar al otro, atacar los sentidos, los ojos con los que se mira y reconoce, da cuenta de un mecanismo de poder y de un repertorio de violencia que busca debilitar los cuerpos y las mentes, para agotar y ahogar la protesta social. Ver, aun cuando se sufre la lesión, para reconocer, denunciar, situarse y dar testimonio, hace parte de las respuestas incorporadas en estas protestas. En el horizonte de las luchas sociales, entonces, se pone en juego la dimensión biopolítica y corporal en la que opera el racismo y la necropolítica, el “poder y capacidad de dictar quién puede vivir y quién debe morir” (Mbembe, 2019) del Estado y la militarización de las vidas. Este poder soberano sobre la vida y muerte tiene diferentes formas y manifestaciones.

El derecho a mutilar/lesionar, nos dice Jasbir Puar, es una forma de poder biopolítico y racial de los estados y de la lógica de militarización de la vida cotidiana que a la par con la del derecho a matar buscan mantener a la población en estado de debilitamiento permanente (Puar 2017). La

⁵⁷ Sella, activista y creador audiovisual, es hoy (2023) el viceministro de las juventudes en el gobierno de Gustavo Petro.

⁵⁸ Ver <https://gatopardo.com/reportajes/victimas-de-trauma-ocular/>.

⁵⁹ Movimiento en Resistencia Contra las Agresiones Oculares del Escuadrón Móvil Antidisturbios.

reflexión de Puar se sitúa en el territorio ocupado de Gaza, Palestina, para interrogar las políticas de la discapacidad y los modos en que el Estado israelí utiliza su biopoder para matar, herir y debilitar.⁶⁰ Son derechos soberanos que operan desde una lógica racializada de la seguridad y que “se movilizan para hacer visible el poder sobre el cuerpo” (Puar 2017, x), además de justificar el derecho a subyugar y a mutilar como derecho moral puesto que deja vivir, no mata, debilita, agota y desmoraliza. Hoy (2023), cuando somos testigo(a)s de la campaña militar genocida contra el pueblo palestino y la franja de Gaza de parte del Estado Israelí y de los repertorios y discursos de deshumanización a los que acude, dicho biopoder se convierte en máquina y dispositivo del daño y la destrucción contra el pueblo palestino, y de los principios de no repetición y de humanidad con el que se fundan el derecho internacional humanitario y las leyes que regulan el conflicto armado y la ocupación militar.

Este circuito de *poder biopolítico de lesionar, inmovilizar e incapacitar al otro*, y de mantener al territorio en estado de sitio y vigilancia permanente, hace parte constituyente de las violencias masivas y es otro elemento de poder colonial y del capitalismo que busca desmembrar cuerpos, culturas y memorias de los pueblos, así como desposeer a los cuerpos de quien se marca como diferente, el otro o el enemigo, de su movilidad, capacidades o sentidos. Entre los repertorios de violencia paramilitar y los crímenes del Estado cometidos por las fuerzas militares en Colombia, en particular durante la primera década de los 2000, las estrategias de debilitamiento se montan sobre la manipulación y no valoración de personas vulnerables, cuerpos y vidas debilitadas, como es el caso de las personas discapacitadas o que viven con una enfermedad mental, o de los habitantes de la calle, quienes se convierten en objetivo de persecución, rapto, asesinato y ocultamiento de sus cuerpos por parte de oficiales y

⁶⁰ Una reflexión que adquiere peso y trascendencia de cara al horror de las atrocidades del gobierno de Israel contra la población palestina de la franja de Gaza y el impacto de estas sobre los niños y niñas palestinos. Ver <https://reliefweb.int/report/occupied-palestinian-territory/gaza-over-2-gazas-child-population-killed-or-injured-six-months-war>. De acuerdo con Unicef, para abril de 2024 más de 1 000 niños palestinos habían perdido una o las dos piernas. Ver <https://news.un.org/en/story/2023/12/1144927>.

suboficiales del Ejército colombiano, para presentarlos como guerrilleros dados de baja en combate y obtener reconocimientos y ascensos. Esta es la práctica criminal que se conoce como “falsos positivos”. Las audiencias con miembros de las fuerzas militares de Colombia de la Jurisdicción Especial para la Paz (JEP) sobre el caso 03 (“Asesinatos y desapariciones forzadas presentados como bajas en combate por agentes del estado”), que tuvieron lugar en el 2023, revelan cómo las personas vulnerables por discapacidad o por su situación de habitantes de calle fueron uno de los grupos más afectados por este repertorio de violencia.⁶¹

Otra cara de este poder biopolítico la discute Aurora Vergara con la noción de *cuerpos y territorios vaciados*, la cual capta los mecanismos que mantienen la exclusión de quienes se conciben como diferentes (personas negras, indígenas y racializadas) y la manera en que se organizan el conocimiento, las representaciones y la política pública que históricamente ha vaciado a los cuerpos y territorios de contenido histórico creando las “bases para la formación de espacios considerados como ‘blancos’ o ‘vacíos,’ donde el poder del colonialismo (violencia/exterminio/genocidio/limpieza étnica/desarraigo) tiene lugar” (Vergara 2017, xx1). Para el caso

⁶¹ La Comisión de la Verdad y la Jurisdicción Especial para la Paz (JEP) han establecido que más de 6 000 civiles fueron asesinados bajo esta modalidad de violencia estatal entre 2002 y 2008. Los asesinatos, y en particular las altas cifras, otorgaban a los militares la apariencia de una mejora en los resultados en la lucha contra la insurgencia y beneficios como ascensos, vacaciones y otros. Las personas asesinadas fueron enterradas y ocultadas en fosas masivas, en cementerios como N.N., o continúan desaparecidos. En 2023, la JEP realizó varias audiencias sobre esta modalidad de asesinatos extrajudiciales a las que comparecieron miembros de las fuerzas militares, entre ellos altos oficiales, y quienes se sometieron al proceso de justicia transicional de la JEP. En las audiencias con la presencia de las víctimas y organizaciones defensoras de derechos humanos, los comparecientes reconocieron sus responsabilidades y entregaron información concreta sobre casos, eventos específicos y las redes de responsabilidades. Ver y el video “El cementerio de la verdad” en https://www.youtube.com/watch?v=fgiolBel6yY&ab_channel=JEPColombia. Ver también “Habitantes de calle, las otras víctimas de los ‘falsos positivos’”, del medio digital Verdad Abierta, para una descripción de cómo las personas vulnerables por discapacidad o por su situación de habitantes de la calle fueron unos de los grupos más afectados por este repertorio de violencia. <https://verdadabierta.com/habitantes-de-calle-las-otras-victimas-de-los-falsos-positivos/>.

colombiano este movimiento histórico de vaciamiento se materializa en la declaración de “baldíos” [sin dueño y por consiguiente pertenecientes al Estado] de los territorios en los que han habitado ancestralmente los pueblos indígenas y afrodescendientes.

Dar testimonio de dichas violencias que se encarnan como huella/herida permanente en los cuerpos y territorios, mapear los poderes destructivos y de debilitamiento en calles, caminos y lugares, en tierra, agua y paisaje, así como nombrar a quienes la sufren, se ha incorporado en los repertorios e iniciativas de memoria en Latinoamérica como métodos creativos desde los que se reencarna y reterritorializa el territorio y los cuerpos, se restituyen los vínculos y recrean los modos de estar juntos y pasar el tiempo. Ileana Diéguez perceptivamente acude a la noción de *formas de reXistencia* para resignificar y anclar la noción de resistencia a la de “existencia en tanto vida” y “como forma enfática de una presencia que persiste”. De esta manera se resignifican también la ausencia o no presencia de los ausentes, sus desapariciones, las pérdidas y los silencios para vincularles con los actos de quienes hacen memoria como modos de insistir, el “re” como presencia que persiste, y pensar la vida y la existencia “para pensar no solo el sostenimiento del acto, sino su propia densidad: la supervivencia y huella de una vida en otra” (Diéguez 2021, 195).⁶²

Regresando a Bojayá, una exigencia del Comité al Estado y las instituciones durante el proceso de búsqueda, exhumación e identificación de los muertos, fue la de incluir e identificar a las ciento sesenta y cuatro personas que sufrieron lesiones durante la masacre para buscar la atención integral de quienes, como lo dice Flora Rosa Caicedo, sobreviviente y lesionada, “traen testimonio de esquiras en el cuerpo”. De la misma manera, sus actos conmemorativos y acciones de memoria insisten en nombrar y visibilizar a las personas lesionadas para resaltar la magni-

⁶² En su tesis doctoral sobre el feminicidio en ciudad Juárez, Emanuela Borzacchiello acude a la noción de *esperanza creadora* de la filósofa española Maria Zambrano para dar cuenta de “cómo las mujeres que luchan en contra el feminicidio no están sólo resistiendo, oponiéndose o rechazando algo, sino que están reXistiendo, o sea, que están dando nueva existencia al territorio y construyendo nuevos escenarios políticos” (2021, 17).

tud de la herida social encarnada en los cuerpos lesionados de cientos de sobrevivientes, así como para interpelar la mirada restringida de las ciencias forenses y de la concepción de búsqueda e identificación para incluir a los cuerpos lesionados.

Por último, pensar con la memoria acarrea una movida ontoepistemológica para preguntarse sobre las nociones de conocimiento que naturalizan las exclusiones, para imaginar las posibilidades y fabular sobre las nociones de futuro de quienes viven las violencias. Los trabajos de memoria como proyectos restauradores y regeneradores de defensa de la vida, como acciones integradoras que buscan recuperar los fragmentos, huellas y rastros que sobreviven a la violencia colonial y de la guerra, y como plataformas de creación de conocimiento. Estas son las movidas que dan testimonio de la determinación de familiares y colectivos de víctimas por humanizar y dignificar los rostros y voces silenciadas en la guerra, y la manera en que sus labores de memoria entrelazan los mundos fantasmales de ausencia y presencia, intuiciones y sueños de las personas ausentes en saberes y batallas por la memoria y sus movidas que, más allá, o incluso lejos de articularse como un asunto de resistencia al Estado y a los poderes armados para buscar el reconocimiento y la reparación (hacia afuera), se dirigen hacia la restauración de relaciones entre seres vivos y muertos en sus colectivos y territorios, al retorno de la vida y de los vínculos con los territorios y sus seres vivos (hacia adentro o en movimiento de relación y de creación de vínculos). Es desde estos intersticios y brechas —en las que germinan los actos de memoria y los saberes que luchan por regenerar otros mundos y hacer la vida más vivible— que dialogo con las posibilidades de una práctica situada y crítica para la lectura reparativa.

Leer desde una posición reparativa invoca una lectura que, atenta a los daños generados por las violencias y otras formas de opresión sobre los modos de conocer y los saberes situados, lee con los afectos y el deseo, la incertidumbre y la intuición, para enfocar la mirada, la escucha, la presencia y la escritura en el rastreo de qué hacen estos trabajos de memoria con el conocimiento y la vida diaria. Se trata de una lectura situada que pasa de la pregunta fija sobre la verdad o sobre la certeza de determinado conocimiento para enfocarse en qué es lo que el conocimiento y los

saberes situados, hacen o posibilitan (Sedgwick 2020). Eve Tuck capta este sentido de la lectura reparativa en su texto sobre el deseo y el valor de lo irreconciliable para describir su trayectoria en la que deja a un lado el “intentar captar o atrapar el significado en mi lectura y a adoptar una especie de actitud abierta que utilizo en mi lectura de poemas. [2008a] Esta es la única manera de tratar con ideas fugitivas. Probablemente haya más” (2010, 637).



Imagen 3. Mural en casa abandonada, Santa Ana, oriente antioqueño. Fotografía de la autora, 2010.

En el terreno de la memoria, la lectura reparativa y situada puede pensarse frente a una escucha abierta y atenta a los ritmos y afectos del testimonio o de los objetos y huellas de memoria para alejarse de las pretensiones de apropiar un significado definitivo y singular. Pero tiene que ir más allá, y para esto me apoyo en las epistemologías indígenas y negras feministas que sacan la lectura y quehacer reparativo de una concepción lineal de la historia y las temporalidades de “la” reparación (el acto administrativo de reparar el daño), para pensar “en el trabajo complejo del resarcimiento/desagravio y la reparación [histórica]”, como lo enuncia Tavia Nyong’o (2019), para rastrear las espirales de un movimiento continuo que retroalimentado “del pasado sobre el futuro” traza aquellos “principios esperanza” que, de acuerdo con Silvia Rivera, son “conciencia anticipante” que vislumbra la descolonización y la realiza al mismo tiempo” (Rivera-Cusicanqui 2010, 55).⁶³ Si bien este texto no se adentra en una elaboración sobre estos mundos y lecturas reparadoras, quiero situar claramente este aspecto que posiciona mis lecturas y travesías por la memoria porque sobre y desde esta lectura reparativa también se despliegan los interrogantes que aquí desarrollo.

Pensar la crisis como bisagra y en el día a día

Este texto dialoga, desde los intersticios de los trabajos de la memoria en contextos de violencias prolongadas, con la idea de crisis y las complejidades e incertidumbres asociadas con una experiencia de la violencia que, más que interrupción súbita del orden o conjuro endémico de una enfermedad social o catástrofe humana, se vive como signo de una “normalidad” excepcional o incluso rutinaria por su carácter estructural,

⁶³ Rivera-Cusicanqui toma de Ernst Bloch la noción de conciencia anticipante y su elaboración sobre la esperanza, para trazar los movimientos por descolonizar el pensamiento y la acción.

continuo e histórico. Las imágenes y metáforas del desborde, el exceso, la invasión, tienden a ser asumidas como constituyentes de aquello que se nombra o diagnostica como crisis. Basta pensar en los movimientos de refugiados por cruzar fronteras continentales que, si bien han sido una constante en las últimas décadas cuando alcanzan a Europa de manera masiva, se convierten en “la crisis de refugio”. Cuando la noción de crisis se relaciona con la del conflicto armado ocurre, como lo señala Veena Das (2008), un proceso doble de asociación entre la creación de un enemigo poderoso que constituye una amenaza crítica para la sociedad y la idea de que se viven circunstancias excepcionales que ameritan intervenciones igualmente excepcionales.⁶⁴

Ramos y Callejo (2016) trazan este “linaje médico” o epidemiológico del concepto de crisis para explicar su asociación con una situación urgente de cambio que “se encamina hacia un final” o, como lo describe Vigh (2022), como aberración momentánea y punto de inflexión. Este recurso que hace del dolor y el sufrimiento simultáneamente espectáculo, amenaza, asunto temporal y un estado puntual de desequilibrio y cataclismo, oscurece no solo la comprensión histórica y contextualizada de las llamadas crisis sino en particular la comprensión de las respuestas y acciones de los seres humanos; es decir, de lo que la gente hace con aquello que se nombra como crisis y las maneras en que responden a ellas; cómo navegan la incertidumbre y el sufrimiento que fuerzas sociales y poderes económicos, además de políticos, infringen sobre la experiencia humana (Kleinman, Das y Lock, 1997; Fassin 2022).

Un punto de partida en mi trabajo es el reconocimiento del carácter estructurante, histórico y cotidiano de la violencia asociada con el conflicto armado o con los desastres humanitarios. Es decir, una violencia que si bien está cargada de acontecimientos extraordinarios para quienes la sufren y circunscrita en declaratorias de estados de excepción o

⁶⁴ Este es el escenario ante el cual Estados Unidos *post* 11 de septiembre crea un discurso de pánico y rumor para justificar la invasión a Irak. Es el que enmarca la respuesta atroz del Estado israelí contra el pueblo de Palestina posterior al brutal ataque de Hamás en octubre de 2023. Lo es también el que caracteriza las intervenciones frente a desastres considerados naturales como los huracanes y terremotos o las crisis humanitarias.

emergencia de parte de regímenes políticos o humanitarios, está trazada sobre el “trasfondo imponderable” de la vida diaria. Las crisis desde esta mirada no resultan simplemente de la irrupción súbita o aislada de un acontecimiento extraordinario, sino de situaciones históricas y estructurales (incluso en el caso de los desastres llamados naturales); es decir, de continuidades y acumulados, y bajo contextos de incertidumbre continua. Al enfatizar esta inscripción de la devastación en la cotidianidad de la vida (Mbembe 1995), Henrik Vigh (2008) propone que el estudio de la crisis y la cronicidad se aleje de la perspectiva de las ciencias sociales que ubican una instancia particular de crisis en contexto, y se acerque más bien a mirar la crisis como contexto; esto es, como un terreno de acción y construcción de sentidos más que como aberración.

Me acerco de esta manera a la violencia masiva desde una mirada antropológica y humanista que se enfoca en la vida diaria; es decir, en una búsqueda por comprender las formas en que la violencia asociada con los conflictos armados, las dictaduras, los desastres o el abuso masivo institucionalizado atraviesa los mundos sociales y los ritmos temporales de la vida y la muerte de las personas. La noción de lo cotidiano tiende a evocar lo ordinario y familiar, algo usado o hecho a diario o el lugar común de algo conocido —en fin, algo aparentemente alejado de la noción de crisis que se asocia precisamente con lo opuesto, con lo extraordinario y extraño—. Entiendo lo cotidiano como los actos, lugares y procesos sociales que la gente toma por hecho (Vigh 2009), así como el lugar espacio-temporal donde nuestras relaciones sociales logran concreción y, por tanto, se llenan de experiencia y sentido social (Ortega 2008). Cuando imaginamos a las personas en sus quehaceres cotidianos, fácilmente recurrimos a imágenes de estabilidad, los ritmos rutinarios de los encuentros diarios y mundanos (Riaño y Baines 2012). Sin embargo, cuando localizamos a estas personas en la malla de las relaciones sociales y de poder, en las restricciones socioeconómicas y políticas de su vida cotidiana en medio de las violencias, se desafía esa conceptualización estática y normalizadora de lo cotidiano (Riaño y Baines 2012), abriéndose también la mirada a los modos en que las ideas de crisis o las medidas tomadas durante tiempos de crisis (ya sea de protesta social, guerra, epidemias

como la covid o desastres) profundizan la desigualdad y la exclusión y crean nuevas formas de estas (Fassin 2022).

Como ha señalado la antropóloga Rosalind Shaw (2012), y retomando la noción de lo cotidiano de Michel de Certeau (1996), una aproximación a la violencia masiva desde lo cotidiano requiere un cambio en la mirada, lejos de la visión a gran altitud, inmóvil y abstraída de los mecanismos, mandatos y procesos que han caracterizado las intervenciones estándar frente a las crisis o el desastre. Lo cotidiano se convierte desde esta mirada en un espacio animado pero elusivo en el que se producen respuestas, emociones, interacciones, tensiones, luchas de poder, tácticas de dominación, resistencia y rechazo, así como eventos pequeños, grandes, ceremoniales o rutinarios. Las violencias estructurales y masivas irrumpen y resurgen en estos ritmos cotidianos, en procesos y prácticas dinámicas y contingentes.

De esta manera, pensar con lo cotidiano es operar y trabajar con estas incertidumbres, contingencias y traiciones de la vida cotidiana en medio de la violencia. Un “descenso a lo ordinario”, en palabras de Veena Das (2008), que hace visibles las formas en que la justicia y la reparación son trabajadas, deseadas y aspiradas en el día a día. Me interesan por ello los modos de responder a lo que se nombra o percibe como crisis y a las incertidumbres que acarrearán (Fassin 2022); las formas individuales y colectivas en que las personas persiguen actividades y prácticas mundanas para restablecer los tejidos básicos de relaciones sociales que se desestabilizan por las violencias; cómo negocian o recrean mecanismos de protección y proporcionan cierta sensación de continuidad o sentido en sus vidas en medio del desastre; cómo hacen de la búsqueda de la verdad y la justicia, tras los rastros de las personas desaparecidas o los mundos destruidos, un asunto cotidiano que convoca el estar junto a otros y el quehacer político.

La mirada desde lo cotidiano ofrece de esta manera un acercamiento a la crisis como vivida, procesual, recurrente, marcada por ciclos o momentos de destrucción y creación (Ramos y Callejo 2016; Vigh 2022); por acciones que navegando la destrucción buscan sobrevivir, rehacer, rehusar, rehabetar, reparar y resistir. Estos actos, como establece Audra

Simpson (2016), son también contenedores que describen las dimensiones políticas de la acción en un entorno cotidiano marcado por la desposesión y las violencias recurrentes. Lo político, explica Simpson, describe las distribuciones del poder, las posibilidades afectivas y efectivas, así como los modos de imaginarse cómo la acción se va a desarrollar para tratar de reordenar o para encaminarse hacia lo que debería ser. Acercarse a la crisis como contexto y desde los ritmos de lo cotidiano se fundamenta en la misma capacidad de lo cotidiano de escapar a las definiciones o a los diagnósticos, su vitalidad y movilidad, lo que hace del ejercicio analítico uno que tiene que trabajar con lo indeterminado, lo poco tangible y, como he señalado, en los intersticios y grietas de lo que se da por hecho y lo vivido.

Los repertorios de la memoria, sus lenguajes y movimientos

Quizá la pregunta metodológica clave no sea qué método he adoptado para esta investigación, sino qué caminos se han renegado, se han dejado atrás, se han cubierto y permanecen ocultos.

Avery Gordon (2008, 41)

En la Red Internacional de Memoria Transformativa hemos interrogado otras formas de abordar las preguntas sobre el potencial de la memoria como fuerza transformadora, entendiendo que dichos interrogantes abarcan tanto una *praxis* como una ética y una estética del estar juntos. Las preguntas se extienden también hacia las maneras en que nuestros repertorios metodológicos incorporan colaboraciones experimentales, críticas y creativas que permitan desarrollar una teoría y una *praxis* liberadora de la memoria (Drake en Acosta 2023), aquella *praxis* que desde la agudeza perceptiva está atenta, como dice Avery Gordon, a los caminos renegados, a lo que se oculta, encubre u olvida, a los mapas nocturnos, en particular cuando nos referimos a la violencia masiva, a “estas formas de violencia y las narrativas que controlan y dan forma para representar a las vidas contra las que actúan como borrables, prescindibles y fungibles” (Acosta 2022, 6). Como lo anotamos con Erin Baines en un artículo reciente,

nuestro punto de partida son las experiencias vividas, sentidas y encarnadas de las personas afectadas por la violencia, y las formas en que se comprometen en el trabajo de la memoria y la acción colectiva para activar procesos de transformación relacional, colectiva e institucional

arraigados en memorias que no se alinean con las del Estado. Estas formas de ver y estar juntos abren espacios intelectuales y metodológicos para cuestionar cómo la memoria: *activa* formas alternativas de ver, escuchar y estar en el mundo; *sirve* para perseverar, reunir y remodelar modos de estar juntos en la precariedad de la violencia actual; *emerge* en seres sensibles, paisajes, lugares, cuerpos y objetos íntimos; y, *anticipa* un tipo diferente de futuro, y así, una forma de ser y transgredir en un presente difícil que excede a las instituciones políticas, sociales y legales que contienen y disciplinan memorias que son disruptivas (Baines y Riaño 2024, 1).

A lo largo de mi trayectoria de laborar y pensar con la memoria, la interrogación metodológica se ha ido tejiendo en torno de unos núcleos *temáticos, afectivos y de sentido* que reconocen la sensorialidad, interdisciplinaridad, multimodalidad y las movidas características de los actos de memoria en sus dimensiones materiales, simbólicas, dramáticas, temporales, afectivas y encarnadas. Como lo anotamos con Erin Baines, estos movimientos revelan el espesor y riqueza de los quehaceres de la memoria, lo que activa y permite, así como lo que anticipa, desde dónde y cómo lo hace. *La memoria en tanto metodología* porque incorpora modos de conocer, hacer y actuar, y a los sentidos del ver, tocar, oler, gustar, escuchar (no necesariamente de manera simultánea). Los actos mnemónicos entrelazan relatos y huellas; recuerdos se entretejen con el sentido del lugar y los paisajes de la memoria (con su espesor histórico, huellas y resonancias afectivas y sonoras), el gusto y la estética de quienes recuerdan y olvidan, y unos modos de hacer, marcar el tiempo y conocer en el día a día (lo mnemónico como una forma de organización y orientación). ¿Cómo podemos entonces entender los trabajos de la memoria con sus repertorios de prácticas conmemorativas y reparativas, de tejer, cantar, dar testimonio, marchar, buscar (para nombrar solo algunos)? ¿Cómo aproximarnos a dichas prácticas dentro del panorama dinámico y complejo de las iniciativas de la memoria y, para el caso colombiano, de una guerra que ha afectado de manera desproporcionada la autonomía, el sustento y la supervivencia cultural de las comunidades?

Metodológicamente, el reconocimiento de la dimensión multisensorial y situada de la memoria conlleva un reposicionamiento de los modos de conocer hacia un *quehacer multimodal*⁶⁵ que integra medios visuales, sonoros, performativos, verbales y digitales como parte del repertorio que expanden nociones y métodos de la oralidad, lo textual, performático y el registro colaborativo. En tanto recursos mediadores del contar y dar testimonio, así como de establecer y descentrar relaciones entre investigadores y participantes, estos métodos multimodales convocan *a pensar más allá del texto* (Diéguez 2019) y *del método* (como asunto de técnica o pasos) para preguntarse por los modos de hacer y estar juntos a los que convocan. Encuentro en el trabajo y pensamiento de Stefano Harney y Fred Moten (2013), al igual que en el de Valentina Desideri (2023)⁶⁶, una propuesta sugerente sobre la *praxis del estudio* para pensar desde una metodología propia. *Estudiar* invita a pensar en clave relacional y transformativa: aquello que hacemos con otros bajo planes propios, momentos no estructurados y lugares de experimentación, especulación y sociabilidad, de hacer-estudiar, hablar o caminar, pensar e imaginar, aquello que se hace en grupo para crear colaborativa e interdisciplinariamente. El estudio convoca a una práctica política radical que experimenta con múltiples registros de sentido y con unos modos de estar juntos y reimaginar al sujeto y el futuro (Desideri 2023). La noción y práctica del *estudio* conversa con la noción y práctica de *co-labor* que discuten Briones y Ramos en su trabajo de colaboración con dos interlocutores mapuche (Briones y Ramos 2021, 2023). Retomando la perspectiva mapuche desde la cual sus colaboradores las interpelan, Briones y Ramos reflexionan sobre la colaboración y el colaborar:

⁶⁵ Lo multimodal nombra la combinación de “audio, vídeo, texto, imágenes fijas, metodologías performativas y plataformas web para generar relaciones iterativas, colaborativas y sensoriales” (Dattatreya y Marrero-Guillamón 2019, 220). Mi referencia a lo multimodal se expande a las artes performativas y actos creativos incorporados como la danza, el canto, la poesía y la música y no implica que cada una de estas modalidades esté simultáneamente presente sino más bien sus diversas combinaciones.

⁶⁶ Desideri se acerca al estudio como una forma de hacer arte y al arte como una forma de estudio para experimentar con diversas formas de estar juntos y como práctica política de autoorganización.

Otro punto destacable es reconocer que debe saberse que habrá muchos conocimientos co-producidos a través de relaciones horizontales. Como meta y al menos para la perspectiva mapuche que nos parece mucho más fructífera, esta co-producción no implica acordar en cómo definir o explicar ciertas cosas, sino en embarcarse en un proceso abierto a todos, para actualizar, renovar y cambiar el pensamiento al ir conectando cosas que estaban desconectadas en cada uno de nosotros (2023, 28).

Considerando estas complejidades y tensiones me pregunto por los modos en que se materializa y pone en acción la horizontalidad, la crítica y la colaboración, así como por el cómo pensar la cocreación y la coproducción. Por ello, a lo largo de la trayectoria descrita, he trabajado con metodologías como la etnografía crítica, la investigación-acción, la oralidad, las artes expresivas en formatos interactivos, como las entrevistas de historia oral, los talleres de memoria⁶⁷ y los intercambios de conocimiento.⁶⁸ Un taller de memoria reúne a un grupo de personas quienes por lo general tienen un referente común de experiencia o interés. Consiste de una serie de actividades que tienen lugar en un formato grupal e interactivo, bajo la guía de una o más personas facilitadoras. Los talleres de memoria utilizan las múltiples dimensiones sensoriales y encarnadas del recordar —imágenes, música, olores, paisaje y los cuerpos— mediante el aprendizaje o uso de métodos como los mapas de huellas, del lugar, del cuerpo y el paisaje sono-

⁶⁷ Los talleres de memoria que diseñé a finales de los años noventa han sido uno de los métodos con los que he trabajado y que se han transformado y recreado bajo diferentes contextos y usos locales, nacionales e internacionales. El “método” talleres de memoria fue incorporado y expandido para incluir un componente psicosocial que aporta la investigadora y profesora Martha Nubia Bello en el diseño metodológico del Grupo de Memoria Histórica y compartido en dos publicaciones (GMH 2009, CNMH 2013) y en el siguiente sitio web: <https://blogs.ubc.ca/reconstructinghistoricalmemory/>. Mi concepto y método del taller de memoria se ha enriquecido mediante la crítica y el diálogo con mi colegas amigos Alfredo Ghiso, Marta Villa, Clemencia Rodríguez, Martha Nubia Bello y Maria Emma Wills. Ver Riaño (1991, 2008, 2006a).

⁶⁸ Los intercambios de conocimientos han sido una de las principales actividades investigativas y de creación con las que he trabajado desde 2011, y con la Red de Memoria Transformativa desde el 2017.

ro, las cartografías de las violencias y las resistencias, las biografías visuales y las líneas de tiempo, las colchas de imágenes y los recorridos. Combinan un momento de hacer recordar individual con momentos grupales de escuchar, ver y hacer, alternando entre narrativa o diversas modalidades de recordar experiencias, eventos o personas con momentos reflexivos y analíticos sobre lo que se escucha. Aunque las memorias que se comparten en el taller son primordialmente de carácter biográfico (diferenciándose de los relatos históricos e historias míticas), los recuerdos no son organizados dentro de la temporalidad y profundidad de la autobiografía o la historia de vida. Por esto, las memorias que se recopilan son más bien de carácter discreto, basadas en acontecimientos o momentos específicos en la vida de una persona o grupo. La dinámica es la de un “taller”, puesto que el trabajo de la memoria se lleva a cabo dentro de un formato grupal e interactivo en el que se hacen cosas (se dibuja, cuenta, camina, reflexiona) a partir de una pregunta generadora y el posterior trabajo individual sobre dicha pregunta; se comparten relatos de eventos y situaciones, y se reflexiona sobre lo que se ve y escucha. El carácter colectivo del taller activa un intercambio de historias y puntos de vista entre los participantes, el diálogo y, en ocasiones, fricciones y desacuerdos, pero bajo el encuadre temporal específico de la duración del taller y con el reconocimiento de relaciones de poder o desiguales entre quienes participan.

Por su parte, en el intercambio de conocimientos, personas y grupos vinculados con universidades, el arte, organizaciones comunitarias, guardianes de conocimiento y con líderes e integrantes de iniciativas de memoria, se reúnen durante varios días para intercambiar conocimientos pero situados específicamente en un lugar/territorio en el que reconocemos a su pueblos originarios, la historia, los saberes locales, las violencias históricas y estructurales, las huellas y disputas de memoria y las iniciativas y los grupos sociales trabajando allí. Están basados en los principios de reciprocidad y respeto, así como en una perspectiva emplazada y relacional del conocimiento y la investigación como prácticas dialógicas entre diversos saberes; es decir, conocer e investigar desde el intercambio horizontal de saberes y con atención específica al saber local y a los trabajos, lenguajes y paisajes de memoria. Los intercambios

incluyen diálogos de campo y visitas dirigidas por grupos comunitarios locales a sitios e iniciativas de memoria (por ejemplo exposiciones, museos comunitarios, sitios de masacres y monumentos conmemorativos). Incluyen también laboratorios o talleres en los que participantes académicos, artistas, trabajadores comunitarios de la memoria y estudiantes de diferentes países y regiones presentan sus reflexiones y su trabajo de investigación/creación e intercambian puntos de vista; de igual forma se incluyen eventos públicos (ver Baines y Riaño 2024).

Estos métodos no son para asumirlos como métodos que resuelven los dilemas éticos y analíticos o intrínsecamente “horizontales”, sino que se abren hacia la experimentación, estudio y acercamiento a la interacción investigativa como *intercambio de saberes* que reconoce las formas de conocimiento local y de intercambio recíproco, y a la investigación como una actividad experiencial y situada (Simpson 2016; Tuck y McKenzie 2015). Estas formas de estar presente, colaborar y corrazonar implican además prestar atención a los silencios, las ausencias y las elipsis en el paisaje, el lugar y los sitios de intercambio de conocimientos y a reconocer los sistemas de opresión que mantienen la violencia (Baines y Riaño 2023).

Inspirada en el trabajo de historiadores orales y en la investigación y creación de las artes verbales, visuales y performativas, el repertorio metodológico con el que he experimentado integra métodos que se inscriben en el conocimiento situado, emplazado e imaginativo, de saberes y prácticas estéticas que se actualizan en múltiples modos de conocer, escuchar, ver, crear y hacer. La noción de *artes verbales* subraya el carácter estético y generativo de formas de expresión como la historia oral, los cuentos, proverbios, leyendas, adivinanzas, palabra hablada, canciones, rimas y poemas, así como el repertorio de gestos verbales y corporales; también las artes de la palabra, la escucha y lo acústico, incluyendo las escénicas y las del debate. Dichas artes están ligadas con las del cuerpo y el movimiento, así como a la imaginación creativa y generativa (Dotson 2011) de la danza o el baile, la música y el movimiento rítmico, los paisajes sonoros, modos de caminar y recorrer; asimismo a las *artes visuales*, que incluyen expresiones plásticas y visuales como los tejidos y bordados, los dibujos, las cartografías, los grafitis, fanzines, tallados y fotografías.

Hacer presente

Mi reflexión sobre las metodologías críticas en el campo de la investigación y los estudios de la memoria, así como la historia oral, dialoga con los saberes y metodologías que surgen del repertorio de iniciativas de memoria y de grupos de colectivos que en contextos de violencia política han hecho de la memoria un campo de acción en el día a día. Se trata de conocimientos y metodologías generadas desde la experiencia con las violencias, el dolor y la búsqueda; desde unos *saberes* y *haceres* que responden a la exigencia ética de hacer presente lo inaudito y silenciado en medio del horror (Acosta 2023). La expresión más usada en este contexto, tanto en la enunciación del sentido del trabajo de memoria como en el ámbito de los discursos sobre su papel en situaciones de conflicto y transición, es aquella donde las labores de memoria y el conocimiento que forjan buscan *hacer visible* lo que se ha ocultado o a quienes han sido silenciados. Esta metáfora, si bien evocadora y de gran riqueza descriptiva, tiende a mantener el predominio de lo visual y lo textual (como evidencia, prueba), así como a subordinar modos y otras gramáticas como el de *hacer escuchar* y el *hacer sentir* que incorporan otros sentidos. Opto por la noción de *hacer presente* para captar el sentido multimodal y multisensorial en el que se inscriben estos saberes y para dar cuenta de las posibilidades epistemológicas y políticas del *hacer ver*, *hacer sentir* y *hacer escuchar*. A la vez, para vislumbrar las posibilidades del *hacer público* y *colectivo* —el otro significado asociado con la acciones de hacer presente o visibilizar— en los relatos, hechos y reclamos.

Me detengo en los *gestos de hacer escuchar* para reflexionar sobre la escucha como *sentido y posicionamiento crítico* en las interacciones dialógicas y de *colabor* investigativas, así como en el contexto de las injusticias epistémicas y sociales, pero, en particular, en relación con los procesos testimoniales. Dar testimonio del horror y la violencia, y el proceso de testimoniar, son actos que envuelven un llamado y una escucha: implican a un sujeto que, a través de un acto narrativo, afectivo o corporal, da testimonio de acontecimientos, situaciones o emociones vividas de primera mano (Oliver 2001; Ricoeur 2004). También puede implicar, como ha

argumentado Veena Das (2007), un compromiso con la vida cotidiana y la apropiación del mundo, no a través de la narración o el habla, sino a través del mostrar. Un ejemplo son los plantones de la Red de Mujeres de Negro de la Ruta Pacífica de las Mujeres Colombianas por la Paz, en los que usan el silencio, el vestirse de negro, los carteles que cargan y un repertorio de símbolos (las pañoletas, el color negro, el silencio, la flor amarilla) como una *forma de decir/mostrar y hacer sentir*, como testimonio performático y de protesta (Ramírez 2011). La labor de atestiguar establece una interacción comunicativa entre dos individuos o un individuo y un grupo, en la que uno de ellos se dirige al otro y el otro, u otros, se convierten en oyentes y testigos de extensión en el acto de transferencia.⁶⁹ Para quienes dan testimonio de experiencias de terror y para quienes se convierten en testigos secundarios como oyentes, el testimonio tiene lugar en la interacción, espacio afectivo y el conocimiento compartido que se crean entre la narrativa y una respuesta, pero, en particular, en el llamado que acarrea dicho acto y que convoca a quien escucha a asumir la responsabilidad. En este espacio relacional, el testimonio se produce cuando se reconoce y asume la responsabilidad con los llamados y reclamos de memoria de quienes dan testimonio, y su presencia como actores políticos y productores de conocimiento (Ramos 1999).

Con la creación del Sistema Integral para la Paz en Colombia, la escucha como método y apuesta ético-política se materializa como un asunto de responsabilidad social e histórica hacia quienes entregan sus testimonios, así como un principio regulador del trabajo y relación de las instituciones del sistema de justicia transicional con las personas o colectivos de víctimas, además de con algunos de los responsables de las diferentes violencias, incluyendo a los integrantes desmovilizados de los grupos armados. La Comisión de la Verdad crea para este fin espacios a los que denomina de “escucha plural”, asimismo, en cumplimiento de su objetivo de reconocimiento, fomenta los “encuentros de la verdad”,

⁶⁹ En el contexto del testimonio de los supervivientes del holocausto y de atrocidades masivas, Hirsch y Spitzer (2009) sostienen que estos testimonios suelen estar más preocupados por transmitir los afectos corporales y el significado de los acontecimientos que por demostrar una verdad o enunciar los hechos.

espacios que llaman a la escucha tanto a los once comisionados como a quienes participan en estos; escucha de los daños e impactos de la violencia, las respuestas y modos de afrontamiento de las víctimas, y el reconocimiento de responsabilidades de quienes están implicados directa o indirectamente. Uno de los volúmenes del informe final de la Comisión, el que denominan “el testimonial”, trabaja sobre la escucha de los más de 23 000 testimonios que recoge la CEV (Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No Repetición), considerando lenguajes verbales, visuales, poéticos e incorporados del testimonio en sus ciclos de escucha (Comisión de la verdad, 2022a).

¿Qué implica, entonces, ontológica y políticamente, escuchar las voces de quienes han sido silenciados o marginalizados? Y con Cornejo y Rufer ¿cómo hacer una escucha que no extraiga, que no seleccione arbitrariamente y que únicamente nos valide a nosotrxs lxs investigadores? Retomo la idea de Tina Campt de que la escucha “requiere sintonía con las frecuencias sónicas de afecto e impacto. Es un conjunto de ver, sentir, ser afectada, contactada y movida más allá de la distancia de la vista y la observadora” (2017, 42). Al rastrear la frecuencia audible —la vibración periódica cuya frecuencia es audible para los seres humanos— en las fotografías de personas encarceladas o las de los registros de los centros de detención y tortura de personas negras que históricamente han sido rechazadas y oprimidas, Campt (2011) nos acerca al sonido, lo aural y al *testimonio como registros afectivos encarnados*. Estar, acompañar e investigar en territorios como Bahía Portete y Bojaya ha problematizado qué implica, ontológica y políticamente, escuchar las voces, sonidos y reverberaciones de los actos de memoria dentro de un complejo paisaje sonoro de violencia armada y la amenaza constante a las poblaciones o a quienes buscan a sus desaparecidos. Disparos, gritos, panfletos amenazantes, órdenes perentorias emitidas por altoparlantes, explosiones y los ruidos de motores de los botes de paramilitares, guerrilleros o del ejército que recorren ríos, esculpen una geografía de miedo. Estas formas de violencia ensordecedora y sus silencios impuestos buscan deshumanizar la voz de la víctima, convertirla en un grito o sonido mudo e inidentificable, y por ello comprometen la escucha. El trabajo etnográfico y colaborativo

que he realizado a lo largo de los últimos veinte años ha sido un camino de *aprendizaje y sintonía situada* hacia una escucha atenta, emplazada y reflexiva de estos registros afectivos encarnados, así como de los sonidos, imágenes y registros poéticos que germinan silenciosamente bajo el ruido de la “guerra”, pero también de los ruidos de la “paz” y las llamadas transiciones, como también de las maneras en que distribuyen el conocimiento y crean jerarquías de verdad y escucha (Riaño 2024). A estos registros silenciosos, a la manera como el territorio, la naturaleza y otros seres vivos no humanos comunican desde múltiples registros sonoros los impactos y repercusiones de las múltiples violencias y el conflicto armado, los incluyo dentro del paisaje y proceso testimonial.

La escucha que asume responsabilidad de los actos testimoniales y del registro sonoro silenciado implica entonces situarse desde el afecto y en sintonía con los llamados (no siempre audibles) de quienes dan testimonio. En el contexto del trabajo de colaborar en la *praxis* investigativa y de coproducción de conocimiento, la horizontalidad, argumentan Cornejo y Rufer, propone otro ejercicio más difícil y más desestabilizador:

Una escucha que no extraiga, que no seleccione arbitrariamente, que renuncie a la estrategia geométrica del encuadre como la confirmación de lo que ya “sabemos” y que únicamente nos valida a nosotros investigadores (confirmando el heroísmo de las resistencias, la pureza de los subalternos, la caridad apenas secularizada de nuestras predilecciones) (Cornejo y Rufer 2020, 16).

Retomando la idea de la memoria como fuente de posicionamiento individual y colectivo, el otro nudo de mi reflexión es sobre el ejercicio metodológico como una labor de *emplazamiento* del saber y *de situar* y reimaginar *los modos de pasar el tiempo* (de la búsqueda y del dolor), *de estar juntos* en relación con otro(a)s, el territorio, el lugar y seres vivos. Este acercamiento a la metodología parte de un pensar “desde” (Diéguez 2019) y en “el dónde” para dar cuenta e incluir los conocimientos emplazados que sustentan el trabajo y el quehacer creativo de grupos como las

madres y familiares que buscan a sus hijos y parientes,⁷⁰ o de quienes han adelantado un trabajo sistemático de documentación y archivo, además de construcción de lugares de memoria. Es decir, y en la misma tradición de otros movimiento sociales y del pensamiento radical (feminismo transnacional, estudios negros o críticos indígenas) (ver Ferreira da Silva 2013, 2014; McKittrik 2021; Million 2011, 2020), los modos en que desde estas tradiciones se imaginan y crean métodos del hacer, ver, escuchar y dar presencia que encarnan una *praxis* radical del conocer y del activismo. Como lo dice Rita Segato, se trata de ejercer una práctica disciplinar que pueda ser interpelada y que reconoce la incertidumbre y la contradicción en el diálogo de saberes (Ramos y Briones 2022). Los apartes que siguen discuten y articulan algunos “racimos” temáticos que surgen al pensar la relación de memoria y metodología desde este registro (sentido del lugar, testimonio emplazado, archivar) e incluye breves discusiones sobre los métodos en el quehacer investigativo.⁷¹

Los paisajes y lenguajes de la memoria

Si la tierra hablara, reclamaría a sus muertos.

Lucas, mayor y autoridad wayuu de Portete

Por dondequiera que uno viaje en el país del pasado, abundan los lugares instructivos. Muchos de estos lugares también se encuentran en el país del presente como objetos y áreas materiales, formados o contruidos naturalmente, cuyas innumerables disposiciones locales conforman los paisajes de la vida cotidiana.

Keith Basso (1996)

⁷⁰ Conocimientos y prácticas emplazadas, afirma Diéguez (2021), que dan cuenta del lugar de los saberes y conocimientos, la contextualidad de estas prácticas en circunstancias concretas y las dimensiones de *praxis* y acción que acarrear.

⁷¹ No desarrollo aquí una explicación sobre cada método y el cómo se aplica. En notas al pie de página anoto recursos y bibliografía a los que el/la lectora puede acudir.

En febrero de 2011, junto con dos fiscales del sistema de justicia transicional colombiano (que resulta de la Ley de Justicia y Paz de 2005) y delegados de otras dependencias del Estado creadas en el marco de esta ley,⁷² emprendimos un recorrido por diferentes lugares del territorio de Bahía Portete en la Alta Guajira de Colombia para reconocer las afectaciones que la masacre de abril de 2004, y las violencias asociadas a esta, han causado sobre los wayuu. Esta visita generó una gran expectativa entre los wayuu de Portete ante su lucha por encontrar a las mujeres desaparecidas y la búsqueda de justicia, así como la determinación de responsabilidades frente a la masacre de 2004. Al poco tiempo de llegar a Portete, una lidereza me comentó que llevarían a la delegación a lugares que nunca antes habían mostrado. Además de hacer un recorrido por los lugares y escenarios del horror a los que siempre llevan a sus visitantes para dar testimonio de las pérdidas, la destrucción y la violencia que continúa ejerciéndose sobre personas y lugares durante eventos como la conmemoración anual, en esta ocasión mostrarían lugares sagrados como las múcuras de Juyá o el cerro Tlima, además de otros donde yacen vestigios culturales e históricos que evocan historias de colonización y de encuentros coloniales e historias míticas (la mina de talco de Jamuya, las cuevas de Waripanture), o la riqueza de la historia social y cultural de los wayuu en la Alta Guajira (la pista de caballos). Estos lugares, dijo la líder, *muestran* su conocimiento y *prueban* su verdad. Están ubicados en el extenso resguardo de la Alta Guajira, un lugar desértico y de bosque seco, de vientos constantes y alta evaporación, que hace parte del territorio ancestral de los wayuu.

Uno de los lugares que visitamos fueron las múcuras, formaciones rocosas que se asemejan a ánforas gigantes de arcilla. Al llegar, Josefina (pseudónimo) esparció *chirrinche*⁷³ sobre la arena y las rocas para pedir permiso a Juya, maestro de la lluvia, y a Pulowi, una poderosa figura mítica femenina, para entrar a este lugar. Juan explicó que fue en este

⁷² La comisión incluye a la Comisión Nacional de Reparación, el Grupo de Memoria Histórica, y funcionarios de la Defensoría del pueblo y delegados internacionales de la GTZ, MAPP-OEA.

⁷³ Una bebida alcohólica preparada localmente, utilizada en rituales y prácticas de protección, así como para fines curativos.

lugar donde Pulowi, dueña de la tierra y habitante de las profundidades marinas, y su marido Juya, tuvieron un desacuerdo. Juya, llevado por la rabia, expulsó a Pulowi disparando poderosos rayos en todas direcciones. Los rayos partieron las rocas circundantes dándoles la forma que tienen hoy. La historia mítica que se materializa en el paisaje del lugar adquiere otra capa de significado con la historia que Guillermo contó de “unos antropólogos” que no respetaron al territorio y se llevan una múcura: “esa gente estuvieron mal, murieron mal toditos ellos, otro murió accidentalmente, otro lo corto un avión, el otro ahogado, el otro murió a tiros”. Igual suerte sufrió el padre del único indígena que para la fecha del recorrido había sido capturado y sentenciado por la masacre, y quien en el relato trae a los antropólogos. En el lugar se compartieron las historias de Juya y Pulowi, la de cómo fueron creados Mma, la tierra, Palaa, el mar y los wayuu, y un anciano cantó un *jayeichi*, los cantos tradicionales que relatan acontecimientos importantes o material anecdótico (Perrin 1987).

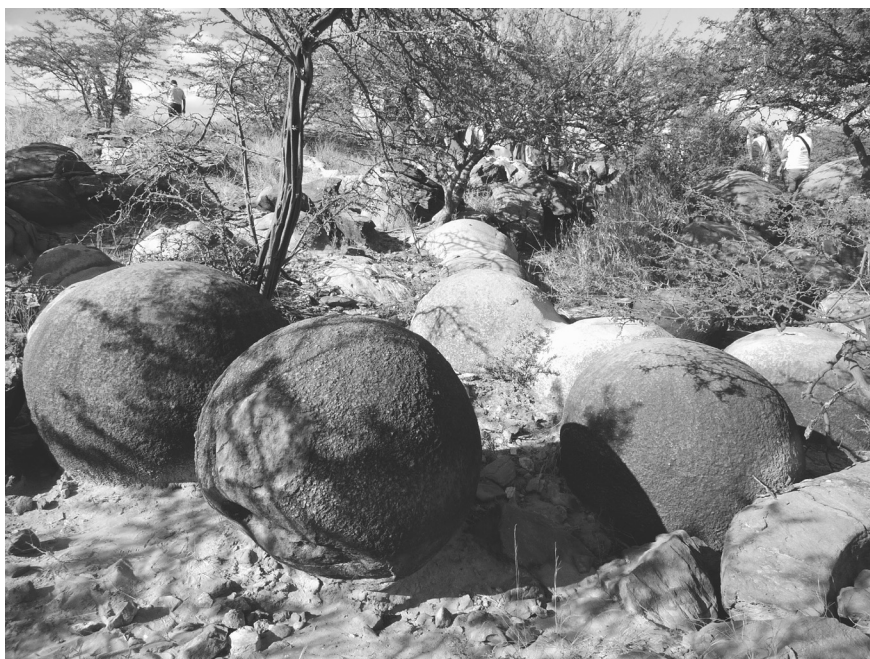


Imagen 4. Las múcuras donde Juya expulsa a Pulowi. Recorrido con fiscales de Justicia y Paz. Alta Guajira, febrero de 2011. Fotografía de la autora.

Al desplazarnos a este lugar y escuchar allí relatos míticos, históricos, de seres no humanos y extraordinarios, historias contemporáneas y el canto, los wayuu emplazan nuestra escucha hacia esas historias que hacen el lugar, reafirman sus profundas redes con el territorio y el paisaje material de la memoria, además de los vínculos que los hacen como personas y colectivo. Los rituales e historias reconectan a los wayuu de Portete con un paisaje y una materialidad física que la gran mayoría no ha visto en más de seis años de desplazamiento; para algunos jóvenes, son historias que solo conocían desde la escucha a los relatos de los mayores. Los relatos reaniman la sacralidad y el conocimiento imbuidos en estos lugares; restauran mediante la ceremonia y un contar situado, la conexión de los wayuu con el mundo mítico y el territorio (Guerra 2019). La narración se convierte en un comentario social y político que tiende un puente entre la geografía mítica, el juicio moral y social, y las cartografías políticas contemporáneas de producción de conocimiento, la violencia asociada a la masacre y el carácter extractivo de la investigación.⁷⁴ Al mismo tiempo, el medioambiente material y mítico-histórico de este paisaje ejerce por sí mismo una fuerza que genera y transmite afectos, ciertas cualidades de este lugar en el que se siente la fuerza de los vientos de la Alta Guajira como del poder y vulnerabilidad de los seres de la tierra, la lluvia y el viento (Navarro 2012; Guerra 2019). Este entramado de afectos y prácticas encarnadas, así como del conjunto de historias materialmente afirmadas en el lugar, persisten más allá del contexto de violencia y desplazamiento. Es decir, el medioambiente materializa “la verdad” del vínculo con el territorio de los wayuu, al igual que ejerce y transmite un conjunto de fuerzas afectivas y valores que también se encarnan en las características físicas del territorio, el temperamento y relaciones entre los seres no humanos como la lluvia y la tierra.

Parto de esta visita-recorrido para situar una idea guía sobre la memoria y el lugar: actos como el de recorrer el territorio para narrarlo e identificar huellas y vestigios encarnan un dispositivo crucial de la labor de la memoria. Recordar y narrar, olvidar y guardar silencio, son actos

⁷⁴ Esta idea la desarrollo en el artículo “Stories that Claim”. Ver Riaño (2020).

emplazados; es decir, ocurren y se activan en relación con el lugar. El lugar entendido más allá de la delimitación espacial como cogenerado histórica y socialmente por seres vivos en el constante quehacer del día a día, en la cotidianidad ordinaria, pero también en la extraordinaria: el lugar toma lugar, se hace, no simplemente está allí. De esta manera, memoria y lugar están en continuo movimiento formativo, se hacen en la interacción y en la interanimación de las huellas materiales e in-materiales, los cuerpos, los paisajes, las cartografías, los afectos, los relatos, los sentidos y, de manera central en la ontología wayuu, en la interacción con seres como la tierra, el mar, los vientos, las fuentes de agua, las plantas y los animales.

El paso por las múcuras en el recorrido para mostrar “la verdad” me genera varios interrogantes acerca de cómo los wayuu la entienden. Lo que voy comprendiendo es que se trata de una *verdad localizada*, que tiene una cartografía y un paisaje, un modo de situarse frente a este y, de manera central, una materialidad cargada de afectos: cada lugar visitado y los trazos materiales que allí se encuentran entrelazan los relatos, la historia mítica, las historias contemporáneas de apropiación o robo de sus tesoros culturales, las historias que explican o castigan a quienes han atacado a la comunidad, y las luchas por la memoria, el territorio y las desaparecidas. Es decir, indican la forma en que los mundos de vida de los wayuu y su constitución como seres están profundamente conectados con este entorno material y con los paisajes de la memoria. La manera en que viven la pérdida, el desplazamiento, la masacre y los intentos por destruirlos, da cuenta de los profundos impactos sobre su ser y modos de habitar el mundo al estar “por fuera del lugar”, en situación de desplazamiento. A la vez, el sentido del lugar y la memoria del territorio operan como dispositivos que activan su pensamiento situado para reimaginar y reconstituir su pasado, su presente y sus mundos posibles, así como para poner en escena sus memorias.

Las conversaciones posteriores y un recorrido que hicimos por los lugares míticos de la Alta Guajira con Weildler Guerra, antropólogo wayuu; Maria Luisa Moreno, geógrafa; y Jesús Abad Colorado, fotógrafo (ver Riaño et al. 2017), me orientan hacia un elemento central de la

ontología wayuu y sus hábitos de pensamiento, así como la decisión de mostrar los lugares sagrados e históricos como elemento crítico de su verdad: los componentes que hacen el extenso repertorio de historia oral y mítica de los wayuu pueden ubicarse en algún lugar de la Guajira, y por lo general se remontan a una huella tangible y material, en este caso las formaciones rocosas. El paisaje de la memoria en Bahía Portete y en la Alta Guajira se teje con cerros, arroyos, piedras, cementerios y ruinas; se activa y revierte de sentido mediante los relatos compartidos por generaciones, en el arte y la ética de la palabra de quienes preservan la historia oral y resuelven los conflictos, como los *palabreros*⁷⁵; en el canto y en los modos de recorrer y de caminar el desierto por caminos que solo son reconocibles para quienes allí habitan (GMH 2010). Por ello, el texto y multimedia que publicamos sobre el recorrido por once lugares míticos en la Alta Guajira lleva el título *Relatos con GPS*, para captar el profundo sentido “orientador” de este paisaje de la memoria e historia tanto en su sentido ontológico e histórico como geográfico. Weildler Guerra afirma que

en las narraciones de diversas agrupaciones humanas, como es el caso de los wayuu, el paisaje fue modelado por la actividad de seres extraordinarios que viajaron, amaron y pelearon sobre la superficie de la tierra en donde finalmente se convirtieron en piedra y actualmente permanecen bajo la forma de rocas, promontorios o cerros. La acción de estos seres permitió la aparición de los animales, plantas y humanos creando el mundo que hoy existe. El paisaje visto de esta manera es

⁷⁵ Una figura clave en el sistema normativo wayuu de resolución de conflictos es el *pütchipü’ü* o *palabrero* (‘mensajero de la palabra’). Los palabreros son en su mayoría hombres portadores de conocimientos y autoridad moral. Se especializan en la resolución de disputas, literalmente “llevando la palabra” de una familia a otra cuando se ha cometido un delito o una injuria. El *pütchipü’ü* emplea la diplomacia y la perspicacia y, según Guillermo Ojeda Jayariyu, coordinador de la Junta de Palabreros, “sabe escuchar” y “sabe orientar” a los participantes hacia un acuerdo de compensación y un acuerdo sobre la ceremonia en la que se entrega el pago final y se restablece la confianza (Guerra 2002, 2014; Ojeda-Jayariyu 2013; Rivera 1986). Tanto Colombia como Venezuela reconocen formalmente el sistema normativo wayuu.

una congelación de las actividades de estos seres míticos en el pasado pero también está permeado por las actividades cotidianas y extraordinarias de los humanos que no se limitan a seguir estas marcas sino que crean sus propios caminos a través de sus movimientos creativos como migraciones, rituales, funerales y batallas (Riaño et al. 2017, 16).

Dicho paisaje ha sido permeado y amenazado por las violencias contemporáneas mediante actos como la masacre de Bahía Portete en la que se profana el cementerio, se destruyen viviendas y se ataca y violenta a las mujeres, o por los controles territoriales de parte de los grupos armados y por el desplazamiento. De esta manera el paisaje de la memoria adquiere nuevos significados con la masacre, las desapariciones, la violencia sexual y las constantes amenazas que en los años 2000 viven los Wayuu y con las huellas de la destrucción que, en el caso de sitios como la escuela, el centro de salud o las casas de las mujeres asesinadas, la comunidad decide dejarles como ruinas, vestigios de memoria que el clima desértico de la región preserva con empeño. Por ello los Wayuu en el ejercicio de mostrar “la verdad” en esta visita y a lo largo de los años nos llevan también a los escenarios de la destrucción como las casas de las mujeres asesinadas y de quienes fueron forzados a desplazarse, a las ruinas de la escuela y al cementerio que fue profanado. En cada uno de estos lugares cuentan historias, evocan personas, seres vivos y míticos, y plantean sus visiones de justicia.

Más que proporcionar hechos, cifras, documentos escritos o fundamentar desde una lógica jurídica occidental sus reclamaciones de justicia y pertenencia al territorio, el recorrido por este último con las fiscales y por aquellos lugares que hasta entonces no se habían compartido con quienes vienen de afuera, revelan las formas en que los actos de *testimonio emplazado* trabajan para situar e indexar la destrucción y, simultáneamente, contar el sufrimiento y la pérdida. Si bien en cada lugar se cuentan historias y se invita a la escucha, el emplazamiento de estos testimonios va más allá del lenguaje verbal, para dar cuenta de una realidad material del lugar y de una experiencia histórica y afectiva de dicha materialidad.



Imagen 5. Ruinas del centro de salud de Portete. Recorrido con integrantes de la Junta Mayor de Palabreros, Portete, agosto de 2013. Fotografía de Jesús Abad Colorado.

El concepto de testimonio emplazado está inspirado en las prácticas conmemorativas de los wayuu. Entre 2005 y 2022, la comunidad, liderada por sus mujeres, organiza una conmemoración anual de la masacre en la forma de un *yanama*, una práctica de trabajo colectivo entre parientes y vecinos que se recrea en la conmemoración dentro de un conjunto híbrido de prácticas asociadas con la reunión comunitaria, el acto conmemorativo y la invitación para hacerse presentes a autoridades y líderes de otras comunidades indígenas, a líderes de los movimientos sociales y a delegados internacionales de organizaciones de solidaridad, así como a las instituciones del estado.⁷⁶ Dada su situación de desplazamiento (hasta 2015, cuando retornan), la conmemoración se organiza como un *retorno al territorio* de las familias de Portete para compartir actividades cotidianas (recrear y reimaginar el día a día [Das

⁷⁶ Yanama (Ayânamajâ) es una forma de trabajo practicada en la época de la cosecha o cuando se necesita mano de obra extra más allá del grupo doméstico (Goulet 1981; Mancuso 2006). La práctica del *yanama* refuerza las relaciones sociales mediante una invitación al intercambio de mano de obra por comida y bebida (Riaño 2015).

2006; GMH 2009]), recordar y recorrer el territorio, además de discutir sus demandas de justicia y retorno al territorio. En la conmemoración, que dura hasta cinco días, los wayuu llevan a cabo formas plurales de *testimonio situado*, que enriquecen y expanden el relato de lo que se ha vivido y se sigue viviendo al incorporar formas encarnadas y localizadas del hacer, del dar testimonio: al recrear la vida cotidiana tanto alrededor como en los lugares destruidos de la escuela y las casas mediante actos como cocinar, limpiar, compartir sueños e historias; al recorrer y resignificar los caminos, al igual que los lugares de la destrucción (GMH 2009, cap. 3); en la reconstrucción y creación de lugares para la memoria y el recuerdo de las personas ausentes y las desaparecidas.

Esta forma única que adquieren las conmemoraciones, así como la manera en que a lo largo de estas los wayuu de Portete interpelan a quienes vienen de afuera y les llaman a ver, escuchar, asumir responsabilidad y, en particular, a presenciar sus actos testimoniales, lo he descrito como *testimonio emplazado*:

A diferencia de las prácticas de conmemoración convencionales, que pretenden crear un contexto discursivo público y una identificación ideológica para legitimar la interpretación del pasado de un grupo, por ejemplo, a través de discursos y rituales formalizados [Gook 2011; Jelin 2002], las conmemoraciones [los Yanamas] crean un espacio para el encuentro social, el duelo y la acción política en el día a día. Además, dan fe de la legitimidad de sus reivindicaciones de derechos ancestrales y políticos sobre su territorio en medio de las continuas amenazas y desplazamientos de la comunidad. Esta conexión entre el testimonio, la percepción del lugar, las reivindicaciones territoriales y la interacción social se define aquí como *testimonio emplazado* (Riaño 2015).

Retejer historias en un paisaje de pérdida y abandono, que a la vez mantiene las huellas de la historia mítica y social de los wayuu, pone en marcha otras formas de reconstituir lo social en el paisaje de la memoria, al tiempo que marcan la presencia tangible de los seres de la tierra, el mar, los vientos y la lluvia, así como la presencia espectral de quienes fueron

asesinadas y desaparecidas en la masacre y en otros eventos asociados con el recorrido del terror por parte de los paramilitares para tomar control de esta región. Estos lugares, y la manera en que los wayuu los narran y dan testimonio frente a la delegación de fiscales y otros funcionarios, dan cuenta de una verdad que no se construye desde la evidencia de los datos numéricos o de los hechos reconstruidos o de los textos-documentos, sino con y desde los vínculos, las relaciones construidas con los seres vivos y muertos, con el territorio y los relatos; en fin, se construye como una *verdad relacional*. Se trata de un tipo de verdad relacional sobre cómo los wayuu “siguen existiendo” en su territorio a pesar de la destrucción y de estar desplazados por la fuerza y amenazados, sobre la presencia de marcas y huellas que pueblan el territorio y mantienen viva su historia al igual que sus testimonios.

Las historias contadas en los distintos lugares del recorrido atestiguan sobre una “verdad” construida con fuentes orales y emplazadas, y desde un sentido del tiempo, la pérdida, el daño y pertenencia que eran difíciles de entender para los fiscales, quienes representan un sistema de justicia transicional occidental donde el pasado, el presente y el futuro se sitúan en una suerte de cronología lineal, la de un antes y un después (la guerra, la transición, el posconflicto). La manera en que se expresa corporalmente y pone en escena esta verdad desde lo que los wayuu llaman “la palabra”, da testimonio de una oralidad, un cuerpo de historias y de transmisión del saber intergeneracional interrumpida por el asesinato de mujeres que portan esta tradición oral, que incorpora el tiempo mítico con el histórico en un movimiento cíclico, y por el desplazamiento forzado de su territorio ancestral. La narración emplazada, además, da evidencia de las formas en que la oralidad marca los vínculos ancestrales con la tierra (que incluye el territorio marino y el desierto) y, más importante aún, las formas en que se entrelaza en estos paisajes de memoria y se siente no solo en las huellas materiales sino a través de las formas en que los wayuu la cuentan, interpretan y la expresan corporalmente (Mahuika 2019). La verdad testimonial sobre las pérdidas y su conexión ancestral con la tierra se hace posible al contarla en el lugar.

Los métodos y el sentido del lugar

La relación memoria y lugar se constituye en referente importante en los modos de conocer y hacer investigación sobre las memorias tanto en sus dimensiones históricas como políticas, sociales y culturales. Dicha relación informa la *perspectiva relacional* desde la que se entiende el conocer como acto situado o localizado en un entramado de redes y relaciones (Haraway 1988; Sabucco 2022). Por ello, como lo discuten Eve Tuck y Marcia McKenzie (2015), la investigación crítica del lugar reconoce este entramado relacional que hace los lugares y la lógica espacial y territorial mediante las que se implantan los diversos modos de colonialismo, tanto el de explotación⁷⁷ como el de asentamiento.⁷⁸ La investigación crítica del lugar entiende a los lugares como cambiantes, fluctuantes con el tiempo y el espacio, y moldeados en la interacción dinámica entre las personas, otras especies, sus prácticas y movimientos, y en los vínculos con la tierra y el territorio. Desde los estudios indígenas y anticoloniales, esta comprensión del lugar considera “los procesos espacializados y basados en el lugar de la colonización y la colonización de asentamiento, y trabaja para evitar que se sigan borrando o neutralizando a través de la investigación en ciencias sociales” (Tuck y McKenzie 2015, 19). Por ello entiende también que la experiencia de lugar está mediada por la manera en que la diferencia y la otredad se emplazan en el territorio.

Tuck y McKenzie destacan los aspectos físicos, espaciales, materiales y emocionales del lugar en relación con lo social, pero anotan cómo los lugares y nuestra orientación hacia ellos están a la vez determinados por la historia, el imperio y la cultura. Esta anotación es fundamental para alertarnos sobre los poderes y las fuerzas históricas, económicas y políticas que operan y marcan las maneras en que los territorios se ocu-

⁷⁷ Define al tipo de colonialismo que se caracteriza por prácticas de trabajo forzado, esclavitud y extractivas como la minería.

⁷⁸ La idea de colonialismo de asentamiento hace referencia a una forma específica de colonialismo en la que una sociedad de colonos invade, subyuga y despoja violentamente a la población indígena de su territorio para establecerse de manera permanente y establecer sus estructuras de poder y gobierno.

pan y apropiación bajo regímenes coloniales y capitalistas, y aquellos que extienden dichas lógicas a los repertorios de violencia masiva, los de la guerra y el genocidio, y las formas de desigualdad, así como las disputas, silencios y fricciones que subyacen no solo a los paisajes de la memoria, sino también al quehacer y al discurso académico.

El lugar y la memoria, además de las constelaciones de afectos, historias, fuerzas y huellas asociados, son coconstitutivos. “Es la persistencia estabilizadora del lugar como contenedor de experiencias”, nos dice el filósofo Eduardo Casey, “lo que contribuye tan poderosamente a su cualidad intrínseca de ser memorable. Una memoria despierta y viva conecta espontáneamente con el lugar” (1997, 186-87). Esta relación expresiva y vivencial de los seres humanos y no humanos con los lugares, la comprensión de que el conocimiento y los significados del lugar se adquieren en la experiencia directa del haber estado allí corporal, sensorial y afectivamente, o mediante los actos de recordar y las historias contadas, para constituirse en referentes de pertenencia o vínculos significativos, se conceptualiza en la literatura como *sentido del lugar* (Casey 1997; Riaño 2006). Dicha relación subyace y estructura las ontologías y modos en que se conceptualiza y practica la historia oral y las artes verbales entre pueblos Indígenas y Afro pero también se expresa y recrea para el contexto colombiano, en la relación con el territorio y las labores y lugares de memoria de diversas organizaciones sociales y culturales: en los parques y las casas de la memoria, museos comunitarios e itinerantes, altares y objetos conmemorativos de grupos urbanos, y rurales pero también en las expresiones territorializadas de música, memoria, arte mural de jóvenes (ver GMH 2009; Fabri 2010; Guglielmucci 2018). Al afirmar la profunda relación entre memoria y lugar, el lugar no constituye un escenario pasivo o telón de fondo de los trabajos de la memoria, sino un dispositivo y una fuerza orientadora con capacidad agentiva que activa y recrea la memoria. Por ello, Daniel Ruiz-Serna (2020) resalta como los lugares participan de manera “esencial” y no sólo contingente en la generación de sentidos, memorias y sensibilidades.

Métodos y quehaceres investigativos como la construcción individual y colectiva de *mapas* (del entorno, de rutas, mentales, del cuerpo,

de lugares significativos, de otros periodos/tiempos o señales históricas), así como las *cartografías sociales y de poder* (de las redes de relaciones y apoyos, de los paisajes del despojo y del poder, de las barreras físicas o las fronteras visibles e invisibles que separan comunidades [Coyles et al. 2023; Riaño 2006], de las cartografías de las resistencias), permiten ver, hablar y trazar cómo la historia y los relatos se anclan en los lugares. Estos métodos exploran las representaciones visuales y narrativas asociadas o imaginadas, las marcas territoriales y físicas de las violencias al igual que los modos en que las subvierten; las cartografías y topografías de dichas memorias con sus materialidades y simbologías, así como de aquellos lugares que perviven en la memoria y en el afecto, pero no en una materialidad física, además de las transformaciones de los lugares y rutas o modos de moverse en los territorios de quienes las generan. Al visualizar en el paisaje los lugares, las relaciones y las transformaciones, así como los paisajes del poder y las cartografías de la desposesión, estos métodos exploran *modos de representar otros, desde los conocimientos*, los sentidos y saberes del lugar, que desafían y trasgreden representaciones cartográficas dominantes y asociadas con el ejercicio del poder.⁷⁹

Los *recorridos* por el territorio y por las huellas tangibles e intangibles que hacen el lugar y le dan sentido al territorio, las entrevistas a pie o andantes que se caracterizan por ser prácticas de “puesta a tierra” (de establecer una conexión con el lugar y el paisaje mediante el movimiento y los sentidos) y encarnadas (de afinar la mirada y la escucha y de localizar al cuerpo), desentrañan y se sustentan en la relación memoria y lugar. Es-

⁷⁹ Existe una amplia literatura en disciplinas como la geografía, los estudios indígenas, la educación y la antropología sobre el uso crítico de mapas y cartografías, al igual que sobre metodologías anticoloniales como las del contramapeo (que hace visibles los paisajes del poder, las cartografías de opresión, apropiación y desposesión) y de investigación acción, que examinan sentidos de lugar, nombres de lugares y señales de la memoria. Ver Oslender (2017); Martínez y Palis (2021); Maharawal (2018); y Speed et al. (2009). Ver también el apartado “Formas de evocar la memoria con base en el lugar” de *Recordar y narrar el conflicto* (CNMH 2013, cap. 4, 65-77) para una elaboración metodológica acerca de los usos de mapas y cartografías en la investigación sobre memoria histórica, así como la descripción de métodos como los mapas del entorno, mentales, del cuerpo, andantes y los inventarios de los paisajes de la memoria.

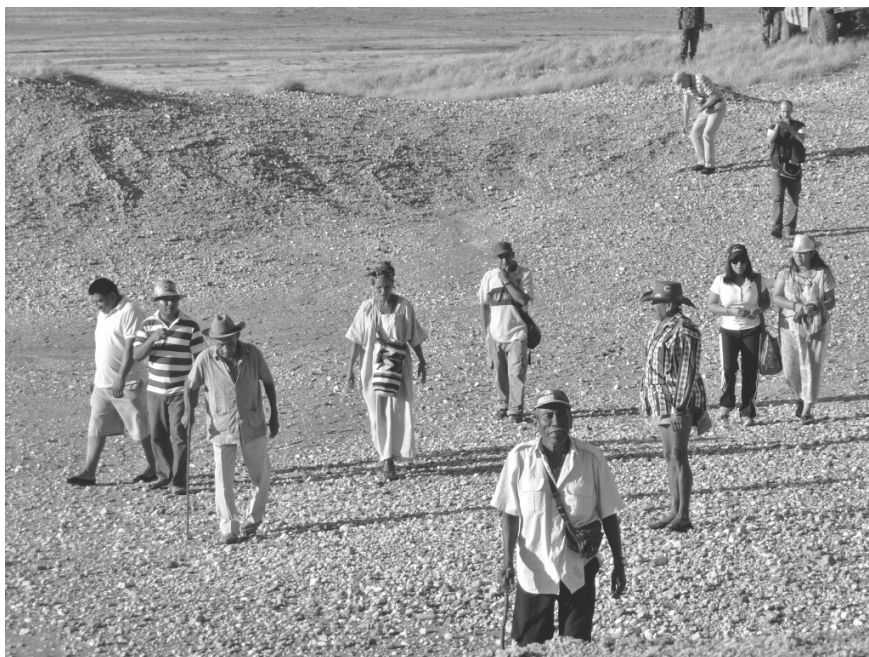


Imagen 6. Las minas de talco. Recorrido por el territorio con fiscales de Justicia y Paz. Febrero de 2010. Fotografía de Jesús Abad Colorado.

tas formas de invocar la memoria con base en el lugar dan cuenta de las maneras en que la vida social se incrusta en los lugares para pensar situadamente y “reconocer la condición de experiencia en la producción de cualquier práctica, incluso el pensamiento, en la medida en que se trata de una inmersión en las singularidades” (Diéguez 2019, 113).

Por otra parte, están aquellas *metáforas* que acoplan lo material y lo figurativo, que cargadas del sentido del lugar informan el quehacer investigativo, las dinámicas de poder en que ocurre y el trabajo de la memoria: *el posicionamiento* (de quien investiga y de quienes participan), *la localidad* (en la que ocurre) y *el conocimiento situado*. Otras metáforas nombran y captan el emplazamiento de las violencias y de los poderes que las ejercen, así como los contextos y dimensiones de acción o respuesta: desplazamiento, desposesión, errancia y retorno. Como afirma Katherine McKittrik, las metáforas son iluminadoras y funcionan para mapear radicalmente los “lugares de la lucha, la liberación y placer. Las

metáforas nos mueven” (2021, 12). Dichas metáforas dan cuenta también de cómo el conocimiento es emplazado, tiene lugar en algún lugar, y cómo, afirman Tuck y McKenzie, el movimiento a descolonizar el conocimiento es también un movimiento de emplazamiento que tiene que ver con los modos en que la tierra, el lugar y el territorio nos *convocan* (en uno de los sentidos del verbo emplazar) ética, política, intelectual y afectivamente.

El registro y el hacer aparecer

La relación memoria-lugar está en la base de los métodos utilizados en los estudios sobre las memorias de acontecimientos críticos, en la documentación de los eventos de violencia y también en el conjunto de saberes, acciones y modos de hacer memoria de parte de grupos como las buscadoras y familiares de las personas desaparecidas o asesinadas. Estos grupos incorporan un amplio y creativo repertorio de métodos y estrategias para buscar, rastrear, marcar, excavar, reconocer y archivar los rastros, datos, personas y objetos de manera que puedan aportar a esclarecer lo que sucedió o aportar pistas para sus preguntas sobre el dónde están. En Uganda del Norte, la Women’s Advocacy Network (Red de Defensa de las Mujeres, WAN por sus siglas en inglés) reúne a mujeres que fueron raptadas como niñas (8 a 13 años de edad) por el Ejército de Resistencia del Señor (Lord Resistance Army, LRA por sus siglas en inglés), siendo forzadas a combatir en sus filas, a ejercer labores de limpieza, cocina, etcétera, y a convertirse en coesposas de los comandantes del LRA (Baines 2017; Anyeko 2021). Cuando tras años de cautiverio ellas finalmente regresaron a su territorio con los hijos que nacieron en la guerra y producto de la violencia sexual, encontraron el rechazo comunitario —incluso el de sus familias— y la desconfianza sobre sus lealtades. Pertenecientes al grupo étnico de los acholi, una sociedad de clanes patrilineales y patrilocales, las mujeres y sus hijos, enfrentaron también el desconocimiento sobre cuál era el clan patrilineal de sus hijos.

Guiadas por la búsqueda de justicia y la de garantizar un sentido de identidad y acceso a la tierra para sus hija(o)s, las mujeres de la WAN

idearon un proceso para encontrar las pistas y relaciones que les permitieran identificar el clan patrilineal. Este método es llamado *child tracing* ('rastreo de niños'). Seguir los rastros desafiando los silencios y desconfianzas impuestos por la guerra mediante el rastreo del clan patrilineal consiste en un ejercicio de recuperación de cualquier pista o documento escrito (cartas o notas escritas por comandantes antes de su muerte, certificados); también en caminar y pasar tiempo juntas en la búsqueda estableciendo contacto con excomandantes del LRA —quienes pueden tener información sobre el clan al que pertenecen los padres—, en consultas con autoridades acholi, en la toma de testimonios entre las mismas mujeres, familiares, mayores y personas de la comunidad, y una vez que se encuentran las pistas sobre el clan, en el contacto, mediación, negociación entre los clanes de la madre y el padre y en los rituales ceremoniales con los familiares del clan paterno para *reunificar* al niño o niña con su clan.⁸⁰ En el esfuerzo por establecer los vínculos de parentesco, las mujeres de la WAN y el grupo de jóvenes que las apoya, compuesto en su mayoría por sus hijos nacidos en la guerra, han recreado y expandido los vínculos de parentesco para crear vínculos afectivos y solidarios entre ellas, así como para reimaginar cómo reconstituir sus mundos y relaciones.

Buscar, rastrear y archivar en contextos de desaparición, rapto y duelo se entienden como *acciones intencionadas marcadas por la incertidumbre* tanto de lo que se conoce y está por conocer, como frente a los contextos difíciles en que ocurren (represivos, violentos, de rechazo, de estigmatización), así como en situaciones atravesadas por la urgencia, el dolor y la precariedad. Adicionalmente, situaciones de violencia continua e irresuelta como la desaparición, la desposesión, el destierro y el desplazamiento forzado se manifiestan y experimentan como fuerzas que desestabilizan el mundo de quienes las viven, que sustraen lo que era

⁸⁰ Para una descripción del proceso de rastreo de los clanes patrilineales de los niño(a)s y del contexto y guerra en Uganda del Norte entre el Ejército de Resistencia del Señor y el ejército ugandés ver Baines y Oliveira (2021) y Baines y Anyeko (2022). Para una descripción del trabajo organizativo, de incidencia política y de búsqueda y rastreo ver <https://www.facebook.com/WomensAdvocacyNetwork2016/> y <https://blogs.ubc.ca/wanuganda/about-wan/>.

familiar, o como en el caso de las mujeres y sus hij(a)os en el Norte de Uganda, como fuerzas fantasmales que atajan el poder establecer vínculos identitarios y un sentido del ser anclado al territorio y las afinidades. La presencia embrujadora y oculta de estas fuerzas desestabiliza mundos, fuerzas, sentidos del tiempo y los modos de convivir de quienes sufren la pérdida o emprenden búsquedas. En su libro *Asuntos fantasmales*, Avery Gordon captura evocativa y conceptualmente este movimiento espectral con su aproximación a lo hechizante, embrujador, o agobiante como lenguaje y modalidad de experiencia, como presencia que, si bien es espectral, es real, sentida y demanda atención:

Es una de las formas en que los sistemas abusivos de poder se dan a conocer y su impacto se deja sentir en la vida cotidiana, especialmente cuando se supone que ya han terminado (la esclavitud, por ejemplo) o cuando se niega su naturaleza opresiva (como en el trabajo libre o la seguridad nacional). Estar embrujado no es lo mismo que estar explotado, traumatizado u oprimido, aunque suele implicar estas experiencias o ser producido por ellas. Lo distintivo de lo fantasmal es que se trata de un estado animado en el que una violencia social reprimida o no resuelta se da a conocer, a veces de forma muy directa, a veces de forma muy oblicua (xvi).

Esa fuerza y sustrato, que como insiste Avery Gordon es siempre una experiencia aterradora, es vivida en el día a día del rastreo por las mujeres de la WAN, así como lo es para las Rastreadoras de El Fuerte o Voces Unidas por la Vida en México,⁸¹ las Madres de Soacha⁸² o las Mujeres

⁸¹ En su texto *Cuerpos liminales. La performatividad de la búsqueda*, Diéguez (2021) describe el trabajo de estos colectivos y de las Brigadas Nacionales de Búsqueda, así como del conocimiento y ontologías del rastrear que han forjado y acumulado desde la búsqueda diaria de sus seres queridos y de miles de personas desaparecidas.

⁸² Las Madres de Soacha son un colectivo de mujeres cuyos hijos o familiares fueron engañados con promesas de trabajo o raptados para posteriormente ser asesinados y presentados por agentes del Ejército colombiano como bajas en combate; es decir, como “falsos positivos”. En condiciones de gran adversidad por el riesgo, impunidad y las constantes amenazas, las madres (hijas, esposas, familiares) emprenden la in-

Caminando por la Verdad de la Comuna 13 de Medellín. Estas impresiones y fuerzas transforman lugares como las fosas comunes, clandestinas o no identificadas donde yacen las víctimas de masacres, combates, asesinatos selectivos o del sistema criminal de “falsos positivos”, pero también donde están los restos de quienes mueren en combate y lejos de sus tierra.⁸³

De cara o cuerpo a esas fuerzas espectrales y a los vastos paisajes en los que hacen presencia, las prácticas de búsqueda articulan un modo de hacer o, mejor, *del contrahacer*: modos e instrumentos para el registro e inscripción en el archivo para “desenterrar la verdad”, como dicen las mujeres Caminantes por la Verdad de la Comuna 13; *formas de estar y caminar juntas* (en tanto colectivos), en comunicación y mediante la denuncia que confrontan e increpan dichas fuerzas fantasmales, al mismo tiempo que invocan a sus seres queridos para nombrarlos, darles relieve y hacerlos “aparecer”, aun cuando se vive en la incertidumbre de si están vivos o muertos. Es, por tanto, nos dice Francisco Ortega al pensar en lo fantasmal como sitio de convergencia de las memorias silenciadas, “un anuncio de aquello que pudiera devenir, una demanda política que yace en las potencialidades de lo que no fue pero que todavía regresa” (Ortega 2008, 35).

Los métodos así como los modos de conjurar la ausencia y la desaparición de una vida y de una persona dignas de reconocimiento, de búsqueda por parte de colectivos de familiares, acuden a los actos de nombrar, encarnar, dar rostro (como colgarse los carteles con fotos y nombres de sus seres queridos, bordar telones con los nombres de quienes fueron asesinados como el de Bojayá, o recitar en voz alta uno a uno los nombres de quienes han sido asesinados), para *inscribir su presencia*

vestigación y búsqueda de sus hijos al igual que el reconocimiento de sus cuerpos; un ejercicio incansable por esclarecer qué les pasó, por denunciarlo y buscar justicia. Hacia finales de 2008, trece cuerpos de jóvenes de Soacha y tres de Bogotá fueron encontrados en una fosa masiva y sin identificar en Ocaña, norte de Santander.

⁸³ Daniel Ruiz (2020) rastrea en el Bajo Atrato las presencias de espíritus fantasmales de quienes mueren durante confrontaciones u otros eventos armados; quienes sufren una mala muerte porque mueren en el abandono y soledad, sin que se les practiquen los debidos ceremoniales mortuorios; y en el caso de los combatientes de la guerrilla o miembros de las autodefensas, lejos de su hogar y territorio.

e invocar su ausencia, dignificarlos y hacerlos aparecer públicamente (Olalde 2019; Diéguez 2021). Son movimientos de trazar presencias y marcar ausencias. Sobre el término *presencia*, reflexionamos con Natalia Quiceno en la introducción de un número especial sobre el río Atrato:

Describe la condición de alguien o de algo que se encuentra en un cierto lugar y lo que dicha presencia genera, incluyendo en particular las sensaciones y las reacciones. . . . Estas presencias, . . . son tanto materiales como espectrales, tangibles e intangibles y trascienden desde una variedad de registros afectivos. Es decir, tiene un poder, resonancia y asequibilidad sobre los seres humanos y no humanos y sobre el mismo lugar (Riaño y Quiceno 2020, 10).

Presencias y apariciones que, como con los espíritus de quienes tuvieron una mala muerte durante el periodo más álgido de la guerra y confrontación armada en Bojayá, se hacen sentir ante otros, en sueños, para reclamar el ritual y la presencia familiar, comunitaria, y la resolución de la situación errante en la que se encuentran mediante los actos del canto, rezo y rituales funerarios (la novena, la preparación del altar, el recorrido por el pueblo, las nueve noches y el palo de año), para así poder descansar en paz, es decir, transitar hacia el mundo de los ancestros.

Entretejer, bordar y reparar

La educadora e intelectual ucwalmicw⁸⁴ Joyce Schneider se acerca al tejido y al tejer como metáfora y práctica, teoría y método para examinar los procesos indígenas de conocimiento y los modos en que estos interrumpen la comprensión occidental dominante sobre la educación. La imagen del telar y su uso le ofrece a Schneider un marco teórico y

⁸⁴ Los ucwalmicw, gente de la tierra, son una nación indígena salish cuyo territorio ancestral está ubicado en la región de las montañas de la Costa Sur y el Cañón Fraser, en el interior de lo que hoy se conoce como la Columbia Británica, Canadá.

conceptual holístico, con los hilos y su hilvanado, entrelazado como los tejedores de narrativas e historias. Schneider plantea que el telar es un espejo que refleja quién eres —un método en el que construyes o, mejor, entretejes un encuadre particular desde un posicionamiento y modo de ver específicos—, una ventana para imaginar quién puedes llegar a ser (es decir, es una manera de imaginar otros futuros posibles), un portal a través del cual puedes entrar a realizar una visión; implica agencia y acción. Es, a su vez, el marco y base de los procesos educacionales relacionales indígenas de la nación ucwalmicw, los que basados en el “buen trabajo” (una noción similar a la del “buen vivir”)⁸⁵, “todas mis relaciones”⁸⁶ y la cosmovisión indígena, buscan reparar las relaciones rotas, la lengua y la transmisión intergeneracional de conocimiento interrumpidas por el genocidio cultural que resulta de los internados de cientos de miles de niños indígenas y la ideología de destrucción del pensamiento, cultura y sociedades indígenas.

Como anoto antes, tejer, bordar e hilar se han incorporado como *prácticas de activismo textil* en el trabajo de la memoria de numerosos colectivos y organizaciones de víctimas, así como como práctica performática que *crea objetos huella y puente* —telones, tapices, pañuelos y tejidos— para narrar, visualizar y ocupar espacios públicos y comunitarios como registros materiales de la desaparición y la pérdida, o como objetos conmemorativos de vidas y personas ausentes. En su investigación sobre iniciativas de memoria, Katia Olalde describe cómo en México se empiezan a reunir colectivos para bordar los nombres de miles de personas

⁸⁵ Ver Acosta (2014). Acosta avanza su elaboración sobre el buen vivir situándolo como proceso de vida enraizado en lo que llama una “matriz comunitaria de pueblos que viven en armonía con la naturaleza”. Este proceso interroga la lógica de desarrollo capitalista y su relación extractiva y depredadora con la naturaleza que estructura profundas desigualdades económicas y se imagina un futuro presente de convivencia y coexistencia en la diversidad y bajo el respeto a la naturaleza

⁸⁶ “*All my relations*”, ‘todas mis relaciones’, es una frase y principio de interconexión de diversas naciones indígenas (primeras naciones, métis e inuit en Canadá) que reconoce y honra los vínculos profundos entre seres vivos, humanos y no humanos, y la tierra. “Todas mi relaciones” se expresa en oraciones, rituales y ceremonias, así como momentos de reconocimiento del territorio y de quienes están presentes.

desaparecidas bajo el avasallador panorama de la desaparición en este país. La iniciativa “Bordando por la paz y la memoria. Una víctima, un pañuelo”⁸⁷ se concibe como *un memorial vivo ciudadano* en el que grupos de personas bordan en espacios públicos pañuelos con los nombres de las personas desaparecidas y con frases alusivas, para posteriormente colgarlos en tendedores de cuerdas y pinzas que se exhiben en esos espacios públicos o en las marchas. Olalde traza este movimiento, con base en el trabajo de familiares de personas desaparecidas y los colectivos de tejedores para la memoria, como uno de *hacer aparecer* la ausencia: “En los pañuelos que denuncian desapariciones forzadas, hacer aparecer la ausencia irreparable e insuperable de la persona ausente tiene que ver también con la necesidad de presentar esa vida humana suspendida como digna de ser buscada” (Olalde 2019).

Estos actos se sustentan en una metodología del hacer aparecer en el ámbito público, el conmemorativo y el comunitario a quienes bajo fuerzas opresivas o represivas están ausentes, desaparecidos o por fuera del texto oficial. Estas son a la vez prácticas relacionales que hacen del encuentro para bordar o tejer una fuerza para la acción y del estar juntas en el quehacer de la memoria y la creación de un modo de pasar el tiempo para reimaginar el futuro en el presente. Olalde caracteriza los modos del hacer y pensar la memoria y la acción política de estos grupos como *estrategias estéticamente convocantes*, una evocativa noción que capta “la dimensión corporal, sensorial, sensible y afectiva de estas iniciativas” (Olalde 2019, 40).

Estas creaciones individuales y colectivas como parte del repertorio de memoria y metodologías creativas de estos grupos revelan también su dimensión reparativa. Como lo ha planteado Natalia Quiceno en su reflexión sobre la práctica de bordado del grupo de mujeres de Artesanías Choibá, en Quibdó, y Artesanía Guayacán, en Bojayá, en estas “creaciones materiales que ellas elaboran se hacen también vidas, se cultiva la posibilidad de seguir adelante en medio de las pérdidas y se crean nuevas

⁸⁷ Iniciativa que reúne a veinte “células de bordado” en México y otro par de decenas por fuera de México

gramáticas para compartir las experiencias y los daños que la guerra ha dejado en sus cuerpos y territorios” (Quiceno 2021, 19).

Durante el proceso de exhumación de las ciento dos víctimas de la masacre de Bojayá en 2017, las mujeres tejedoras de Guayacán, las cantadoras y rezanderas, así como niños y niñas de la comunidad, hicieron presencia de muchas formas, pero en particular bordando, cargando e instalando en diferentes sitios los telones tejidos con los nombres de las personas asesinadas en la iglesia, cuyos cuerpos fueron exhumados. Cada día de los veinticinco que duraron las exhumaciones, los cuerpos que se encontraron y exhumaron fueron colocados por los profesionales forenses en bolsas rojas (para su mejor preservación). El color rojo, sin embargo, contraviene los rituales mortuorios locales que tienen códigos específicos sobre los colores apropiados. Leyner Palacios, uno de los líderes en el proceso de exhumaciones, explica que

acá hay un tema que el manejo de la pala, el manejo de los colores, o sea pues si nos vamos a una exhumación pues un encuentro con los muertos pues no se puede ir de rojo, el rojo espanta los muertos, las almas y entonces pues para ellos [el equipo forense] eso no era importante, entonces había que desde la concepción cultural que esta gente fuera y le contara a ellos como qué mínimos de cuidado se debían tener, de hecho hubo hasta un desliz en la exhumación, cuando se empezaron a sacar los cuerpos en Bellavista... porque el protocolo de eso indica que ellos los envuelven en unas bolsas de color rojo, eso es el estándar que son unas bolsas especiales y no sé qué no sé cuándo, pero resulta que para nosotros ningún muerto se coloca en esas cosas, entonces cuando salieron y la gente vio eso ahí mismito corrieron varios inmediatamente a buscar telitas blancas para ahí sobre el rojo envolverle pero para que la gente no viera... porque, o sea si usted le pone a un negro le pone el cuerpo de su familiar con trapo rojo la mente de una vez lo transporta a que se lo está mandando al infierno (entrevista, 10 de julio de 2018).

Por ello, las mujeres de Guayacán que actúan como cuidadoras, las cantadoras y las rezanderas, envuelven el cuerpo en una tela blanca

con cuidado, con cantos y rezos, y entrelazan la tela con una cinta color violeta. El grupo de cuidadoras entregan el cuerpo a los familiares para que lo lleven en procesión hacia las bóvedas temporales. A la cabeza de la procesión van los familiares y algunas veces funcionarios/as que llevan los cuerpos, seguidos por cantadoras y rezanderos/as quienes, como dice una de las cantadoras, “los llevábamos donde era que los iban a colocar, los llevábamos con cantos”. Esta acción estética y reparativa de entrelazar y cubrir los cuerpos con telas y lazos de parte de las cuidadoras permite mantener el protocolo y estándares de protección de los huesos de las prácticas forenses, así como respetar las prácticas rituales y modos de protección a los seres muertos de las comunidades negras.

Varias personas, incluyendo niños y niñas, llevaron letreros en papel con los nombres de las personas exhumadas ese día. Así, entre el paisaje sonoro y el lenguaje del canto, en el recorrido por las calles del pueblo en brazos de sus familiares y acompañados de vecinos y personas de las instituciones, quienes murieron en la masacre aparecen y están presentes en el Atrato y en comunidad. El recorrido con ella(o)s y con sus nombres los reconoce, nombra y reafirma los vínculos con su territorio y su comunidad. Sus nombres también están en nuevos telones que se tejen para la ocasión o en la presencia permanente del telón bordado en 2003 por mujeres de Guayacán con los nombres de las personas asesinadas. Dos años más tarde, cuando ya se tenían la mayoría de los cuerpos identificados y los cuerpos retornaron a Bojayá para su velorio y entierro final, los funcionarios y profesionales forenses entregaron los resultados de las necropsias a los familiares en sesiones cerradas en las que los familiares vieron y estuvieron por primera vez, y diecisiete años más tarde, ante la presencia y en el acompañamiento de sus seres queridos. Una vez que los familiares se acercaron y miraron lo que quedaba de los cuerpos y los accesorios que llevaban puestos, las mujeres cuidadores tomaron nuevamente una tela blanca (para los adultos) o de colores (para los niños) y los envolvieron con cuidado y de acuerdo con los principios de sus rituales mortuorios. Como plantea Natalia Quiceno, las telas, los textiles y el telón toman una nueva dimensión convirtiéndose en herramienta y dispositivo forense, de archivo y de cuidado (Quiceno 2021).



Imagen 7. Procesión de hombres y mujeres cargando los cuerpos de sus familiares víctimas hacia las bóvedas temporales. Bellavista Nuevo. 17 de mayo de 2017. Fotografía del Comité por los Derechos de las Víctimas.



Imagen 8. Niñas y niños con telones y carteles con los nombres de las víctimas de la masacre. Bellavista, mayo de 2017. Fotografía del Comité por los derechos de las víctimas.



Imagen 9. Anita Fince Epinayu tejiendo el chinchorro en Portete. Enero de 2017. Fotografía de la autora.

En la imagen 9 se observa un chinchorro que Anita Fince y Meme Fince, tejedoras de Portete, me tejen cuando después de once años de estar desplazadas en Maracaibo regresaron a su territorio en Bahía Portete, Alta Guajira. Durante los diez años anteriores, Anita y Meme habían retornado a Portete para las conmemoraciones de la masacre o cuando tenían reuniones o eventos relacionados con su retorno, la búsqueda de las desaparecidas y el proceso judicial alrededor de la masacre. Cuando finalmente la comunidad retornó al territorio a finales de 2015, las mujeres retomaron las labores de tejer mochilas y chinchorros bajo las enramadas,⁸⁸ recuperando sus diseños tradicionales y la transmisión in-

⁸⁸ Entre los wayuu, la enramada es un espacio social con un techo protector que se hace con ramas espesas de yotojolo, el corazón del cactus o cardón entrelazadas entre sí y en el que se desarrollan rituales, reuniones y actividades importantes.

tergeneracional de este conocimiento. Tejer les ofrece una práctica para reconstruirse como habitantes y defensoras del territorio por el peso simbólico y político que las mujeres le dan antes del desplazamiento, durante el desplazamiento y en el retorno. Walekerü, la araña, ser mítica tejedora, quien les enseña el arte del tejido a las mujeres wayuu, aprendió el arte de Maawui, la planta del algodón quien durante los tiempos de la humanidad primera tejía fajas, chinchorros y otras prendas (Guerra 2019).

Estos modos de transmisión de conocimiento entre seres vivos, las plantas y los animales, hila las historias míticas que se comparten a las nuevas generaciones entre los wayuu, pero también su visión del retorno como un tiempo para hacer memoria, tejer y la reconstrucción comunitaria. A la vez, invita a pensar en estas *prácticas reparadoras* —de reparación social— como métodos que entretejen lo destruido y suspendido, y al mismo tiempo, como actos estéticos, rituales y sensoriales. Tejer, de acuerdo con Schneider, es una práctica que involucra al cuerpo, la mente y el espíritu. La noción de *reparación social* que estas prácticas me sugieren entrelaza actos y procesos mediante los cuales los seres vivos (humanos y otros) responden a la incertidumbre y fragmentación que resulta de la violencia y la desposesión; así también se entrecruzan medios creativos con los que buscan sostener la vida y sus modos de ver el mundo. La *reparación social* incluye esos actos a través de los cuales el mundo social se resquebraja y es restaurado, se fragmenta y es ensamblado, silenciado y reimaginado, en las dinámicas inciertas de la vida cotidiana y en los complejos procesos de reconstituir relaciones sociales para vivir juntos nuevamente.

Los archivos vivos y difíciles

Archivar y los métodos asociados con la construcción, preservación y trabajo de archivos se han incorporado en los métodos del hacer aparecer y, como Saidiya Hartman (2008, 6) lo describe, con un trabajo laborioso y metódico de exhumar “las vidas enterradas” bajo estos registros, para liberarlas de las descripciones obscenas o las violencias que las relegan a

la cifra, al anonimato y a la estigmatización. Los archivos con sus procesos investigativos se utilizan en investigaciones críticas de memoria histórica, historia oral y la asociada con el trabajo de reconstrucción de memoria histórica como *dispositivos de registro* de experiencias, narrativas, documentos y objetos y, a la vez, como acervo que documenta hechos, eventos, vidas y patrones (ver Da Silva Catela y Jelin 2002; Stoler 2009, 2018; Taylor 2003; Weld 2014). Dichos registros buscan preservar voces, historias y conocimientos subyugados, pero también constituirse en *dispositivos de inscripción* que, más allá del evento o hecho que se conserva, o de ser repositorio de objetos y textos, hacen visible, o en otros hacen sentir o hacen escuchar, lo que se ha pretendido silenciar, o permiten la contralectura o lecturas trasgresoras del documento “oficial” y de los archivos institucionales (del Estado, coloniales, del régimen). La inscripción en este sentido revela actos de transferencia y registro mediante los que el objeto o documento puede revelar y permitir trazar relaciones entre eventos o componentes, así también revela al archivo como lugar de reflexión crítica y para la acción (Hirsch y Taylor 2012).

Oriana Bernasconi discute para el caso chileno los dispositivos de registro y procesos documentales de violaciones a los derechos humanos que ofrecen un “acervo que visibiliza, nombra, clasifica, rotula y, por lo tanto, es piedra angular en la conformación del *repertorio de la enunciabilidad* de esta catástrofe en Chile” (2020, 24). Bernasconi y su equipo de trabajo construyen una aproximación relacional, material y procesual de la noción de registro como

actividad práctica o proceso mediante el cual un evento es transformado en un enunciado. De esta forma el registro permite vincular lo visible, un evento, con lo enunciable, una narrativa. El registro es también el resultado o el producto material de esta labor: un documento, una imagen, un dibujo (2020, 49).

Este trabajo aparentemente intrascendente de documentación (la recopilación y organización de testimonios, cartas, notas escritas sobre pedazos de papel, documentos de identificación, folletos, dibujos) destaca

igualmente el trabajo de quienes bajo condiciones profundamente adversas y de riesgo se dan a la tarea de buscar, crear, preservar los registros y documentar crímenes de Estado y de otros agentes de la violencia; papel que con el tiempo estas iniciativas de registro e inscripción desempeñan por ejemplo en los juicios, audiencias, demandas o en la investigación histórica. Estas iniciativas de documentación, registro y archivo buscan preservar —y con frecuencia rescatar o recuperar— los archivos perseguidos, así como los ocultos y censurados, la apertura y desclasificación de los archivos de la represión, para leerlos a contracorriente y darles nuevos propósitos. Un ejemplo reciente es la solicitud que organizaciones de víctimas lideradas por el Movimiento de las Víctimas contra los Crímenes de Estado (MOVICE) hicieron al Archivo General de la Nación de Colombia para declarar los archivos de inteligencia y contrainteligencia del extinto Departamento Administrativo de Seguridad (DAS), como bien de interés cultural. El DAS operó como el organismo de inteligencia, contrainteligencia, vigilancia y control migratorio del Estado colombiano entre 1960 y 2008, cuando fue suprimido por sus serias violaciones a los derechos humanos. En junio de 2023, la JEP adoptó medidas cautelares para proteger la información contenida en estos archivos.

Están también aquellas iniciativas individuales, personales e íntimas de quienes se embarcan como guardianes recuperadores y archivistas solitarios en actos pacientes de identificar, almacenar, organizar, custodiar y preservar los materiales que puedan servir como evidencia de lo no revelado o censurado de vidas vividas. Revelar para esclarecer o recopilar pistas y pruebas, así como para organizar los registros que reconocen y contextualizan las pérdidas. Proteger el archivo que incomoda, el que puede revelar, aclarar y permitir la reconstrucción de hechos y trayectorias, es otro modo de materializar y hacer aparecer el horror y las circunstancias en que se da, ampliando así su alcance y repertorio de enunciabilidad.



Imagen 10. Archivo familiar sobre la líder Yolanda Izquierdo, Montería, abril de 2010. Fotografía de la autora.

El trabajo de archivar implica también un *movimiento de preservación*, que de cara a la desposesión, autoritarismo o represión, adquiere importancia como salvaguarda documental que puede tener peso jurídico, así como para la reconstrucción histórica y de hechos. A la vez, es un movimiento que está atento a las formas en que los archivos (*v. gr.* aquellos que contienen documentos biográficos y objetos) cargan los rastros y hacen sentir de manera omnipresente la ausencia de quien no está o de quienes, bajo el repertorio represivo y la violencia, fueron relegados al anonimato o a las cifras. Dadas la naturaleza y circunstancias bajo las que

se crea el registro o se acude a la fuente en contextos de violencia política, estos actos de registro y documentación se debaten con la contingencia, la contradicción, las violencias subyacentes y los silencios.

Los dispositivos del registro, inscripción y preservación han estado también asociados con el cuidado y protección de aquellos objetos que conectan presencias y ausencias, vida y muerte, la intimidad y lo público, y que dan rostro y una presencia audible a las voces silenciadas para inscribir en el archivo sus fuerzas afectivas y vivas en un movimiento reparativo y de desagravio. Esa inscripción y campo afectivo hace del archivo, como bien lo dice Ann Stoler (2009), un “campo de fuerzas que anima energías políticas y experticia”; un campo de fuerzas y poderes, un dispositivo epistemológico y de poder (Estrada 2018), que se apropia, construye o recupera, y que convoca tanto éticamente como afectiva, sensorial y de manera encarnada a quien lo trabaja.

Al acercarme a los métodos de archivar en el contexto de la investigación y la acción política sobre las memorias, desde la caracterización de los dispositivos de registro, inscripción y preservación, he enfatizado su constitución dinámica, su existencia y construcción en la que, como bien lo anota Diana Taylor (2003), se requiere alejarse de la comprensión del archivo como un sitio estático que alberga objetos o documentos “resistentes al cambio” y, por el contrario, verlo en relación con los actos de transferencia y acción encarnada; es decir, con *los repertorios* dinámicos que requieren de presencia, de la participación y acción incorporada del “estar allí”, y le inscriben acción y fuerza. De esta manera, Taylor se acerca a una lectura de la acción política de la Madres de la Plaza de Mayo para anotar que si bien las fotografías que llevan “puestas sobre sus cuerpos” son archivísticas (objetos que se guardan y perduran en el tiempo), estas son a la vez puestas en escena, escenificadas e incorporadas por las madres con su presencia y materialidad en los actos públicos a los que acuden. El repertorio generado en los actos de transferencia y performativos de las acciones de memoria y política que marcan presencias e incorporan y dan vida a los objetos del archivo. El archivo, así, tiene que ver tanto con la materialidad de una colección de objetos y documentos como con las acciones de selección y organización, también con los actos de transfe-

rencia que están presentes tanto en las acciones cotidianas mediante las que organizamos los objetos y huellas del pasado que guardamos como con el esfuerzo sistemático para preservar información y documentación para una variedad de propósitos (Hirsch y Taylor 2012).

En 2010 viajé por el río Medio Atrato en Colombia con Ketty Anyeko y Boniface Okot —dos ugandeses que trabajaban con el Proyecto de Justicia y Reconciliación en Gulu—, con mi colega de la UBC Erin Baines, con los líderes sociales afrocolombianos Delis Palacios y Leyner Palacios —quien entre 2020 y 2022 fue uno de los comisionados de la Comisión de la Verdad de Colombia— y con Ricardo Chaparro —estudiante de doctorado en ese entonces—, para continuar un intercambio que comenzó tres meses antes en el norte de Uganda acerca de las formas de documentar en tiempos de crisis políticas.⁸⁹ Las reflexiones sobre el tipo de saberes y modos de intercambiar que ocurre en estos encuentros las describimos en un artículo (Riaño y Baines 2012), pero vuelvo a ellas para retomar la noción de *archivo viviente* que de allí surge.

En el norte de Uganda y Colombia los grupos de víctimas y las organizaciones sociales comparten sus prácticas de documentación incluyendo no solo registros documentales, sino también diversas prácticas expresivas.⁹⁰ Uno de los modos que tanto los grupos del norte de Uganda como los del Medio Atrato comparten sobre su experiencia y trabajos son las danzas (de cortejo, hip hop o reguetón), canciones, versos e historias de supervivencia. A este paisaje sonoro y de registro expresivo

⁸⁹ En Bojayá y en el río Atrato, visitamos el lugar de la masacre de Bojayá y las ruinas del pueblo reubicado años después; hablamos con sobrevivientes y con las monjas que acogieron y atienden a muchos de los heridos y muertos; convivimos con las tejedoras del grupo Guayacán y con jóvenes comprometidos con el teatro por la paz; con los ancianos y líderes del Consejo Comunitario de Pogue; y con las cantadoras de alabados (cantos funerarios tradicionales), mientras nos uníamos a los jóvenes y niños en el baile del reguetón.

⁹⁰ En el norte de Uganda convivimos con las mujeres de la Women's Advocacy Network (Red de Defensa de las Mujeres). También lo hicimos con sobrevivientes de una masacre en la ciudad de Atiak, con mujeres y niños y con personal de organizaciones como Gusco, que recibe a niñas y niños que escaparon del LRA.

cultural⁹¹ de música, danza y compartir historias, se añaden las visitas a comunidades y lugares conmemorativos donde se presencian las ruinas, los sonidos y las huellas de la violencia, así como donde se escuchan las historias de lo que allí ocurrió. En este amplio pasaje de la memoria y de registro surgen las preguntas de quienes participan en el intercambio. Fue probablemente la pregunta que una de las mujeres ugandeses le hizo a Delis Palacios la que nos desafió a pensar el archivo desde un registro expandido que incluye lo acústico, sensorial, material e inmaterial. Cito el artículo para captar mejor este momento:

—¿Por qué eres tú una víctima?

Para contestar, la colombiana dio paso al testimonio. Recordó cómo ella y su familia se refugiaron en la iglesia de su pueblo, Bojayá, durante un combate entre guerrilleros y paramilitares. . . . Ella recibió serias heridas en sus piernas, caderas, brazos y manos cuando una pipeta de gas rellena de explosivos cae dentro de la iglesia. Mientras evocaba la pérdida de 28 miembros de su familia extensa, hizo una tímida pausa para mostrar las heridas en sus brazos y manos. La memoria de la masacre está incrustada en su cuerpo como una huella indeleble. Las mujeres que la rodeaban, cuyos cuerpos también llevan a cuestas las cicatrices de la guerra, observaron con cuidado (Riaño y Baines 2012).

Esta modalidad de testimonio encarnada y relacional ocurre bajo una escucha atenta en la que el presente testimonial da fe del pasado y sus legados, así como de las numerosas huellas que deja en los cuerpos. Aporta igualmente una imagen y descripción del tipo de registro de archivo que se encarna en cuerpos y que de maneras no verbales pero incorporadas da cuenta de memorias y silencios. La noción de *archivo viviente* articula un registro que va más allá de la huella físico-material (las cicatrices) o del relato hablado para incluir un vasto repertorio de

⁹¹ Bastian (2023) caracteriza estas prácticas expresivas como parte de los “archivos culturales” mediante los que diversas comunidades expresan y registran su memoria colectiva y patrimonio, a las que además considera como registro de archivo aun en el caso de expresiones intangibles.

prácticas, voces, sonidos y cuerpos, además de documentos vivos que permanecen como huellas en el paisaje: el árbol de mango que sirve como escenario del recuerdo y lugar en la práctica acholi para contar y compartir historias; una cicatriz como huella de memoria que porta claves para reconocerse entre las mujeres. Esta concepción del archivo como lugar dinámico de la memoria que contiene registros materiales e inmateriales, al igual que registros culturales expresivos nos llevó a pensar en los archivos vivientes como *rastro*, “como las huellas afectivas de los desaparecidos en el tejido social; la sensación que genera la desaparición; una huella que es imperceptible pero que obliga. Las huellas son inquietantes, esperanzadoras y coextensivas: imbricaciones de lo ausente y lo presente” (Baines y Riaño 2017).



Imagen 11. Intercambio entre dos activistas de Bojayá, Colombia, y mujeres de la WAN en Gulu, Uganda, 2010. Fotografía de la autora.

La memoria archivística existe de muchas formas y materialidades en la vida cotidiana en objetos, documentos, mapas, restos humanos y arqueológicos; pero también en el cuerpo como archivo viviente: en el repertorio de actuaciones, gestos, marcas corporales, movimiento corporal y voces (Riaño y Baines 2012; Taylor 2004); en las expresiones culturales tangibles e intangibles que registran memorias sociales y colectivas o prácticas culturales compartidas. Los archivos son también repositorios de memoria y dolor, un lugar cultural para preservar conocimientos e historias de supervivencia, resurgimiento y resistencia; por ello su importancia para las iniciativas de memoria y de documentación (Cadena 2015, Castillejo 2007). En países como Colombia cada vez más organizaciones sociales de campesinos, mujeres, sindicalistas, comunidades afro e indígena, así como colectivos artísticos, han hecho esfuerzos sistemáticos para organizar y preservar sus archivos comunitarios, entendiendo la contribución que hacen a los ejercicios y disputas de la memoria, pero también porque constituyen otra fuente y conocimiento acumulado importante sobre los repertorios de violencia y las violaciones de derechos, las trayectorias de vida e historias de los ausentes, además de los repertorios testimoniales locales. Las reivindicaciones de conocimiento que surgen de estas prácticas archivísticas han sido a veces legitimadas en los regímenes judiciales o institucionales mediante recursos para preservar los archivos en riesgo de las organizaciones sociales y de colectivos que llevan décadas construyendo y custodiando archivos sobre violaciones a derechos humanos, historias organizativas, testimonios, o para trabajar con otros en proyectos de ordenación, sistematización y preservación de su documentación.⁹² Pero de la misma manera estas iniciativas de documentación y archivo son vistas con frecuencia como una amenaza convirtiéndose en objetivos perseguidos que buscan ser destruidos (Weld 2014; Todorov 1997). La historia de la destrucción del archivo, de documentos y textos, es tan antigua en la región como el proceso de colonización, y ha sido renovada de múltiples maneras.

⁹² Proyectos como el de Memoria y Palabra, Rutas del Conflicto en Colombia o Memoria Abierta en Argentina.

Los nudos

En este capítulo trato algunos escenarios complejos y momentos de incertidumbre, así como de apertura dialógica y reflexiva. Son situaciones en las que los deseos y propósitos de construcción dialógica y horizontal de conocimiento son cuestionados o complejizados, y las metodologías acordadas encuentran retos ético-políticos y derrumbe de certezas, malestares, pero también posibilidades. La reflexión sostenida de Veena Das sobre el lenguaje, el cuerpo y el dolor (2000, 2006, 2018) ofrece el horizonte crítico y ontoepistemológico desde el que pienso aquí sobre el “peso” y las consecuencias del conocimiento en el contexto de los trabajos de la memoria y la violencia masiva. En particular sobre la manera en que, en situaciones de violencia extrema, el conocimiento de lo que se ha vivido/padecido y de lo que se ha sido testigo “entra el ámbito de lo social” y pesa con consecuencias para quienes lo poseen o “a quienes tienen que soportar lo que no pueden ignorar” (Das 2021, 20).

Veena Das plantea cómo en sus intentos por escribir sobre los significados de la violencia contra las mujeres de la sociedad hindú le eluden “los mensajes del dolor a través de los cuales las ciencias sociales podrían mirar, tocar o convertirse en cuerpos textuales sobre los cuales se escribe este dolor” (Das 1996 en Ortega 2008, 343). Este gesto de ubicación de la duda en el ejercicio reflexivo y en la escritura ofrece una imagen y un referente para pensar la investigación y mi propia escritura en “tiempos difíciles”,⁹³ también sobre los modos en que se recuerda la violencia y

⁹³ Mi angustia y sentido de responsabilidad del escribir queda sugerida en las pausas muy prolongadas y giros temáticos que he hecho desde 2011 en mi deseo y empeño

la pérdida como cuerpo textual marcado por el exceso y los retos del conocer, así como la posible violencia epistémica o modalidades de revictimización que puede ejercer.

El posicionamiento de la memoria como una práctica para decir o llegar a la verdad que una sociedad necesita para enfrentar pasados y presentes de violencia, ha marcado también en Colombia el surgimiento de una especie de imaginario colectivo y acrítico del potencial democratizador y sanador de la memoria. Este imaginario se profundiza con la institucionalización del trabajo de la memoria en el contexto de las negociaciones de paz y los procesos de desmovilización, así como con el establecimiento de una compleja arquitectura tanto de políticas públicas como de creación de instituciones, burocracias y procedimientos asociados con la memoria y la justicia transicional. En los discursos, escritos y en las prácticas conmemorativas que se activan desde mediados de la década de 2000 en Colombia, la memoria —como lo anoto en las páginas iniciales de este texto— parece adquirir una capacidad redentora como pasaporte a la sanación y a la no repetición. Si bien mi trabajo se preocupa en particular por explorar el potencial transformador de la memoria, veo críticamente necesario considerar *las fricciones y cuestionamientos* que trae consigo el reconocimiento del carácter político de la memoria y de los usos y abusos que ocurren bajo su nombre o en la defensa de una cierta versión del pasado, como también del tipo de saberes que se desarrollan en torno de este entramado complejo y activo de los trabajos de la memoria.

por escribir un libro sobre memoria y reparación con base en el trabajo etnográfico y colaborativo que he realizado en la alta Guajira y en el Medio Atrato. Se trata de pausas para pensar y repensar por cuáles silencios opto y cuáles son las implicaciones, para reconocer las complejidades y tormentos de representar, nombrar el vivir en medio de las fuerzas de la desaparición y el despojo, y de qué manera hago “hablar” o no a los silencios, así como las repercusiones del escribir sobre las personas y comunidades que comparten sus testimonios y relatos en ámbitos fragmentados, en entornos comunitarios afectados por disputas y polarizaciones, y cuando las violencias y amenazas continúan. De manera importante, este vivir con la incertidumbre de la escritura y sus implicaciones ético-políticas en tiempos difíciles tiene que ver con el preguntarse por el significado y relevancia de esta labor y el para qué.

Al pensar con la memoria y en el proceso de investigar y escribir sobre los mundos de violencia y desposesión en el contexto de la guerra, encuentro que a menudo los dilemas y retos han estado articulados tanto con los malestares afectivos y respuestas que conllevan el conocer ciertas historias difíciles como con el protocolo y los principios éticos que implican el usar, contar o reflexionar sobre las historias y memorias de las violencias vividas. Los dilemas, sin embargo, y particularmente en el contexto de violencia masiva en que emergen, no se presentan solamente como asunto a resolver mediante protocolos o principios éticos (aunque no los excluyen), sino como *fuerzas de pensamiento y afectos que cuestionan y desestabilizan* nuestros propios modos de estar presentes y de hacer investigación, y que operan como una suerte de conjuro que invoca la incertidumbre y la duda, convocando la reflexión sobre los entrecruces entre la circulación y ejercicio de las violencias y el quehacer investigativo. Es decir, asumir que la tarea investigativa, incluyendo el ejercicio de la colaboración y horizontalidad, puede reactivar o fomentar formas de violencia tanto epistémica como social y política.

Partiendo del trabajo de Debora Britzman (2000), Michalinos Zembylas (2014) y Veena Das (2006, 2021), recorro a las nociones de *conocimiento difícil* y *conocimiento envenenado* para reflexionar sobre las memorias que “habitan y marcan la superficie del texto social” (Ortega 2008, 35), así como sobre las disputas por la memoria y los desafíos de comunicabilidad acerca de cómo narrar el terror y la destrucción presentes en los escenarios y momentos que aquí discuto. El concepto de *conocimiento difícil* lo propone la psicoanalista Deborah Britzman para referirse al saber que plantea retos afectivos y epistemológicos (para el aprendizaje o la enseñanza o para su representación en museos o exposiciones) a la persona o al colectivo debido a su conexión con la violencia y la atrocidad (Zembylas 2014). Britzman lo desarrolla a partir de su análisis sobre los dilemas pedagógicos que surgen cuando nos preguntamos por los modos de aprender en tiempos de profundas rupturas sociales: ¿cómo representar el horror y el trauma social en el currículo y de qué maneras el conocimiento histórico y los aprendizajes que surgen tras profundos

traumas sociales excluyen la forma en que las personas construyen significado emocional? (Pitt y Britzman 2003).

El conocimiento que surge en estos escenarios complejos, por ejemplo, en la exposición de imágenes de hechos atroces en textos escolares o en la inclusión de temas como los tiroteos, las masacres o la tortura en el currículo, puede generar encuentros y emociones desestabilizadoras en el alumno(a). Estas situaciones activan un conocimiento difícil porque, además de los retos pedagógicos, plantean retos epistemológicos, éticos y afectivos a quien aprende o ve, pero en particular porque este surge como conocimiento encarnado y sentido, una forma de estar en el mundo arraigada en experiencias de violencia o verdades desafiantes a los modos en que vemos el mundo o nos relacionamos con este. Es decir, al entrar en contacto con este conocimiento (ya sea mediante una experiencia vivida, al ver las imágenes o al leer el texto), la dificultad no radica en el objeto, la imagen o el discurso en sí mismo, sino en la fuerza afectiva que provoca, esa experiencia a la que no podemos quedar indiferentes, una reacción que incluye el rechazo o la negación (Simon 2011). El *conocimiento difícil* puede por ello plantear retos de comunicabilidad y representación tanto para quien ha vivido la experiencia como para quien la documenta, representa o aprende. A menudo es un conocimiento cuestionado, silenciado o borrado institucionalmente que, a la vez, es activamente agenciado desde quienes sobreviven la experiencia del terror, lo que incluye el silencio o los gestos por borrarle como una forma de defenderse del horror.

Veena Das reflexiona sobre la relación memoria, conocimiento y violencia en el contexto de la experiencia de mujeres raptadas y que fueron testigos de actos extremos de violencia durante la partición de India y Pakistán en 1947. Das afirma que para estas mujeres, cuyos modos de habitar el mundo fueron profundamente lastimados, el pasado no entra al presente como memoria traumática sino como *conocimiento envenenado*; las memorias actúan como ponzoña encarnada en el día a día y lleva a las personas a aprender a rehabetar el mundo en el paisaje devastador de las violencias que persisten. El *conocimiento difícil* es también entonces esa presencia fantasmal e inquietante que informa los modos de habitar y actuar, ese sentimiento de estar maldecida o envenenada,

incluso perseguida, un pasado violento que persiste en memoria, en el cuerpo y en los afectos e insiste en la justicia.⁹⁴

Los escenarios que discuto en las páginas que siguen dialogan sobre retos epistemológicos y éticos asociados con las dificultades de conocer y hacer investigación de memorias, así como con los modos en que los trabajos y quehaceres de la memoria circulan y activan fuerzas afectivas y formas complejas de conocer y situarse en el mundo. El texto se organiza como un entramado para pensar crítica y reflexivamente, para explorar los modos en que el *conocimiento difícil* se hace presente y para posicionar el malestar y la duda como parte del proyecto ontológico. No ofrece reflexiones conclusivas o modos de resolver los retos sino, por el contrario, más preguntas. Habita la incertidumbre y la posibilidad.

Las disputas por la memoria

La masacre de Bahía Portete de 2004 en la alta Guajira es emblemática de las violencias de género y racial perpetradas por los paramilitares de las Autodefensas Unidas de Colombia. Los paramilitares cruzaron el vasto territorio semidesértico —escortados por miembros del ejército colombiano y guiados por tres indígenas wayuu vinculados con la administración del puerto de Bahía Portete— para proceder a profanar el cementerio, saquear casas, torturar, desmembrar y asesinar a seis miembros de las familias extensas que allí vivían, cuatro de ellas mujeres y una de ellas una niña. Las mujeres asesinadas sufrieron torturas sexuales y otras fueron amenazadas y lesionadas. Dos de ellas permanecen desaparecidas. La masacre provocó el desplazamiento masivo de los wayuu de la región. El terror y la violencia sexual infligidos a las víctimas, así como el derramamiento de sangre en su tierra ancestral, causaron una profunda herida social y cultural, ya que fue un ataque que contraviene sus leyes tradicionales

⁹⁴ Esta definición de *conocimiento difícil* se basa en parte en el programa de estudio del curso de posgrado “Conocimiento difícil. Ética y praxis de investigación en entornos complejos” que diseñamos con Erin Baines para el área de estudios en Memoria y Justicia del Instituto de Justicia Social de la Universidad de British Columbia.

frente a la guerra y sus mecanismos de resolución de disputas. Entre los wayuu, una sociedad guerrera matrilineal, los hombres lideran y participan en los combates bélicos mientras que las mujeres se encargan de atender a los heridos, recoger a los muertos y enterrarlos. Las mujeres, por lo tanto, tienen una condición única de inmunidad; no pueden ser atacadas ni tocadas por la guerra (Guerra 2002; Mancuso 2006).

La masacre de Bahía Portete, argumentamos en el Grupo de Memoria Histórica, configura un caso emblemático de los efectos devastadores de la guerra sobre los pueblos indígenas. Lo anterior por el uso intencionado y selectivo que se hizo de la violencia sexual y de la desaparición y asesinato de mujeres indígenas, quienes cumplían roles como líderes sociales y, además, para el caso de una de ellas, Margoth, como mujer *ouutsü* (autoridad de los saberes espirituales del pueblo wayuu), que guarda y transmite la tradición oral wayuu y tiene un papel único de mediadora palabrera para la resolución de conflictos. El uso intencionado de estos repertorios de violencia con base en el género y la raza, contra figuras eje para la preservación del saber, la cultura y el equilibrio social de los wayuu, revela una estrategia de exterminio cultural y subyugación de la resistencia indígena, en este caso de la oposición de las familias al dominio y control paramilitar. José María Barros Ipuana, wayuu conocido como Chema Bala, quien operaba el puerto de Bahía Portete y apoyaba a los paramilitares en su desplazamiento por el desierto y la entrada al territorio, fue la primera y, durante muchos años, la única persona capturada, imputada y condenada por esta masacre. Un año después de su captura, Barros Ipuana fue extraditado a Estados Unidos, acusado de “delitos federales de narcóticos”.

Para la elaboración del informe trabajamos con el archivo histórico sobre la región, el extenso archivo judicial sobre la masacre y sobre los procedimientos y medidas tomadas frente al desplazamiento y el retorno de los pobladores. Durante el trabajo de campo y en sesiones de discusión y planificación con la comunidad se reunieron archivos familiares y personales; también se hicieron entrevistas, acompañamiento a las actividades conmemorativas o las relacionadas con la búsqueda de justicia y

el esclarecimiento histórico. Un componente vital de este trabajo fueron las entrevistas y talleres de memoria con los ancianos, líderes y familias afectadas por la masacre y el desplazamiento masivo para construir una narrativa que, de acuerdo con nuestro mandato, incluyera las voces plurales de las víctimas y asumiera este ejercicio como uno de coconstrucción y colaboración. Fue un proceso lento de creación de confianza y negociación, pero a la vez limitado por las presiones de tener que presentar un informe al público en un tiempo definido. Nos enfrentamos a múltiples retos reconociendo nuestra ubicación como *alijunas* —personas no indígenas— que intentaban documentar y comprender un escenario altamente complejo, no sólo por el legado de la violencia colonial, las economías ilegales e intervenciones extractivistas sobre el territorio ancestral y la nación wayuu, sino además por la comprensión del sistema de justicia wayuu y la concepción del mundo, la palabra, la guerra, la vida y la muerte que sostiene.

Cuando ya estábamos concluyendo la recolección de la información, una hija de Barros Ipuana se acercó al GMH y solicitó que ella y otros miembros de su familia fueran entrevistados. Su llamado y exigencia era que el GMH debería reconocer “un universo más amplio de víctimas”⁹⁵ (y en este caso su situación como víctimas de otros eventos de violencia⁹⁶) y escuchar su verdad. La hija de Barros Ipuana y su familia disputaban las versiones dadas por las víctimas y familias de Portete. En algunos comunicados que habían distribuido en la región pedían “que se [contara] una verdad sin apologías ni demonizaciones”, y en su solicitud al GMH que se ampliara “el espectro de fuentes orales que ustedes han estado consultando” para poder “reconstruir una verdad mucho más completa”, sin “exclusiones, con todas las víctimas Wayuu”.⁹⁷ Los líderes y las familias de Portete habían respondido a estas afirmaciones en comunicados anteriores afirmando que la verdad ya estaba plenamente documentada en

⁹⁵ Oficio dirigido al Grupo de Memoria Histórica (GMH), 2010.

⁹⁶ En el caso de una masacre en la ciudad de Maicao en 2008, en la que muere un hijo de Barros Ipuana.

⁹⁷ Comunicado “La memoria se construye, sin exclusiones, con todas las víctimas Wayuu”, Riohacha (La Guajira), 11 noviembre de 2009.

los procesos judiciales y en la memoria del pueblo wayuu, cuestionando la condición de víctimas de la familia de Chema Bala. Las familias de Portete se oponen a la iniciativa de la familia de Barros Ipuana de organizar una conmemoración planteando que es una afrenta a la “memoria de las verdaderas víctimas”.⁹⁸ Qué versión de lo ocurrido y por qué, y quiénes fueron/son las víctimas “verdaderas” y los responsables de la masacre, estaba en el centro de las disputas locales por el territorio, “la verdad” y la memoria.

La solicitud de ser entrevistados se produjo en el contexto de estas disputas sobre la memoria. Acordamos la entrevista con la hija y tres de sus tías.⁹⁹ La decisión fue difícil porque ponía en riesgo la confianza construida y el proceso de colaboración con la comunidad de Portete durante más de año y medio. Esta, además, ponía de relieve las preguntas sobre la necesidad de integrar el análisis de los entramados de vínculos, disputas y tensiones que existen históricamente en la región, desde la intervención colonial española e intercambios comerciales y de armas, así como de ganado de los wayuu con los ingleses y holandeses en el siglo xvi. Estas transacciones operan bajo arreglos económicos y militares, además de bajo una economía de contrabando de productos en la que el puerto de Bahía Portete (al que están vinculadas las familias en disputa) ha tenido un papel importante. El escenario es complejo porque desdibuja las fronteras de lo que se considera violencia política, plantea preguntas sobre qué comercio se considera legal o ilegal y cuál tradicional y, además, genera reacciones viscerales y juicios de valor que necesariamente impactan sobre las decisiones de qué narrativas incluir en el informe, y las incertidumbres sobre lo que se puede decir y no decir (si asumimos una responsabilidad ética y pragmática sobre las posibles repercusiones, particularmente en el ámbito local).

De manera simplista podría decirse que entrevistar a quienes tienen vínculos con los “victimarios” nos ubica por fuera de nuestra misión de

⁹⁸ Este relato sobre las disputas de memoria y la solicitud de la familia de Barros Ipuana lo retomo del que hice para el informe de la masacre. GMH (2010).

⁹⁹ Dos de ellas con cargos judiciales pendientes, acusadas de colaborar con los paramilitares en la masacre de Bahía Portete.

construir relatos que centren las voces de “las víctimas”, de quienes han sufrido la guerra. Pero reconociendo las maneras en que la violencia y el horror descomponen el tejido social y los modos de habitar el mundo, así como el entramado complejo de poderes, opresiones y manipulaciones en que integrantes de una comunidad indígena pueden terminar ejerciendo violencia letal contra otros, o como lo llama Kimberly Theidon, se convierten en enemigos íntimos (2004), el reto es el de cómo evitar caracterizaciones simplistas de las personas, sus relaciones con las acciones de violencia, los dilemas morales y sociales a los que se enfrentan y cómo representar los conflictos internos contextualizados en fuerzas sociales, económicas y geopolíticas más amplias. Comprender la complejidad de la guerra y las disputas familiares y territoriales en la región, así como las nociones wayuu de justicia y de guerra, requería una amplia labor de documentación e investigación que nos ofreciera una clara perspectiva histórica de la manera en que la guerra del presente, la presencia paramilitar, la colaboración del ejército con los paramilitares y las disputas familiares se inscriben en historias sociales y el desarrollo capitalista racial, así como en los legados de la empresa colonial en la región. El conocimiento cercano sobre las disputas nos plantea numerosas incertidumbres y retos porque entendemos que narrar la disputa, narrar las rupturas en el tejido social, puede tener graves ramificaciones si no se contextualiza de manera adecuada.

Lo que estaba en juego no era solo la posibilidad de agudizar las disputas y conflictos locales (lo que de por sí es profundamente problemático y puede tener serias consecuencias) al hacerlas públicas, sino también cómo nuestro encuadre y modo de narrar estas disputas y la inclusión, o no, de ciertas narrativas podría terminar contribuyendo a cimentar los estereotipos y el imaginario racista con el que se ha representado al pueblo wayuu desde el país “central”, blanco/mestizo, como pueblo violento e inmerso en economías ilegales y la criminalidad. Nuestras representaciones podían contribuir a las formas desiguales en que un sistema de justicia occidental enmarcó estrechamente esta masacre como una disputa étnica y descontextualizó la colaboración de los indígenas wayuu locales con los paramilitares al no considerar los regímenes de poder más amplios

de despojo de tierras, subyugación indígena y control de los mercados ilegales de la región. También planteó retos a la forma en que las disputas por la memoria entran en la escritura del investigador y en el trabajo de memoria y la construcción de significados de quienes experimentan sucesos traumáticos críticos de violencia.

La entrevista tuvo lugar en la ranchería de la familia Ipuana Barros. Un momento particularmente difícil fue cuando la hija de Chema Bala habló de su preocupación por la publicación de un libro que iba a nombrar a su padre como uno de los perpetradores:

Hija: cuando vosotros [se refiere a nosotros, los investigadores del GMH] saquéis un informe y de repente... estoy yo como generación, luego vendrán mis hijos, otra vez otra generación, entonces esto [el informe] prescribirá en una historia como ellas [sus tías] están diciendo, hablará de una masacre, situarás a una persona como procesada y juzgada por los hechos ocurridos en Portete; mañana uno de mis hijos puede coger ese libro (aunque yo no quiera darlo a conocer) (...) seguirá de generación en generación.

La posibilidad que teme y señala la hija de Barros Ipuana es que la publicación de un libro —que tenía la misión pública de explicar qué ocurrió y por qué— es la de sellar y mantener un ciclo intergeneracional de conflicto violento y venganza. La hija reconoció durante la entrevista que su padre cometió un error al trabajar con los paramilitares, pero buscaba que replanteáramos la narrativa del por qué ocurrió la masacre para presentarla como una respuesta paramilitar a una emboscada que unos miembros de la comunidad de Portete les hicieron a los paramilitares semanas antes de la masacre. Este punto de discordia fue el centro de las disputas de memoria entre las familias y, además, un evento en el que nos encontramos con múltiples silencios y negativas a hablar por parte de ambas familias. También fue el escenario menos comprendido por los jueces, periodistas e investigadores occidentales.

Subrayo el reto de cómo escribir sobre estos reclamos y disputas, así como sobre el ejercicio de la violencia intracomunitaria, y de cómo reco-

nocer la reivindicación crítica que la hija estaba haciendo sobre el riesgo de ciclos intergeneracionales de violencia y de venganza. ¿Cómo no caer al mismo tiempo en narrativas estigmatizantes o explicaciones simplistas? Lo que estaba en juego era el dolor y la pérdida de las abuela(o)s, líderes, padres, madres, hijas e hijos de ambas familias, la angustia y el desasosiego de la vida cotidiana de las familias de Portete porque las mujeres seguían desaparecidas, y el vivir con el espectro de la sangre que había sido derramada sobre el territorio de Portete. Pero también era nuestro mandato documentar la masacre y tortura de las mujeres sin comprometer la verdad fáctica de que seis personas fueron asesinadas, dos mujeres fueron desaparecidas, varias personas sufrieron torturas, una comunidad entera fue desplazada y se utilizaron estrategias de violencia letal para atacar la cultura y formas de vida de este grupo indígena.

¿Cómo introducir en la narrativa de un informe las fricciones y disputas locales, en este caso de grupos indígenas, en una sociedad polarizada y en un contexto neocolonial donde la estigmatización de los indígenas como salvajes, violentos y de los que hay que desconfiar ha poblado los imaginarios racistas nacionales? Incluimos en el informe una sección sobre las disputas por la memoria y las reivindicaciones y preocupaciones de la hija de Chema Bala, invitando a los lectores a pensar sobre cómo la guerra y la violencia fragmentan las comunidades y repercuten en todas las familias, incluidas las que en determinadas circunstancias políticas, económicas y sociales ejercieron la violencia sobre otras, y llamamos a entender las disputas en el contexto histórico de la región y su relación con los poderes coloniales y capitalista, y con la economía política de la guerra.

Si bien recibimos el reconocimiento por haber planteado abiertamente las disputas por la memoria y las políticas de la memoria en sociedades divididas, el informe no satisfizo a la hija y la familia de Chema Bala, para quienes quedó abierto el sentimiento de agravio porque consideraron que al libro le “faltaba a la verdad”. Con la publicación del informe y la amplia cobertura mediática que recibió, el libro, como objeto material, adquiere una vida social y un cierto capital de memoria, y se convierte en la prueba de que —como años después, en 2013, nos dijo la madre de

Barros Ipuana— el libro estaba “lejos de la verdad”, de como “las acusaciones, las denuncias, los señalamientos que se han hecho . . . está lejos de la verdad”. La disputa no se resuelve ni en el plano territorial ni en el de la memoria, y habita una compleja ecología de dolores, pérdidas, actos profundamente perturbadores y ausencias. Son estas las voces, saberes y reclamos que siguen inquietando y perturbando nuestros saberes situados, y que ubican el lugar de las preguntas en las grietas e intersticios que desde la oscuridad y lo incierto convocan a preguntarse por los imaginarios y nociones de víctimas, por los modos en que las intervenciones institucionalizadas de documentar hechos atroces y construir verdades históricas activan y ponen en juego complejas dinámicas de reconocimiento, categorización y poder.

Escenarios como el de las disputas de la memoria en Portete ponen en entredicho las categorizaciones binarias, como las de víctima y victimario, y la misma noción de *víctima* en tanto categoría de sufrimiento y como noción ética, política —y, para el caso colombiano, definida en una ley (1044, Ley de Víctimas¹⁰⁰)— y los procedimientos y directivas asociados a esta. La noción de *víctima* se asocia con la de alguien (individual o colectivo) que ha sido agraviado y ha sufrido una pérdida significativa (material, cultural, humana o de libertades) en razón de la violación a sus derechos. Ser “víctima” constituye la categoría crítica sobre la que se construye la arquitectura de la reparación y la búsqueda de la verdad en contextos transicionales y frente a las violaciones de los derechos humanos. Ser víctima del conflicto armado es también un posicionamiento

¹⁰⁰ El artículo 3 de la Ley 1044 de 2011 define como víctima a “aquellas personas que individual o colectivamente hayan sufrido un daño por hechos ocurridos a partir del 1 de enero de 1985, como consecuencia de infracciones al Derecho Internacional Humanitario o de violaciones graves y manifiestas a las normas internacionales de Derechos Humanos, *ocurridas con ocasión del conflicto armado interno*. También son víctimas el cónyuge, compañero o compañera permanente, parejas del mismo sexo y familiar en primer grado de consanguinidad, primero civil de la víctima directa, cuando a esta se le hubiere dado muerte o estuviere desaparecida. A falta de estas, lo serán los que se encuentren en el segundo grado de consanguinidad ascendente. De la misma forma, se consideran víctimas las personas que hayan sufrido un daño al intervenir para asistir a la víctima en peligro o para prevenir la victimización”.

crítico desde el que en Colombia se representan y sitúan mujeres y hombres activistas, líderes, familiares e integrantes de comunidades en los complejos entramados institucionales, judiciales y políticos. Se trata de un posicionamiento que se distancia de la idea de la inacción frente a la victimización sufrida y de las connotaciones de género y pasividad usualmente asociadas con la noción de *víctima*, para reubicarse como sujeto y agente que demanda derechos, y desde la acción política organizativa.

Un principio central que informa los procesos de memoria histórica y de justicia transicional, en particular para el caso colombiano, es la centralidad de las víctimas como actores y sujetos de estos procesos y los modos en que estos deben ser medios de reparación simbólica y material; es decir, mecanismos para abordar los agravios y las pérdidas históricas. La inclusión de las voces de las víctimas en la reconstrucción histórica; esto es, en la implementación de medidas restaurativas y reparadoras (jurisdicciones y unidades, juicios, audiencias, y comisiones), en la elaboración de informes por parte de comisiones de la verdad, en las exposiciones y colecciones museológicas, en los reconocimientos públicos y en las negociaciones y acuerdos de paz, se presenta como un medio para abordar las injusticias históricas, incluyendo las epistémicas (la no inclusión de voces y saberes de quienes viven las violencias) y de esclarecimiento de la verdad sobre las violencias estructurales e históricas asociadas con los conflictos armados. Pero, como lo ha planteado Roxani Krystalli (2021), la producción y circulación de la noción de *víctima* crea distinciones y jerarquías, que la autora nombra como la violencia de las distinciones.

Con la instauración de un denso entramado institucional de justicia transicional y las demandas de representación y presencia de las víctimas tanto en actos simbólicos y públicos como en instancias de decisión, el seguimiento a la implementación de leyes y acuerdos y en instancias de representación (mesas nacionales y locales de participación), estos modos de distinguir, reconocer y jerarquizar entran a operar en un delicado campo de vida política y disputas por la memoria. En este campo de interacción y fuerza se generan nuevas formas de agravio y unos modos de “distribuir la vulnerabilidad” (Butler 2012), que por ejemplo crean, mediante regulaciones institucionales para el funcionamiento de

programas o la implementación de decretos, una élite del líderes que hacen presencia en los organismos consultativos y de decisión, así como desigualdades e injusticias en el acceso y distribución de la reparación. Con base en las entrevistas y el trabajo de campo con funcionarios del gobierno y la observación de actos y eventos públicos con o para las “víctimas”, Krystalli anota cómo el imaginario del victimismo en la economía política de la justicia transicional tiene una ubicación territorial (rural), un color de piel (oscura), un género (mujer) y unas políticas del ser víctima. Dichas imágenes de la víctima y las prácticas que legitiman están enredadas en complejas dinámicas de poder que mantienen jerarquías, sancionan que y a quién se escucha, construyen cierta ideas de lealtad e inocencia y crean fronteras de inclusión/exclusión. Estas dinámicas y regulaciones se profundizan también por las tensiones y las dinámicas de inclusión-exclusión y el manejo de las jerarquías que necesariamente están presentes en el funcionamiento de las organizaciones sociales y no gubernamentales, de derechos humanos y víctimas, particularmente cuando entran a ser reconocidas como interlocutores y recipientes de recursos del Estado y de la comunidad internacional.

Una de estas fricciones que atraviesa los trabajos de memoria y la arquitectura institucional de la reparación es la de la instauración de una noción de *víctima* que no permite ambigüedades en su condición de inocencia (sin responsabilidad en lo sucedido). Esto no significa que las víctimas sean vistas como pasivas o apolíticas. Por el contrario, activistas, sobrevivientes, periodistas y académicos han desafiado representaciones como receptoras pasivas del dolor y el sufrimiento para construir nociones más complejas que resaltan las respuestas y actos de resistencia de quienes sobreviven la atrocidad y la guerra y las formas plurales de nombrarse y situarse como personas. Pero el reconocimiento de la complejidad y pluralidad de la noción de *víctima* llama a profundizar en un debate abierto y necesario sobre la exigencia o expectativa implícita de su inocencia. Elissa Helms (2013) escribe sobre la guerra de Bosnia y las narrativas de inocencia nacional y victimismo sostenidas a través de una imagen de mujeres musulmanas víctimas de violación sexual que representa el símbolo de sufrimiento. Helms esboza las asociaciones

problemáticas con la inocencia que el estatus de ser víctima activa en contextos de genocidio y guerra,

este estatus de víctima final no es deseable por su asociación con la pasividad y la vulnerabilidad, sino más bien por sus implicaciones de inocencia, la absolución de la responsabilidad y, en última instancia, la pureza moral. No se permite ninguna ambigüedad: los miembros de la propia nación sólo pueden ser víctimas, los grupos enemigos sólo perpetradores, y las personas victimizadas por los conflictos sólo pueden identificarse en términos etnonacionales (2013, 32).

La tensión también resulta de la manera en que la idea de inocencia se entrelaza con la de un deber ser de las víctimas como sujetos moralmente transparentes. Regresando al caso de Portete, el complejo escenario de reclamos y disputas locales en torno de la violencia y quiénes eran las víctimas resulta en cuestionamientos al estatus y condición de víctimas de los miembros de la comunidad. Se dudaba de su condición de víctimas por la vinculación de las comunidades indígenas de la Alta Guajira con conflictos alrededor del comercio de productos de contrabando. Las actividades de contrabando en la península de la Guajira y la participación de los wayuu en estas redes se remontan al siglo XVI y a las negociaciones estratégicas que los wayuu hicieron, como lo anoté anteriormente, para luchar contra los españoles; es decir, asociadas con sus estrategias de defensa del territorio y contra el colonialismo (González Plazas 2008; GMH 2010). La participación local con redes de contrabando y la ejecución de la emboscada se considera incompatible de parte de algunos funcionarios, activistas y académicos con la condición de víctima. Las familias de Portete fueron vistas como *víctimas implicadas* y esto genera malestares en cuanto a cómo representarlos. A pesar de los esfuerzos en el informe y en eventos o momentos que lo requerían por proporcionar un contexto histórico, social y político, y de esbozar las muchas formas en que las economías locales y la vida social están necesariamente enredadas en estos circuitos y en repertorios de violencia, la comunidad “perdió” su inocencia y esto se expresa a lo largo de casi diez años en las dudas y

cuestionamientos que surgen en las instituciones responsables y de parte de funcionarios gubernamentales y del sistema de justicia transicional para responder a su situación de desplazamiento forzado, a la búsqueda de las mujeres desaparecidas, al proceso judicial frente a la masacre y a las medidas de reparación individual y colectiva.

Esta visión de víctimas implicadas se enredó también con la imagen y percepción que empieza a circular en ese entonces entre las instituciones gubernamentales de las lideresas de Portete como mujeres problemáticas. Su presencia firme, discurso enfático, tono asertivo y actos desafiantes no encajan bien con las expectativas de las instituciones de una víctima dócil o agradecida ni con el de una líder abnegada y sufriente en busca de aliados. Por ello, funcionarios que en su mayoría no son indígenas ni de la región, y que conocen muy poco sobre la cultura matrilineal wayuu y su sistema de justicia, se encuentran frecuentemente desorientados cultural y políticamente y sin saber cómo responder a las sospechas que circulan y a las lideresas. La circulación de la sospecha y de nociones e imágenes moralizantes del ser víctima impacta en las decisiones institucionales relativas a la reparación, las decisiones sobre a quién se consulta y a quién se escucha, y a la vez termina creando otras divisiones y fracturas entre los wayuu cuando se avanza en pasos como los del establecimiento del registro de víctimas locales, el reconocimiento de quién es la autoridad ancestral y en algún momento hasta la pregunta de a quiénes pertenece el territorio.

Aún hoy, más de una década después, escribo desde la duda y la incertidumbre sobre cómo describir este panorama de tensiones y sospechas sin crear una imagen simplista, y porque reconozco que estas imágenes han alimentado durante estos años a la generación de serias rupturas entre las mismas familias afectadas, a posicionamientos complejos y alianzas problemáticas, y de manera más amplia entre los wayuu por el reconocimiento de quiénes son las víctimas y de quién es el territorio, y, por consiguiente, a quién se entrega las reparaciones. En este contexto ocurren también usos equivocados de los recursos, rupturas y divisiones al interior de las familias, y el debilitamiento de las redes de apoyo y solidaridad. El profundo dolor por la desaparición de las mujeres, sin

embargo, sigue intacto, y no se han podido encontrar nuevas pistas sobre dónde pueden estar. Este espectro complejo marca para nosotras como investigadoras, y sobre todo personalmente como redactora de informes de memoria histórica e investigadora que acompaña a la comunidad por más de una década, las preguntas sobre qué escribir y cómo escribir. Los silencios y las dudas persisten.

Contar los silencios y las historias que no se deben contar

¿Entonces, qué hace uno mientras tanto?
¿Qué historias contamos en momentos oscuros? ¿Cómo puede una narrativa de la derrota permitir un lugar para los vivos o para visionar un futuro alternativo?

Sadiya Hartman

No se puede contar esta historia;
debe ser contada.

NourbeSe Philip, *Zong!*

Esta no es una historia para transmitir.

Toni Morrison, *Beloved*

En 1996, cuando llegué a Corporación Región en Medellín para presentarles mi proyecto de tesis sobre jóvenes, memoria y violencia, uno de los trabajadores del área juvenil me advirtió sobre los retos para la reconstrucción de la memoria de las violencias juveniles, ya que los mismos jóvenes de los barrios azotados por la muerte y la violencia armada decían que habían olvidado porque terminaron involucrados en violentos enfrentamientos territoriales. Reconociendo que el olvido está lleno de

memoria¹⁰¹, trabajé en esos años desde la idea de una etnografía del olvido que examinara cómo dichos olvidos (su expresión en el habla y la encarnada) exteriorizan las heridas profundas en el tejido de la memoria y las profundas fracturas sociales en la vida de los jóvenes. El paisaje del olvido presente en Medellín, argumenté, comunica una relación irresuelta con las violencias del pasado y del presente. Se incrusta en un paisaje espectral y afectivo creado por la desaparición y muerte y las maneras en que los mundos de estos jóvenes se resquebrajan tan tempranamente por la violencia de la guerra y del narcotráfico, y cómo ello(a)s se mueven en el difícil terreno de ejercer y sufrir la violencia. El trabajo de Veena Das (2003) sobre lenguaje, cuerpo y testimonio, y el significado de la violencia contra las mujeres en la sociedad hindú en la India, me ofreció en esos años un horizonte conceptual para pensar tanto con el espesor de los olvidos y los silencios que tejen las memorias como sobre el conocimiento. En particular, su noción de *conocimiento envenenado*, aquel saber no verbalizado que contamina las vidas y cuerpos de las personas y que se manifiesta en actos cotidianos, me invitó a pensar y complejizar lo que estaba entendiendo como trabajos de memoria, y en especial a comprender que en ese olvido juvenil habita el conocimiento, “el lado oscuro del conocimiento”, y que este contenía los secretos y las huellas de lo que se sabe pero no se comparte en actos verbales (porque duele o agobia o no se puede decir), lo de aquello que se conoce de manera traumática por medio del sufrimiento encarnado y la pérdida de vidas (Das 2021, 35).

En los años que siguieron, y en particular durante la investigación sobre mujeres y guerra para un informe del GMH, retorné a este interrogante cuando nuestras preguntas y esfuerzos por documentar las violencias basadas en el género y las violencias sexuales se tropezaron con complejidades sobre el silencio y la palabra. Nuestro equipo trabajó con la visión de que facilitar procesos de reconstrucción de la memoria histórica en medio del conflicto abre un espacio para que sobrevivientes, comunidades y grupos de la sociedad civil se involucren con el pasado bajo diversos propósitos y desde diferentes registros: reconstruir y hacer

¹⁰¹ Este es el título de la colección de poemas de 1995 de Mario Benedetti, poeta uruguayo.

visible la memoria de las víctimas, dignificar a los muertos y su memoria, cuestionar estereotipos y estigmas, y considerar las posibilidades de paz, reparación social y la conmemoración (para nombrar algunos). Es decir, asumimos el potencial narrativo, reparativo y político del trabajo de memoria y, si bien entendimos que los relatos y testimonios que se documentan están cargados de silencios y olvidos, asumimos que dado nuestro carácter misional de documentar la verdad en alianza y colaboración con las víctimas y sus organizaciones y los rigurosos protocolos éticos basado en el respeto y la participación, encontraríamos disponibilidad para compartir testimonios que aportaran hechos, contextualizaciones, narrativas y recuerdos. Pero en el trabajo encontramos algunos desafíos que sugieren las complejidades de la tarea de reconstruir la memoria, en este caso, en medio de un conflicto armado activo¹⁰²: las continuas amenazas a los trabajadores de la memoria y a los líderes sociales que lleva a varios al exilio y los asuntos de riesgo y seguridad de las personas víctimas participantes, de quienes documentan e investigan; la imposición de silencios por parte de actores poderosos mediante el uso del terror y la vigilancia y la profunda polarización social y desconfianza hacia los discursos sobre la paz y la reparación de amplios sectores sociales. Avanzar en el trabajo de memoria en lugares conflictivos plantea limitaciones sobre lo que se cuenta/escucha y sobre cómo responder a los diversos actos testimoniales.

En un contexto en el que los juicios de valor pueden tender a privilegiar “un juicio moral del conflicto”, nos preguntamos sobre cómo equilibrar el derecho/necesidad de saber y el derecho a guardar silencio. *¿Cómo contar lo que no se debe contar?* El interrogante lo plantea NourbeSe Philip en su poema-libro *Zong!*¹⁰³ Este libro que Philip describe

¹⁰² Nuestro trabajo se inicia a raíz del proceso de desmovilización de las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC) y con la Ley de Justicia y Paz (2005-2008), pero en estos años la confrontación armada con las FARC se recrudece, así como el complejo escenario de grupos paramilitares no desmovilizados o que regresan a las armas, y de la presencia de otras guerrillas como el Ejército de Liberación Nacional.

¹⁰³ Philipp (2008). Ver podcast de la CBC sobre *Zong!* en <https://www.cbc.ca/radio/ideas/m-nourbese-philip-s-epic-poem-zong-gives-voice-to-slave-ship-victims-1.6266570>

como un ciclo de poesía extenso está escrito de principio a fin con las palabras del reporte del caso Gregson vs. Gilbert sobre la masacre en el barco Zong, el cual a finales del siglo XVIII transportó a cientos de personas africanas en condición de esclavitud de África a Jamaica. Debido a errores de navegación que prolongaron el viaje y a la escasez de agua potable, el capitán ordenó el asesinato por ahogamiento de las personas africanas en el barco con el plan de que los dueños de este pudieran cobrar el dinero del seguro. En la economía política del comercio transatlántico de personas esclavizadas, estas personas eran consideradas “propiedad”; pertenecían a un comerciante. De la misma manera en que se aseguran los contenidos de una transacción comercial, las personas esclavizadas eran aseguradas por los dueños del comercio.¹⁰⁴

Philip utiliza el texto del reporte como una “bodega de palabras”, para “encerrarse” en un paisaje discursivo particular y bajo la creencia de que la historia de los niños, mujeres y hombres que viajan a bordo del barco solo puede contarse si no se cuenta (nunca podremos saber sobre cómo viven esos días, qué pasó con cada una de las personas). Esta historia encerrada en el texto se narra, nos dice Philip, en los “muchos silencios dentro del Silencio del texto” (2008, 191). La pregunta y afirmación de Philip pone énfasis en la actualidad de las tensiones éticas y ontológicas que acechan la reconstrucción de memoria e historia de hechos atroces y del horror, en particular sobre qué es lo que se cuenta o no en esos “momentos oscuros” cuando nos enfrentamos al horror, a una violencia descarnada y deshumanizante.

¿Cómo contar lo que no se debe contar? es una pregunta que ha estado muy presente cuando pienso y trabajo temas como la tortura y la violencia sexual, y que adquiere relevancia en procesos de esclarecimiento histórico y búsqueda de verdad y justicia, dado que estos regímenes de conocimiento se construyen sobre el recuento de los hechos, la evidencia de su veracidad y la coherencia en el relato. Las prácticas investigativas

¹⁰⁴ Los propietarios del barco le reclaman a la compañía aseguradora el seguro per cápita. Philip utiliza el texto legal del caso en el que se debe decidir si la compañía aseguradora está obligada a pagar el seguro a los dueños del barco. Philip (2008).

de recoger información/testimonios o del relato escrito no se alejan, necesariamente, de estos encuadres y expectativas; por ello la pregunta es importante, ya que con frecuencia nos debatimos entre el intento apropiador de darle “lógica” y sentido a aquello que resiste ser contado “coherentemente” y el respeto a la voz, espíritu y agencia de las personas. En su evocativo trabajo sobre las rememorias de su madre, Jeong-Eun Rhee formula preguntas que conectan con las incertidumbres del contar y la escucha y los modos de rememorar las fragmentaciones y conexiones: “¿qué enfoques metodológicos puedo aplicar para hablar/escuchar a los silenciosos? ¿O soy yo, de nuevo, quien no consigue escuchar o conectar?” (2021, 17).

Mientras recogíamos testimonios e historias en la región Caribe de Colombia para el informe sobre mujeres y la guerra, y el uso de repertorios de prácticas violentas específicas contra las mujeres, incluyendo la violencia y tortura sexual,¹⁰⁵ Diana (pseudónimo), una joven madre, participó voluntariamente en uno de los talleres con mujeres de la región. Sin embargo, ella permaneció en silencio durante los dos días, planteándonos retos sobre cómo interpretar o relacionarnos con su silencio. En una conversación privada con una de las investigadoras, dejó claro que su silencio es intencionado y de su negativa a compartir su historia. Contar y recordar los eventos asociados con la violencia sexual más allá de la referencia a esta en el ámbito privado de este encuentro imprimiría una suerte de marca a su identidad, el sello de la víctima de violación sexual. Su negativa no tiene que ver con el temor al estigma social (que ella también rechaza y ha experimentado), sino con la posibilidad de la apropiación estrecha de su testimonio para recluir su subjetividad e identidad al acto violatorio. Mediante el silencio y rechazo a compartir en el taller y al comunicar en privado las razones, Diana llamó la atención de que nuestra tarea de reconstrucción de la memoria histórica y el mismo diseño metodológico puede también caer en representaciones estigmatizantes

¹⁰⁵ Bajo la coordinación de María Emma Wills y trabajando en equipo con Martha Nubia Bello, Jesús Abad Colorado, María Luisa Moreno, Viviana Quintero y Camila Medina. Ver CNRR-GMH (2011, 2011a).

y en el ejercicio de la otredad, un impulso y efecto que, como lo anota Kimberley Theidon, es más común de lo esperado (2022).

Si bien nuestra propuesta metodológica, construida desde una mirada feminista, crítica y participativa, ubica a las voces y “las experiencias de las mujeres en *el centro del relato histórico* sobre la guerra”,¹⁰⁶ éramos conscientes de los retos que implica recoger dichos testimonios. En particular los silencios que el hecho de compartir historias de violencia sexual impone y las dificultades para encontrar un lenguaje para nombrarlas (Ross 2020; Theidon 2007); los énfasis y diferencias en la manera en que mujeres, hombres y personas de la comunidad LGTBI narran estos eventos; y la importancia de incorporar lo corporal y afectivo y expandir la mirada sobre qué es lo que el relato femenino comunica sobre la guerra y sus memorias.¹⁰⁷ El rechazo de Diana da cuenta de estas dificultades y actúa como una suerte de contramemoria al evocar al *silencio incorporado como presencia*, al impugnar la idea del “ser víctima” de violencia sexual y al rehusarse a nombrar/decir. Este hace evidente, a la vez, nuestra incomodidad para relacionarnos con el silencio incorporado que comunica (estar ahí, pero en silencio), la dependencia del testimonio verbal en nuestro diseño metodológico y en los modos en que “peinamos” la historia y la memoria (Cohen, 1994) en nuestros escritos académicos y, en este caso, los informes de memoria histórica. Por último, es un rechazo que *piensa* y a la vez *habita la posición de víctima de otra manera*, al rehusar nombrarse como tal y a dar testimonio sobre los eventos asociados con esta.

El desasosiego que Diana trae a nuestro deseo de recoger testimonios y “documentar la violencia” contrasta y adquiere mayor complejidad cuando se encuentra con el relato de otra participante, Ana (pseudóni-

¹⁰⁶ Propuesta metodológica Mujeres y Guerra, documento interno, 2008.

¹⁰⁷ El trabajo del Grupo de Memoria Histórica y en particular lo que se nombra como su “perspectiva de género,” se alimenta de las discusiones y aportes de las Comisiones de la Verdad de Sud Africa, Guatemala y en particular Perú (que incorpora a los crímenes sexuales dentro de su mandato de documentación). Se retoma elementos de la manera como incorporan dicha perspectiva y el análisis de las relaciones de poder y arreglos de género que limitan la posibilidad de participación de las mujeres en mecanismos como comisiones y juicios.

mo). Ella narra con detalle la violencia sexual que sufrió de parte tanto de integrantes de la guerrilla como de los paramilitares. Su posicionamiento como mujer, madre y lideresa da testimonio verbal sobre la violencia que vive y comparte el espacio con el silencio y la negativa de Diana, lo que profundiza las preguntas sobre el acto testimonial y los modos en que hacemos presencia: ¿cuáles son las formas de estar presentes frente a los actos testimoniales y la ética y la política de dar testimonio en las secuelas de la violación, la desaparición y la violencia masiva? (Okot Bitek, 2022). ¿A qué se nos convoca y desde dónde se nos interpela en dichos actos testimoniales? ¿Cómo dar cuenta de seres complejos, formas de vida, aspiración y agencia que se producen en y a través de la violencia? ¿Cómo ver, escuchar y representar dicha complejidad y la diversidad de posicionamientos desde una práctica de colabor que centra a la persona y su sentido de humanidad?¹⁰⁸ La impugnación, como lo he dicho, sugiere nuestra dependencia del testimonio verbal para “escuchar” y “documentar” la violencia sexual; es decir, para construir el “hecho” y el “dato”, y la necesidad de contar con testimonios verbales que ilustren los impactos de la violencia sexual en el cuerpo y en la comunidad, esto es los daños y su magnitud. Ciertamente, dentro del paradigma existente de la justicia transicional, el lenguaje y modelo para la construcción de verdad histórica y judicial requieren de ello. Pero también se trata de cómo nos relacionamos con este rechazo más allá de explicarlo como un potente ejercicio de Diana de su derecho al silencio y de Ana de su derecho a dar testimonio.

Como intelectual pública y feminista, los dilemas e incertidumbres tienen también que ver con los silencios que nuestro trabajo activa y los fantasmas que le rodean. ¿Cuáles reconocemos y qué otros que-

¹⁰⁸ Andrés Suárez ofrece una reflexión sobre su experiencia como investigador del Grupo de Memoria Histórica y del Centro Nacional de Memoria Histórica, particularmente como acompañante que escucha los testimonios y experiencias del horror de los habitantes de El Salado, lugar en el que los paramilitares ejecutaron una de sus masacres de mayor magnitud y crueldad. Preguntándose por las maneras en que el acompañamiento investigativo y el relacionamiento humano con las víctimas interpela y pone a prueba el sentido de humanidad del mismo investigador, Suárez destaca cómo dicho proceso le permite “ver más allá de la condición de víctima de las personas y descubrir una humanidad vivaz y resistente” (2022, xii).

dan desatendidos o sin registrar? ¿De qué manera nuestros encuadres y presupuestos pueden reforzar ideas esencialistas sobre el testimonio, la relación entre violencia sexual y victimismo como marcadores de las formas en que la persona habita el mundo y la asociación del silencio con el trauma o duelo no elaborado? En su discusión sobre la violencia sexual en el contexto del colonialismo y el *apartheid*, Fiona Ross (2020) anota cómo el modelo que surge del holocausto y los juicios y procesos de justicia transicional como el de Sudáfrica se construye sobre un presupuesto normativo del silencio como dañino y el discurso o la palabra hablada como sanadora. Dicho ensamblaje funda, en parte, la dificultad en ámbitos como las comisiones de la verdad para afrontar el silencio de las víctimas y refuerza la idea de su silencio como afirmación del trauma que la inmoviliza.

Tanto el trabajo del GMH y del Centro de Memoria Histórica como el que se ha hecho en la última década en Colombia de parte de diversos colectivos de mujeres y comunidades LGTB,¹⁰⁹ y más recientemente la Comisión de la Verdad,¹¹⁰ cuestionan la idea de la pasividad de la víctima y entienden que el silencio puede resultar también de una forma de protegerse y de resistencia mientras que recupera los modos tan diversos de hacer memoria de parte de las mujeres. Sin embargo, considero que siguen vigentes las preguntas sobre qué es lo que los silencios y los rechazos comunican e interpelan, particularmente en el ámbito del trabajo colaborativo, pero también en la manera en que se traducen al ámbito institucional, y las responsabilidades éticas que conlleva el reconocimiento tanto del silencio como del acto de rechazo y la formación de contra-memorias y uso de otros lenguajes expresivos.¹¹¹ El trabajo de Andrés

¹⁰⁹ La Ruta Pacífica de Mujeres por la Paz (su Comisión de la Verdad y la Memoria), la Casa de la Mujer, Caribe Afirmativo, SIMA Mujer, la Organización Femenina Popular

¹¹⁰ Ver GMH-CNRR (2011, 2011a); CNMH (2012) (El Placer); CNMH (2015) (Aniquilar la diferencia); Mi cuerpo es la verdad. Experiencias de mujeres y personas LGBTIQ+ en el conflicto armado. Tomo 7. Comisión para el esclarecimiento de la verdad, la convivencia y la no repetición (2022).

¹¹¹ Maria Emma Wills (2022) presenta una necesaria reflexión sobre cómo los hallazgos de este tipo de investigaciones y procesos de toma de testimonios pueden ser traducidos al ámbito de las mesas de negociaciones y de la construcción de agendas de paz.

Cancimance sobre los silencios entre los habitantes de El Tigre, en el departamento del Putumayo en Colombia, es sugerente para avanzar este encuadramiento. Cuestionando la ubicación restringida del silencio en contextos de violencia extrema como un asunto de memoria reprimida, reacción traumática o la inhabilidad de comunicar, Cancimance mira a los silencios como actos de memoria y de hacer “hablar” al dolor desde otros modos de transmitir o comunicar, pero adicionalmente como parte de un activo repertorio de respuestas organizadas y modos de resistir el terror y la coerción armada contra los cuerpos y el territorio de vida de los habitantes de El Tigre.

Las diferencias y contrastes en los relatos o modos de comunicar entre Diana y Ana indican también las complejidades de la escucha. Como investigadoras e integrantes de un grupo que tenía una misión pública e histórica con la reconstrucción de la memoria, la verdad y la justicia, entendimos nuestro papel como parte del ejercicio de esclarecimiento histórico y, en esa medida, me atrevo a sugerir, imperaba la expectativa de una escucha de “las voces” de las víctimas que pudiera recopilar el relato sobre el evento de violencia sexual y captar su significado en las vidas de las mujeres. Desde este registro, la “tentación” de entender el ejercicio de la escucha como uno de “atrapar” al testimonio y comprender su sentido responde precisamente a ese predominio de la palabra, de lo dicho y verbalizado, como revelador del sentido y la verdad. Diana nos ofrece otra cosa, el rechazo a contar y la presencia activa y comunicativa desde el silencio. Nos lleva a pensar con los lenguajes de la memoria desde un registro más amplio que nos convoca a la escucha desde el afecto, lo sensorial y el intelecto. Estar atentas a lo que resuena y se hace sentir cuando lo que se comunica es la decisión de no contar el evento y el silencio incorporado. Es un ejercicio que nos sitúa en un horizonte en el que no hay respuestas claras, pero sí conceptos y presupuestos que desmontar. Estamos ante un escenario imprevisible pero generativo.

¿Cómo considerar el potencial creativo y político de la negativa? ¿De qué formas no contadas pueden vivir y circular las historias? En *Zong!*, Philip lee e interviene el texto del caso resistiendo a la tentación académica (y judicial) de encontrar coherencia y sin pretender una búsqueda de

sentido. Opta por un método de envolverse en las palabras, “rompiendo y entrando” la palabra y sus sílabas, y habitando la confusión de lo no dicho. Arroparse en el desconcierto en maneras similares a las que discuto cuando pensamos en el andar a tientas y bajo mapas nocturnos como el lugar desde el que surgen y se formulan las preguntas y, en el caso de Diana, se habitan los silencios. En *Zong!* cada poema, y el texto en su conjunto, no sigue una narrativa lineal (desafiando incluso las mismas convenciones poéticas), e incluso las palabras se curan sobre el texto haciendo un uso no convencional de los espacios y el diseño. Philip lo describe como un lamento antinarrativo que evoca el “canto, gemido, grito, juramento, ululación, maldición y salmodia” (Philip 2008, 203). No estoy segura de que esto sea posible (mejor aceptado) en un informe de memoria histórica en el marco de un proceso de justicia transicional y, en particular, bajo los marcos restringidos en que se entienden los testimonios, los hechos y las pruebas; pero tiene que tener cabida en el campo de la memoria, en los estudios y trabajos con la memoria y la justicia social, y en el repertorio de lenguajes expresivos y artísticos que cada vez más acompañan el trabajo de organizaciones sociales e iniciativas de memoria, así como el de las comisiones de la verdad e instancias de justicia transicional que se abren y plantean el conocimiento crítico emplazado, la horizontalidad y la pluralidad de saberes.

En el equipo que trabajó en el informe, nuestro compromiso paralelo con la oralidad y la narración a través de estrategias creativas de investigación verbal y no verbal, del uso de la imagen, el cuerpo y el movimiento, ofreció la posibilidad (pero no la resuelve) de considerar formas de expresión y maneras de contar que no solo se basan en lo verbal. En el trabajo con las mujeres de la costa caribeña, los mapas corporales ofrecieron uno de estos modos de expresión y un medio para explorar, representar y comunicar la memoria encarnada por fuera del relato hablado o la secuencia narrativa textual, pero que cuentan de otras maneras y desde otros registros. Los mapas corporales registran el cuerpo como lugar y vehículo de las huellas de la memoria sentida y encarnada. En este método, los individuos utilizan diversas herramientas, prácticas artísticas y materiales (pintura, rotuladores, papel, recortes, telas) para representar

visualmente sus cuerpos. Registran marcas y rastros de experiencias de sufrimiento y violencia (por ejemplo enfermedades, heridas) y huellas de resistencia y de los placeres (CNMH 2013; Mendelson et al. 2004). Los mapas corporales fueron incluidos en la exposición Huellas y Memorias de la Guerra. Resistencias de las Mujeres en el Caribe colombiano,¹¹² que formó parte del trabajo investigativo y de memoria, y algunos de ellos se incluyen también en el texto que se publicó con el informe.

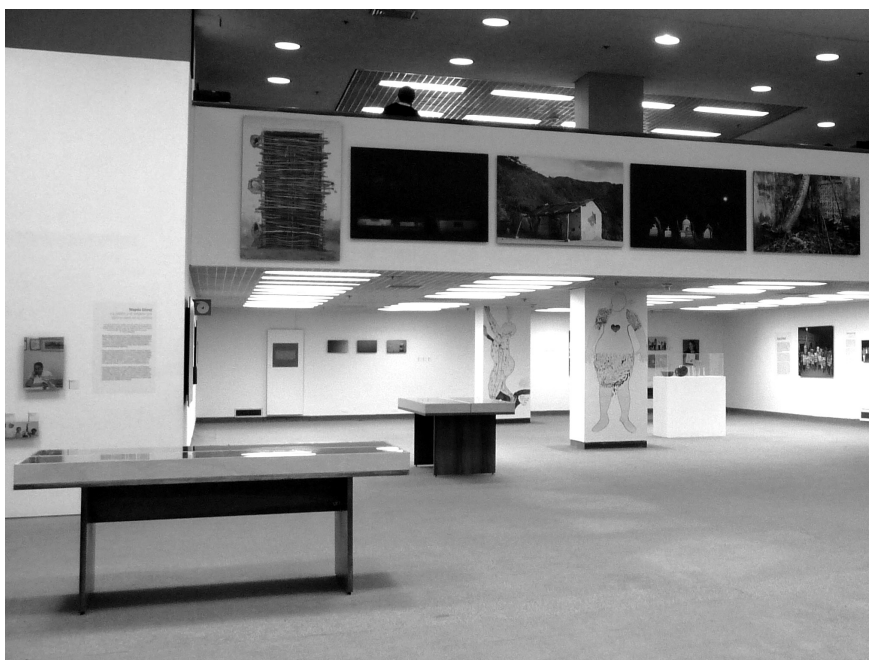


Imagen 12. Mapas del cuerpo en la Exposición Memorias y Huellas de la Guerra. Resistencias de las mujeres en el Caribe colombiano. Biblioteca Luis Ángel Arango. Bogotá, octubre de 2010. Fotografía de la autora.

Las preguntas e incertidumbres que he esbozado a través de estos dos escenarios son de índole epistémica y ética: ¿cómo cumplir un mandato hacia el esclarecimiento histórico y la inclusión de las voces de

¹¹² Exposición que tuvo lugar entre el 1 octubre de 2010 y el 30 de enero de 2011 en la Biblioteca Luis Angel Arango, Banco de la República, Bogotá.

las víctimas sin crear nuevos silencios o dar más peso a otros de forma desigual?, ¿cómo dar cuenta de la complejidad de estos silencios y de las narrativas de cada persona, al tiempo que se avanza en un ejercicio de reconstrucción de la memoria histórica que no comprometa verdades y hechos centrales? O, trayendo las reflexiones de Ileana Diéguez (2018), ¿qué implica trabajar con su presencia fantasmática? Estas preguntas tienen que ver con el poder afectivo de tales silencios, rechazos y disputas y el conocimiento difícil que incrustan en el ámbito local y comunitario como en el ejercicio investigativo y de escritura. Como sostiene Deborah Britzman (2020), crean ambivalencias de esperanza y desesperación para quienes vivieron la violencia y en sus encuentros con la experiencia traumática. Se trata también de los desafíos afectivos y epistémicos que estos escenarios nos plantean en la tarea de la reconstrucción de la memoria histórica y el relato de la verdad, y de cómo, en palabras de Claudia Briones y Margarita Ramos (2021, 20), aprendemos a convivir con la opacidad sin negarla ni tratar de domesticarla. Para mí, significa entonces preguntarme sobre cómo vivir y escribir con lo inquietante, con las presencias y ausencias, lo no dicho, o con aquello que tal vez sea mejor no escribir.

A manera de cierre

Al embarcarme en una travesía por los intersticios de la memoria como campo plural de fuerzas vivas y afectivas en el contexto de las violencias prolongadas y de carácter masivo, he interrogado el investigar y pensar la transformación social, el conocimiento difícil y la justicia epistémica desde los saberes errantes y en disputa de las memorias. En particular, el texto dialoga con el conocimiento y metodologías que surgen en las luchas por la vida y la justicia de grupos y personas que lideran trabajos de memoria y búsquedas de personas desaparecidas, o por la verdad sobre sus muertos y de los eventos violentos en los que tienen lugar. El texto enfatiza los modos en que estos saberes y haceres se construyen en medio de las violencias que contra ellos se ejerce, y desde la exigencia ética y la *praxis* de hacer presente —hacer escuchar, ver, sentir, y público— lo inaudito y silenciado en medio del horror.

Un eje de reflexión presente en el texto es el reconocimiento del carácter estructurante, histórico y cotidiano de la violencia asociada con el conflicto armado o con los desastres humanitarios. Es decir, una violencia que si bien está cargada de acontecimientos extraordinarios para quienes la sufren, y esta circunscrita por las declaratorias de estados de excepción o emergencia de parte de regímenes políticos o humanitarios, esta se traza sobre el trasfondo imponderable de la vida diaria. Las crisis desde esta mirada no resultan simplemente de la irrupción súbita o aislada de un acontecimiento extraordinario, sino de situaciones históricas y estructurales; es decir, de continuidades y acumulados de regímenes de desigualdad, despojo y extracción y bajo contextos de incertidumbre continua. Por ello resalto a lo largo del texto los modos de responder a lo

que se nombra o percibe como crisis y a la incertidumbres que acarrearán (Fassin 2022), así como las formas individuales y colectivas en que quienes sobreviven o enfrentan estas situaciones acuden a prácticas mundanas para restablecer los tejidos de relaciones sociales y negocian o recrean mecanismos de protección, y cómo hacen de la búsqueda de la verdad y la justicia un asunto cotidiano de reXistencia que convoca a otros modos de estar juntos y de ejercer la política. En el trasfondo de mi reflexión, las preguntas sobre cómo pensar la transformación desde los movimientos de la memoria se funden con las del cómo estar juntos o se convive en medio de fuerzas avasalladoras contra la vida.

Los desafíos éticos de la reconstrucción de la memoria histórica en contextos marcados por profundas disputas de la memoria ofrecen un entramado que posiciona el malestar y la duda como parte de un proyecto ontoepistemológico que hace de las preguntas y la incertidumbre un espacio generativo. Esta interrogación reconoce a la memoria como un campo atravesado por fuerzas y poderes en los que se actualiza el impulso por dislocar y silenciar las memorias de los pueblos subyugados que caracterizan la violencia colonial y el capitalismo racial. En dicha interrogación por los avatares de la memoria encontramos las estrategias de recordar lo fragmentado y las artes de navegar lo impredecible por los rastros y grietas de lo que sobrevive y quienes sobreviven. Recurrí a la imagen-metáfora de movimiento del *avanzar a tientas* para caracterizar el lugar de formulación de las preguntas y desde el que se sitúan diálogos de conocimiento, colabor/colaboración y el panorama metodológico de la horizontalidad de saberes para adentrarme en una reflexión por los lugares, horizontes y movidas del conocimiento crítico emplazado, relacional y multimodal.

Pensar con y desde la memoria invita a reconocer que los trabajos de memoria no se agotan ni definen en la reconstrucción o el registro memorial de lo que pasó, sino que hacen, imaginan y crean métodos del hacer, ver, escuchar, y dar presencia para imaginar modos de encarnar una *praxis* radical del (re)conocer y habitar la destrucción y la pérdida, de hacer presente lo ocultado o silenciado. Este gesto hacia la creatividad de los trabajos de la memoria pasa también por reconocer las complejidades

y nudos problemáticos del hacer memoria cuando se encuentran los silencios impuestos desde afuera, o los urgentes que buscan salvaguardar el ser de la persona o ciertas relaciones, las fracturas, fricciones y retos de comunicabilidad que plantean sobrevivir la atrocidad, y el impulso extractivista que pueden tener los mismos intentos de documentación o reconstrucción de memoria histórica. Por ello, mi reflexión sobre las metodologías críticas, horizontales y creativas de la investigación de memoria las entiende como sistemas de conocimiento articuladas a agendas del hacer y pensar descolonizador hacia la transformación, justicia social y de la interdisciplinaridad radical.¹¹³ De esta manera, el texto se construye también como una reflexión sobre el *conocimiento difícil* y la violencia epistémica contra los modos de pensar y situarse en el mundo que sostienen a quienes se marca como el otro o el diferente, para interrogar el lugar y modos en que por fuera de las jerarquías académicas y el conocimiento eurocéntrico se puede avanzar en proyectos de justicia epistémica que reconocen la pluralidad de conocimientos y las complejidades de *sobre-vivir* las violencias. Pensar en la posibilidad de la memoria como fuerza transformadora y en la justicia epistémica ha sido también en la escritura de este texto una labor de tejer memorias para recordar y hacer presente a los colectivos, personas e intelectuales que inspiran y hacen posible pensar en los saberes errantes que surgen desde los intersticios de la memoria y en el *avanzar a tientas*. A tientas y en movimiento para evitar el impulso a cerrar o terminar la búsqueda o las preguntas.

¹¹³ Los trabajos de Katherine McKittrik (2020; ver entrevista con Chanda 2021); Saidiya Hartman (2008); Espinosa et al. (2014) y Leyva (2016, 2018), inspiraron este modo de pensar la metodología.

Bibliografía

- ACOSTA, M. R. 2023. "Making Memory': Historical Memory in Colombia and Its Legacies". En *Memory Work in Colombia: Past and Present Experiences, Legacies for the Future*, editado por María del Rosario Acosta López. World Humanities Report, CHCI.
- AGNEW, JOHN. 1993. "Representing Space: Space, Scale and Culture in Social Science". En *Place, Culture, Representation*, editado por James Duncan y David Ley, 251-271. Londres: Routledge.
- AGUILAR-FORERO, N. 2022. "Memoria y juvenicidio en el estallido social de Colombia (2021)". *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud* 20, núm. 3: 476-500.
- BAINES, E. 2017. *Buried in the Heart: Women, Complex Victimhood and the War in Northern Uganda*. Nueva York: Cambridge University Press.
- BAINES, E. y P. Riaño-Alcalá. 2024. "Transformative Memory: Ways of Being Together in the Wakes of Political Violence". *Memory Studies*. Bajo evaluación.
- BAINES, E. y K. Anyeko. 2022. "The 'Secret War': Silence, Testimony, and War-time Sexual Violence". *International Journal (Toronto)* 77, núm. 4: 572-591.
- BAINES, E. y C. Oliveira. 2021. "Securing the Future: Transformative Justice and Children 'Born of War'". *Social & Legal Studies* 30, núm. 3: 341-361.
- BASSO, K. H. 1996. *Wisdom Sits in Places. Landscape and Language Among the Western Apache*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- BASTIAN, J. A. 2023. *Archiving Cultures: Heritage, Community and the Making of Records and Memory*. Milton: Routledge.
- BELISO-DE JESÚS, A. y J. Pierre. 2020. "Special Section: Anthropology of White Supremacy". *American Anthropologist* 122, núm. 1: 65-75.

- BERENSTAIN, N., K. Dotson, J. Paredes, E. Ruíz y N. K. Silva. 2022. "Epistemic Oppression, Resistance, and Resurgence". *Contemporary Political Theory* 21, núm. 2: 283-314.
- BRIONES, C. 2020. "La horizontalidad como horizonte de trabajo". En *Horizontalidad: hacia una crítica de la metodología*, editado por E. Cornejo y M. Rufer. México: CALAS.
- BRIONES, C. y A. Ramos. 2023. "La interculturalidad es una palabra que no está hilando»: Condiciones para la producción intersubjetiva, interepistémica e interexistencial de conocimientos". *Revista de Antropología Iberoamericana* 18, núm. 3: 455-475.
- BRITZMAN, D. P. 2000. "If the Story cannot end: Deferred Action, Ambivalence, and Difficult Knowledge". En *Between Hope and Despair: Pedagogy and the Remembrance of Historical Trauma*, editado por R. Baum, , D. P. Britzman, M. DiPaolantonio, A. Liss, J. Ranck, J. Salverson y R. Walcott, 27-57. Rowman & Littlefield Publishers.
- BUTLER, J. 2012. "Precarious Life, Vulnerability, and the Ethics of Cohabitation". *The Journal of Speculative Philosophy* 26, núm. 2: 134-151.
- CANCIMANCE, A. 2015. "Los silencios como práctica de resistencia cotidiana: narrativas de los pobladores de El Tigre, Putumayo, que sobrevivieron al control armado del Bloque Sur de las AUC". *Boletín de Antropología* 30, núm. 49: 137-159.
- CAMPT, T. 2017. *Listening to Images*. Durham: Duke University Press.
- CADENA, M. DE LA. 2015. *Earth Beings: Ecologies of Practice across Andean Worlds*. Durham: Duke University Press.
- CADENA, M. y M. Blaser. 2018. *A World of many Worlds*. Durham: Duke University Press.
- CASEY, E. S. 1997. *The Fate of Place: a Philosophical History*. Berkeley: University of California Press.
- CASTILLEJO-CUELLAR, A. 2007. "Knowledge, Experience and South Africa's Scenarios of Forgiveness". *Radical History Review* 97, 11-42.
- CENTRO NACIONAL DE MEMORIA HISTÓRICA Y MUSEO NACIONAL DE COLOMBIA. 2017. *Endulzar la palabra. Memorias indígenas para pervivir*. Bogotá: Panamericana Formas e Impresos.

- CENTRO NACIONAL DE MEMORIA HISTÓRICA Y P. Riaño. 2013. *Recordar y narrar el conflicto. Herramientas para reconstruir la memoria histórica*. Bogotá: Centro Nacional de Memoria Histórica/University of British Columbia.
- CLARKE, K. M. 2020. "What Gets in the Way or Threatens Transformative Work/Ideals?" documento presentado el 16 de febrero en Transformative Memory International Exchange. Bogotá, Colombia.
- CLARKE, K. 2019. *Affective Justice: The International Criminal Court and the Pan-Africanist Pushback*. Durham, NC: Duke University Press.
- COHEN, D. W. 1994. *The Combing of History*. Chicago: University of Chicago Press.
- CHAKRAVARTTY, P. y D. F. da Silva. 2012. "Accumulation, Dispossession, and Debt: The Racial Logic of Global Capitalism. An Introduction." *American Quarterly* 64, núm. 3: 361-385.
- COMISIÓN DE LA VERDAD DE COLOMBIA. 2022. Hallazgos y Recomendaciones de la Comisión de la Verdad en Colombia. En *Hay futuro si hay verdad: Informe Final de la Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No Repetición*. Bogotá: Comisión de la Verdad. <https://www.comisiondelaverdad.co/hallazgos-y-recomendaciones>.
- COMISIÓN DE LA VERDAD DE COLOMBIA. 2022a. Cuando los pájaros no cantaban: historias del conflicto armado en Colombia. Volumen testimonial. En *Hay futuro si hay verdad: Informe Final de la Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No Repetición*. Bogotá: Comisión de la Verdad. <https://www.comisiondelaverdad.co/cuando-los-pajaros-no-cantaban>.
- COMISIÓN DE LA VERDAD DE COLOMBIA. 2022b. Resistir no es aguantar. Violencias y daños contra los pueblos étnicos de Colombia. Bogotá: Comisión de la Verdad. En *Hay futuro si hay verdad: Informe Final de la Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No Repetición*. [file:///Users/priano/Downloads/FINAL%20CEV_HALLAZGOS_DIGITAL_2022%20\(1\).pdf](file:///Users/priano/Downloads/FINAL%20CEV_HALLAZGOS_DIGITAL_2022%20(1).pdf).
- CORNEJO, I. y M. Rufer. 2020. *Horizontalidad: hacia una crítica de la metodología* (eBook). CLACSO.
- CORONA, S. 2020. *Producción horizontal del conocimiento vol. 7: La Producción Horizontal del Conocimiento*. Bielefeld: Bielefeld University Press.

- COYLES, D., B. Hamber y A. Grant. 2023. "Hidden Barriers and Divisive Architecture: The Role of 'Everyday Space' in Conflict and Peacebuilding in Belfast." *Journal of Urban Affairs* 45, núm. 6: 1057-1080.
- CRAFT, A. 2020. "*Memory as a Living, Spirited Legacy*". Keynote intervention at the Public Panel presentado el 16 de febrero en Transformative Memory International Exchange. Bogotá, Colombia.
- CRUZ, M. A., M. Badilla, M. J., Reyes, F. Aguirre, F. Jeanneret, P. Eguren y E. Bouey. 2022. "Gramáticas del 8M post estallido social en Valparaíso: consignas, imágenes y memorias". En *Chile entre estallidos, revueltas, demandas y pandemias: reflexiones desde la cultura política, memoria y derechos humanos*. Valparaíso: Ediciones Universidad de Valparaíso.
- DA SILVA-CATELA, L. y E. Jelin. 2002. *Los archivos de la represión: Documentos, memoria y verdad*. Madrid: Siglo XXI.
- DANIEL, V. y J. Knudsen. eds. 1995. Introducción. *Mistrusting Refugees*, editado por Valentine Daniel y John Knudsen, 1-12. Berkeley: University of California Press.
- DAS, V. 2021. "Knowledge". En *Words and Worlds: A Lexicon for Dark Times*. Durham: Duke University Press.
- DAS, V. 2006. *Life and Words. Violence and the Descent into the Ordinary*. Oxford: Oxford University Press.
- DAS, V. 2003. "Trauma and Testimony. Implications for Political Community". *Anthropological Theory* 3, núm. 3: 293-307.
- DATTATREYAN, E. G. y I. Marrero-Guillamón. 2019. "Introduction: Multimodal Anthropology and the Politics of Invention". *American Anthropologist* 121, núm. 1: 220-228.
- DAVIS, A. Y., G. Dent, E. R. Meiners y B. Richie. 2022. *Abolition. Feminism. Now*. Vol. 2. Chicago, IL: Haymarket Books.
- DE CERTEAU, M. 1996. *La invención de lo cotidiano: artes de hacer*. Vol. 1. Universidad Iberoamericana.
- DESIDERI, V. 2023. *Studio Practice: Experiments in Objectless and Objectiveless Artmaking*. Tesis. University of British Columbia. <https://go.exlibris.link/kDDJFnkC>.
- DIÉGUEZ, I. 2021. *Cuerpos liminales. La performatividad de la búsqueda*. Córdoba: Ediciones DocumentA/Escénicas.

- DIÉGUEZ, I. 2019. "Interpelando al 'caballo académico': por una práctica afectiva y emplazada". *Nómadas (Bogotá, Colombia)* 50, 111-121.
- DOTSON, K. 2014. "Conceptualizing Epistemic Oppression". *Social Epistemology* 28, núm. 2: 115-138.
- DOTSON, K. 2011. "Tracking Epistemic Violence, Tracking Practices of Silencing". *Hypatia* 26, núm. 2: 236-257.
- ESPINOZA, D., M. E. Cotera y M. Blackwell. eds. 2018. *Chicana Movidas: New Narratives of Activism and Feminism in the Movement Era*. University of Texas Press.
- ESPINOSA, Y., D. Gómez y K. Ochoa. 2014. *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. Popayán: Universidad del Cauca.
- FABRI, S. 2010. "Reflexionar sobre los lugares de memoria: Los emplazamientos de memoria como marcas territoriales". *Geograficando* 6, núm. 6.
- FASSIN, D. 2022. "Crisis as Experience and Politics". *Global Discourse* 12, núms. 3-4: 460-464.
- FERRADA, M. 2021. "Estallido social en Chile y procesos de patrimonialización: Un paradigma de resignificación de las memorias". *Arquitecturas del sur* 39, 44-67. http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=So719-64662021000100044&nrm=iso
- FERRÁNDIZ, F. 2014. *El pasado bajo tierra: Exhumaciones contemporáneas de la Guerra Civil*. Barcelona: Anthropos.
- Ferreira da Silva, D. 2014. "Toward a Black Feminist Poethics: The Quest(ion) of Blackness Toward the End of the World". *The Black scholar* 44, núm. 2: 81-97.
- Ferreira da Silva, D. 2013. "To Be Announced: Radical Praxis or Knowing (at) the Limits of Justice". *Social text* 31, núm. 1: 43-62.
- Ferreira da Silva, D. 2009. "No-Bodies: Law, Raciality and Violence". *Griffith Law Review*, 18, núm. 2: 212-236.
- Ferreira da Silva, D. y D. Neuman. 2022. Introduction. Sooth Breath // Corpus Infinitum. Exhibition *Elemental Cinema: Denise Ferreira da Silva and Arjuna Neuman* Morris and Helen Belkin Art Gallery. Vancouver: University of British Columbia.
- FRICKER, M. 2007. *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*. Nueva York; Oxford: Oxford University Press.

- GONZÁLEZ-PLAZAS, S. 2008. *Pasado y presente del contrabando en la Guajira. Aproximaciones al fenómeno de ilegalidad en la región 10*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- GÓMEZ-BARRIS, M. 2015. "Mapuche Mnemonics: Beyond Modernity's Violence". *Memory Studies* 8, núm. 1: 75-85.
- GOOK, B. 2011. "Being There is Everything!" *Memory Studies*, núm. 4: 13-22.
- GORDON, A. F., K. Hite, y D. Jara. 2020. "Haunting and Thinking from the Utopian Margins: Conversation with Avery Gordon". *Memory Studies* 13, núm. 3: 337-346.
- GORDON, A. 2008. *Ghostly Matters: Haunting and the Sociological Imagination*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- GORDON, A. y K. Woznicki. 2019. Unshrinking the World. An Interview with Avery Gordon on her Recent Book *The Hawthorn Archive: Letters from the Utopian Margins*. <https://transversal.at/blog/unshrinking-the-world>.
- GOULET, J. G. 1981. "The Guajiro Kinship System: Its Semantic Structure and Social Significance". *Anthropological Linguistics* 23, núm. 7: 298-325.
- GREGG, M. y G. J. Seigworth 2010. *The Affect Theory Reader*. Durham, NC: Duke University Press.
- GMH. Grupo de Memoria Histórica. 2013. *¡Basta Ya! Colombia, memorias de guerra y dignidad*. Bogotá: Centro Nacional de Memoria Histórica.
- GMH. Grupo de Memoria Histórica, M. N Bello, M.I Villa, P. Riaño y A. M. Jaramillo. 2011. *San Carlos. Memorias del éxodo en la guerra*. Bogotá: Taurus.
- GMH. Grupo de Memoria Histórica, A. Sánchez, M. I. Villa y P. Riaño. 2011a. *La huella invisible de la guerra. Desplazamiento forzado en Comuna 13*. Bogotá: Centro de Memoria Histórica.
- GMH. Grupo de Memoria Histórica, M. N. Bello y P. Riaño. 2010. *Bojayá. La guerra sin límites*. Bogotá: Taurus.
- GMH. Grupo de Memoria Histórica, P. Riaño, M. L. Moreno y J. A Colorado. 2010a. *La masacre de Bahía Portete. Mujeres Wayuu en la mira*. Bogotá: Taurus.
- GMH. Grupo de Memoria Histórica. 2009. *Memorias en tiempos de guerra. Repertorio de iniciativas*. Bogotá: Punto Aparte Editores.

- GUERRA, W. 2019. *Ontología Wayuu: Categorización, identificación y relaciones de los seres en la sociedad indígena de la península de la Guajira, Colombia*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- GUERRA, W. 2013. "Las redes del paisaje y la memoria". *El Herald*, 28 de julio de 2013. <http://www.elheraldo.co/columnas-de-opinion/las-redes-del-paisaje-y-la-memoria-118937>.
- GUERRA, W. 2002. *La disputa y la palabra. La ley en la sociedad wayuu*. Bogotá: Ministerio de Cultura.
- GUGLIELMUCCI, A. 2018. "Pensar y actuar en red: los lugares de memoria en Colombia". *Aletheia* 8, núm. 16.
- HARAWAY, D. J. y T. N. Goodeve. 2000. *How Like a Leaf: An Interview with Thyrza Nichols Goodeve*. Nueva York: Routledge.
- HARAWAY, D. 1988. "Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective". *Feminist Studies* 14, núm. 3: 575-599.
- HARNEY, S., y F. Moten. 2013. *The Undercommons: Fugitive Planning & Black Study*. Nueva York: Minor Compositions.
- HARTMAN, S. 2008. "Venus in Two Acts". *Small Axe: A Journal of Criticism* 12, núm. 2: 1-14.
- HELMS, E. 2013. *Innocence and Victimhood: Gender, Nation, and Women's Activism in Postwar Bosnia-Herzegovina*. University of Wisconsin Press.
- HIRSCH, M. y D. Taylor. (2012). "The Archive in Transit". *Emisférica. On the Subject of Archives* 9, núm. 1. <https://hemisphericinstitute.org/en/emisferica-91.html>.
- JELIN, E. 2002. *Los trabajos de la memoria*. Madrid: Siglo XXI de España Editores
- JOBSON, R. C. 2020. "The Case for Letting Anthropology Burn: Sociocultural Anthropology in 2019". *American Anthropologist* 122, núm. 2: 259-271.
- KIDD, I. J., J. Medina y G. Pohlhaus. 2017. *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice*. Londres: Routledge.
- KRYSTALLI, R. 2023. "Being Seen like a State: Transitional Justice Bureaucrats and Victimhood in Colombia". *Current Anthropology* 64, núm. 2: 128-146.
- KRYSTALLI, R. 2021. "Narrating Victimhood: Dilemmas and (In)dignities". *International feminist journal of politics* 23, núm. 1: 125-146.

- KUOKKANEN, RUANA. 2008. "What is Hospitality in the Academy? Epistemic Ignorance and the (Im)Possible Gift". *Review of Education, Pedagogy, and Cultural Studies* 30, núm. 1: 60-82.
- LACY, S Y P. Riaño-Alcalá. 2006. "Medellin, Colombia: Reinhabiting Memory". *Art journal (New York. 1960)* 65, núm. 4: 96-112.
- LEYVA SOLANO, X. 2016. "Pueblos en resistencia, justicia epistémica y guerra". *Cuadernos de antropología social* 44, 37-50. <https://go.exlibris.link/f3DvTFq2>.
- LEYVA, X., J. Alonso, R. A. Hernández, A. Escobar, A. Köhler, A. Cumes, R. Sandoval, S. Speed, M. Blaser, E. Krotz, S. Piñacué, H. Nahuelpan, M. Macleod, J. L. Intzín, J. L. García, M. Báez, G. Bolaños, E. Restrepo, M. Bertely ... W. Mignolo. 2018. *Prácticas otras de conocimiento(s): Entre crisis, entre guerras. Tomo I*. CLACSO. <https://doi.org/10.2307/j.ctvn5tzv7>.
- LEYVA SOLANO, X., A. Burguete Cal y Mayor y S. Speed. 2008. *Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina: hacia la investigación de co-labor*. Guatemala, ciudad; Quito; México, DF: CIESAS.
- MAHARAWAL, M. M. y E. McElroy. 2018. "The Anti-Eviction Mapping Project: Counter Mapping and Oral History toward Bay Area Housing Justice". *Annals of the American Association of Geographers* 108, núm. 2: 380-389.
- MAHUIKA, N. 2019. *Rethinking Oral History and Tradition: An Indigenous Perspective*. Nueva York: Oxford University Press.
- MANCUSO, A. (2006). "Relaciones de género entre los Wayúu. Estado de la investigación y nuevos campos de análisis". *Revista Aguaita* 13, 39-61.
- MARTÍN-BARBERO, J. y S. Corona. 2017. *Ver con los otros: comunicación intercultural*. México: Fondo de Cultura económica.
- MARTÍN-BARBERO, J. 2002. *Oficio de cartógrafo: travesías latinoamericanas de la comunicación en la cultura*. Santiago, Chile: Fondo de Cultura Económica.
- MARTÍN-BARBERO, J. 1987. *De los medios a las mediaciones: comunicación, cultura y hegemonía*. Barcelona: Editorial Gustavo Gili.
- MBEMBE, A. 2019. *Necropolitics*. Durham: Duke University Press.
- MBEMBE, A. 1995. "Figures of the Subject in Times of Crisis". *Public Culture: Bulletin of the Project for Transnational Cultural Studies* 7, núm. 2: 323.
- MCKITTRICK, K. 2021. *Dear Science and Other Stories*. Durham: Duke University Press.

- MELO, V. 2013. Iniciativas de memoria. Manuscrito sin publicar. Grupo de Memoria Histórica.
- MENDELSON, F., C. Almeleh y B. Fitchen. eds. 2004. *Mapping our lives. Visual Body Map. Resource Guide*. University of Cape Town.
- MILLION, D. 2023. "Spirit as Matter. Resurgence as Rising and (Re)creation as Ethos". En *Indigenous Resurgence in an Age of Reconciliation*, 43-53. Toronto: University of Toronto Press.
- MILLION, D. 2011. "Intense Dreaming: Theories, Narratives, and Our Search for Home. *American Indian Quarterly*" 35, núm. 3: 313-333.
- MINA, M. R. 2020. Informe Mujer, generación y familia. Consejo Nacional de Paz Afrocolombiano CONPA. Informe presentado a la Comisión de la Verdad. Sin publicar.
- MONTES, ROCÍO. 2023. "Crispado y sin consenso, Chile conmemora los 50 años del golpe de Estado de Pinochet". *El País*, 10 de septiembre de 2023.
- MOVICE (s.f.). Haciendo memoria en el país del olvido. Bogotá: Movimiento Nacional de Víctimas de Crímenes de Estado; Colombia Nunca Más.
- NAVARO, Y. 2012. *The Make-Believe Space: Affective Geography in a Postwar Polity*. Durham, NC: Duke University Press.
- NYONG'O, T. A. 2019. *Afro-fabulations: The Queer Drama of Black Life*. Vol. 14. Nueva York: New York University Press.
- OJEDA-JAYARIYU, GUILLERMO. 2013. "El sistema normativo wayuu aplicado por el putchipu'ui (palabrero)". *Patrimonio de la humanidad en Colombia*, editado por In M. de Cultura, 105-112. Barcelona: Editorial Planeta.
- OJULARI, E. 2020. Informe Racismo y Guerra. Consejo Nacional de Paz Afrocolombiano CONPA. Informe presentado a la Comisión de la Verdad. Sin publicar.
- OLALDE RICO, K. 2019. "Bordando por la paz y la memoria en México: feminidad sin sumisión y aspiraciones democráticas". *Debate feminista* 58, 1-30.
- OKOT BITEK, J. 2022. Baring Witness, Bearing Witness. Documento presentado en el taller The Memory Archives, Vancouver, 18-19 de Agosto de 2022.
- OLIVER, K. 2001. *Witnessing Beyond Recognition*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

- ORTEGA, F. A. 2008. "Rehabitar la cotidianidad". En *Veena Das: Sujetos del dolor, agentes de dignidad*, editado por F. Ortega. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- OSLENDER, U. 2017. "Ontología relacional y cartografía social: ¿hacia un contra-mapeo emancipador, o ilusión contra-hegémónica?". *Tabula rasa (Bogotá, Colombia)* 26, 247-262.
- PALOMINO, S. 2022. "Las víctimas del paro se levantan: 'Aunque nos quiten los ojos, vemos sus crímenes de Estado'". *El País*, 13 de mayo de 2022. <https://elpais.com/america-colombia/2022-05-14/las-victimas-del-paro-se-levantan-aunque-nos-quiten-los-ojos-vemos-sus-crimenes-de-estado.html>.
- PERRIN, M. 1987. *The Way of the Dead Indians. Guajiro Myths and Symbols*. Austin: University of Texas Press.
- PHILIP, M. N. 2008. *Zong! As Told to the Author by Setaey Adam*. Middletown, Conn: Wesleyan University Press.
- POHLHAUS JR., G. 2012. "Relational Knowing and Epistemic Injustice: Toward a Theory of Willful Hermeneutical Ignorance". *Hypatia* 27, núm. 4: 715-735.
- PUAR, J. K. 2017. *The Right to Maim: Debility, Capacity, Disability*. Durham: Duke University Press.
- QUICENO, N. 2021. *Bordar, cantar y cultivar espacios de dignidad: ecologías del duelo y mujeres atrateñas*, México: Editorial Universidad de Guadalajara/CALAS.
- QUICENO, N. 2016. *Vivir sabroso. Luchas y movimientos afrotrateños en Bojayá, Chocó, Colombia*. Bogotá: Editorial Universidad del Rosario.
- QUIJANO, A. 2019. "Colonialidad del poder, raza y capitalismo". *Debates en Sociología* 49, 165-180.
- QUIJANO, A. 2001. "El regreso del futuro y las cuestiones del conocimiento. Reestructuración de la universidad y del conocimiento". En *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*, 247-260. Buenos Aires: CLACSO.
- QUINTANA, F. y J. Rojas. 2021. *Voces en primera línea*. Colombia: Ediciones el Silencio.
- RAMÍREZ, A. L. B. 2011. "La memoria puesta en escena: Ruta Pacífica de las Mujeres Colombianas". *Revista UIS Humanidades* 39, núm. 1.

- RAMÍREZ, M. A. y S. M. Ríos 2022. "Intersectional Methodological Approaches: Research Movidas to center Latina/Latino/Latinx voices". Número especial. *Latino Studies* 20, núm. 3: 295-305.
- RAMOS, R. y J. Callejo. 2016. "Semántica social de la crisis: repertorio de sentido a la mano". En *Pensar la agencia en la crisis*, editado por Benjamín Tejerina y Gabriel Gatti, 35-56. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.
- RAMOS, A. R. 1999. "Anthropologist as Political Actor". *Journal of Latin American Anthropology* 4, núm. 2: 172-189.
- RAMOS, A. M. y C. Briones. 2021. "Revitalizing Conversations: Lessons from and about the Production of Intersubjective and Intercultural Knowledge". *The Canadian Journal of Action Research* 21, núm. 3: 17-31.
- RANKINE, C. 2020. Weather. *New York Times*. Sunday Book Review (15 de junio): 1.
- RHEE, J.-E. 2020. *Decolonial Feminist Research: Haunting, Rememory and Mothers*. Milton: Taylor and Francis.
- RIAÑO, P. 2020. "Stories that claim: Justice Narratives and Testimonial Practices Among the Wayuu". *Anthropological Quarterly* 93, núm. 4: 589-623.
- RIAÑO, P. 2015. "Emplaced Witnessing: Commemorative Practices Among the Wayuu in the Upper Guajira". *Memory Studies* 8, núm. 3: 282-297.
- RIAÑO, P. 2008. "Seeing the Past, Visions of the Future: Memory Workshops with Internally Displaced Populations in Colombia". En *Oral Histories and Public Memories*, editado por P. Hamilton y L. Shopes, 269-298. Philadelphia: Temple University Press.
- RIAÑO, P. 2006. *Jóvenes, memoria y violencia en Medellín: una antropología del recuerdo y el olvido*. Medellín: Universidad de Antioquia/Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- RIAÑO, P. 2006a. "El desplazamiento interno y los trabajos de la memoria. Los talleres de la memoria". En *Investigación y desplazamiento forzado*, editado por M. N. Bello, 91-111. Bogotá: REDIF, Colciencias, Colombia.
- RIAÑO, P. 1999. "Recuerdos metodológicos: el taller y la investigación etnográfica". En *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*. México: Universidad de Colima.
- RIAÑO, P., y N. Quiceno. 2020. "Presencias, sensibilidades y políticas cotidianas del habitar en el Atrato". *Revista Colombiana de Antropología* 56, núm. 2: 7-17.

- RIAÑO, P., W. Guerra, M. L. Moreno y J. A. Colorado. 2017. *Relatos con GPS. Una geografía mítica e histórica de La Guajira*. Bogotá: University of British Columbia.
- RIAÑO, P. y M. V. Uribe. 2017a. "Construyendo memoria en medio del conflicto: el Grupo de Memoria Histórica de Colombia". *Revista de Estudios Colombianos*, núm. 50 (julio-diciembre): 9-23.
- RIAÑO, P. y E. Baines. 2012. "Cuando el archivo está en el testigo: documentación en escenarios de inseguridad crónica". *Análisis Político* 25, núm. 74: 49-70.
- RIAÑO, P. y M. Villa, eds. 2008. *Poniendo tierra de por medio. Migración forzada de colombianos en Colombia, Ecuador y Canadá*. Medellín: Corporación Región y University of British Columbia.
- RICOEUR, P. 2004. *Memory, History, Forgetting*, traducido por K. Blamey y D. Pellauer. Chicago: The University of Chicago Press.
- RIVERA, A. 1986. *Material Life and Social Metaphor: Change and Local Models among the Wayúu Indians of Colombia and Venezuela*. Minnesota: University of Minnesota Press.
- RIVERA CUSICANQUI, S. 2010. *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Editorial Tinta Limon.
- ROJAS-PEREZ, I. 2017. *Mourning Remains. State Atrocity, Exhumations, and Governing the Disappeared in Peru's Postwar Andes*. Stanford: Stanford University Press.
- ROSS, F. C. 2020. "An Acknowledged Failure: Women, Voice, Violence, and the South African Truth and Reconciliation Commission". En *Localizing Transitional Justice*, editado por R. Shaw, L. Waldorf y P. Hazan, 69-91. Redwood City: Stanford University Press.
- RUIZ-SERNA, D. 2023. *When Forests Run Amok: War and its Afterlives in Indigenous and Afro-Colombian Territories*. Durham: Duke University Press.
- RUIZ-SERNA, D. 2020. "Ecúmene de vivos y muertos: mala muerte y reparaciones territoriales en el Bajo Atrato". *Revista Colombiana de Antropología* 56, núm. 2: 21-50.
- SABUCO, A. 2022. "El pensamiento situado y tentacular de Donna Haraway: Aportaciones para una epistemología feminista confluyente". *Revista General de Derecho Público Comparado* 31.

- SAAVEDRA, M. 2018. *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad* 153 (invierno 2018): 397-406.
- SÁNCHEZ, G. 2020. *Memorias, subjetividades y política: ensayos sobre un país que se niega a dejar la guerra*. Editorial Planeta Colombiana/Crítica.
- SEGATO, R. L. 2013. *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos: y una antropología por demanda*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- SEDGWICK, E. 2020. *Paranoid Reading and Reparative Reading; or, You're So Paranoid, You Probably Think This Introduction is About You*. En *Novel Gazing. Queer Readings in Fiction*, editado por E. K. Sedgwick, M. A. Barale, J. Goldberg y M. Moon, 1-38. Nueva York: Duke University Press.
- SELBERG, K. y P. Hinton. 2016. "Introduction: The Possibilities of Feminist Quantum Thinking". *Rhizomes* 30, 1-1.
- SHAW, R. 2012. Palabras de apertura en el taller 'Living Through Violence'. University of British Columbia, Vancouver, Canadá, 22-25 de febrero de 2012.
- SIMON, R. I. 2011. "A Shock to Thought: Curatorial Judgment and the Public Exhibition of 'Difficult Knowledge'". *Memory Studies* 4, núm. 4: 432-449.
- SIMPSON, L. B. 2016. "Indigenous Resurgence and Co-resistance". *Critical Ethnic Studies* 2, núm. 2: 19-34.
- SPEED, S., M. Blackwell, A. Hernández, R. Sieder, M. T. Sierra, R. Ramirez, J. Herrera. 2009. "Remapping Gender, Justice, and Rights in the Indigenous Americas: Toward a Comparative Analysis and Collaborative Methodology". *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* 14, núm. 2: 300-331.
- SPIVAK, G. C. 2003. "Can the Subaltern Speak?". *Die Philosophin* 14, núm. 27: 42-58.
- STERN, S. J. 2016. "Memory: The Curious History of a Cultural Code Word". *Radical History Review*, 2016 124, 117.
- STERN, S. J. 2010. *Reckoning with Pinochet: The Memory Question in Democratic Chile, 1989-2006*. Vol. 3. Durham, NC: Duke University Press.
- STOLER, A. L. 2009. *Along the Archival Grain: Epistemic Anxieties and Colonial Common Sense*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- SUÁREZ, A. 2022. *Una humanidad interpelada. Bitácora de vida con las víctimas del conflicto armado*. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia.
- TALLBEAR, K. y A. Willey. 2019. Critical Relationality: Queer, Indigenous, and Multispecies Belonging Beyond Settler Sex & Nature. *Imaginations* 10, núm. 1.

- TAYLOR, D. 2020. *Presente: the Politics of Presence*. Durham: Duke University Press.
- TAYLOR, D. 2003. *The Archive and the Repertoire. Performing Cultural Memory in the Americas*. Durham: Duke University Press.
- THEIDON, K. 2022. *Legacies of War: Violence, Ecologies, and Kin*. Londres; Durham: Duke University Press.
- THEIDON, K. 2007. "Género en transición: sentido común, mujeres y guerra". *Análisis Político* 60, 3-30.
- THEIDON, K. 2004. *Entre prójimos. El conflicto armado interno y la política de la reconciliación en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- TODOROV, T. 1997. "Los abusos de la memoria". *Memoria y ciudad*, 13-32.
- TORRAS, V. 2016. "Nunca Más". *Contratapa*. 14 de abril de 2016, 12. <https://www.pagina12.com.ar/diario/contratapa/13-296926-2016-04-14.html>.
- TROUILLOT, M. R. 1995. *Silencing the Past: Power and the Production of History*. Boston, Massachusetts: Beacon Press.
- TUCK, E. 2010. "Breaking up with Deleuze: Desire and Valuing the Irreconcilable". *International Journal of Qualitative Studies in Education* 23, núm. 5: 635-650.
- TUCK, E. 2008. "Theorizing Back: An approach to Participatory Policy Analysis". En *Theory and Educational Research: Toward a Critical Social Explanation*, editado por J. Anyon, M. Dumas, D. Linville, K. Nolan, M. Perez, E. Tuck y J. Weiss, 111-30. Nueva York: Routledge.
- TUCK, E. y M. McKenzie. 2015. *Place in Research: Theory, Methodology, and Methods*. Vol. 9. Londres; Nueva York: Routledge/Taylor & Francis Group.
- URIBE, M. V. 2009. "Iniciativas no oficiales: un repertorio de memorias vivas". En *ICTJ, Recordar en conflicto: iniciativas no oficiales de memoria en Colombia*, 43-72. Bogotá: ICTJ.
- URIBE, M. T. 2003. "Estado y sociedad frente a las víctimas de la violencia". *Estudios Políticos* 23 (julio-diciembre): 9-25.
- VERGARA-FIGUEROA, A. 2017. *Afrodescendant Resistance to Deracination in Colombia*. DE: Palgrave Macmillan.
- VERGARA-FIGUEROA, A. y K. Hurtado. 2014. "Feminismo afrodiaspórico. Una agenda emergente del feminismo negro en Colombia". *Universitas Humanística* 78, 109-134.

- VIGH, H. 2022. "Slow Crisis in Bissau and Beyond". *Global Discourse* 12, núms. 3-4: 522-536.
- VIGH, H. 2008. "Crisis and Chronicity: Anthropological Perspectives on Continuous Conflict and Decline". *Ethnos: Journal of Anthropology* 73, núm. 1: 5-24.
- VIVEROS, M. 2018. "Race, Indigeneity, and Gender: Lessons for Global Feminism". En *Gender Reckonings: New Social Theory and Research*, editado por J. W. Messerschmidt, P. Y. Martin, M. A. Messner y R. Connel, 90-110. New York University Press.
- WA THIONG'O, N. 2009. *Something Torn and New: an African Renaissance*. Nueva York: BasicCivitas Books.
- WA THIONG'O, N. 2012. *Globalectics: Theory and the Politics of Knowing*. Nueva York: Columbia University Press.
- WILLS, M. E. 2019. De la Memoria en el conflicto al posacuerdo. Nota conceptual del Seminario de Memoria Histórica. Vancouver, Canadá. 3-7 de mayo de 2019. Inédito.
- WILLS, M. E. 2022. *Memorias para la paz o memorias para la guerra. Las disyuntivas frente al pasado que seremos*. Bogotá: Editorial Planeta.
- ZEMBYLAS, M. 2014. "Theorizing 'Difficult Knowledge' in the Aftermath of the 'Affective Turn': Implications for Curriculum and Pedagogy in Handling Traumatic Representations". *Curriculum Inquiry* 44, núm. 3: 390-412.

AUTORA

Pilar Riaño Alcalá



PhD, Universidad de la Columbia Británica; MA, Simon Fraser University, BA, Universidad Nacional de Colombia. Profesora en el Instituto de Justicia Social de la Universidad de British Columbia, Vancouver, Canadá, y directora del programa de estudios de posgrado. Sus líneas de investigación se centran en la memoria histórica y la experiencia vivida de la violencia, la etnografía de las huellas vivas de la memoria y la reparación

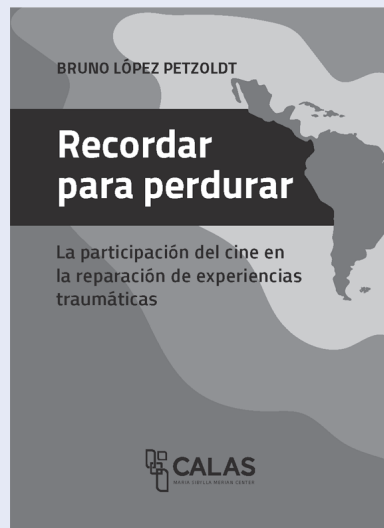
social, las oralidades y la memoria sonora, así como el arte como práctica social con un enfoque particular en América Latina. Ha colaborado y acompañado durante los últimos catorce años el trabajo de memoria e investigación de comunidades negras e indígenas en el Medio Atrato e indígenas en la Alta Guajira de Colombia.

De 2008 a 2013 fue investigadora del Grupo de Memoria Histórica en Colombia, donde trabajó en la documentación de casos emblemáticos de la guerra, en el diseño de metodologías para la reconstrucción participativa de la memoria histórica y en la preparación del informe general sobre los orígenes, evolución y memorias de la guerra *Basta Ya. Colombia. Memorias de guerra y dignidad*. De 2015 a 2018 fue asesora del Museo de la Memoria Histórica en Colombia. En 2021 fue *fellow* del CALAS en Guadalajara, México.

En la actualidad lidera los proyectos “Memoria Transformativa: Fortaleciendo una red internacional” junto con Erin Baines; “Exhumaciones y entierros en Colombia. Fortaleciendo las practicas forenses”, al lado del Comité por los Derechos de las Víctimas del Medio Atrato; y “Responsabilidades Sagradas con el agua. Intercambios indígenas de conocimiento (Canadá-Colombia)”, con Aimée Craft.

Es autora de *Jóvenes, memoria y violencia en Medellín. Un antropología del recuerdo y el olvido*. Es editora de *Poniendo tierra de por medio. Migración forzada de colombianos en Colombia, Ecuador y Canadá*, relatora del informe *La masacre de Bahía Portete: Mujeres wayuu en la mira* y correlatora del informe *Bojaya. La guerra sin fin*. Por más de veinte años ha colaborado con Suzanne Lacy en el proyecto de arte público “La piel de la memoria”.

OTROS TÍTULOS DE LA COLECCIÓN



Avanzar a tientas
Memorias, violencias y producción de conocimiento

se terminó de imprimir en octubre de 2024 en los talleres de
Libros en Demanda S. de R.L. de C.V. Periférico norte 940, Lomas de
Zapopan, 45130 Zapopan, Jalisco

Coordinación editorial
Iliana Ávalos González

Cuidado editorial
Angélica Maciel

Diseño de la colección
Paola Vázquez Murillo
Pablo Ontiveros

Diagramación
Yaroslina Ríos