

# nómadas

[...]

Estoy aquí otra vez  
 para subrayar con mi sangre  
 la tragedia del mundo,  
 el dolor de la tierra,  
 para gritar con mi carne:  
 Ese dolor es mío también.  
 Y para añadir además:  
 Lo primero fue el llanto...  
 y estamos en el llanto.

[...]

El Verbo vino y dijo: Aquí está el barro;  
 que el barro se haga llanto  
 (no que se haga luz).  
 Y el barro se hizo llanto.  
 Lo primero fue el barro...  
 ¡El barro hecho llanto!  
 ¡la consciencia del llanto!  
 ¡el dolor de la Tierra!

[...]

Y el Verbo está en la carne  
 dolorida del mundo...  
 ¡Miradlo aquí en mis ojos!  
 Mis ojos son las fuentes  
 del llanto y de la luz...  
 Y estamos en el llanto...  
 Seguimos en la era de las sombras.  
 ¿Quién ha ido más allá?  
 ¿Quién ha abierto otra puerta?  
 Toda la luz de la tierra  
 la verá un día el hombre  
 por la ventana de una lágrima...  
 Pero aún no ha dicho el Verbo:  
 ¡Que el llanto se haga luz!

Fragmento del poema *Estamos en el llanto*  
 León Felipe (1884-1968)



# nómadas

Publicación semestral de la  
Dirección de Investigación y Transferencia de Conocimiento

## CONSEJO SUPERIOR

Rafael Santos Calderón · **PRESIDENTE**  
Fernando Sánchez Torres  
Natalia Ruiz Rodgers  
Flor Ángela Plazas · **REPR. DE LOS DOCENTES**  
Mónica Quiroga · **REPR. ESTUDIANTIL**  
Irma Carolina Ortigón · **SECRETARIA GENERAL**

Jaime Arias Ramírez · **RECTOR**  
Óscar Herrera Sandoval · **VICERRECTOR ACADÉMICO**  
Paula Andrea López · **VICERRECTORA ADMINISTRATIVA**  
Nina Alejandra Cabra · **DIRECTORA DE INVESTIGACIÓN Y  
TRANSFERENCIA DE CONOCIMIENTO**

---

FUNDADORA REVISTA NÓMADAS · María Cristina Laverde Toscano  
DIRECTORA REVISTA NÓMADAS · Nina Alejandra Cabra  
COORDINADORA EDITORIAL · Ruth Nélida Pinilla E.

---

## CUERPO EDITORIAL

### EDITORES DE ESTE NÚMERO

Dairo Sánchez-Mojica y Yilson J. Beltrán-Barrera

## COMITÉ CIENTÍFICO

Arturo Escobar: *Universidad de Carolina del Norte – Estados Unidos*  
Carl Langeback: *Universidad de los Andes – Colombia*  
Carles Feixa Pàmols: *Universidad Pompeu Fabra – España*  
Dominique Vinck: *Universidad de Lausana – Suiza*  
Eva Giberti: *Universidad de Ciencias Empresariales y Sociales – Argentina*  
Gabriel Restrepo F.: *Universidad Nacional de Colombia*  
Guillermo Orozco G.: *Universidad de Guadalajara – México*  
Hermann Herlinghaus: *Universidad de Freiburg – Alemania*  
Ingrid Bolívar: *Universidad de los Andes – Colombia*  
Jesús Martín-Barbero: *Universidad Nacional de Colombia*  
Juliana Flórez: *Pontificia Universidad Javeriana – Colombia*  
Manuel Roberto Escobar: *Universidad Central – Colombia*  
Mario Rufer: *Universidad Autónoma Metropolitana – México*  
Rocío Rueda Ortiz: *Universidad Pedagógica Nacional – Colombia*  
Santiago Castro Gómez: *Pontificia Universidad Javeriana – Colombia*  
Silvia Borelli: *Pontificia Universidad Católica de São Paulo – Brasil*

## CORRECCIÓN DE ESTILO

Rodrigo Díaz Lozada y Mariela Narváz Marín

## EQUIPO DE ACOMPAÑAMIENTO EDITORIAL

Andrea Neira Cruz: *Universidad Central – Colombia*  
Carlos Eduardo Valderrama: *Universidad Central – Colombia*  
Constanza Pérez Martelo: *Universidad Central – Colombia*  
Dairo Sánchez-Mojica: *Universidad Central – Colombia*  
Diana Carolina Peláez: *Universidad Central – Colombia*  
Lya Yaneth Fuentes: *Universidad Central – Colombia*  
Nina Alejandra Cabra: *Universidad Central – Colombia*  
Sonia Marsela Rojas: *Universidad Central – Colombia*  
Yilson J. Beltrán Barrera: *Universidad Central – Colombia*

## TRADUCCIÓN DE TEXTOS

Diana Carolina Peláez y Laura Yolanda Calderón

## EDICIÓN GRÁFICA E ILUSTRACIÓN

Daniel Fajardo Bautista

## DISEÑO Y DIAGRAMACIÓN

Victoria E. Peters R.

## EDICIÓN Y PUBLICACIÓN

Dirección de Investigación y  
Transferencia de Conocimiento  
Universidad Central  
Bogotá – Colombia

## DISTRIBUCIÓN

Siglo del Hombre Editores S.A.  
Tels. 337 7700 – 344 0042  
libreriasiglo.com  
Bogotá – Colombia  
Precio del ejemplar: Colombia \$40.000.00

ISSN impreso: 0121-7550  
ISSN electrónico: 2539-4762



## IMPRESIÓN

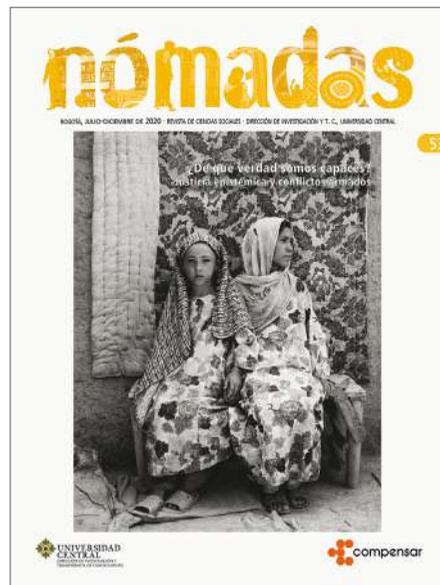
Xpress Estudio Gráfico y Digital S.A.S.  
quien sólo actúa como impresor  
Carrera 69 H No. 77-40, Bogotá  
PBX: (57) 1-602 0808 - Celular: 320 838 4305  
Bogotá – Colombia

## CANJE Y SUSCRIPCIONES

Dirección de Investigación y  
Transferencia de Conocimiento  
Universidad Central  
Carrera 5 No. 21-38, Bogotá – Colombia  
PBX: (+57-1) 323 9868  
E-mail: nomadas@ucentral.edu.co  
www.ucentral.edu.co

## DERECHOS RESERVADOS

NÓMADAS autoriza la reproducción parcial o total  
de los artículos siempre y cuando se cite la fuente:  
(autor/a, título del artículo, nombre de la revista y número).



Obra de portada:  
©FAZAL SHEIKH

*Hermanas Sima y Shahima, villa de refugiados afgana, Nasir  
Bagh, Provincia de la Frontera Noroccidental (Pakistán)*

Fotografía  
1997

*NÓMADAS*, revista científica de periodicidad semestral, publica artículos con perspectiva crítica del ámbito de las ciencias sociales, principalmente de disciplinas como la sociología, la antropología, la filosofía, la psicología, los estudios culturales y la educación. Su objetivo, en primera instancia, busca delinear algunos de los principales debates alrededor de la generación del conocimiento en temas prioritarios para Latinoamérica, así como establecer vínculos entre los desarrollos específicos de estas temáticas en la Región y las discusiones y propuestas provenientes de otras partes del mundo. En segunda instancia, quiere promover preguntas de investigación alrededor de problemas sociales contemporáneos desde una postura crítica mediante la cual se asocie el saber con los sistemas valorativos de los que se desprende. Por último, *NÓMADAS* pretende fomentar vínculos novedosos entre el conocimiento y la sociedad.

La revista se distribuye por canje, donación y suscripción entre miembros de la comunidad científica, entidades gubernamentales, el sector académico, los centros de investigación y la comunidad en general interesada en el debate de las ciencias sociales.

*NÓMADAS* se encuentra indexada en el Índice Bibliográfico Nacional Publindex de Colciencias (B), y está registrada en los siguientes índices y bases internacionales:

- SCOPUS
- SCIELO Citation Index (Web of Science)
- SCIELO Colombia
- Redalyc
- Dialnet
- DOAJ
- CSA Sociological Abstracts
- CLASE
- CREDI
- HELA
- International Political Science Association (IPSA)
- Latindex
- Political Science Complete (EBSCO)
- ProQuest
- Ulrich's Periodicals Directory

- 8 Editorial  
10 Sobre la ilustración de este número

## ¿De qué verdad somos capaces? Justicia epistémica y conflictos armados

### 1. Tecnologías de la verdad

- 13 Mozambique: entre la narrativa histórica oficial y las memorias plurales | [Maria Paula Meneses](#)  
33 Tribunal de mujeres y Antígona González: memoria, justicia, archivo y verdad | [Javiera Núñez](#) y [Márgara Millán](#)  
51 Genealogías de las ideas sobre derechos humanos en Timor Oriental: “kultura”, modernidad y resistencia  
[Marisa Ramos Gonçalves](#)  
69 Conocimientos, activismos *trans* y justicia epistemológica como reparación colectiva en Colombia  
[Colective Virus Epistemológico](#)

### 2. Sujetos de la verdad

- 87 Juan Montaña Escobar, el *jazzman* de los 8 minutos 46 segundos de *Black Lives Matter* | [Michael Handelsman](#)  
105 *Almas* y verdad: remanentes ante ausencias en los relatos de tres madres de “falsos positivos”  
[Carlos Arturo Gutiérrez Rodríguez](#)  
123 “Hombres de verdad”: urdimbres y contrastes entre masculinidades paramilitares y farianas | [Andrea Neira Cruz](#)  
y [Andrea Teresa Castillo Olarte](#)  
141 Disciplinamientos profesionales y alcances de la reparación psicosocial a víctimas en Colombia |  
[Angélica Franco Gamboa](#), [Laura Franco Cian](#) y [Mariana De Narváez Malo](#)

### 3. Discursos sobre la verdad

- 159 Desenterrando emociones en las fosas comunes de la represión franquista | [G. Angélica Vásquez Zárate](#),  
[Ximena Faúndez Abarca](#) y [Francisco Javier Pérez Guirao](#)  
177 La verdad histórica en Colombia a partir de las sentencias de Justicia y Paz | [Oscar Gómez Córdoba](#)  
195 El *continuum* de la violencia sociopolítica como necropolítica de género en Colombia | [Paola Andrea Díaz Bonilla](#)

## Procesos de creación

- 215 *La Pestilencia*: un himno contra la podredumbre y la corrupción. ¡Fango! | [Andrés Durán](#)  
229 Entrevista a Rita Laura Segato: autobiografía, pensamiento y políticas de la verdad | [Alejandra Ballón Gutiérrez](#)  
y [Dairo Sánchez-Mojica](#)

- 239 Artista invitada: [Doris Salcedo](#)

## Nuevos Nómadas

- 249 Tejer en lo común: dos encuentros con mujeres sobrevivientes del conflicto armado colombiano | [Juliana Robles Gómez](#)

## Reflexiones desde la Universidad

- 259 Verdad inconveniente. Reacciones masculinas al movimiento de mujeres universitarias en la UNAM | [Daniel Inclán](#)  
268 El quehacer periodístico en casos de violencia sexual contra mujeres en Colombia | [Mónica Echeverría Burbano](#) y  
[Luis Ramiro Leguizamón Serna](#)

## Reseñas

- 279 Una verdad desde las víctimas. Aportes metodológicos para el esclarecimiento de los efectos del conflicto armado interno con organizaciones afrocolombianas de Buenaventura (*Proyecto finalizado*) | [David R. Pinzón](#) y  
[Yilson J. Beltrán-Barrera](#)  
282 El ritornelo. Consideraciones sobre la producción de las víctimas del conflicto armado en Colombia  
(*Tesis publicada*) | [Diana Katherine Cardona Garzón](#)  
287 Producción horizontal del conocimiento (*Libro*) | [Mara Viveros Vigoya](#)

- 8 Editorial  
10 Sobre a ilustração desta edição

## **De que verdade somos capazes? Justiça epistêmica e conflitos armados**

### **1. Tecnologias da verdade**

- 13 *Moçambique: entre a narrativa histórica oficial e as memórias plurais* | *Maria Paula Meneses*  
33 *Tribunal de mulheres e Antígona González: memória, justiça, arquivo e verdade* | *Javiera Núñez e Mária Millán*  
51 *Genealogias das ideias sobre direitos humanos no Timor Leste: “kultura”, modernidade e resistência*  
*Marisa Ramos Gonçalves*  
69 *Conhecimentos, ativismos trans e justiça epistemológica como reparação coletiva na Colômbia*  
*Colective Virus Epistemológico*

### **2. Sujeitos da verdade**

- 87 *Juan Montaó Escobar, o jazzman dos 8 minutos 46 segundos de Black Lives Matter* | *Michael Handelsman*  
105 *Almas e verdade: remanentes perante ausências nos relatos de três mães de “falsos positivos”*  
*Carlos Arturo Gutiérrez Rodríguez*  
123 *“Homens de verdade”: urdiduras e contrastes entre masculinidades paramilitares e da guerrilha das FARC*  
*Andrea Neira Cruz e Andrea Teresa Castillo Olarte*  
141 *Disciplinamentos profissionais e alcances da reparação psicossocial a vítimas na Colômbia*  
*Angélica Franco Gamboa, Laura Franco Cian e Mariana De Narváez Malo*

### **3. Discursos sobre a verdade**

- 159 *Desenterrar emoções nas fossas comuns da repressão franquista* | *G. Angélica Vásquez Zárate, Ximena Faúndez Abarca e Francisco Javier Pérez Guirao*  
177 *A verdade histórica na Colômbia a partir das sentenças de Justiça e Paz* | *Oscar Gómez Córdoba*  
195 *O continuum da violência sociopolítica como necropolítica de gênero na Colômbia* | *Paola Andrea Díaz Bonilla*

## **Processos de criação**

- 215 *La Pestilencia: um hino contra a podridão e a corrupção. Lama!* | *Andrés Durán*  
229 *Entrevista a Rita Laura Segato: autobiografia, pensamento e políticas da verdade* | *Alejandra Ballón Gutiérrez e Dairo Sánchez-Mojica*

- 239 *Artista convidado: Doris Salcedo*

## **Novos nômades**

- 249 *Tecer no comum: dos encontros com mulheres sobreviventes do conflito armado colombiano* | *Juliana Robles Gómez*

## **Reflexões desde a Universidade**

- 259 *Verdade inconveniente. Reações masculinas ao movimento de mulheres universitárias na UNAM* | *Daniel Inclán*  
268 *O ofício periodístico nos casos de violência sexual contra mulheres na Colômbia*  
*Mónica Echeverría Burbano e Luis Ramiro Leguizamo Serna*

## **Resumos**

- 279 *Uma verdade desde as vítimas. Aportes metodológicos para o esclarecimento dos efeitos do conflito armado interno com organizações afrocolombianas de Buenaventura (Projeto concluído)* | *David R. Pinzón y Yilson J. Beltrán-Barrera*  
282 *O ritornelo. Considerações sobre a produção das vítimas do conflito armado na Colômbia (Tese publicada)* | *Diana Katherine Cardona Garzón*  
287 *Produção horizontal do conhecimento (Livro)* | *Mara Viveros Vigoya*

- 8 Editorial  
10 About the illustration of this issue

## **What truth are we capable of? Epistemic Justice and Armed Conflicts**

### **1. Technologies of Truth**

- 13 *Mozambique: Between the Official Historical Narrative and Plural Memories* | [Maria Paula Meneses](#)  
33 *Women's Court and Antígona González: Memory, Justice, Archive, and Truth* | [Javiera Núñez](#) and [Márgara Millán](#)  
51 *Genealogies of Human Rights Ideas in Timor-Leste: "Kultura", Modernity, and Resistance*  
[Marisa Ramos Gonçalves](#)  
69 *Knowledges, Trans Activisms, and Epistemological Justice as Collective Reparation in Colombia*  
[Colective Virus Epistemológico](#)

### **2. Subjects of Truth**

- 87 *Juan Montaña Escobar, the jazzman of the 8 minutes 46 seconds of Black Lives Matter* | [Michael Handelsman](#)  
105 *Souls and Truth: Remnants of an Absence in the Reports of Three "False Positives" Mothers*  
[Carlos Arturo Gutiérrez Rodríguez](#)  
123 *"Real Men": Warps and Contrasts Between Paramilitary and FARC Guerrilla Masculinities* | [Andrea Neira Cruz](#)  
and [Andrea Teresa Castillo Olarte](#)  
141 *Professional Disciplining and the Scope of Psychosocial Reparation of Victims in Colombia*  
[Angélica Franco Gamboa](#), [Laura Franco Cian](#) and [Mariana De Narváez Malo](#)

### **3. Discourses on Truth**

- 159 *Unearthing Emotions at the Mass Graves of Franco's repression* | [G. Angélica Vásquez Zárate](#),  
[Ximena Faúndez Abarca](#) and [Francisco Javier Pérez Guirao](#)  
177 *Historical Truth in Colombia from the Justice and Peace Law Judgments* | [Oscar Gómez Córdoba](#)  
195 *The Continuum of Sociopolitical Violence as Gender Necropolitics in Colombia* | [Paola Andrea Díaz Bonilla](#)

## **Creation Processes**

- 215 *La Pestilencia: A Hymn Against Rottenness and Corruption. Mud!* | [Andrés Durán](#)  
229 *Interview with Rita Laura Segato: Autobiography, Thought, and Politics of Truth* | [Alejandra Ballón Gutiérrez](#)  
and [Dairo Sánchez-Mojica](#)  
239 *Invited artist: Doris Salcedo*

## **New Nomads**

- 249 *Weaving in the Common: Two Encounters with Women Survivors of the Colombian Armed Conflict*  
[Juliana Robles Gómez](#)

## **Reflections from the University**

- 259 *Inconvenient Truth. Male Reactions to the University Women's Movement at UNAM* | [Daniel Inclán](#)  
268 *Journalistic Work in Cases of Sexual Violence Against Women in Colombia* | [Mónica Echeverría Burbano](#)  
and [Luis Ramiro Leguizamón Serna](#)

## **Reviews**

- 279 *A Truth from the Victims. Methodological Contributions to Clarify the Internal Armed Conflict Effects with Afro-Colombian Organizations in Buenaventura (Finished project)* | [David R. Pinzón](#) y [Yilson J. Beltrán-Barrera](#)  
282 *The Ritornello. Considerations of the Victim's Production of the Armed Conflict in Colombia (Published thesis)*  
[Diana Katherinne Cardona Garzón](#)  
287 *Horizontal Production of Knowledge (Book)* | [Mara Viveros Vigoya](#)



compensar

## En Compensar,

lo mejor de lo que hacemos es para quien lo hacemos.



Para quienes  
saben que la  
responsabilidad

de *cuidarnos*  
es de todos



Para quienes  
aprendieron a

*sonreír* con  
los ojos



Para quienes  
decidieron asumir  
el  
*reto de*  
reinventarse



Y para quienes  
han hecho de la solidaridad

la mejor vacuna  
ante las *adversidades*  
y con sus acciones diarias

contribuyen a la  
construcción de una *mejor sociedad*

*Ay, ya tú ves  
como el que nada sabe  
conoce más  
que aquel que cree que sabe.*

Rubén Blades

La disposición que adquiere la verdad en las sociedades contemporáneas, que se han caracterizado por la existencia más o menos reciente de conflictos armados, suele esbozarse tomando como horizonte de referencia el marco interpretativo de ciertos saberes expertos. Por tanto, es desde aquel lugar de enunciación que comúnmente se definen la forma y el contenido de la verdad que puede llegar a ser formulada, así como el alcance social, político, económico y cultural de los procesos de esclarecimiento, reparación y no repetición que se aspira a alcanzar mediante el recurso a la verdad.

En función de los mencionados saberes expertos emergen órdenes localizados del discurso, en diferentes contextos geopolíticos del sistema-mundo global, a partir de los cuales se codifican una serie de cadenas significantes que producen percepciones sociales con respecto a lo acontecido en el marco de las guerras. En consecuencia, con base en determinadas relaciones situadas de poder –siempre inestables, conflictivas y tensionales– se establecen las reglas de aparición, legitimación y circulación de los enunciados a los que se les otorga el estatuto de verdad; se adoptan las posiciones de sujeto que son autorizadas para nombrarla y las que no lo son; se diseñan las categorías que trazan las fron-

teras de lo que es decible, juzgable, memorable y, por supuesto, los contornos de lo que eventualmente puede llegar a ser experimentado en términos de reparación. Por eso, en su heterogeneidad, tales formaciones discursivas, regímenes de verdad y modos de experiencia disponen los sucesos históricos que devienen inenarrables, inefables, obliterados u olvidados y, además, definen los sujetos del no saber, aquellos que son descartados a la hora de nombrar lo sucedido.

En todo caso, los saberes expertos condicionan qué tipo de verdad puede plantearse en relación con los conflictos armados, quién puede decirla y, al mismo tiempo, para qué puede usarse dicha verdad. Por tal motivo, comportan efectos políticos que van más allá de su referencialidad al objeto de estudio de una disciplina particular del conocimiento y a la positividad normativa de las leyes, en cuanto deslindan los límites de la verdad y, por tanto, sus particulares condiciones históricas de posibilidad.

De otro lado, puede decirse que la verdad con respecto a los conflictos armados se produce en la singular convergencia entre los conocimientos, las formas jurídicas y el poder. Por ello, en la liminalidad de dicho campo significativo se configuran sus potencias y limitaciones, sus luces y sombras, sus palabras y silencios, sus alcances y restricciones, y también los usos instrumentales de la verdad que son escenificados por las potencias imperiales y que en no pocas ocasiones han operado como justificación para intervenir militarmente contra sociedades que experi-

mentan formas plurales de vida democrática, afirman la autodeterminación de los pueblos, o no se pliegan al fundamentalismo del mercado y a la subordinación a los intereses del capital transnacional.

En su materialidad concreta, toda esta programación performativa en torno a la verdad con respecto a los conflictos armados sobrecodifica una particular concepción formal del sujeto de derechos a la hora de nombrar las afectaciones de la guerra. Una concepción que, desde su inscripción liberal y pretendidamente neutral, no logra captar del todo la singularidad de las experiencias vividas en los contextos de confrontación armada ni sus múltiples y caleidoscópicos matices de sentido, para contribuir al esclarecimiento y la superación crítica de lo sucedido. Tal vez porque se trata de una perspectiva interpretativa que se ha diseñado con base en el logocentrismo, el androcentrismo y el antropocentrismo, dominios enunciativos que comúnmente están asociados tanto con el privilegio epistémico de las metrópolis nacionales e internacionales como con sus hábitos hermenéuticos letrados. Se trata de tipologías de la verdad que han dado preeminencia, en cuanto grilla de verosimilitud, al orden de la razón pura y la argumentación jurídica positiva por sobre las epistemologías otras y el derecho consuetudinario de los pueblos; al régimen de la significación por sobre las potencias de lo asignificante y lo mágico; a las disciplinas del conocimiento social por sobre los saberes populares, la espiritualidad y los conocimientos ancestrales; a la esfera de lo trascendente por sobre la de lo sensible y la poética de la conmoción.

El presente número responde a este último orden, a saber: al de una *verdad otra* construida en el marco de posguerras civiles, conflictos armados, acuerdos de paz y procesos de liberación nacional ocurridos en diferentes contextos geopolíticos, geoeconómicos y geoculturales del Sur global, marcos y contextos desde los cuales nos interesa comprender cómo han operado los regímenes de verdad. Desde esta comprensión global, el monográfico establece puentes entre experiencias diversas y contribuye con ello a un diálogo Sur-Sur, en el que se logra leer puntos de encuentro, indispensables tanto para el pensamiento crítico como para las acciones políticas de los pueblos, comunidades u or-

ganizaciones sociales. Aquellos puentes se trazan entre conflictos armados que se caracterizan por la actualización de herencias coloniales, patriarcales y raciales de larga duración; entre procesos de desarme o justicia transicional; y entre experiencias de construcción de verdad, reparación y no repetición.

De acuerdo con lo anterior, las voces de las y los articulistas, que escriben desde África, Asia, Europa, Norteamérica y Latinoamérica, no se proponen simplemente ampliar asintóticamente la verdad, bajo la lógica inclusiva del multiculturalismo. Por el contrario, apelan a una *verdad otra* que está enraizada y encarnada en la experiencia de la diferencia cultural, y se encuentra inscrita en los cuerpos violentados, siendo expresada desde sus propias voces, experiencias, sentires y cosmovisiones, gracias a la cual es posible tensionar la razón colonial moderna. Por ello, permite no traslapar una verdad por otra o complementarla, sino comprender cómo operan sus tecnologías de poder. Así, bajo esta mirada, el presente número no solo promueve una justicia epistémica desde el Sur global, sino que traza rutas interpretativas y metodológicas disidentes, en cuanto herramientas de pensamiento que aportan a los procesos de descolonización de los condenados de la tierra.

El monográfico de *NÓMADAS No. 53* está organizado a partir de un abordaje que explora las funciones no referenciales de la verdad sobre la guerra, para interpelar sus modos convencionales de producción. Nos interesa destacar aquellos efectos de verdad que no se reducen a su correspondencia representacional con “lo real”, a la adecuación fenoménica entre las palabras y las cosas, sino que además activan dimensiones performativas que exceden la literalidad. Por este motivo, a partir de las contribuciones interpretativas de las y los articulistas, exploramos tres registros de operatividad de la verdad: las tecnologías, los sujetos y los discursos.

Esperamos que este número de *NÓMADAS* contribuya a los debates contemporáneos sobre esclarecimiento, reparación y no repetición desde una perspectiva de la diferencia que permita preguntarnos: ¿de qué verdad somos capaces?

# Sobre la ilustración de **NÓMADAS No. 53**

La verdad sobre los conflictos armados no puede reducirse al logocentrismo, a la primacía de la escritura alfabética como tipología de significación predominante por sobre otros modos de expresión. Al contrario, algunos de los registros que han desempeñado un papel importante en la construcción de sensibilidades con respecto a las guerras han sido la fotografía, los murales, los grafitis y los tejidos. No cabe duda que quienes realizan su trabajo de documentación desde estas técnicas han contribuido a la comprensión de la singularidad de los contextos bélicos, a la apertura frente a la experiencia de los sujetos involucrados en las confrontaciones, a la crítica de las atrocidades perpetradas y a la afirmación creativa de formas de reexistencia.

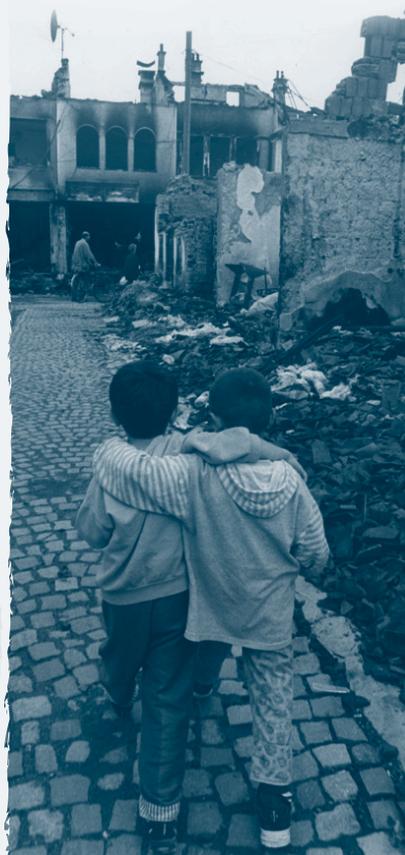
Tales expresiones constituyen un elemento fundamental en el diseño de posiciones políticas en relación con estos problemas contemporáneos y los desafíos que conllevan. Por este motivo, la ilustración de *NÓMADAS No. 53* invita a explorar artistas y colectivos que han documentado visualmente las situaciones sociales, económicas, políticas y culturales referidas a la guerra y la paz en diferentes coordenadas del mundo. Esto con el fin de reconocer, desde el Sur global, sus potencias y derivas frente a los conflictos armados.

Por otra parte, hemos decidido convocar a Doris Salcedo como Artista Invitada porque des-

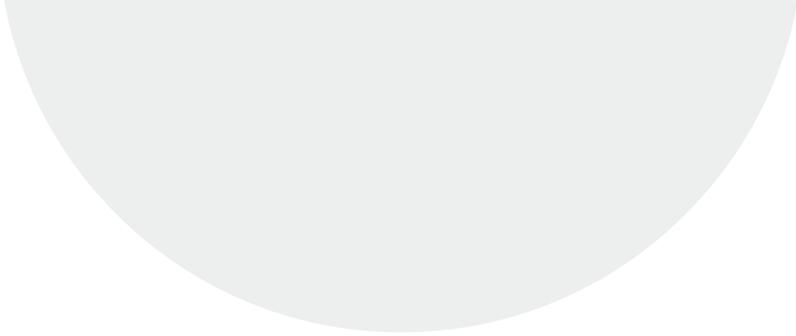
de su vida y obra nos permite ingresar en lo profundo de los corazones humanos quebrados por la guerra, a través de sus grietas. Esa inmersión empática con las víctimas posibilita rescatar desde la sima de esos corazones, la expresión de una verdad singular y, con ello, abre las puertas a interpretaciones no convencionales de los conflictos armados, apuesta central del presente número. Sus actos performáticos e intervenciones museísticas, colectivas y públicas, presentadas y reconocidas alrededor del mundo, expresan esa verdad singular en la que se recoge universalmente el dolor y la esperanza de un Sur global abatido históricamente por la muerte, pero que siempre se alza y sobrepone mediante una persistente afirmación de la vida.

De acuerdo con lo anterior, encontramos en nuestra artista invitada un diálogo estrecho con las apuestas epistémicas y políticas de las y los articulistas del presente monográfico y con ello un diálogo transdisciplinar, intercultural y, por supuesto, Sur-Sur.

Por último, nos complace tener en la portada y en páginas internas algunas obras del reconocido fotógrafo estadounidense Fazal Sheikh, cuyo trabajo documental, en comunidades desplazadas y marginadas de distintos lugares del mundo, contribuye a una comprensión amplia y respetuosa de estas realidades.



▪ *Dos niños abrazados entre las ruinas en Djakova (Kosovo), junio de 1999.*  
Foto: Gervasio Sánchez



¿De qué verdad  
somos capaces?  
Justicia epistémica  
y conflictos armados

---

De que verdades somos capaces?  
Justiça epistémica e conflitos  
armados

---

What truth are we capable of?  
Epistemic Justice and Armed  
Conflicts



▪ Niño soldado regresando a su base en el Distrito de Ituri (Congo), 2003 | Foto: Marcus Bleasdale

# 1. Tecnologías de la verdad

Tecnologias da verdade

---

Technologies of Truth

# Moçambique: entre a narrativa histórica oficial e as memórias plurais\*

*Mozambique: entre la narrativa histórica oficial y las memorias plurales*

*Mozambique: Between the Official Historical Narrative and Plural Memories*

**Maria Paula Meneses\*\***

DOI: 10.30578/nomadas.n53a1

Este artículo se centra en los dilemas asociados a la construcción de la historia en Mozambique, un país africano cuya historia reciente está atravesada por múltiples conflictos violentos. El objetivo de este análisis es contribuir a una *pluriversalización* de la narrativa del ser nacional, a partir de varias memorias históricas, producidas por una amplia gama de grupos políticos, instituciones públicas e iniciativas privadas que atraviesan estos conflictos.

**Palabras clave:** memorias, silenciamiento histórico, historia nacional, África austral, violencia, lucha nacionalista.

*Este artigo centra-se nos dilemas associados à construção da história em Moçambique, país africano em que sua história recente está atravessada por múltiplos conflitos violentos. O objetivo desta análise é contribuir para uma pluriversalização da narrativa do ser nacional, a partir de várias memórias históricas, produzidas por uma ampla gama de grupos políticos, instituições públicas e iniciativas privadas que atravessam estes conflitos.*

**Palavras-chave:** memórias, silenciamento histórico, história nacional, África austral, violência, luta nacionalista.

*This article focuses on the dilemmas associated with the construction of history in Mozambique, an African country whose recent history is marked by multiple violent conflicts. The aim of this analysis is to contribute to a pluriversalization of the national narrative. It is based on various historical memories produced by a wide range of political groups, public institutions, and private initiatives entangled in these conflicts.*

**Keywords:** Memories, Historical Silencing, National History, Southern Africa, Violence, Nationalist Struggle.

\* Na origem deste artigo está a pesquisa realizada no âmbito do projeto "BLEND Desejo, Miscigenação e Violência: o presente e o passado da Guerra Colonial Portuguesa" (1 de junho de 2016 a 31 de dezembro de 2019). Agradeço o apoio financeiro da Fundação para a Ciência e Tecnologia (FCT / MEC), através do projeto PTDC / CVI-ANT / 6100 / 2014 - POCI-01-0145-FEDER-016859, que financiou parte importante da pesquisa. Agradeço também à Margarida Gomes o apoio na edição do texto, assim como aos revisores anónimos, cujos comentários contribuíram para melhorar o argumento.

\*\* Moçambicana, investigadora coordenadora do Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra (Portugal). Doutorada em Antropologia. Correo: meneses@ces.uc.pt

original recibido: 15/07/2020  
aceptado: 20/10/2020

ISSN impreso: 0121-7550  
ISSN electrónico: 2539-4762  
nomadas.ucentral.edu.co  
nomadas@ucentral.edu.co  
Págs. 13~31

## Introdução

Nas palavras de Pierre Nora, “a memória enraíza-se no concreto, em espaços, gestos, imagens e objetos” (1989: 9). A história contemporânea de Moçambique, um país africano que alcançou a sua independência no resultado de uma luta armada contra o colonialismo português, está marcada por várias estratégias de invocação de memórias, que constituem a referência a partir da qual o presente é vivido e o passado confrontado. Qualquer história nacional visionária é reflexo de uma escolha política. O projeto de história nacional produzido a partir da independência, alcançada em 1975, está envolto em silêncios que espelham desigualdades de poder na construção desta narrativa: desigualdades de classe, de género, etno-raciais, etárias, de cariz religioso, entre o campo e a cidade, etc. Enquanto narrativa nacional moçambicana, esta história é um projeto em permanente (re)construção (Ranger, 2004), onde se encontram e confrontam diversas vozes, projetos e experiências: grupos políticos, instituições públicas e iniciativas privadas (Meneses, 2011; 2017).

Neste artigo procuro confrontar a história nacional com vários relatos da memória, que, por vezes, desafiam de forma antagónica a narrativa nacional e ajudam a explicar as razões dos conflitos que ainda marcam a sociedade moçambicana. Estas memórias e os conflitos com a versão histórica nacionalista oficial sugerem<sup>1</sup>, como Luise White sublinha (2000), que silêncios, mentiras e meias verdades revelam muito sobre uma sociedade, ao funcionar mais como um tipo de informação do que propriamente como uma ocultação. De facto, a opção sobre o que esquecer ou silenciar faz parte da construção de qualquer narrativa histórica.

A história de Moçambique, sobretudo a partir da segunda metade do século XX, é atravessada por conflitos violentos. Um dos episódios importantes –a luta

armada que conduziu à independência do país (1963-1974), fruto da intransigência colonial portuguesa em aceitar o direito à autodeterminação– foi aproveitada pela Frelimo<sup>2</sup>, principal movimento nacionalista, para arquitetar o gérmen da narrativa nacionalista oficial (Bragança e Depelchin, 1986). Este projeto historiográfico assentou no saneamento de múltiplas memórias da luta nacionalista independentista, gerando uma narrativa simplificadora, que ganhou um quase estatuto de exclusividade. O direito à própria história, pela auto-definição, ultrapassando qualquer narrativa legitimadora da presença colonial, foi um dos elementos que guiaram a luta armada emancipadora, liderada pela Frelimo. Porém, no país recém-independente, o objetivo principal do projeto político do grupo foi o de estabelecer uma proposta de roteiro do passado a ser usado para a construção unificadora da comunidade –Moçambique como um todo– no presente, como João Paulo Borges Coelho salienta (2015). Neste sentido, este projeto de história nacional, patriótica, revela-se uma história parcial, impulsionada por uma agenda política: o desejo de reunir os múltiplos segmentos da sociedade em apoio ao partido no poder, ao meso tempo que se apresenta uma imagem positiva do país ao mundo exterior.

Aceitando que o passado é experienciado e vivido de formas diferentes pelos vários sujeitos que participaram da luta, a análise das memórias pessoais e de materiais disponíveis em arquivo ajuda a decodificar os passados sociais, abrindo uma janela para explorar a consciência histórica e a intersubjetividade do Moçambique contemporâneo. Esta situação contrasta com a empresa historiográfica conduzida pelo Estado (liderado pelo partido Frelimo), de produzir uma versão singular e “correta” da heroica luta nacionalista. Discutir o papel das memórias e da história é fundamental para ampliar o debate sobre os significados da

descolonização nos espaços definidos pela memória de África, neste caso específico com enfoque no contexto geopolítico da colonização portuguesa em Moçambique. Ciente que as memórias devem ser bitoladas em função da experiência social do grupo, há que ter em atenção a relação entre o evento lembrado e a importância social do facto recordado em função da experiência social vivida por quem recorda (Ricoeur, 2010). Neste sentido, em linha com o alerta de Iyaylo Znepolski, um passado por resolver é uma ameaça, se o deixarmos afundar num esquecimento sem memória (2001). Seguindo o desafio de Dipesh Chakrabarty (2008), este artigo procura avaliar, a um nível mais amplo, como a história pode ter uma vida pública, numa situação em que as memórias do passado recente são matéria de contestação na vida quotidiana, abrindo caminho para uma história construída num diálogo entre o passado, o presente e o futuro.

O artigo está estruturado em quatro secções: a primeira apresenta uma crítica ao projeto epistémico subjacente à moderna colonização que está na origem do pensamento abissal que ainda marca o continente africano. A segunda incide sobre os debates em torno da construção dos pilares da história de Moçambique a partir da independência, questionando o silêncio sobre os “comprometidos”, um grupo heterogéneo sobre quem recaíram suspeitas de terem auxiliado o regime colonial português. Na terceira parte são discutidos vários confrontos associados à conflitualidade entre memórias coletivas que desafiam o projeto de história nacionalista organizado pela Frelimo. O artigo termina com uma reflexão sobre pistas para uma descolonização epistémica do sul global, tendo Moçambique como referência.

## África: história, histórias e memórias

Nenhum conceito é neutro. Falar de África numa época que ainda é cativa dos legados epistemológicos coloniais exige que se amplie o tempo histórico para desafiar as representações do espaço herdadas e as temporalidades associadas (Jewsiewicki e Mudimbe, 1993). Este aspeto é particularmente importante em Moçambique, onde muitas pessoas afirmam ainda com frequência *vis-à-vis* a história universal, que “aquilo que lembramos não é história. História é o que está escrito nos livros.

Nós, moçambicanos, temos tradições, outras histórias...”<sup>23</sup>, indicando a presença de múltiplos regimes de historicidade que coexistem na sombra das narrativas dominantes.

Esquecer e silenciar são momentos centrais da colonização, uma parte importante do processo de domar o passado, cujas heranças se fazem ainda sentir. Desde meados do século XIX, os governos imperiais da Europa se envolveram na epopeia colonial em África. Este projeto violento resultou na criação de missões civilizadoras, destinadas a “salvar” as almas dos africanos. Empresários e cientistas também participaram do redesenho do mapa colonial, enquanto procuravam novos investimentos baseados na exploração de recursos naturais e humanos. É desta altura o “mapa europeu” que espelha as suas ideias sobre África, uma representação construída através de conhecimentos e horizontes científicos de matriz eurocêntrica. Todavia, no caso português, e de acordo com a retórica oficial da época, o colonialismo moderno não se ocupava de exploração, pelo contrário, dedicava-se à civilização. Com a superioridade da raça, valores católicos, ciência e *know-how* económico, a doutrina colonial portuguesa insistiu na obrigação moral de resgatar os “pagãos atrasados” de África, para transformar os indígenas em cidadãos, posições expressas em várias peças de legislação da época (Meneses, 2010). Em suma, este período histórico inaugura uma mudança de perspectiva e prática, onde a “missão civilizadora” colonial se traduziu na imposição de um sistema exógeno de administração da lei e ordem, destinado a servir os interesses da metrópole e dos seus colonos. Com efeito, para os colonos portugueses que chegavam a Moçambique, a sua presença não era compreendida como um ato de violenta apropriação de terras trabalhadas por pessoas que já habitavam o território, ou como exploração violenta da mão-de-obra local; em vez disso, apresentaram-se como governantes automeados de indígenas supostamente vulneráveis, que ainda não haviam atingido um estágio na escala evolutiva que lhes permitisse desenvolver-se ou tomar decisões responsáveis por conta própria (Meneses, 2017).

A representação colonial do “africano” está patente na construção da essência de África, de uma africanidade fundamental (atemporal como essência), permanentemente reconstituindo o africano como “fora da história” (Jewsiewicki e Mudimbe, 1993: 8).

O resultado desta apropriação moral, política, económica e científica do continente pela moderna máquina colonial foi a negação, então e agora, do reconhecimento de diversas formas pelas quais o conceito de “África” é oculto e silenciado. Mais ainda, resultou, como noutras situações, numa tentativa de remover os indígenas da história, das suas histórias.

A África produto da imaginação colonial europeia é espelho da submissão do “mundo à sua memória” (Mudimbe, 1988: xxi), um imaginário que ainda persiste em muitas mentes, reproduzindo-se em publicações, científicas e literárias. Com orientação apropriada e uma postura paternalista, a administração colonial portuguesa assumiu que poderia transformar os africanos em homens e mulheres “civilizados”, assimilados aos valores europeus. Nas palavras de Valetin Mudimbe, “oferecendo e impondo a conveniência da sua própria memória, a colonização promete[u] uma visão de enriquecimento progressivo para os colonizados” (1994: 129). Esta tarefa de transformação radical foi perspectivada numa longa duração e de forma unidirecional, sem nunca questionar a legitimidade desta ação, que continua largamente por descolonizar nas narrativas das potências colonizadoras.

Como Aline Sierp destaca, assiste-se, no contexto Europeu, ao apagamento da memória sobre este período de tempo específico. Numa altura em que a questão colonial se tornou um espectro negativo no relacionamento com outros estados, as memórias do período colonial estão a ser permanentemente redirecionadas para um nível abstrato (Sierp, 2020). Esta ação permite, por exemplo, que as violações de direitos humanos feitas em nome dos colonizadores, não sejam tratadas. Estas opções dilatórias ajudam a explicar como questões sobre a memória europeia da colonização, e a investigação dos significados e impactos da fratura abissal colonial moderna continuam a afetar profundamente o campo académico e político contemporâneo.

Neste século, a linha epistémica da segregação de saberes do sul global continua a marcar o campo do conhecimento, discriminando saberes do sul, que não são reconhecidos como importantes, copresentes, pelo norte global (Santos e Meneses, 2019). E esta fratura, produzida pela diferença abissal colonial, esconde em si outras fraturas, resultantes da persistência das relações e interpretações coloniais.

Interrogar a violência colonial e o seu impacto nos conhecimentos, bem como a persistência de mal-entendidos e más-interpretações, requer uma historicização dos espaços e tempos, e a análise das relações de poder implicadas na multiplicidade de contatos que ocorreram entre a Europa, a África e as outras regiões do mundo. Em suma, requer outra história, reescrita por pessoas tornadas invisíveis pelo poder colonial, através do artifício do *excecionalismo*. Por esse mecanismo, o pensamento europeu transformou-se no exemplo máximo do desenvolvimento global, no padrão da história mundial; esta construção canónica de uma hierarquia intelectual ocorreu pela transformação das tradições culturais e intelectuais do norte global nos únicos referenciais universais legítimos, autodefinidos como superiores (Trouillot, 2002:). Quando os colonizadores europeus contemplaram a África através do prisma do seu desejo de conquista e domínio, não viram nada além de terras desoladas e inaproveitadas, doenças e indígenas preguiçosos que importava subjugar (Meneses, 2011). Essa representação de África, eurocêntrica, integrou o que Hegel (1975) designou de *natureza inconsciente*, apagando quaisquer pegadas culturais africanas (Andindilile, 2016: 128-129).

Não há povo sem história, sem uma experiência social apoiada em relatos do passado que indica visões de futuro. A história, enquanto disciplina que integra a estrutura académica das modernas universidades, foi um dos apoios em que se afirmou o projeto da missão civilizadora, um projeto de dominação económica, política e epistemológica. Os povos forçados a integrar o território de Moçambique foram, desde o início da moderna colonização portuguesa (i.e., desde meados do século XIX), objeto de discriminação sistémica. Neste processo, relativamente curto, a memória eurocêntrica foi, de forma violenta, imposta como o princípio da história para todos os colonizados, um processo que significou a perda das suas referências, do seu autoconhecimento. Num contexto em que o mundo Europeu se equaciona como a história universal, África, assim como o resto do mundo, transformaram-se em símbolo da ignorância (com vários graus de profundidade) que só poderia ser regatada através da implantação do projeto eurocêntrico da modernidade. A repressão e a marginalização de outros conhecimentos para além do arco científico resulta no que Gayatri Spivak designa de *ignorância sancionada* (1985: 6), possível apenas num contexto social onde aqueles que têm o privilégio de beneficiar



▪ Entierro de niña de ocho meses, hija de un minero de oro en Mongbwalu (Congo), 2004 | Foto: Marcus Bleasdale

de uma visão hegemónica de mundo protegem estes privilégios e as estruturas de saber e de poder que os sancionam, rejeitando e desqualificando outras cosmovisões (ou epistemas).

Descolonizar a história, ou seja, a reconstrução alternativa das histórias do mundo terá de partir de lugares de fala específicos, questionando e problematizando qualquer perspectiva que se procure impor como centro interpretativo exclusivo. Uma “outra” historiografia, de que são exemplo vários projetos no continente africano, tem de abordar questões controversas que desafiam a posição e a legitimidade das representações dominantes. Estes projetos privilegiam o densificar das histórias locais e regionais, a partir de debates em torno das memórias, realizados de forma ampla, os quais permitem valorizar as trajetórias históricas, no plural. Desta forma é possível desafiar os regimes de poder totalitários que crescentemente procuram controlar os regimes da memória<sup>4</sup>.

Se, do ponto de vista teórico, é cada vez mais difícil impor uma interpretação singular da história, os problemas, a escala e a localização dos lugares permanecem irresolutos, num momento em que as interpretações eurocêntricas da descolonização parecem estar de regresso (Doharty, Madriaga e Joseph-Salisbury, 2020). Em que medida a descolonização reformulou o pensamento político, quer das antigas colónias, quer das metrópoles? A descolonização, um conceito espinhoso, reivindica uma reconceptualização mais ampla das ruturas associadas ao fim da presença colonial política efetiva. Para vários autores (Bragança, 1986; Sheppard, 2006), a descolonização foi um dos eventos fundamentais do século XX, embora a este assunto apenas agora comece a ser alvo de intervenção no norte global. Ochieng’ e Odhiambo (1995), escrevendo sobre o Quênia, defendem que a descolonização é um conceito muito mais amplo do que a mera conquista da independência ou a transferência de poderes. Envolve a exploração dos sonhos, a análise das lutas, compromissos, promessas



▪ Ritual para honrar a los muertos de la masacre de Bojayá. Chocó (Colombia), 2002 | Tomada de: *Revista Semana*. Foto: Jesús Abad Colorado

e realizações e o repensar do fundamental, da reivindicação do direito à autodefinição (o “eu” ontológico) e à autodeterminação (o “eu” político). Neste sentido, importa fazer uma distinção entre os processos políticos associados à conquista da independência e à transferência de poderes. O primeiro concentra-se na luta nacionalista e anticolonial, enquanto o segundo coloca em primeiro plano as negociações e o planejamento da transição entre autoridades coloniais e elites colonizadas. Já nos contextos europeus, os debates em torno da descolonização só muito recentemente integraram a discussão sobre o ponto de rutura entre o império como narrativa e os processos políticos que se seguiram, trazendo à tona questões silenciadas como a racialização do poder e dos privilégios académicos, as cidadanias hierarquizadas em função do passado migrante, etc.<sup>5</sup>.

Em África, como noutros contextos do Sul global, a descolonização é um conceito que merece uma atenção especial, pois possui a profundidade e diferenciação

analítica necessárias para ser usado como instrumento heurístico. Nesta linha, e a partir da realidade latino-americana, Perla Valero Pacheco (2014) defende que é fundamental analisar criticamente os conceitos e categorias presentes em muitos estudos de história global, abordagem que permitirá avançar em direção a uma história mais autorreflexiva sobre o eurocentrismo epistémico implícito na macro-narrativa histórica, condição para a sua descolonização.

Com efeito, a versão ainda dominante na análise histórica insiste em apresentar a descolonização como uma narrativa de progresso, a extensão da autodeterminação nacional e dos seus valores corolários: liberdade, igualdade e direitos humanos. Em Portugal o tema da descolonização tem sido um dos grandes tabus da sua história recente, como destaca Pedro Pezarat Correia (2017). Com as independências, parecia ter deixado de haver necessidade de explicar que os moçambicanos não eram iguais aos portugueses<sup>6</sup>. No entanto, a

dificuldade de fazer políticas com base nessa diferença foi o que tornou tão difícil para Portugal admitir a independência de Moçambique. Durante dez anos, o conflito sangrento –a guerra colonial<sup>7</sup>– forçou Portugal a confrontar-se com o que definia os limites da nação. Ao conceber a descolonização como uma maré da história, Portugal, legatário do projeto imperial moderno, não foi capaz de alcançar o conteúdo pleno dos projetos associados às lutas nacionalistas e anticoloniais, que integravam outros projetos políticos ambiciosos e emancipadores.

É este o contexto atual, onde é premente questionar as persistentes resistências à abertura do cânone da macro-história a outras experiências sociais, guardadas nas memórias. Como afirmam várias pessoas entrevistadas em Moçambique, não faz sentido existir sem lembrar o passado e sem imaginar o futuro, num sentido que se aproxima da reflexão de Walter Benjamin, para quem a memória “não é um instrumento para explorar o passado, mas antes um meio” para fazê-lo (1999: 576). A memória é essencial para a (re)construção de processos identitários, seja a nível individual ou coletivo. Descaracterizar ou destruir memórias resulta na destruição do passado, da história que une as pessoas, que as torna o que são.

No contexto africano, na sequência das lutas pelas independências, os percursos nacionalistas transmitidos, nem sempre saudáveis nos seus princípios e intenções, sinalizam, pelo menos, que a situação de esquecimento ou silenciamento que paira sobre a história dos povos gera muitos conflitos quando imposta à escala global. Esta realidade foi antecipada por Aquino de Bragança e Jacques Depelchin (1986) quando analisaram a construção da história moçambicana após a independência do país. Isto, em parte, significa que enquanto moçambicanos/as, continuamos envolvidos na busca de outras partes de histórias, de outras pessoas, de outros coletivos e instituições que estão ainda silenciadas e quase apagadas. É um sinal da continuação da luta pela libertação, agora epistémica, contra tentativas de silenciamento e esquecimentos de sujeitos e das suas contribuições à história do que somos hoje.

A ligação entre a historiografia de matriz colonial e os reptos lançados pelas escritas da “história nacionalista” e a escrita da “história do nacionalismo” (Ranger, 2004) coloca um desafio, simultaneamente político,

epistémico e ontológico. A relação entre o esquecimento, os lapsos de memória intencionais e o trabalho da recolha etnográfica e histórica (frequentemente, história oral) realizada por pesquisadores africanistas e etnógrafos, que ainda enchem as prateleiras das bibliotecas coloniais<sup>8</sup>, são usadas em muitos trabalhos “sobre África”, por exemplo. As práticas de produção de conhecimento sobre o continente africano foram, na realidade, orientadas por objetivos projetados para operar e legitimar um determinado projeto: a missão colonial (Meneses, 2010). Uma das marcas mais persistentes desta herança colonial é a manutenção de uma situação paradoxal: a teleologia da escrita da história tendo como cânone o “centro” do mundo globalizado nos nossos dias, recorrendo a uma “escrita da história para trás”, como salienta Frederick Cooper (2001). O recurso acrítico à biblioteca colonial tem-se traduzido na permanência de uma visão estática, essencialista e a-histórica das comunidades africanas tradicionais, que reclama por uma reflexão crítica e legítima sobre a latência de conceitos eurocêntricos nas ciências sociais sobre África. Enfatizar o estudo da tradição rural, espelho de supostas realidades a-históricas “puras e indígenas” impede a análise e a conceptualização da complexidade urbana de muitos países africanos. Insistir nestas narrativas a-históricas pode levar as pessoas a tornarem-se imunes aos processos de modernização que também acontecem nestes espaços e no presente.

## Moçambique: a luta continua

A luta nacionalista em Moçambique, como em outros contextos africanos, trouxe a necessidade de reconstruir a história, desafiando abertamente a narrativa colonial dominante. Com a independência chegou a exigência de uma reanálise das histórias, agora no plural.

Como a recente história de Moçambique espelha, o fim das narrativas autoritárias coloniais não significou que as realidades adiadas continuassem suspensas fora do tempo. Apesar de muita da literatura sobre a transição política em Moçambique insistir numa rutura radical que se associa à data da independência, tal não corresponde à realidade vivida. A 25 de junho de 1975, Moçambique acordou independente, com um sentido de urgência em relação à reconstrução da sua história. Nesse tempo cantávamos, “não vamos esquecer o tempo que passou”<sup>9</sup>, um desafio que se mantém atual, pela



▪ Hombres sirios corren con bebés recién nacidos en hospital tras un bombardeo. Alepo (Siria), 2016 | Foto: Ameer Alhalbi

importância da recuperação de memórias. Porém, coloca em questão o que não se quer esquecer.

Para dar sentido à vida e ajudar a explicar a importância de combater a presença colonial-fascista de Portugal em Moçambique, criaram-se identidades e forjaram-se alianças políticas. Porém, este projeto de rutura histórica quando analisado em detalhe mostra várias continuidades. As relações coloniais, além da negação absoluta do colonizado, espelho de relações de poder marcadas pela dominação e violência, são também caracterizadas por processos multifacetados de apropriação religiosa, económica, demográfica, política, linguística, artística, intelectual, etc. Com diferentes intensidades no espaço e no tempo, essas apropriações e (re)criações geraram e continuam a gerar contradições e conflitos. Ao questionar as latências coloniais no tempo presente abre-se espaço para se aprofundar o estudo das rupturas e continuidades da relação colonial. Assumindo que a descolonização é uma relação políti-

ca, esta afeta as múltiplas partes envolvidas na relação colonial, confrontadas com uma mudança dramática nas relações de poder. Ao analisar a realidade moçambicana no final da luta de libertação nacional (início da década de 1970), Aquino de Bragança afirmaria que a transferência de poder ocorreu sem quaisquer imposições do ex-colonizador, Portugal. Assim, o caso moçambicano pode significar a possibilidade de uma transformação política (independência) sem o peso das relações neocoloniais geralmente ligadas a estas transições (Bragança, 1986).

Por outro lado, a análise refinada da política da colonização portuguesa obriga ao estudo dos impactos nas regiões onde o processo decorreu, e examinando como o próprio significado de ser europeu foi objetiva e subjetivamente construído pela experiência colonial. Com efeito, no pensamento jurídico colonial, o conceito de cidadania portuguesa identificou um padrão específico, social e moralmente concreto: aplicava-se

a homens e mulheres brancos nascidos em Portugal, bem-educados e com uma boa moral, a “alma gentil da colonização”<sup>10</sup>. Ser europeu tornou-se uma categoria que definiu um estatuto e determinou as relações de poder em Moçambique colonial<sup>11</sup>. Ser europeu significava fazer parte de uma certa estratégia geopolítica de poder, um espaço dominado por uma racionalidade moderna que usava a cor branca e que marcava estruturalmente a administração da vida pública e privada desse território. Neste contexto, falar de legados coloniais é reconhecer, em primeiro lugar, que as relações coloniais contribuíram para formatar a história, sugerindo que esta relação persiste na forma como o mundo é percebido hoje, mesmo que esse legado nem sempre seja reconhecido num sentido legal ou cognitivo pelos seus potenciais herdeiros. Isto significa que o que ficou no passado é mais do que uma memória. Questionar o lugar das memórias implica questionar o lugar de onde se interrogam quaisquer memórias.

Portugal e Moçambique partilharam lugares, mas as memórias comuns são complexas. Nas mais de quatro décadas passadas desde a sua independência, Moçambique tem identificado várias dificuldades associadas ao reconhecimento desta partilha. Esta consciencialização levanta questões muito complexas, inerentes à memória da relação entre o colonizado e o colonizador. Em lugar da historiografia de um período comum partilhado, o trabalho historiográfico disponível sugere ser mais correto falar de duas macro-narrativas históricas desenvolvidas sobre um denominador comum dentro do mesmo território e no mesmo conflito: uma macro-narrativa sobre uma guerra colonial na era final da colonização imperial portuguesa, e outra, vista do lado moçambicano, sobre o processo que levou à independência nacional do país. Estas duas histórias têm percursos distintos que foram influenciados pela memória social do que aconteceu e pela forma como esta memória foi gerada politicamente.

Ao longo da maior parte da sua curta história, o Estado moçambicano liderado pela Frelimo seguiu uma política de construção nacional que inclui a adoção política de uma história oficial fundamentada por um conjunto de memórias públicas (e intensamente divulgadas) sobre seu passado colonial, tanto o recente como o remoto (Meneses, 2011). O Estado moçambicano procurou, explícita ou implicitamente,

eliminar, silenciar ou tornar invisível a diversidade de memórias produzidas pelas complexas interações sociais entre os colonizadores e os colonizados.

Na transição para a independência, a Frelimo implementou uma estratégia política complexa que visava lidar com as identidades ambivalentes e híbridas que constituem o intrincado legado colonial. Procurando pôr fim a todas as formas de possíveis continuidades com o passado colonial, o alvo desta política dirigiu-se sobretudo àqueles que tinham sido apanhados na transição, ou seja, os *comprometidos*, um grupo bastante diverso do qual pouco se fala, mas que se estima totalizar em mais de 100.000 pessoas<sup>12</sup>. A reabilitação destas pessoas representou a possibilidade de “comissões de verdade” sob a égide da Frelimo, procurando esclarecer conflitos e traições herdadas do período colonial (Meneses, 2017). Vistos como representando “colaboradores” com o sistema colonial, este grupo foi, pela suspeita de traição que sobre si pesava, sujeito a comissões de verdade e processos de reeducação, após a independência de Moçambique. Esta opção política da Frelimo, fundada na ideia de “não esquecer o tempo que passou”, destinava-se a “transformar os colaboradores com base na presunção de culpa, arrependimento, punição e reeducação” (Coelho, 2003: 191). Após este processo político, no início dos anos 80, a maioria dos *comprometidos* foram reconhecidos como reeducados politicamente e aceites como cidadãos plenos. A reabilitação subsequente foi obtida à custa do apagamento do seu passado da esfera pública tratando-o como um passado que deveria ser mantido numa memória privada e silenciada (Igreja, 2008). Em suma, como Harry West destaca, os *comprometidos*, portadores de histórias complicadas, independentemente de terem sido reabilitados ou não, foram assim duas vezes silenciados, primeiro por aqueles que não os deixaram lutar pela sua autodeterminação e, posteriormente, pelos libertadores –a Frelimo– que lhes recusou um espaço de diálogo e participação cidadã na construção da história do país (West, 2003).

Para compreender o alcance das comissões de verdade lideradas pela Frelimo, é fundamental compreender o uso estratégico e seletivo das memórias da luta de libertação por parte da direção deste movimento. O projeto nacional da Frelimo apresentou o guerrilheiro nacionalista como o ícone do verdadeiro cidadão moçambicano, o modelo do *homem novo*. Este ícone mítico foi criado na tentativa de gerar novas identidades políticas

durante os primeiros anos da independência, desafinando as identidades políticas complexas presentes no país.

O projeto identitário de Moçambique foi forjado como sendo constituído por dois grupos diferentes e hierarquizados: os que haviam lutado pela independência, os heróis, e os “outros”, que constituíam a maioria da sociedade moçambicana. Este processo de hierarquização após a independência derivou da necessidade de “limitar a capacidade eleitoral dos cidadãos comprometidos com o regime colonial-fascista”<sup>13</sup>. A categoria de cidadãos de segunda classe incluía muitos daqueles que a Frelimo identificou como aliados ou apoiantes da presença colonial portuguesa (Meneses, 2017). A superação da distinção entre os considerados “colaboradores” e a “população moçambicana”, os cidadãos de pleno direito, começou a ser preparada pela Frelimo nos primeiros anos da independência. Em 1977-78 surgiram os primeiros sinais de uma estratégia política que procurava lidar com a memória destas ligações coloniais. Samora Machel, então presidente de Moçambique, optou por não constituir formalmente uma comissão de verdade e reconciliação, optando por reuniões sectoriais com vários grupos, cumprindo objetivos convergentes.

As várias reuniões e os processos de integração dos *comprometidos* podem ser vistos como comissões não-oficiais de verdade e reconciliação, que procuraram, de forma bastante autocrática, elucidar, esclarecer e prover conhecimento sobre o percurso histórico desses moçambicanos. Estes encontros culminaram numa importante reunião pública em 1982 (Meneses, 2017).

Uma análise detalhada dos encontros<sup>14</sup> com os *comprometidos* mostra que constituíam um grupo extremamente heterogêneo, que reunia todos os que não se encaixavam na história épica que fabricou o *homem novo*. A formação do *homem novo* aconteceu durante a luta armada, surgindo, de forma embrionária, na figura do guerrilheiro da Frelimo: o protótipo do novo cidadão moçambicano. Como os depoimentos públicos dos “colaboradores” foram mostrando, integravam este coletivo vários grupos sociopolíticos. Entre eles estavam ex-membros da polícia colonial política portuguesa, a PIDE-DGS<sup>15</sup>, membros da ANP<sup>16</sup>, soldados africanos no exército português, madrinhas de guerra<sup>17</sup>, autoridades tradicionais<sup>18</sup>, políticos que haviam ousado opor-se à Frelimo, membros dos escalões inferiores do

aparato administrativo colonial, e todos aqueles que “não estavam conosco [com a Frelimo]”. Vistos como sementes latentes da ideologia colonial, redirecionar e reeducar a memória através do esquecimento tornou-se uma tarefa importante que Moçambique procurou cumprir.

Em oposição a estes *comprometidos*, o fulcro da história nacional foi colocado na memória da luta nacionalista pela libertação, onde o ónus moral recaía sobre os heróis que foram produzidos por esta luta, com a qual o novo Moçambique foi inaugurado. A construção da história nacionalista, de cariz patriótico, repousa assim sobre uma politização exacerbada do processo de construção da memória política nacional recente. A construção desta filiação foi fundamentada por uma análise política que acentuou a dicotomização de espaços entre as “zonas libertadas” onde o *homem novo* estava a ser produzido e o “território colonial”, percebido como um espaço negativo dos legados do passado, refúgio de traidores.

## A história nacional, um roteiro de conflitos

A tensão entre o projeto nacional, ou a moderna base territorial mapeada, legislada e historiada pela mão do colonialismo, e as (re)construções sucessivas de várias identidades presentes no território geocultural identificável como o Moçambique contemporâneo, traduziu-se numa coabitação que nunca foi pacífica e envolveu muito pouco diálogo. Esta realidade manifesta-se nas sucessivas reconfigurações de identidades conflituantes (ideológicas, étnicas, raciais, geracionais e religiosas) que geraram outros pressupostos e conceitos que ajudaram a definir outros lugares geoculturais que passaram a ser nomeados como Moçambique, mas nos quais outros povos, outros arquivos culturais, linguísticos e religiosos também estavam presentes. A longa duração da história requer algum folego analítico quando se concentra na especificidade do Moçambique de hoje.

Nos tempos modernos, a expressão mais visível de narrativas opostas às dos colonizadores é a grande narrativa gerada pela luta anticolonial, centrada na denúncia do colonialismo e dos seus vícios (discriminação, subalternização, ocultação de conhecimentos,



- Marcha de habitantes del municipio de Granada, declarando "territorio de paz" después de una toma guerrillera. Granada, Antioquia (Colombia), 2000 | Tomada de: Foto: Jesús Abad Colorado

etc.) e na elaboração de um projeto nacional para o futuro. A partir desta narrativa nacionalista, antecipadora mais de um futuro novo do que de uma possível revisão do passado, bastante eurocêntrica na essência<sup>19</sup>, embora organicamente local, surgiu a ideia de Moçambique para os moçambicanos, e o que veio a ser designado desde cedo como *moçambicanidade*. O apelo à igualdade no país provocou um apagamento dramático das diferenças que constituíam o seu tecido social, gerando profundas contradições, sinónimas da continuidade dos mecanismos imperiais que permanecem ativos (Meneses e Ribeiro, 2008). Antes da independência, mas principalmente com a independência, o projeto político de Moçambique e o projeto político da Frelimo pareciam coincidir. Um dos aspetos centrais passou pela política de cultura, onde a *literatura de combate*<sup>20</sup> desempenhou um papel importante. Promovendo a luta da nação pela “recuperação” dos traidores, estava imbuída da missão de inventar um passado único que pudesse criar moçambicanos que, sem fraturas e sem diferenças, estavam unidos contra um inimigo comum, a colonização e todos os seus aliados (Meneses, 2015).

Em suma, as comissões de verdade para lidar com os “traidores” colocaram um desafio à hegemonia do projeto político nacional criado no seio de uma proposta exógena (a Conferência de Berlim), questionando o valor do guerrilheiro com o representante do projeto moral e político do *homem novo* moçambicano, debatendo simultaneamente as continuidades e ruturas entre o projeto político que era o Moçambique colonial e o jovem Estado moçambicano<sup>21</sup>. Estas narrativas, que se procuraram silenciar, espelham memórias que questionaram o sentido único da historiografia, com os seus heróis e mitos nacionais, mais elaborados que orgânicos. Por exemplo, na literatura de combate, fundada na figura do *combatente revolucionário* (Frelimo, 1977, 1979), tornou-se possível integrar apenas parcialmente e de maneira muito subalterna o intelectual urbano que se opunha ao colonialismo. A construção de propostas políticas alternativas à situação colonial denunciou o império e tornou visível a diversidade de “sujeitos revolucionários”, sujeitos plurais cujos projetos políticos não eram coincidentes com a narrativa nacionalista privilegiada pela Frelimo.



■ Retrato de niña afgana en un campamento para refugiados. (Afganistán), 2012 | Foto: Paul Hansen

Este contexto político explica o encontro, havido em 1978, entre a liderança do partido Frelimo e os ex-presos políticos nacionalistas moçambicanos (incluindo poetas renomados como José Caveirinha e Rui Nogar, escritores como Albino Magaia e Luis Bernardo Honwana e o pintor Malangatana Valente) (Meneses, 2015). Como denunciado por vários antigos presos políticos que participaram da reunião<sup>22</sup>, estes passaram por um período difícil de marginalização política após a independência, as suspeitas de traição que recaíam sobre si levaram-nos, num contexto político monopartidário, a passar por processos de reeducação. Esta reeducação procurou transformá-los em “antigos combatentes”, um processo que, embora tenha procurado apagar as suas memórias sobre a violência política colonial, não logrou tal efeito. As memórias de vários dos antigos presos, orais ou em publicações de carácter biográfico, teimem

em contradizer a visão monopolizante da Frelimo sobre o sentido do nacionalismo, criticando o projeto de história oficial de Moçambique. Em paralelo, estas narrativas espelham um profundo desapontamento por não encontrarem um espaço discursivo público em que pudessem fazer sentido da experiência vivida enquanto prisioneiros políticos durante o colonialismo (Laban, 1998; Peixoto e Meneses, 2013). Este caso é revelador de como, de forma mais ou menos explícita, a diversidade de memórias permanece ativa e em desafio à história, encontrando eco em várias formas de protesto e afirmação: a arte, a música, a literatura, etc.<sup>23</sup>.

Em 1978 a reunião de reconciliação mostra como o processo oficial de descolonização questionou, de forma dramática, o violento legado das vivências e relacionamentos em contextos coloniais; por outro lado, tornou visível que muitos legados e as memórias estavam muito aquém da proposta de descolonização oficial, que insistia em encaixar as lutas nacionalistas numa única narrativa histórica, repetida infinitamente. Desta forma, muitas lutas e agentes da história têm sido repetidamente silenciados e esquecidos<sup>24</sup>. Esta é a essência dos estudos pós-coloniais, que procuram, numa perspectiva interdisciplinar, dar voz aos silenciamentos e apagamentos da história. Estes estudos são uma chamada de atenção à urgência do descolonizar da história mundial, ultrapassando qualquer condição de externalidade que insista em não reconhecer a ação, o contributo dos sujeitos envolvidos nestas lutas políticas. Reconhecer este problema exige um compromisso crítico com as atuais consequências políticas, intelectuais e sociais, de séculos de expansão imperial no mundo colonizado, para contestar a naturalização e despolitização do mundo. Nesse sentido, o pós-colonialismo é mais do que o encontro de várias perspectivas e conceitos de poder, revelando-se uma linguagem que busca refletir sobre processos

de descolonização à medida que ocorrem nos espaços da metrópole e nos antigos espaços colonizados.

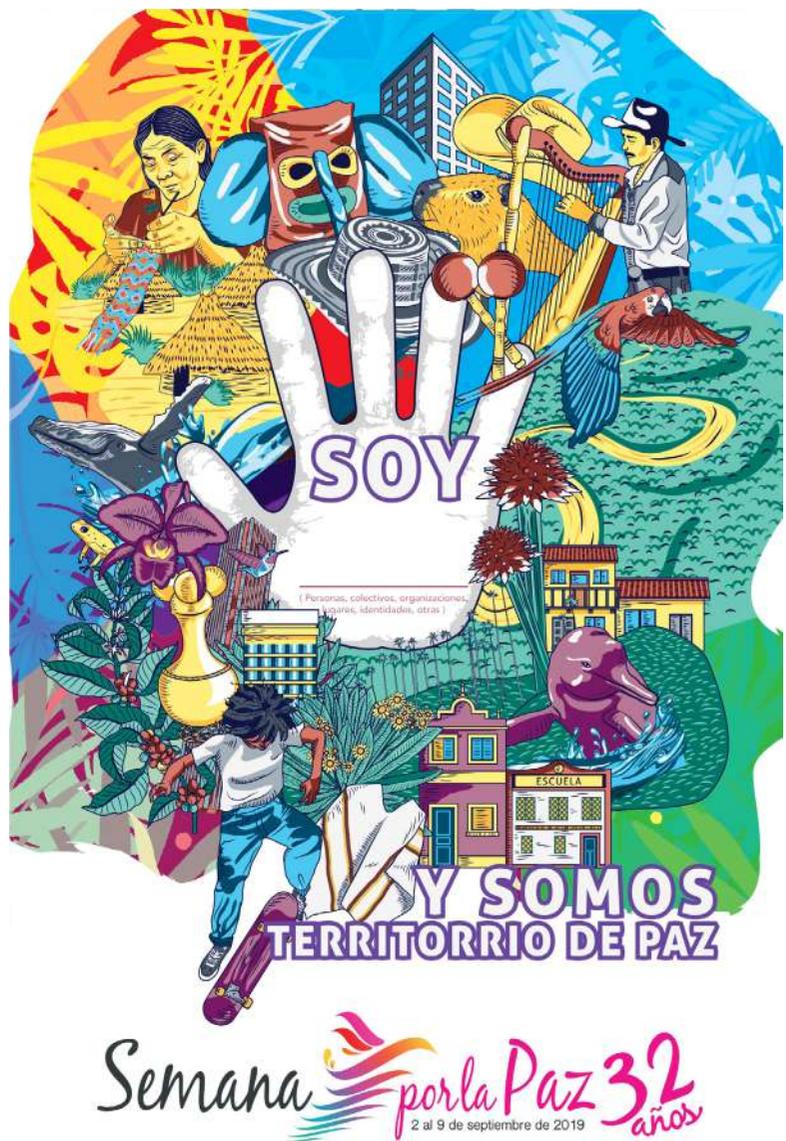
O resgate da história de Moçambique do silêncio das interpretações impostas pela história colonial implicou reinterpretar as interpretações históricas. Desde o início, essas reinterpretações procuraram ser inquestionáveis, porque foram construídas a partir dos testemunhos de líderes da Frelimo, os heróis vivos que lutaram pela libertação nacional. Esse processo não carecia de mediação da historiografia; pelo contrário, importava evitar indagações sobre fontes e interpretações alternativas que provavelmente causariam disputas. Como resultado, o tempo e o espaço da libertação passaram a ser “uma história fechada”, mais propensa a ser disseminada do que questionada ou interpretada (Coelho, 2015). Mas as críticas não tardaram a surgir. Aquino de Bragança e Jacques Depelchin (1986) mostraram como a história, enquanto disciplina acadêmica, desempenhou um papel fundamental na construção da memória política nacional, avaliando os riscos associados à construção de uma história gloriosa, mas fechada, que não permitia diálogos com outras memórias nacionalistas.

A abertura à democracia e a um sistema multipartidário, que Moçambique vem conhecendo desde os anos 90, permitiu a emergência de momentos de questionamento e a identificação de momentos ainda pouco conhecidos repletos de violência. A (re)construção da *moçambicanidade* era necessária, num novo projeto político que precisava de integrar as outras memórias, menos instrumentais politicamente. Estas memórias, contudo, não têm sido desafiadas através de novas interpretações e novas versões da história, como ação política pública.

No atual contexto político de Moçambique, a luta armada pela libertação nacional

não deve ser reivindicada como o único fundamento da unidade moçambicana, uma vez que existiam outros conflitos, transmitidos por outras memórias, reveladores de outros processos políticos. Como os anciãos costumam dizer, “porque os nossos mortos ainda falam muito alto”<sup>25</sup>, tem-se evitado falar do passado, com receio que isso possa trazer de volta as sombras das memórias que alguns não estão dispostos a recordar. Mais uma vez, no caso da guerra civil, a ênfase foi colocada nas raízes da luta e não na luta em si e nas suas consequências, sobretudo sobre o uso político e público da história, no plural.

As narrativas públicas, explicações, construções de memórias oficiais ou coletivas, institucionais ou privadas, são sempre complexas devido ao número de sujeitos e ao número de intenções que os produzem. Estas memórias plurais refletem as relações de poder,



- Trigésima segunda edición de la “Semana por la Paz”. (Colombia), 2019 | Tomada de: Contagioradio.com



▪ Celebración de acuerdos de paz entre las FARC y el Estado colombiano. Bogotá (Colombia), 2016 | Tomada de: Humanas.org.co

sendo uma das muitas versões, aquela produzida por sujeitos que procuram sobrepor a sua narrativa à de outros. A memória histórica produzida pelos historiadores é apenas uma de muitas vertentes. Como este texto procura revelar, tendo como campo analítico a realidade de Moçambique contemporâneo, não é possível construir narrativas oficiais ignorando as memórias coletivas de grupos que por alguma razão são silenciados. A memória política ou a história oficial procurava construir uma narrativa unificadora dentro do espaço nacional para criar coesão social e legitimar opções políticas. A História de Moçambique é a história encontrada e ensinada através de livros didáticos, mas colide com outras memórias paralelas. Por isso, é preciso abordar esses vários locais de memórias, a descoberta epistémica da alteridade e a presença de múltiplas memórias. É um primeiro momento que anuncia mudanças em relação à memória oficial, à macro-história nacionalista, à qual se vem opondo uma história dos nacionalismos na nossa sociedade. O segundo momento aposta no reconhecimento do processo permanente de (re)construção da história a partir desta alteridade e da sua recuperação.

A história contemporânea de Moçambique é uma experiência real e vivida, que se enfoca na luta dos africanos para pensar, teorizar e interpretar o mundo nos seus próprios termos, teorizando a partir dos seus territórios. Esta situação não é única ou exclusiva de Moçambique. Os historiadores e seu público aprendem uns com os outros e compartilham autoridade para criar um passado cujo sentido e utilidade sejam amplos, e contribuam para dar sentido à visão política do território que habitam. Qualquer análise que busque conhecer em profundidade como vivemos no mundo, não pode ser tratada como irrelevante à construção histórica desse mundo (Trouillot, 1995).

## Tecendo narrativas, construindo a história

O debate sobre a investigação e apresentação do continente africano expõe uma realidade problemática, uma “extroversão teórica” caracterizada pela importação de paradigmas, problemas e perspectivas acrílicas, por

políticos e intelectuais africanos (Hountondji, 2002). A África contemporânea precisa de confrontar duas grandes linhas de investigação: a análise, por si mesma, das implicações do legado colonial, e a busca pela recuperação do que veio antes da colonização e continua presente nas suas estruturas sociais, políticas e identidades. O objetivo não é criar um espaço conceptual para o outro, mas reconhecer que a alteridade é uma constante nos processos de desenvolvimento social. E este desafio é partilhado com grande parte do que hoje designamos como sul global.

Durante o período colonial, a negação do contributo africano, da sua coexistência com os seres de outras regiões, operou através de um sofisticado sistema de saber-poder, que transformou o continente e os seus habitantes num referencial de inferioridade, vivendo num tempo da cultura fora do espaço da modernidade eurocêntrica colonial. Hoje, o problema é mais complexo. Por um lado, frequentemente continuamos a fazer as nossas interpretações a partir do conhecimento produzido por um centro –o Atlântico Norte– que ainda não foi descolonizado. É, portanto, pelos olhos deste norte imperial que os territórios africanos continuam a ser percebidos, através de lentes epistemicamente coloniais, que apenas conseguem ler os materiais preservados nas bibliotecas coloniais<sup>26</sup>. Por outro lado, enquanto queremos (re)construir outras histórias e (re)introduzir-nos no debate de outras memórias, a situação que observamos reflete a dificuldade de construir uma grelha analítica nova que escape das interpretações dominantes e nos permita introduzir as memórias de outros sujeitos. Esta situação tanto acontece em Moçambique, como na Índia (Chakrabarty, 2008) ou na Colômbia (CNMH-ONIC, 2019), para citar apenas alguns exemplos. Comum a estas sociedades, pós-coloniais, o facto de serem internamente atravessadas por guerras, carregando no ADN das suas memórias narrativas de conquista e subjugação que urge conhecer. Este artigo amplia a visão sobre os conflitos que permeiam o processo de construção do Estado moderno em Moçambique, que transcende o confronto entre atores armados no recente conflito armado no país, para ampliar a compreensão do que somos e de como fomos nação em construção, diversa e multicultural. Através desta análise procurei dar a conhecer indivíduos e grupos políticos que participaram das lutas pela emancipação do país, mas cujas memórias estão silenciadas, ausentes da narrativa his-

tórica nacional. Estas lutas continuam a desafiar a profunda injustiça social, política, económica e cognitiva que marca o tecido social do país, aliado a um processo de extermínio físico, mas também permitem compreender a atuação destes grupos como agentes de mudança da comunidade política moçambicana, mediante o fortalecimento da sua participação política, da sua resistência, do reverberar das suas memórias e experiências de luta. E este processo encontra paralelos em vários lugares do sul.

A construção de histórias contemporâneas em diálogo (Subrahmanyam, 1997) é talvez um dos principais elementos necessários para a (re)emergência de “outros” sujeitos, assim como de atores político ativos. Tornamo-nos conscientes de nós mesmos e dos outros, reconhecendo que a presença de um “outro” implica conhecer o passado e os caminhos e experiências dos outros. Pensar as memórias no plural, colocando-as como narrativas diversas de histórias sobre locais, implica uma obrigação de pensar em processos de identidade ou nas metamorfoses sociais e políticas conhecidas das sociedades. Se concordarmos que reconhecer significa lembrar o outro, as relações entre o “eu” e o “outro” tornam-se espaços de luta por reconhecimento, espaços de democratização da memória e dos conhecimentos que transmitem.

Muitos historiadores tendem a usar a noção de memória para incorporar versões não autorizadas ou não oficiais do passado, enquanto os grupos cujas identidades se apoiam numa história específica desafiam versões legítimas do passado e o monopólio de especialistas, como um “dever à memória” (Ferenczi e Boltanski, 2002; Ruscio, 2005). Como resultado, novos silenciamentos são produzidos. Como existem muitas variáveis trabalhando na construção das memórias, haverá sempre segmentos de memória que parecem excluídos ou insuficientemente integrados. A abordagem das questões da memória implica o reconhecimento de duas questões essenciais. Por um lado, as memórias coletivas têm vários produtores originários com uma origem plural, onde o ponto de vista dos locais pode variar dependendo dos narradores ou da perspectiva daquilo que está a ser narrado e das formas que o material assume. Por outro lado, se se aceita a origem plural da memória coletiva, é fundamental gerir os diversos produtores de maneira mais inclusiva e democrática. Há muitas referências sobre a necessidade de democratizar

Moçambique, no entanto, as histórias, memórias, conhecimentos e experiências dos grupos que constituem o Moçambique atual escapam do espaço desta democratização. Neste sentido, e parafraseando Boaventura de Sousa Santos (2007), os silêncios aos quais outras memórias foram submetidas e a sua ausência nos circuitos acadêmicos imperiais são um forte indicador da presença de discursos alternativos que questionam insistentemente a centralidade de uma história **única** e que se procura universalizar.

Dipesh Chakrabarty argumenta que em quase todas as lutas democráticas as discussões sobre o tema acadêmico da história têm dado origem “à questão de saber se a distinção entre ‘testemunho’ e ‘historiografia’ deve ser dissolvida para desafiar a autoridade do historiador acadêmico” (2008: 184). Qualquer história geral, nos tempos democráticos e abertos a possibilidades pós-coloniais, está sob pressão da ideia de múltiplas perspectivas, posição que está a ganhar cada vez maior visibilidade. Como Michael Rothberg (2009) destaca, a memória funciona produtivamente através de negociações, referências cruzadas e empréstimos. Neste contexto, o resultado dos conflitos de memórias não é menos memória, mas mais, até mesmo de tradições de memória subordinada. O resultado é uma abertura da história a posições conflituais, que nem sempre se poderão resolver. Recuperar o passado, como Frantz Fanon afirmava, “desencadeia uma possibilidade de importância fundamental” (1963) para o outro subalterno, em vez de vergonha, o passado deve ser marcado pela “dignidade, glória e solenidade” (Fanon, 1963). Nesta perspectiva, os silêncios da alteridade não são sinónimo de vitimização da alteridade, mas de uma

presença cada vez mais ativa e até radical desses “outros” sujeitos históricos trazidos a um tempo presente com densas histórias, uma condição para a transformação das memórias e narrativas que produzem. É neste contexto que se inserem as reivindicações de “entrada na história” por parte de comunidades e povos indígenas em vários contextos latino-americanos. No caso específico da Colômbia, este tipo de (re)conhecimento, ou melhor ainda, de interconhecimento, baseia-se no reconhecimento da reciprocidade de diferenças e semelhanças, condição para a reconstrução das relações sociais (Montes e Moya Pardo, 2016). As memórias dos povos indígenas não são apenas uma transmissão de saberes: elas são discutidas, avaliadas, seletivamente aceites e modificadas através de inúmeras demandas e negociações (Gnecco e Zambrano, 2000).

Os legados históricos marcados pela violência da relação colonial criam relações (muitas vezes bastante conflitantes) entre os seus potenciais herdeiros, dividindo e ligando simultaneamente as partes. A pesquisa histórica implica distanciamento dos objetos do conhecimento que, no caso do envolvimento ativista com um “novo sujeito” (a história de Moçambique), é o presente do mundo injusto que está aí, e que o investigador aborda apenas minimamente.

A produção do novo conhecimento histórico requer o reconhecimento e a distinção entre o sujeito e o objeto. Por isso, falar sobre os outros, em contextos pós-coloniais, terá sempre que ser sustentado pelo conhecimento produzido com os outros numa relação complexa e simbiótica. Como tal, a história fala da política por vir.

## Notas

1. O moderno nacionalismo, em contexto africano, refere-se de forma ampla a um conjunto de propostas políticas assentes na ideia da autodeterminação nacional e na criação de estados-nação (Andrade, 1998).
2. A Frente de Libertação de Moçambique foi fundada em 1962 com o objetivo de lutar pela independência de Moçambique do domínio colonial português. Em 1977 transformou-se em partido político, conservando o nome –partido Frelimo– mantendo-se uma das principais forças políticas no país.
3. Entrevista coletiva realizada em Mapulanguene, Moçambique, 2000.
4. Aqui sigo de perto a proposta de Borges Coelho (2015), que insiste na diferença entre “memória política” e “memória coletiva”. Por memória política entende-se o processo de controle autoritário de algumas memórias por parte das autoridades, que tentam, a partir deste exercício de poder, produzir uma memória coletiva. Para o autor a memória política é mais estruturada e ativa; já a memória coletiva, passiva, funciona numa longa duração, através de uma série de seleções e sedimentações.
5. Sobre este assunto veja-se, entre outros, Ndiaye (2008) e Araújo e Maeso (2012).
6. A descolonização permitiu que Portugal esquecesse que as comunidades africanas das suas colónias se tinham tornado, desde 1961, cidadãs portuguesas –com a abolição do Estatuto do Indigenato– e escapasse de muitas das implicações graves de um passado partilhado, com múltiplos episódios de violação de direitos. Com esse esquecimento, surgiram novas definições de identidade portuguesa e novas instituições do Estado português (Meneses, 2010).
7. Uma guerra cuja designação espelha o desacordo dos objetivos: do lado português é conceptualizada no singular, como guerra colonial; já nos três palcos onde esta guerra ocorreu –Angola, Guiné Bissau e Moçambique– as lutas, no plural foram apresentadas como projetos de emancipação nacionalista (Meneses e Martins, 2013).
8. A *biblioteca colonial*, termo cunhado por Valentin Mudimbe (1988), refere-se ao corpo de textos e à estruturação epistemológica que constrói África como um símbolo de alteridade e inferioridade. Mudimbe destaca que muitas das tentativas de resistir à biblioteca colonial se baseiam nesta mesma ordem epistemológica, o que constitui um desafio profundo a qualquer proposta para descolonizar os currículos da universidade, pois estas bibliotecas, bastante usadas, opõem-se a todas as tentativas para as desmontar.
9. Estrofe de uma música revolucionária de Moçambique.
10. “Amor e vinho (idílio pagão)”, artigo publicado no jornal, *O Africano*, 11 de Junho de 1913.
11. Uma leitura atenta dos códigos legais revela uma fronteira abissal entre a nacionalidade e a cidadania. Os *negros* eram nacionais de Moçambique e foram privados do direito à cidadania e submetidos a um regime disciplinar específico e extremamente repressivo, pelo Estatuto do Indigenato. Sob esse regime, os cidadãos legais (sendo legalmente os portugueses), reconheciam-se como investidos do direito de governar os assuntos dos que foram declarados mais atrasados no caminho do progresso e da civilização. A legitimidade do seu poder político repousava na missão colonial de assimilar os “menos desenvolvidos” –os indígenas negros– a um modelo de vida que era definido superiormente pelos “cidadãos” (Meneses, 2010).
12. Um processo de doutrinação portuguesa começou em Moçambique durante os anos 1960, quando a política de alargamento colonial procurou estender a identidade portuguesa às populações de além-mar em África (Souto, 2007). Quando a pressão do movimento de libertação aumentou, especialmente nas forças armadas, estas ações foram tomadas para transmitir a ideia de que Moçambique era parte integrante da nação portuguesa e que todos os antigos súbditos coloniais eram portugueses (Meneses e Martins, 2003).
13. Desta forma, a introdução da primeira lei eleitoral em 1977 distinguiu entre os que estavam envolvidos “nas estruturas coloniais de opressão” e o “povo moçambicano”, sendo aos primeiros vedada a participação política ativa (ex. ser eleito).
14. Em 1975 com antigos “traidores” da Frelimo, em 1978 com antigos presos políticos e, finalmente, uma mais ampla com os “restantes *comprometidos*” em 1982.
15. A polícia repressiva durante a ditadura.
16. Ação Nacional Popular: o partido político único que governou Portugal durante todo o período da ditadura.
17. Este termo designa normalmente mulheres jovens que mantinham correspondência por correio com soldados em campanha, apoiando-os moral e emocionalmente.
18. A autoridade tradicional é usada para fazer referência a um tipo de liderança em que a autoridade está amplamente ligada à tradição e aos lugares.
19. O projeto político do moderno estado-nação é a continuidade da herança colonial.
20. Literatura produzida durante a luta nacionalista do exército. Veja-se Mendonça (1988).
21. A constituição nacional de 2004, por exemplo, reconhece o caráter multicultural do país (art. 4).
22. Entrevistas realizadas em Moçambique, entre 2012 e 2014.
23. As músicas (letras) são um veículo fundamental de expressão e ação política. No contexto moçambicano, veja-se, entre outros Vail e White (1983); Penvenne e Siteo (2000); Filipe (2012), e Israel (2017).
24. São disso exemplo a não inclusão, na história nacionalista, de outras forças políticas que lutaram pela independência de Moçambique (ex. Coremo, Comité Revolucionário de Moçambique), a mínima referência ao apoio de vários campos religiosos, ou ainda o papel das resistências e lutas sindicais. Consequentemente, a luta emancipadora acentua, sobretudo, a figura do guerrilheiro, de origem camponesa.
25. Entrevista coletiva com antigos combatentes realizada em Maputo, em 2012.
26. Hoje em dia, o colonialismo digital contribui para recentrar a importância dos saberes contidos nas bibliotecas coloniais. Com efeito, através do uso de big data, o norte imperial tem vindo a cimentar a sua relação de saber-poder colonial, onde a dominação continua por meio de tecnologias modernas. A mercantilização e a expropriação de dados continuam a acontecer de forma acelerada, enquanto as pessoas e comunidades experimentam a ser objeto de ação dos saberes que emanam, sobretudo, do norte imperial, por exemplo, sob a forma de publicações digitais.

## Referências bibliográficas

1. ANDINDILILE, Michael, 2016, "You Have No Past, No History: Philosophy, Literature and the Re-invention of Africa", em: *International Journal of English and Literature*, No. 7, Vol. 8, pp. 127-134.
2. ANDRADE, Mário Pinto de, 1998, *Origens do Nacionalismo Africano*, Lisboa, Dom Quixote.
3. ARAÚJO, Marta e Silvia Rodríguez Maeso, 2012, "History Textbooks, Racism and the Critique of Eurocentrism: beyond Rectification or Compensation", em: *Ethnic and Racial Studies*, No. 35, Vol.7, pp. 1266-1286.
4. BENJAMIN, Walter, 1999, *Selected Writings*, Vol. 2 (1929-1934), Cambridge, Belnap Press.
5. BRAGANÇA, Aquino, 1986, "Independência sem descolonização: a transferência de poder em Moçambique, 1974-1975", em: *Estudos Moçambicanos*, No. 5/6, pp. 7-28.
6. BRAGANÇA, Aquino e Jacques Depelchin, 1986, "Da idealização da Frelimo à compreensão da história de Moçambique", em: *Estudos Moçambicanos*, No. 5/6, pp. 29-52.
7. Centro Nacional de Memoria Histórica - Organización Nacional Indígena de Colombia, 2019, *Tiempos de vida y muerte: memorias y luchas de los Pueblos Indígenas en Colombia*. Bogotá, CNMH-ONIC.
8. CHAKRABARTY, Dipesh, 2008, "The Public Life of History: an Argument out of India", em: *Postcolonial Studies*, No. 11, Vol. 2, pp. 169-190.
9. COELHO, João Paulo Borges, 2003, "Da violência colonial ordenada à ordem pós-colonial violenta: sobre um legado das guerras coloniais nas ex-colônias portuguesas", em: *Lusotopie* 2003, pp. 175-193.
10. COELHO, João Paulo Borges, 2015, "Abrir a fábula: questões da política do passado em Moçambique", em: *Revista Crítica de Ciências Sociais*, No. 106, pp. 153-166.
11. COOPER, Frederick, 2001, "What is the Concept of Globalization Good for? An African Historian's Perspective", em: *African Affairs*, No. 100, pp. 204-208.
12. DOHARTY, Nadena; Manuel Madriaga e Remi Joseph-Salisbury, 2020, "The University Went to 'Decolonise' and All They Brought Back was Lousy Diversity Double-speak! Critical Race Counter-stories from Faculty of Colour in 'Decolonial' Times", em: *Educational Philosophy and Theory*, DOI: <10.1080/00131857.2020.1769601>.
13. FANON, Frantz, 1963, *The Wretched of the Earth*. New York, Grove Press.
14. FERENCZI, Thomas e Christian Boltanski (eds.), 2002, *Devoir de Mémoire, Droit à l'oubli?*, Paris, Complexe.
15. FILIPE, Elésio, 2012, *Where are the Mozambican musicians? Music, Marrabenta, and National Identity in Lourenço Marques, Mozambique, 1950s-1975*. Tesis de doutorado, Universidade de Minnesota.
16. FRELIMO, 1977, *Poesia de Combate II*, Maputo, Departamento de Trabalho Ideológico.
17. FRELIMO, 1979, *Poesia de Combate I*, Maputo, Departamento de Trabalho Ideológico.
18. GNECCO, Cristóbal e Marta Zambrano (eds.), 2000, *Memorias hegemónicas, memorias disidentes: el pasado como política de la historia*, Popayán, Universidad del Cauca.
19. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, 1975, *Lectures on the Philosophy of World History. Introduction: Reason in History*, Cambridge, Cambridge University Press [ed. orig. 1837]. Tradução de Hugh Barr Nisbet.
20. HOUNTONDJI, Paulin J., 2002, *The Struggle for Meaning: Reflections on Philosophy, Culture, and Democracy in Africa*, Athens, Ohio University Center for International Studies.
21. IGREJA, Victor, 2008, "Memories as Weapons: The Politics of Peace and Silence in Post-civil War Mozambique", em: *Journal of Southern African Studies*, No. 34, Vol. 3, pp. 539-556.
22. ISRAEL, Paolo, 2017, "Mueda Massacre: the Musical Archive", em: *Journal of Southern African Studies*, No. 43, Vol. 6, pp. 1157-1179.
23. JEWSIEWICKI, Bogumil y Valentin Y. Mudimbe, 1993, "African's Memories and Contemporary History of Africa", em: *History and Theory*, No. 32, Vol. 4, pp. 1-11.
24. LABAN, Michel, 1998, *Moçambique. Encontro com Escritores*, em: Porto: Fundação Eng. António Almeida.
25. MENDONÇA, Fátima, 1988, *Mozambican Literature: from Assimilation to Liberation*, Stockholm, The Culture House.
26. MENESES, Maria Paula, 2010, "O 'indígena' africano e o colono 'europeu': a construção da diferença por processos legais", em: *E-cadernos CES*, Universidade de Coimbra, pp. 68-93, tomado de: <[http://www.ces.uc.pt/e-cadernos/media/ecadernos7/04%20-%20Paula%20Meneses%2023\\_06.pdf](http://www.ces.uc.pt/e-cadernos/media/ecadernos7/04%20-%20Paula%20Meneses%2023_06.pdf)>.
27. MENESES, Maria Paula, 2011, "Images Outside the Mirror? Mozambique and Portugal in World History", em: *Human Architecture*, No. 9, pp. 121-137.
28. MENESES, Maria Paula, 2017, "Hidden Processes of Reconciliation in Mozambique: the Entangled Histories of Truth-seeking Meetings Held Between 1975 and 1982",

- em: *Africa Development*, No. 41, Vol. 4, pp. 153-180.
29. MENESES, Maria Paula, 2018, “Colonialismo como violência: a “missão civilizadora” de Portugal em Moçambique”, em: *Revista Crítica de Ciências Sociais*, special issue. DOI: <<https://doi.org/10.4000/rccs.7741>>.
  30. MENESES, Maria Paula e Margarida Calafate Ribeiro, 2008, “cartografias literárias incertas”, Margarida Calafate Ribeiro e Maria Paula Meneses (eds.), em: *Moçambique: das palavras escritas*, Porto, Afrontamento.
  31. MENESES, Maria Paula e Bruno Sena Martins (eds.), 2013, *As guerras de libertação e os sonhos coloniais: alianças secretas, mapas imaginados*, Coimbra, CES/Alameda.
  32. MONTES, María Emilia y Constanza Moya Pardo (eds.), 2016, *Muysca: memoria y presencia*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.
  33. MUDIMBE, Valentin Y., 1988, *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge*, Bloomington, Indiana University Press.
  34. MUDIMBE, Valentin Y., 1994, *The Idea of Africa*, Bloomington, Indiana University Press.
  35. NDIAYE, Pap, 2008, *La condition noire. essai sur une minorité française*, Paris, Calmann-Lévy.
  36. NORA, Pierre, 1989, “Between Memory and History: les lieux de la mémoire”, em: *Representations*, No. 26, pp. 7-25.
  37. OCHIENG’, William Robert e Elisha S. Atieno Odhiambo, 1995, “On Decolonization”, em: B. A. Ogot e W. R. Ochieng’ (eds.), *Decolonization and independence in Kenya: 1940-1993*, Athens, Ohio University Press.
  38. PEIXOTO, Carolina e Meneses, Maria Paula, 2013, “Domingos Arouca: um percurso de militância nacionalista em Moçambique”, em: *Topoi: Revista de História*, Vol. 14, No. 26, pp. 86-104.
  39. PENVENNE, Jeanne e Bento Siteo, 2000, “Power, poets and the people: Mozambican Voices Interpreting History”, em: *Social Dynamics*, Vol. 26, No. 2, pp. 55-86.
  40. PEZARAT CORREIA, Pedro, 2017, ... *da descolonização. Do protonacionalismo ao pós-colonialismo*, Porto, Book Cover Editora.
  41. RANGER, Terence, 2004, “Nationalist Historiography, Patriotic History and the History of the Nation: The Struggle Over the Past in Zimbabwe”, em: *Journal of Southern African Studies*, No. 30, pp. 217-234.
  42. RICOEUR, Paul, 2010, *Tempo e Narrativa*. São Paulo, WMF Martins Fontes, Vol. 1.
  43. ROTHBERG, Michael, 2009, *Multidirectional Memory: Remembering the Holocaust in the Age of Decolonization*, Stanford, Stanford University Press.
  44. RUSCIO, Alain, 2005, *1931: L’Apogée de la Bonne Conscience Morale*, Paris, La Dispute.
  45. SHEPPARD, Todd, 2006, *The Invention of Decolonization: the Algerian War and the Remaking of France*, Cornell, Cornell University Press.
  46. SANTOS, Boaventura de Sousa, 2007, “Beyond Abyssal Thinking: from Global Lines to Ecology of Knowledges”, em: *Review Fernand Braudel Center*, No. XXX, Vol. 1, pp. 45-89.
  47. SANTOS, Boaventura de Sousa e Maria Paula Meneses, 2019, “Introduction: Epistemologies of the South. Giving Voice to the Diversity of the South”, em: Boaventura de Sousa Santos e Maria Paula Meneses (eds.), *Knowledges Born in the Struggle Constructing the Epistemologies of the Global South*, New York, Routledge.
  48. SIERP, Aline, 2020, “EU Memory Politics and Europe’s Forgotten Colonial Past”, em: *Interventions*, No. 22, Vol. 6, pp. 686-702.
  49. SOUTO, Amélia Neves, 2007, *Caetano e o ocaso do “império”: administração e guerra colonial em Moçambique durante o marcelismo (1968-1974)*, Porto, Afrontamento.
  50. SPIVAK, Gayatri, 1988, “Can the Subaltern Speak?”, C. Nelson e L. Grossberg (eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, London, Macmillan, pp. 271-313.
  51. SUBRAHMANYAM, Sanjay, 1997, “Connected Histories: Notes Towards a Reconfiguration of Early Modern Eurasia”, em: *Modern Asian Studies*, No. 31, Vol. 3, pp. 735-762.
  52. TROUILLOT, Michel-Rolph, 1995, *Silencing the Past: Power and the Production of History*, Boston, Beacon Press.
  53. TROUILLOT, Michel-Rolph, 2002, “The Otherwise Modern. Caribbean Lessons from the Savage Slot”, em: Bruce M. Knauft (ed.), *Critically Modern: Alternatives, Alterities, Anthropologies*, Bloomington, Indiana University Press.
  54. VAIL, Leroy e Landeg White, (1983), “Forms of Resistance: Songs and Perceptions of Power in Colonial Mozambique”, em: *American Historical Review*, No. 88, Vol. 4, pp. 883-919.
  55. VALERO PACHECO, Perla Patricia, 2017, “Hacia una nueva historia global no eurocéntrica: un balance crítico”, em: *Trashumante. Revista Americana de Historia Social*, No. 9, pp. 144-165.
  56. WEST, Harry G., 2003, “Voices Twice Silenced. Betrayal and Mourning at Colonialism’s End in Mozambique”, em: *Anthropological Theory*, No. 3, Vol. 3, pp. 343-365.
  57. WHITE, Luise, 2000, “Telling More: Lies, Secrets, and History”, em: *History and Theory*, No. 39, Vol. 4, pp. 11-22.
  58. ZNEPOLSKI, Ivailo, 2001, “La Culture de la mémoire: un luxe pour les pauvres?”, em: *Divinatio*, No. 13, pp. 5-8.



• Mural de esperanza creado por la comunidad tras la masacre. El salado, Bolívar (Colombia), s. f. | Tomada de: El Heraldo

# Tribunal de mujeres y Antígona González: memoria, justicia, archivo y verdad\*

*Tribunal de mulheres e Antígona  
González: memória, justiça, arquivo  
e verdade*

*Women's Court and Antigona  
Gonzalez: Memory, Justice, Archive,  
and Truth*

Javiera Núñez\*\* y Mária Millán\*\*\*

DOI: 10.30578/nomadas.n53a2

Este escrito proviene de una investigación en torno a la figura de Antígona y su adaptación constante a las realidades trágicas que se viven en América Latina, relativas a los y las desaparecidos/os, sus cuerpos y la búsqueda de estos, y los asesinatos perpetrados a través de la violencia del Estado, o las violencias permitidas u omitidas por el Estado. El planteamiento de las autoras será que para que exista justicia, se tiene que reconocer el acto que la implica, y está en juego, en primer lugar, la verdad sobre ese acto. El artículo concluye destacando la importancia de abordar desde las ciencias sociales las expresiones artísticas que reflexionan sobre las más graves problemáticas sociales.

**Palabras clave:** Antígona, sepultura, comunidad, justicia, memoria, verdad.

*Este escrito provém de uma pesquisa em torno da figura de Antígona e sua adaptação constante às realidades trágicas que são vivenciadas na América Latina, relativas aos e às desaparecidos/os, seus corpos e a busca destes, os assassinatos perpetrados pela violência do Estado ou as violências permitidas ou omitidas dentro do Estado. O ponto das autoras será que para a existência de justiça, tem-se que reconhecer o ato que a implica, e está em jogo, no primeiro lugar, a verdade sobre esse ato. O artigo conclui destacando a importância de abordar desde as ciências sociais, as expressões artísticas que refletem sobre as mais graves problemáticas sociais.*

**Palavras-chave:** Antígona, sepultura, comunidade, justiça, memória, verdade.

*This writing comes from a research around the figure of Antigone and her constant adaptation to the tragic realities that are lived in Latin America, regarding disappeared people, their bodies and the search for them, and the murders perpetrated by State violence or violence permitted or omitted within the State. The authors posit that for justice to exist, there needs to be a recognition of the act implying it, which makes the truth behind that act at stake in the first place. The article concludes by highlighting the importance of addressing, from the social sciences, the artistic expressions that reflect on the most serious social problems.*

**Keywords:** Antigone, Burial, Community, Justice, Memory, Truth.

\* El presente artículo es producto de la estancia posdoctoral "Memoria y presencia en la Antígona latinoamericana. El trabajo de la memoria bajo el signo de la tragedia", realizada por la Dra. Javiera Valentina Núñez Álvarez con la asesoría de la Dra. Mária Millán en el Centro de Estudios Latinoamericanos de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM, gracias a la beca posdoctoral otorgada por la Dirección General de Asuntos del Personal Académico DGAPA 2018-2020.

\*\* Posdoctorante en el Centro de Estudios Latinoamericanos de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Ciudad de México. Doctora en Estudios Latinoamericanos. Correo: javivalentina@gmail.com

\*\*\* Profesora titular de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Ciudad de México. Doctora en Antropología Social, Socióloga. Correo: margara.millan@politicas.unam.mx

original recibido: 03/08/2020  
aceptado: 09/10/2020

ISSN impreso: 0121-7550  
ISSN electrónico: 2539-4762  
nomadas.ucentral.edu.co  
nomadas@ucentral.edu.co  
Págs. 33~49

*Somos la memoria que tenemos y la  
responsabilidad que asumimos, sin memoria no existimos  
y sin responsabilidad quizá no merezcamos existir.*

José Saramago, Cuadernos de Lanzarote

En América Latina el mito de Antígona ha sido apropiado y reescrito en el contexto de la violencia que lleva a la desaparición. Existe ya un acervo analítico sobre la presencia de este mito griego en la región que se documenta desde la década de 1950 y no ha dejado de proliferar<sup>1</sup>. Las dictaduras militares en Sudamérica, y, de forma más reciente, la restitución de las identidades en contextos de violencia de Estado, han reverberado en la escena teatral y literaria, haciendo estallar los límites disciplinares del teatro para constituir alegorías que nos hablan, a toda la sociedad, desde una lengua dislocada o impactada por el horror, el dolor, la orfandad. Las reescrituras que nos convocan atestiguan un mundo roto, se levantan desde la ruina para hacer resplandecer la memoria y quieren generar presente al instalarse en una realidad cotidiana que “fabrica sentido”, como diría Josefina Ludmer.

Debido a la inoperancia de lo que aún denominamos política, del espacio público atribulado por los formadores de opinión y las *fake news*, el teatro constituye una posibilidad de dialogar con la comunidad, de construir críticamente otros argumentos para revertir el silenciamiento y la omisión sobre los hechos de violencia y desaparición forzada que ocurren en nuestros territorios.

El teatro, mediante las reescrituras de Antígona, como veremos, ha habilitado espacios para el rito, la acción política y la posibilidad de articulación de comunidades del duelo. Se ha constituido también como espacio para la memoria, permitiendo la emergencia de lo real, y la lucha por la verdad.

## De la metodología que sostiene a este ensayo

*Antígona*, la tragedia de Sófocles, fue representada en el año 442 a. C. y hasta el día de hoy ha sido pensada, rescrita y llevada a escena en incontables ocasiones. Su importancia para el mundo occidental se refleja fuertemente en la filosofía y otras disciplinas humanistas, tal como lo consignó George Steiner en su obra *Antígona: travesía de un mito universal por la historia de occidente* (1979). La dimensión de la presencia de Antígona en América Latina, y en otros continentes y espacios fuera del mundo occidental, es un proceso en curso. Rómulo Pianacci (2015) ha rastreado el mito de Antígona en las dramaturgias latinoamericanas desde 1951 –cuando aparece por primera vez– hasta el 2015, fecha en que publica su libro *Antígona: una tragedia latinoamericana*. La *apropiación* del mito de Antígona para plantear y recrear diversas tensiones y problemáticas en relación con el poder, la guerra, la justicia y la búsqueda de los desaparecidos es una recurrencia desde mediados del siglo XX. La Antígona latinoamericana no ha dejado de proliferar, lo que es indicativo de la exacerbación de las condiciones que posibilitan su existencia: la violencia y la guerra contra los pueblos. Por medio de las investigaciones de Steiner y Pianacci, es posible vislumbrar, por otro lado, las sustanciales diferencias entre las reescritu-

ras de la Antígona de tradición europea con aquellas de tradición latinoamericana.

La tragedia relata la historia de Antígona, hija de Edipo y Yocasta, quien se opuso a su tío Creonte cuando este ordenó dejar insepulto el cadáver de su hermano Polinices. Ello tras el enfrentamiento entre tebanos y argivos en el cual Eteocles y Polinices –ambos hermanos de Antígona e Ismene– se dieron muerte el uno al otro.

Antígona, contraviniendo las leyes del rey de Tebas, celebra ritos funerarios con el cuerpo de su hermano y es descubierta por los guardias. Al ser enfrentada por su tío Creonte ella no niega su acción, por el contrario, la reafirma y se declara dispuesta a recibir el castigo de muerte que se había decretado para aquel que diera sepultura u honrara el cadáver del traidor Polinices.

Tras recopilar las Antígonas latinoamericanas, en varios formatos, hicimos una selección de aquellos textos que expresaban un fuerte carácter político o que podían inscribirse dentro de la categoría de *teatro político*. Sin embargo, nos parece que algunas de las reescrituras de Antígona hacen estallar la noción convencional de *teatro político*<sup>2</sup>, ya que se sitúan en los límites disciplinares o expresan directamente *teatralidades liminales*, como es el caso de *Antígona tribunal de mujeres*, del colombiano Carlos Zatzábal, y de *Antígona González*, de Sara Uribe en México, de las cuales trataremos aquí. La selección del *corpus* designado reescrituras de Antígona en América Latina nos permitió precisar cuáles de ellas respondían al concepto de *urgencia*, es decir, que atendían acontecimientos específicos de su contexto de producción.

Por otro lado, distinguimos aquellas que debido a la necesidad de reconocimiento de los hechos del pasado –tras las dictaduras de los años setenta y ochenta–, se ocuparon del problema de la memoria, como respuesta a la clausura impuesta por los gobiernos de transición a la democracia y la aplicación de leyes de amnistía que permitieron la impunidad de cientos de militares y civiles que violaron sistemáticamente los derechos humanos en países como Chile, Argentina, Uruguay o Perú. El gesto teatral acá se acompañaba de otras acciones performativas destinadas a hacer ver, denunciar y señalar a quienes fueron artífices de las desapariciones y permanecieron en la impunidad. Las reescrituras de los sesenta y setenta ponen acento en el sacrificio de

Antígona como gesto trágico que, siguiendo a Eduardo Gruner, permitiría la emergencia de lo político como una memoria excedente que reclama su lugar frente a las “memorias oficiales”<sup>3</sup>.

Se registró un tercer grupo de textos contemporáneos *cuyas estrategias escriturales y teatrales rebasan los límites disciplinares y ponen en crisis el concepto de representación*. Dichos textos tienen la característica de defender la necesidad reivindicativa de la memoria y de la verdad para generar comunidad, como respuesta a las desapariciones y los asesinatos en contextos de violencia del Estado. Es en esta categoría en la que situamos en el presente ensayo, en relación con las víctimas de la violencia de Estado en Colombia, la obra *Antígona tribunal de mujeres* del colombiano Carlos Satizábal, la cual pone en escena junto a las madres de Soacha, así como la obra *Antígona González*, monólogo elaborado por Sara Uribe como hipertexto que en sí mismo pone en diálogo a otras Antígonas, sus interpretaciones y voces testimoniales de las desapariciones en México. En ambos casos se privilegia la figura de Antígona como alegoría por sobre la fábula de la tragedia griega, lo que permite que Antígona se colectivice, se haga multitud –en el caso de tribunal de mujeres– o sea cualquier mujer, “cualquier Antígona González” en el caso de la obra de Sara Uribe.

Estas dos reescrituras expresan una urgencia precisa por la verdad y la justicia en los casos que exponen, pero sus procedimientos tienden a restablecer comunidades rotas. En su proceso de creación logran articular pequeñas comunidades del dolor, como diría Ileana Diéguez, y es el teatro –como *acontecimiento convivial*– el que facilita estos encuentros.

Nuestro interés en las siguientes páginas es transparentar los procedimientos que permiten la emergencia de comunidades en torno a los duelos y las violencias particulares que estas Antígonas convocan. ¿Qué es lo que dota al teatro y la dramaturgia de la potencia para generar encuentros comunitarios, políticos y duelos posibles?

## ¿Qué Antígona(s) reclama nuestro presente?

Los mitos son fuente de saber sobre la constitución de lo social. La norma, la verdad, la ley se juega en los mitos. Por ello, su revisión constante, su actualización y su

re-escritura aún en la modernidad es una parte sustantiva del trabajo de la cultura, entendida como la reflexión crítica sobre ella misma (Echeverría, 2001).

El mito de Antígona, su tragedia, sintetiza como decíamos arriba, el desafío al Estado (patriarcal) desde un lugar singular, el de los dioses domésticos (González, 2020), a partir de los vínculos del parentesco sanguíneo, desde el hogar. Podemos pensar su actualización contemporánea como la rebelión del mundo concreto de la vida frente a su conversión en vida abstracta:

Estas deidades subterráneas cuidan a la singularidad de la vida, lo que podríamos llamar la vida desnuda, la de los que, sin dejar de estar investidos de veneración, tienen la fragilidad del paria que puede ser muerto por cualquiera. El entierro de los muertos, el riesgo personal, el desdén por los reglamentos abstractos, el suicidio como acto de inmolación, es lo que antepone Antígona a la Ley mala, la ley abstracta. (González, 2020: s. p.)

Justamente por ser un mito, no es azaroso que sea un reclamo femenino el que se expresa hacia Creonte. Se trata de la voz que aún se escucha y quiere hacer valer “los ritos fundadores de la vida por encima de la guerra, incluso aquella en la que está empeñado su hermano Polinices” (González, 2020).

Este ensayo adhiere a esa deriva hermenéutica del mito: pensando, en primer lugar, que habitamos una guerra, y esa guerra presente es contra la vida común, la vida de cualquiera, y su tejido fino, sensible; contra la precarización de esa vida, su consideración abstracta; contra los cuerpos vistos como números; contra la vida desposeída de lugar, derecho, voz, historia. Nos parece que estas últimas décadas nos abocan a esa guerra, una guerra que vivimos todas y todos, aunque no es nuestra. Una guerra que instituye la *necropolítica* (Mbembe, 2012), separa los cuerpos que importan de los que son desperdiciables, dispensables (Bauman, 2005) en cuanto “costo” de esta vida reificada del valor, de un sujeto abstracto que –como oráculo moderno– se nos impone. Es la guerra del capital contra la vida y sus condiciones mismas de existencia:

No es que la razón calculista de las corporaciones sea inhumana. Tiene otra idea de la humanidad. La toma de antiquísimos saberes oscuros, quizás el de Creonte, no el de Antígona, que dicen que cada monumento del poder

(económico, financiero o también simbólico) significa tal o cual costo en vidas humanas. Incluidos en el balance anual y general. (González, 2020: s. p.)

La voz de Antígona es la conminación ética del tejido de la vida cualitativa frente a su cálculo. Reclama poner en el centro la esfera de la reproducción concreta, de quienes somos, frente al Estado y el poder. El derecho a la vida es también derecho a la muerte digna, y ello ocurre solo con el rito de la sepultura, rito intervenido de múltiples maneras por los efectos de la guerra presente; rito que impide la reproducción del sentido del vivir con otros, entre otros. En suma, interrumpe el sentido original y siempre presente de ser en comunidad<sup>4</sup>.

## La política de la presencia

La función más arcaica del arte teatral, específicamente de la tragedia, tenía que ver con la posibilidad de que los espectadores expulsaran sentimientos nocivos de su existencia a través del *pathos* –dolor, terror, conmiseración–. En este sentido, la tragedia permanecía cercana a su origen ritual. Las historiografías del teatro latinoamericano –que funcionan de acuerdo con la idea universalizante de “teatro”– han dejado fuera de sus narrativas muchas teatralidades latinoamericanas que permanecen ligadas a la ritualidad. Observamos entonces que ciertas prácticas contemporáneas, las cuales si bien nacen bajo el alero del teatro, cuando son gestadas a partir de los mismos sujetos protagonistas de situaciones de horror o violencia tienden a superar los márgenes disciplinares del Teatro con mayúscula, al responder a la necesidad de realizar el ritual negado.

*Antígona: tribunal de mujeres* de Carlos Zatizábal (Colombia, 2016)<sup>5</sup> es una obra que propone un ritual colectivo. En su proceso de creación, la idea de comunidad se ejerce al tratarse metodológicamente de una *creación colectiva* que cuenta con una importante tradición en el teatro colombiano a partir de Enrique Buenaventura. Esta obra trata el tema de los “falsos positivos”<sup>6</sup> en Colombia. La denominación fue implementada por la prensa y la población civil para designar los asesinatos de civiles o ejecuciones extrajudiciales perpetradas por el ejército colombiano, haciéndolas pasar como bajas en combate<sup>7</sup>. La obra, que denuncia estos crímenes de Estado, se pone en escena con actrices y algunas de las madres de Soacha, cuyos hijos



■ Niños jugando en campo informal de refugiados. (Afganistán), s. f. | Foto: Paul Hansen

fueron asesinados y corresponden a los mal llamados “falsos positivos”. A estas las acompañan mujeres sobrevivientes del genocidio político contra la Unión Patriótica, mujeres defensoras de derechos humanos victimizadas por la seguridad del Estado y mujeres líderes estudiantiles víctimas de montajes judiciales y encarcelamientos injustos<sup>8</sup>.

## El proceso de creación del montaje

En la obra en mención lo que relatan las madres de Soacha y las actrices está constituido por episodios fragmentarios. No es la historia de Antígona enterrando a Polinices, pero sí es su deseo. El deseo de Antígona de poder enterrar a quien ama. Por otro lado, la figura de Creonte se diluye en las distintas figuras

opresoras que la obra presenta. En algunos casos son personas específicas, mientras que en otros no es sino el Estado o el aparato patriarcal que deniega toda posibilidad de justicia.

Las madres presentan sobre el escenario objetos personales que son portadores de afectividades y de relatos cotidianos que permiten conformar un retrato de sus hijos ausentes. La estrategia está sustentada por una suerte de *alegorías* del duelo, un trabajo que se realiza desde una situación de ruinas. La posibilidad del duelo se juega en las tensiones entre una presencia que está en nombre de una ausencia. La memoria aparece con cariz performativo en su iterabilidad, en su gesto de volver una y otra vez, y como poética que determina los modos en que el discurso encuentra su posibilidad de articulación. La memoria entonces vuelve sobre el



▪ Grafiti. París (Francia), 2018 | Artista: Banksy. Tomada de: DW. Foto: AFP

hecho fundador del acontecimiento, sobre la disrupción que trastocó la percepción sobre la realidad, haciendo emerger “lo real”. Este ejercicio de construcción de memoria –que toma la forma de un tribunal– pretende desmontar las versiones oficiales de la *verdad* en relación con estos casos de violencia de Estado.

La memoria se presenta como un ejercicio colectivo, un tejido que entrelaza experiencias y emociones compartidas. Constituye una poética en la medida que forma parte de una tradición de acciones y gestos específicos en relación con la búsqueda de los desaparecidos en Latinoamérica. Por otra parte, es la propia naturaleza del teatro, del ejercicio de los cuerpos reunidos –que evocan o construyen mundos posibles–, lo que habilita la posibilidad de la justicia, la hace imaginable. La memoria como despliegue teatral es el vehículo que permitiría imaginar futuro, o al menos, poner en interrogación la manera en que ha sido construida la verdad nacional en Colombia.

Las teatralidades que se despliegan en esta obra se generan como estrategias ante la imposibilidad de la *representación* en su sentido moderno. El personaje como tal es rebasado por la persona, por su presencia; el gesto político no es “dar voz a quienes no tienen voz”. Por el contrario, como señala Rivera Garza (2015), estos textos:

No piden conmiseración; no están sujetos al mercado de la lastima. No tratan ni de tomar la voz ni de dar voz a las múltiples voces que ya existen, de hecho, por sí mismas. Al contrario. Más bien, en su afán de operar en disenso de un discurso bélico que antepone a la violencia de los empresarios globalizadores la violencia del Estado, estos textos implican al dolor, especialmente al dolor del cuerpo desentrañado, para participar de la reconfiguración de lo “visible, lo decible, lo pensable; y, por eso mismo, un paisaje nuevo de lo posible”. (11)

La imposibilidad del duelo aparece como impulso para el movimiento escénico, quisiera en algún sentido

incomodar los largos silencios instalados en lo social, dar cuenta de las ausencias por medio de desvíos poéticos o de una suerte de textualidades dislocadas. Una madre relata quién es su hijo, cómo fue el acontecimiento, y otra madre la observa para después tomar la palabra. La esposa refiere la persecución a su marido por ser militante. Se combinan aquí dos monstruosidades: el azar que determinó que tal o cual fuera reclutado para después hacerlo pasar por un guerrillero muerto en combate, todo ello para aumentar los números y hacer brillar la “eficiencia” del ejército. Por otro lado, la imposibilidad de cambiar esa misma lógica desde el asiento común de la política: el genocidio de la Unión Patriótica. Retumban ambos escenarios, la dilatación del tiempo: ¿me irán a hacer las mismas preguntas que hace 27 años? Y sí, la fiscalía, ese tribunal tan lejano, vuelve sobre la misma herida: ¿así que usted sostiene que a su marido lo asesinaron por una causa política? ¿no habrá sido por una mujer? Y tenemos en frente a la misma protagonista de esos hechos, convertida en actriz para repetir una y otra vez otra verdad. Una verdad que solo puede ser dicha y juzgada por un tribunal de mujeres.

Estas voces, que se enlazan a canciones, estos cuerpos en escena de mujeres jóvenes y no tan jóvenes, donde aparecen por momentos el juego y la risa, nos acercan al dolor desde el cual se restaura la memoria. ¿Quiénes eran aquellos a quienes el Estado niega la condición común de los demás cuerpos, como Creonte al condenar a Polinices a “ser devorado por los perros y aves de rapiña”? Restituir la humanidad de esos cuerpos, su olor, sus gustos, sus sentimientos. Si bien la obra en su conjunto pone en juego una política de la presencia, en su centro coloca la política de lo sensible.

Las madres de los desaparecidos, como sujeto político, son ya una figura icónica de *nuestramérica*. Se dejan ver, cuentan lo sucedido, piden justicia. Muestran las fotos de los rostros de sus hijos, así como objetos-reliquias que les pertenecieron. *Antígonas. Tribunal de mujeres* propone la intervención estética del sujeto político de las madres de los desaparecidos. Es en lo singular de cada historia que se repite donde podemos un nuevo universal: el universal del horror; un horror que no será posible dismantelar por la vía de la participación política, como lo recuerda el genocidio contra la Unión Patriótica. Un tiempo que conecta 1987 con el 2008: 515 militantes desaparecidos y más de 5.000 ejecuciones extrajudiciales, lo

que pone en evidencia una maquinaria, esa del Estado como perpetrador.

¿Qué decir de la palabra, esa que enuncia la pérdida y el dolor que ocasiona, y pide justicia? Butler en su ensayo *El grito de Antígona* posiciona el carácter “delictual” de Antígona, ya que desafía la ley al enterrar a su hermano, pero después también al aceptar en público su acción. La autora denomina a esta segunda acción un *acto lingüístico* y como conclusión sostiene: “Antígona rechaza obedecer cualquier ley que no reconozca públicamente su pérdida” (Butler, 2001: 42).

Las madres de Soacha y las sobrevivientes del genocidio contra la Unión Patriótica rechazan esa misma ley, y al hacerlo su acto delictual las pone en peligro: “Aquí, si contamos, si decimos, nos desaparecen”. Ese peligro se afronta desde la siguiente declaratoria: “Nos habían arrebatado la vida pero seguíamos vivas. Vivas, pero sin miedo”.

Antígonas todas, multiplicadas por las sombras que la iluminación produce en el escenario, historizado el tiempo preciso de la repetición de la tragedia con las fotos que se proyectan atrás, las cuales dan cuenta de los actores políticos, de las personas asesinadas. La obra nos convoca a pensar qué marcos de inteligibilidad convertirán nuestras pérdidas en verdaderas (Butler, 2001: 43).

La fatalidad de llamarse Antígona, la carga de un nombre que impone un destino, se presenta aquí vinculada a la condición política de ser mujer, mas es en esta misma condena donde abrevan la fuerza y el sentido de lo común. El canto que se multiplica entre todas las mujeres en el escenario, ese canto de la labor, del trabajo compartido, permite que el relato se vuelva uno, posibilita el tránsito del dolor individual a una experiencia compartida.

Lo que expone *Tribunal de mujeres* es una vulnerabilidad común sobre la que podría fundarse una comunidad, pero para ello es necesario que el tribunal, es decir, el “pueblo” en su totalidad, adopte una posición. Esa posición es la de reconstruir juntos la verdad a partir de la memoria como ejercicio colectivo, o la de la omisión, en la que el pueblo no sabe ni ha visto nada, en la que no hay ni vida ni pérdida, en la que la voluntad tiránica se impone para desmembrar y esparcir la peste por la ciudad.

En el final de la obra *Antígona* celebra un pequeño ritual que consiste en azotar su cuerpo con un puñado de ramas, a la vez que nos hace oír los nombres de los pueblos en que han ocurrido las matanzas. Así actúa como testigo de todas las injusticias del tiempo, como una curandera que dispone sus hierbas en el suelo para dar descanso a los desaparecidos, como una obstinada, doliente, plañidera y suicida Antígona que no descansará hasta enterrar a Polinices.

lo buscan. El acontecimiento de la desaparición, para quienes buscan, detiene el tiempo, reclama resolución. Es un hecho sin posibilidad de clausura, mientras no se le encuentre, así sean sus restos:

Con los detenidos-desaparecidos nada de lo que habitualmente encaja lo hace. Nada: los cuerpos se separan de las identidades y hasta las palabras se disocian de las cosas. Terrible, la figura del detenido-desaparecido es una irrupción



▪ Mural "Matices de memoria y paz", elaborado en homenaje a quienes en el año 2002 fueron víctimas del desplazamiento forzado. Santa Bárbara, Pasto (Colombia), 2019 | Tomada de: Unidad de Víctimas

## La intertextualidad como dispositivo de una búsqueda colectiva

Antígona González busca a su hermano desaparecido, Tadeo. El periplo de la obra nos conmina al vacío, estado en suspenso, espera, de encontrar al desaparecido; categoría incomprensible que nos interpela: no hay un cuerpo, no hay certeza, ¿está vivo o muerto? En todo caso, ¿dónde?

La figura del desaparecido devela un límite de mundo y de lenguaje, un límite en la posibilidad de su representación. Su ausencia es presencia, su "no lugar" un lugar que lo cubre todo, en palabras de quienes

en el sentido que supera a los instrumentos que lo dan, que desconcierta al sentido mismo emplazándose en el terreno pantanoso de las catástrofes sociales y lingüísticas. (Gatti, 2006: 27)

Antígona González busca a su hermano desaparecido. La suposición de que está muerto no le restituye su cuerpo. El cuerpo es lo único que nos puede dar la certeza de lo acontecido. Para comprender a cabalidad un andamiaje de una obra como *Antígona González*, motivada por el hallazgo de 72 cuerpos desmembrados de migrantes desaparecidos en un terreno de San Fernando, Tamaulipas, en el noroeste mexicano, entre el 23 y el 24 de agosto del 2010, debemos referir el contexto. En México se han documentado oficialmente cerca de

60.000 desaparecidos. Las instancias gubernamentales no buscan a los desaparecidos, los buscan sus familiares. Son mayormente madres y hermanas quienes buscan. Se les conoce como las buscadoras o las rastreadoras. Se han familiarizado con técnicas forenses y de reconocimiento del terreno. Se han vuelto expertas; también llevan a cabo la investigación. Su trabajo ha señalado las regiones donde más fosas han aparecido. Varias de ellas han sido asesinadas por buscar. El Gobierno ha declarado que la situación rebasa por mucho la capacidad de acción institucional de la Fiscalía y los cuerpos especializados.

*Antígona González*, sin saberlo, fue también una premonición. En el 2014 México y el mundo se estremecieron por un acto atroz: la desaparición de 43 estudiantes normalistas de la escuela rural Juan Isidro Burgos de Ayotzinapa en manos del crimen organizado, con participación del Ejército y los cuerpos policíacos. Clasificado como un crimen de Estado por la sociedad civil que emergió indignada en las marchas y protestas de ese año, el caso sigue abierto. El gobierno en turno construyó lo que se conoce como “la verdad histórica” del caso. A tal efecto determinó que los cuerpos habían sido calcinados, fabricó culpables bajo tortura y declaró cerrado el caso. Cada 26 de septiembre, día del trágico suceso, las familias encabezan una manifestación donde se escucha: *¡vivos se los llevaron, vivos los queremos!*

La poeta y filósofa mexicana Sara Uribe, preguntada por el origen del texto *Antígona González*, relata que la actriz Sandra Muñoz le pidió una versión de Antígona que hablara sobre Tamaulipas, estado del noroeste mexicano donde siguen sucediendo atrocidades. Uribe explica que la idea le quedó rondando. Fue el hallazgo el 11 de abril del 2011 de los 72 cuerpos de migrantes, mutilados, en el paraje de San Fernando, lo que la impulsó a tomar el reto, sobre todo por el silencio del Estado frente a semejante descubrimiento: “Esa mañana, la normalidad ininterrumpida que el Estado mismo proclamaba era un gran letrado que decía: aquí no ha pasado nada” (Villeda, 2017).

México, espacio donde se genera el concepto de feminicidio, lugar de las muertas de Juárez, país de los más de 60.000 desaparecidos. País donde “no pasa nada”. La “guerra contra el narcotráfico”, decretada por el gobierno de derecha en diciembre del 2006, ge-

neró un clima de impunidad y exacerbó la violencia *en todos los bandos*. La transformación del narcotráfico en tráfico de todo: cuerpos, trata de mujeres, niños, órganos, se manifestó en secuestros de migrantes, así como de jóvenes de poblados enteros, con el objetivo de hacer crecer el número de sicarios. Ese es el paisaje del cual surge *Antígona González*. Su urgencia radica en el silencio, en la naturalización del hecho de que cada día más de una persona es desaparecida en el país.

En su factura, este *texto* es un acto múltiple de apropiación. Apropiación de historias, de iniciativas, de narraciones sobre y en torno al suceso de la desaparición, en torno a *cómo vamos desapareciendo*. El legado de Uribe se declara en el epígrafe de inicio del escrito, en página en blanco, citando una frase de Cristina Rivera Garza: *¿De qué se apropia el que se apropia?* El texto es una invitación a apropiarse de partes, segmentos, de otras Antígonas, de testimonios recopilados en los diarios sobre el suceso de San Fernando, en un tejido de partes que apuntan al sentido que la autora da a la voz de Antígona González, en cuanto voz colectiva. Voz colectiva que busca la afeción del otro, el afectar, al tiempo que el afecto; afectar el sentido del tiempo, la noción de verdad, de quien lee o escucha a Antígona González. Apropiarse entonces del dolor y la experiencia de ese quién que busca al desaparecido.

En esa posibilidad de voz colectiva, que se presenta también en *Antígona tribunal de mujeres*, en la multiplicación de Antígonas sobre el escenario, en el espejeo femenino de la doliente y la luchadora, es donde se funda la posibilidad de comunidad, una comunidad que asuma las pérdidas de los suyos como la parte de un cuerpo que es cercenado, como una falta que no puede ignorarse, como un vacío que *debe* ser insoportable.

La autora de Antígona González recurre ella misma a la búsqueda, al desenterramiento y ensamblaje de fragmentos –de obras, relatos, la *numeralia*– en diversos soportes y formatos, *pedazos* que van configurando un espacio y un tiempo, el espacio del horror, en el tiempo presente, pedazos de una verdad no dicha, no reconocida, negada. La verdad de un dolor que nos acompaña y que al mismo tiempo ha sido erradicado, prohibido: un dolor del que no se habla. Dolor anestesiado por la recurrencia del dato: hoy desaparecieron cuatro, fueron levantados dos, se encontraron sus cuerpos en un

tiradero. Estamos frente a un montaje de textos de distinto orden que en sí mismos, en su diálogo, son el coro que revela la trama.

## Archivo y acto documental

Uribe es una recolectora de palabras, de frases, que ensambla con cuidado extremo. Al final del texto que leemos, o de la obra que presenciamos como un monólogo, la autora nos muestra su caja de herramientas: las referencias, la investigación detrás del texto, que va tejiendo con igual capacidad representacional de la realidad: notas de periódicos, análisis del mito, reescrituras de este, o blogs dedicados a contar los muertos o los días de la desaparición del ser querido. Uribe conforma un *archivo* heterogéneo, un archivo que al revés que el archivo moderno, destinado a archivar la historia, generando una especie de memoria para el olvido, al ponerlo en palabras y escenificarlo en el sentido de la urgencia descrita más arriba, se convierte en lo que Bernasconi (2008) entiende como *acto documental*:

El sentido de archivo proviene del “*arkheion* griego: en primer lugar una casa, un domicilio, una dirección, la residencia de los magistrados superiores, los arcontes, los que mandaban” (Derrida, 1995: 10). Hoy el archivo se concibe como un arreglo socio técnico complejo conformado por una colección de artefactos más o menos organizados. (77)

Y más adelante:

[...] proponemos una comprensión del registro en el campo de los derechos humanos como *actos documentales*. Esto implica entenderlos como prácticas sociales, políticas morales y técnicas complejas (Trace, 2002: 152) capaces de conectar aquello que es visible o perceptible (una escena represiva) con aquello que es enunciado (un relato) (Foucault, 1970: 77, cursivas nuestras).

Lo que Bernasconi señala, en últimas, es la capacidad social manifestada y constituida en diferentes prácticas, para abrir el archivo y transformarlo en un acto documental.

Las dos obras analizadas llevan a cabo ese desplazamiento del archivo moderno a un archivo, diríamos, en resistencia, por negarse a ser archivado. Por negarse al olvido. En *Antígona* González esto se lleva al extremo:

la voz autoral es siempre la voz de otros. Al final, Uribe nos refiere en detalle de dónde han provenido las frases, qué tipo de archivo –de memoria– ha dispuesto para contarnos esta historia. Este “acto documental” combina distintos “artefactos de registro”. Se trata de una hipertextualidad que nos refiere a un ente heterogéneo en temporalidades y formatos, un ente que nos es común y que deviene contemporáneo gracias al trabajo de rescate, puesta en común, dialogismo. Así, el efecto logrado es que el hecho específico del daño o violencia –la desaparición de Tadeo, hermano de Antígona— sobrepasa su contexto de ocurrencia, es un hecho específico, al tiempo que no lo es, porque se inscribe en una maquinaria, una forma de operar del poder.

En *Antígonas tribunal de mujeres* el archivo, en cuanto objeto, se vuelve metonimia del cuerpo desaparecido; mas en su decadencia, en su pelea con el tiempo, en el desgaste de su materialidad termina siendo aquella ruina de la que nos habla María Zambrano: “como la traza de algo humano primero vencido y luego vencedor del paso del tiempo” (2012: 243).

Vale preguntarse qué significa aquí el objeto, cuando la madre porta la camisa del hijo, su juguete, el lápiz labial que le regaló y que atesora como si fuese depositario de una memoria que da certeza de la existencia del hijo, de su paso por la vida. ¿Qué clase de archivo es el objeto que viene a narrar? ¿se comporta como archivo? O como recuerda Marina Garcés sobre Merleu-Ponty:

[...] que la alteridad es más fácil de encontrar en los objetos que hemos inventado y utilizado que en el rostro del otro. Este huye fácilmente. Las cosas quedan disponibles aquí no como recursos, sino como interlocutoras de mundos que se hablan sin dialogar. En una sociedad en la que se habla tanto y de manera tan estúpida, a menudo encontramos en las cosas, naturales y artificiales, la inteligencia que las personas pensamos rehuir. (Garcés, 2016: 140)

Los objetos en *Antígonas tribunal de mujeres* no tienen la misma categoría, la alegoría de la muñeca rota no habita el mismo universo de los objetos personales que portan las madres; esto podría generar una tensión entre la idea de lo verdadero y lo ficticio, que, sin embargo, como aclaró Foucault:

La función de la filosofía consiste en delimitar lo real de la ilusión, la verdad de la mentira. Pero el teatro es un mundo



▪ Viuda de guerra siendo transportada por su hijo. Kabul (Afganistán), 1996 | Foto: Paul Hansen

en el que no existe tal distinción. No tiene sentido preguntarse si el teatro es verdadero, si es real si es ilusorio o si es engañoso; solo por el hecho de plantear la cuestión desaparece el teatro (1999:149)

Lo importante aquí es generar mundos posibles que sean capaces de enunciar esa verdad fundamental que es en principio una verdad negada dentro del mundo de lo “real”.

Ambas obras comparten la intención documental, pero la misma cita de *Antígona* las ancla a una ficción, a una historia conocida, a un mito. Este escudo que les proporciona el clásico, les permite la enunciación de una verdad directa que no se ampara en las metáforas, una verdad llana, que nombra y acusa.

En *Antígonas tribunal de mujeres* podemos hablar de la construcción de un archivo comunitario que,

siguiendo la metodología de la creación colectiva, construye una narración mediante el acuerdo. Cada una de las mujeres aporta no solo su historia, sino su manera de narrar, de habitar el espacio, de escuchar. Es el director Carlos Satizábal quien finalmente orquesta estos fragmentos que van quedando y que conforman, en definitiva, la obra.

En el caso de *Antígona González*, el procedimiento es muy diferente: se compone de varias acciones de documentación, como es el caso del blog colectivo *Menos Días Aquí*, proyecto que forma parte del multiblog *Nuestra Aparente Rendición*<sup>9</sup>, coordinado por Rossana Reguillo y que funciona como una convocatoria abierta para:

Realizamos el conteo nacional de muertos por la violencia en México con información recabada en medios de información de todo el país. Nuestra función no es señalar cul-

pables, sino guardar memoria de todos nuestros muertos. Con respeto.<sup>10</sup>

Desde septiembre del 2010 hasta julio del 2016, al menos, ese conteo de muertos convoca a una serie de personas que recolectan historias y las archivan. Suman 58.611 relatos.

Otra fuente documental es *Antígona Gómez, no olvido porque no quiero*, bitácora electrónica de Diana Marcela Gómez, colombiana, dedicado a su padre desaparecido y muerto. De ahí Uribe toma la frase: “No quería ser una Antígona, pero me tocó”.

Estos archivos digitales, virtuales, vívidos, experienciales, se contraponen con textos como *El grito de Antígona* de Judith Butler (2001), *La tumba de Antígona* de María Zambrano (1997), “Antígona o la elección”, en *Fuegos* de Marguerite Yourcenar (1990), “La tumba de la perseverancia”, en *Imaginemos que la mujer no existe*, de Jean Copjec (2006), junto con el texto de Pablo Iglesias Turrión (2009).

Otro corpus de la autora Sara Uribe lo compone la compilación hecha por Rómulo E. Pianacci, *Antígona, una tragedia latinoamericana*, la obra de teatro *Antígona furiosa* de la argentina Griselda Gambaro (1986), así como la investigación de Iani del Rosario Moreno *La recontextualización de Antígona en el teatro argentino a partir de 1968*, el poema “Muerte”, de Harlod Pinter, y una serie importante de notas periodísticas y testimonios recolectados en diarios nacionales entre el 2008 y el 2012<sup>11</sup>. En palabras de Uribe:

*Antígona González es una pieza conceptual basada en la apropiación, intervención y reescritura. Fue escrita por encargo de Sandra Muñoz, actriz y codirectora, y Marcial Salinas, para la obra estrenada el 29 de abril de 2012 por la compañía A-tar, en uno de los pasillos del Espacio Cultural Metropolitano en Tampico, Tamaulipas. (2012: 105)*

La obra explica su origen, revela sus fuentes, en un vivo *acto de documentación*. Al hacerlo, va construyendo una comunidad:

Soy Sandra Muñoz, vivo en Tampico, Tamaulipas y quiero saber dónde están los cuerpos que faltan. Que pare ya el extravío. Quiero el descanso de los que buscan y el de los

que no han sido encontrados. Quiero nombrar las voces de las historias que ocurren aquí. (Uribe, 2012: 14)

Cristina Rivera Garza (2013) ha propuesto la noción de *necroescritura* como modo de trabajo escritural, en contra y frente al neoliberalismo y las subjetividades que produce. En ella la autoría se comunaliza, el archivo se convierte en *acto documental*, para recuperar el lenguaje y su capacidad de acción. Escribir como hacer algo con las palabras (Uribe, 2012), afectar, hacer mella, para no olvidar, para no desaparecer. Para religar. *Antígona González* y *Antígonas tribunal de mujeres* aparecen así como la promesa de una comunidad por venir, sustentada en la improbable traducción de mundos incommensurables.

## La memoria como tarea colectiva de las dolientes

*Antígona González es una voz comunitaria (política de texto) que funciona para la memoria colectiva y codifica la mitología de una urgencia, en la que se articula la narrativa del indescriptible dolor de a quienes se veja el luto:*

Ana Franco Ortuño (2015)

Para la justicia, la memoria tiene que ver con el olvido que propone el Estado, la impunidad se vale del olvido, pero los cuerpos dolientes no pueden olvidar. En *Antígona González*, el olvido del Estado es *una segunda desaparición*. A la desaparición física –el acontecimiento– le sigue la perpetrada por el silencio; el olvido social que ratifica y vuelve más indigna la desaparición física. La segunda desaparición, la del silencio, nos condena a la soledad.

La acción de nombrar desde los que sobrevivimos se traduce en un actuar desde la urgencia de la restitución de la memoria, desde el impulso hacia la verdad, negada y obstaculizada por el Estado. Nombrar a quienes desaparecen, pero también a quienes buscan, a un mismo tiempo, en un acto de desapropiación. En un acto que colectiviza la propia acción de Antígona, es decir, Antígona como cualquiera, Antígona como muchas, “Antígona González”, “Antígona Gómez”, “Antígona Vélez”, “Antígona Oriental”... Antígonas, una colectividad, una legión, un ejército de buscado-

ras que en su conjunto conforman una *communitas* del dolor (Dieguez, 2016):

*Antígona González*, como dispositivo artístico de enunciación colectiva, es una apuesta de futuro para la reconstrucción de sujetos sociales vulnerados por entornos típicos del capitalismo actual. *Antígona González* no es una obra que represente los crímenes sino que se trata de un objeto artístico que moviliza a los sujetos sociales [...] Las coordenadas en la que surge la obra son el abandono del Estado, la despersonalización de los sujetos precarios, el régimen de excepción como una normalidad de lo político... (Cruz Arzábal, 2015: 331 y 332)

Memoria común y en colectivo, que las mujeres entre ellas van armando, el coro de *Tribunal de mujeres* establece esa delgada línea de continuidad, entre voces,

objetos, acciones que van conformando la memoria, memoria que solo se puede restituir en común.

El arte, teatro, implicado, ejerce el acto político de un estar-en común a través de un daño que nos implica –estar en común imbuidos en la imposibilidad y la negación del duelo–, y revela a Antígona en cada una de nosotras, en cuanto agentes de dignidad (Das: 2008). Esta posibilidad de comunidad afectiva y sensible aparece como potencia en un doble sentido: fuerza contra la maquinaria del silencio, posibilidad de otra comunidad:

De ahí la importancia de dolerse. De la necesidad política de decir “tú me dueles” y de recorrer mi historia contigo, que eres mi país, desde la perspectiva única, aunque generalizada, de los que nos dolemos. De ahí la urgencia estética de decir, en el más básico y también en el más desencajado de los lenguajes, esto me duele. (Rivera Garza, 2015: 11)

## La disputa por la justicia

*¿Justicia? ¿Que si espero que se haga justicia? ¿En este país? Qué más quisiera yo que los responsables de que no estés aquí purgaran su condena. Pero ¿sabes? Lo desearía para que estando ahí en la cárcel no pudieran hacer daño a nadie más o al menos les fuera más difícil. Pero si me preguntas que si con eso consideraría saldada tu pérdida, la respuesta es no. Ni diez, ni veinte años, ni la cadena perpetua de nadie, ni siquiera la muerte de los que te hicieron esto me resarciría de tu ausencia.*

Uribe (2012: 58)

*Antígona González*, la *Antígona* necesaria para el México de la guerra, en el país de las fosas y los desaparecidos, presenta una disputa por la ley (del padre, del Estado), una redefinición de la justicia, que pasa por desmontar la maquinaria del horror, no por vencerla. Frente al reconocimiento de lo irremediable de la pérdida, el único proceso de sanación posible radica ahí donde la justicia nos muestra distintas:

Yo lo que deseo es lo imposible: que pare la guerra; que construyamos juntos, cada quien desde su sitio, formas dignas de vivir; y que los corruptos, los que nos venden, los que nos han vendido siempre al mejor postor, pudieran estar en nuestros zapatos, en los zapatos de todas sus víctimas



■ Homenaje a las víctimas de la Comuna 13 en la fosa común “La Escombrera”. Medellín (Colombia), 2015 | Tomada de: *El Espectador*. Foto: Raúl Arboleda - AFP



■ Homenaje a las víctimas de la comuna 13 en la “La Escombrera”, fosa común. Medellín (Colombia), 2015  
Foto: Raúl Arboleda - AFP. Tomada de: La FM

aunque fuera unos segundos. Tal vez así entenderían. Tal vez así harían lo que estuviera en sus manos para que no hubiera más víctimas. Tal vez así sabrían por qué no descansaré hasta recuperar tu cuerpo. (Uribe, 2012: 59)

Una justicia que reconoce a los otros, a esos que “nos han vendido siempre al mejor postor”, como seres humanos, como cuerpos capaces también de dolerse. Se trata de una justicia fundada en una ética del reconocimiento, incluso del perpetrador, como una vida vulnerable, alguien capaz de dolerse (ponerse en los zapatos de sus víctimas). Una justicia sin chivos expiatorios, sin maniqueísmo, solo ella sería capaz de parar la guerra.

En el caso de *Tribunal de mujeres*, como su título lo indica, toda la puesta en escena es un juicio, es el señalamiento de que los tribunales y la estructura jurídica no son suficientes, no son lo que estas mujeres-antígonas persiguen. En este caso, se dibuja la traza de una justicia que nos podemos dar entre nosotras, la idea de la justicia como reparación y, en el fondo, el horizonte de la paz.

Judith Butler en *Vida precaria* (2004) considera que la vulnerabilidad del cuerpo nos hace comunes y que el dolor puede articularse como recurso político. Sin em-

bargo, hay “cuerpos” a los que se niega su existencia en el discurso público, de ahí que haya muertes que ofenden o cuyo duelo no puede expresarse públicamente, lo que conlleva una suerte de “deshumanización”.

Según Erika Soto Moreno (2010):

... pensar que, tal vez, la legalidad a que se refiere Butler sea de una naturaleza diferente a la conocida hasta hoy, una legalidad que no esté basada en lo universal, lo general, las normas universalizables. Ello hace que sea relevante remitirnos de nuevo a Derrida y recordar que, de acuerdo con él, “la justicia debe [...] dictar un respeto sin regla y sin conceptos, un respeto infinito por la singularidad”.<sup>12</sup>

A diferencia del derecho, que trabaja con lo calculable, con la subsunción de casos particulares a leyes,

... la justicia es incalculable, exige que se calcule con lo incalculable; y las experiencias aporéticas son experiencias tan improbables como necesarias de la justicia, es decir, momentos en que la decisión entre lo justo y lo injusto no está jamás asegurada por una regla.<sup>13</sup>

La singularidad del otro, representada tanto por *Antígona González* como por *Antígonas, Tribunal de*

*mujeres*, reclama, pues, una indecibilidad que es inherente a la justicia, más allá de la tranquilizadora presencia de las normas, y que abriría, para Butler, una puerta a esa legalidad alternativa.

## A manera de conclusiones

¿Qué subjetividad movilizan *Antígona González* y *Antígonas. Tribunal de mujeres*? ¿Cómo perder el miedo? ¿Cómo seguir buscando, buscándonos?

Las Antígonas hoy presentes en el devenir contemporáneo de México y Colombia no mueren, no han cumplido con su cometido: encontrar a su hermano, encontrar a sus hijos. Tienen que ver con la construcción de otros marcos de inteligibilidad de la vida y su fragilidad, de la justicia, y conforman otro tipo de comunidad.

¿Qué pulsión mantiene viva a estas dos Antígonas referidas acá? La primera nos dice: “nos han arrebatado la vida y seguimos vivas, pero sin miedo” (*Tribunal de Mujeres*). La segunda nos dice:

... por eso te pienso todos los días, porque a veces creo que, si te olvido, un solo día bastará para que te desvanezcas. (Uribe, 2012: 39)

El miedo solo es posible perderlo en colectivo. Juntas somos más fuertes, nos dicen las mujeres organizadas. Ambas obras refieren cómo las mujeres han construido colectividades que las han fortalecido: a unas las vemos en escena, ellas están ahí, representando lo que han vivido, trayendo a escena los objetos reales, representando el vacío real, *re-presentando* no solo el dolor y la exigencia de la restitución, sino también la fuerza de la resistencia y la rebeldía. A la otra la vemos en el *acto documental* que refiere esas colectividades y construye a la vez una nueva comunidad –la del relato, la de lo dicho, la del trabajo del recuento–.

El poder de estas dos obras radica sobre todo en su manera de hacerse en colectivo y seguir ampliando esa noción de un dolor común, que nos impele a la acción: la acción de nombrar, de no olvidar, de exorcizar el miedo. Para ello, utilizan distintos archivos: *Tribunal de mujeres*, el de los objetos, que *re-presentan* a los

muertos y desaparecidos, objetos que vibran con el recuerdo de las madres y que nos hacen verlos, sentirlos; *Antígona González*, el archivo documental fragmentario, mezclando testimonios, otras Antígonas, ensayos teóricos, voces que van generando sentido. Ambos archivos nos devuelven la verdad, una verdad otra, que tiene pliegues y dimensiones vividas y sentidas, una verdad que nos afecta. Es esa verdad la que sustenta y reclama otra justicia, la que se construye al hacer lo imposible: detener la guerra.

## Epílogo

Dentro del campo de las ciencias sociales, es urgente darle un lugar a los procesos artísticos en los cruentos escenarios sociales en que impera la falta de justicia y el tratamiento necropolítico de los cuerpos precarizados. Más allá de poder afirmar o cuestionar la importancia del arte en los oscuros tiempos que vivimos, consideramos que estos gestos, estas *Antigonías*, quieren producir afectos, se instalan en el *ser-con otro*, con el fin último de entendernos como comunidad posible.

En este sentido, devuelven al teatro su carácter ritual y lo actualizan, habilitando su función en la restitución de la conciencia de la vulnerabilidad propia y del otro, abriendo espacios que exponen el duelo y su imposibilidad individual. El espacio que puede abrir el teatro para dar agencia a la minoría –como la *potencia de un devenir* deleuzeano<sup>14</sup>– es sin duda donde se juega su posibilidad política. Pensar sobre estas cuestiones desde las ciencias sociales, con una perspectiva que proviene del arte teatral constituye, sin duda, un acercamiento plural a la representación de *la verdad*. Antígona retorna al imaginario colectivo frente a las urgencias del presente. La necesidad de parar la guerra, “una guerra que no es nuestra guerra”; la necesidad de instituir colectivamente otra noción de justicia. Parar la guerra, la violencia, y renovar la noción de justicia dependen de romper el silencio, negarse a la represión del dolor, romper el miedo. La necesidad de simbolizar un orden no patriarcal, no capitalista, donde esas violencias no existan, pasa por reclamar el retorno de los cuerpos desaparecidos y su derecho a la sepultura. Todo ello hace a Antígona portadora de un sentido y de un actuar que el tiempo ha legitimado.

## Notas

1. En una primera fase de la investigación se realizó un catastro de las reescrituras de Antígona desde los años cincuenta hasta la fecha, considerando todos los textos que nos fue posible encontrar: publicados, inéditos o llevados a escena. Como resultado consignamos alrededor de 60 Antígonas latinoamericanas, las cuales fueron rastreadas en libros, revistas de teatro, sitios web, entre otros. Algunas de ellas fueron obtenidas directamente de los/las autoras cuando los textos permanecían inéditos. También consignamos los blogs que hacen presencia desde la figura de Antígona.
2. Nos referimos al *teatro político* que se tipifica desde la óptica marxista y que tuvo una presencia muy importante en América Latina en el siglo XX.
3. Véase el artículo de Javiera Núñez, “La Antígona latinoamericana como lenguaje de la urgencia”, en: *Revista Alpha 50*. En esta línea se encuentran las obras: *Antígona en el infierno* de Rolando Steiner (Nicaragua, 1958); *Antígona* de Sarina Helfgot (Perú, 1964); *La pasión según Antígona Pérez* de Luis Rafael Sánchez (Puerto Rico, 1968) y *Antígona* de José Gabriel Núñez (Venezuela, 1978), entre otras.
4. Horacio González (2020) refiere este pequeño artículo a la situación de la pandemia como un contexto que deja al desnudo la contradicción central del modo de vida capitalista: la producción o la vida; la ganancia y la acumulación o el cuidado de la vida. Esto que ha puesto de relieve la pandemia a escala mundial, recuperando de la discusión que los filósofos pusieron en la mesa pública, la postura tan criticada de Agamben contra la militarización del cuidado de la vida: “El cuidado intenso de las vidas no debe ser ni una rutina, ni una estadística ni un patrullaje. Debe tener también su economía política, su proyecto de distribución de responsabilidades colectivas, su plan maestro para el habitar, el educar, el curar y el vivir, que es la escucha para estar activos ante los legados culturales. Lo que Agamben quiere decir —lo interpreto y lo suavizo— es que si perdemos el cuidado más hondo, el del abrazo y la visita a nuestros muertos, esto es, el tema de las grandes leyendas de la humanidad, nos será más difícil el rudo debate con los mercaderes de la muerte estadística, que como parece abstracta, la consideran como la cuota necesaria para seguir dominando el mundo”.
5. Véase el registro de la puesta en escena en <<https://www.youtube.com/watch?v=OPR5UC17At0>>.
6. “Positivo” es una figura retórica utilizada en la jerga militar para designar el éxito en una misión. “falso positivo” refiere al fracaso de esta.
7. Véase <<https://www.semana.com/nacion/articulo/falsos-positivos-mortales/95607-3>>.
8. Véase <<http://corporacioncolombianadeteatro.com/producto/antigonas-tribunal-de-mujeres/>>.
9. Véase <[www.nuestraparaenterencion.com](http://www.nuestraparaenterencion.com)>. Encontramos ahí reunidos los blogs de Lydia Cacho, Diego Osorno, San Juana Martínez, Marcela Turati y el sitio de *Periodistas de a pie*, entre otros.
10. Declaración de inicio del blog *Menos días aquí*.
11. “Narcoviolencia, en la ruta de la muerte”, de San Juana Martínez publicado en *La Jornada* el 17 de abril del 2011, referido a testimonios de mujeres entre 41 y 83 años de San Fernando; “Los desaparecidos”, nota del *Diario de Coahuila* del 10 de agosto del 2008; “Pagaron rescate pero no sabrán nada de Rodolfo”, *El Universal*, 15 de abril del 2011; “Vale más saber lo que sea”, nota de San Juana Martínez del 24 de abril del 2011 en *La Jornada*; “Una foto, lo que quedó de Jaime”, testimonio de Guadalupe Hernández en *El Universal*, 15 de abril del 2011; “San Fernando, en agonía por el narco”, nota de Marcos Muedano, *El Universal*, 8 de mayo del 2011; testimonios de sobrevivientes de la masacre de Tamaulipas recopilados en “Con desolación y sin anestesia”, de Carlos Marín en *El Asalto a la Razón*, 4 de noviembre del 2011; y “Claman por sus familiares desaparecidos en Coahuila”, *El Universal*, 7 de agosto del 2012.
12. Referencia de la autora a Derrida (1999: 88).
13. Referencia de la autora a Derrida (1997: 39).
14. “La conciencia, la toma de conciencia es una gran potencia, pero no está hecha para las soluciones ni para las interpretaciones [...] por debajo de la ambición de las formulas, existe la más modesta apreciación de lo que podría ser un teatro revolucionario, una simple potencialidad amorosa, un elemento para un nuevo devenir de la conciencia (Deleuze, 2003: 101-102).

## Referencias bibliográficas

1. BAUMAN, Zigmunt, 2005, *Vidas desperdiciadas, la modernidad y sus parias*, Buenos Aires, Paidós.
2. BERNASCONI, Oriana, 2018, “Del archivo como tecnología de control al acto documental como tecnología de resistencia”, en: *Cuadernos de Teoría Social*, Vol. 4, No. 7, pp. 68-87.
3. BUTLER, Judith, 2001, *El grito de Antígona*, Barcelona, El Roure Editorial.
4. BUTLER, Judith, 2004, *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires, Paidós.
5. COPJEC, Jean, 2006, “La tumba de la perseverancia: sobre Antígona”, en: *Imaginemos que la mujer no existe*, México, FCE.
6. CRUZ ARZABAL, Roberto, 2015, “Escritura después de los crímenes: dispositivo, desapropiación y archivo en *Antígona González* de Sara Uribe”, en Mónica Quijano y

- Héctor Fernando Vizcarra, *Crimen y ficción. Narrativa literaria y audiovisual sobre la violencia en América Latina*, México, UNAM-Facultad de Filosofía y Letras/Bonilla Artigas, pp. 315-335.
7. DAS, Veena, 2008, *Sujetos del dolor, agentes de dignidad*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia-Instituto CES, Colección Lecturas CES.
  8. DELEUZE, Gilles, 2003, *Superposiciones*, Buenos Aires, Artes del Sur.
  9. DERRIDA, Jacques, *Fuerza de ley*, Madrid, Tecnos, 1997
  10. DERRIDA, Jacques, 1999, *No escribo sin luz artificial*, Valladolid, Cuatro Ediciones.
  11. DIARIO DE COAHUILA, 2008, “Los desaparecidos”, 10 de agosto.
  12. ECHEVERRÍA, Bolívar, 2001, *Definición de la cultura*, México, FCE-Ithaca.
  13. EL UNIVERSAL, 2011a, “Pagaron rescate pero no sabrán nada de Rodolfo”, 15 de abril.
  14. EL UNIVERSAL, 2011b, “Una foto, lo que quedó de Jaime”, 2011, en: *El Universal*, 15 de abril.
  15. EL UNIVERSAL, 2012, “Claman por sus familiares desaparecidos en Coahuila”, 7 de agosto.
  16. FOUCAULT, Michel, 1999, “La escena de la filosofía”, en: *Estética, ética y hermenéutica*, Barcelona, Paidós, pp. 149-174.
  17. FRANCO ORTUÑO, Ana, 2018, “Poéticas de la negatividad”, en: *Periódico de Poesía*, Vol. 10, No. 106, s. p.
  18. GARCÉS, Marina, 2016, *Fuera de clase. Textos de filosofía de guerrilla*, Barcelona, Galaxia Gutemberg.
  19. GATTI, Gabriel, 2006, “Las narrativas del detenido-desaparecido (o de los problemas de la representación ante las catástrofes sociales)”, en: *Confines*, Vol. 2, No. 4, pp. 27-38.
  20. GONZÁLEZ, Horacio, 2020, “Antígona. La inhibición de acompañar a los familiares en velorios y entierros”, en: *Página 12*, 23 de abril, tomado de: <<https://www.pagina12.com.ar/261547-antigona>>.
  21. GRÜNER, Eduardo, 2005, “La tragedia, o el fundamento perdido de lo político”, en: Atilio Boron y Álvaro Da Vita (comps.), *Teoría y filosofía política. La recuperación de los clásicos en el debate latinoamericano*, Buenos Aires, Paidós, pp. 13-50.
  22. IGLESIAS TURRIÓN, Pablo, 2009, “Los muros de Tebas. La política como decisión sobre la vida o Agamben contra Agamben”, en: *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, No. 24.
  23. MARÍN, Carlos, 2011, “Con desolación y sin anestesia”, en: *El Asalto a la Razón*, 4 de noviembre.
  24. MARTÍNEZ, Sanjuana, 2011a, “Narcoviolencia, en la ruta de la muerte”, en: *La Jornada*, 17 de abril.
  25. MARTÍNEZ, Sanjuana, 2011b, “Vale más saber lo que sea”, en: *La Jornada*, 24 de abril.
  26. MUEDANO, Marcos, 2011, “San Fernando, en agonía por el narco”, en: *El Universal*, 8 de mayo.
  27. MBEMBE, Achille, 2012, “Necropolítica. Una revisión crítica”, en: Helena Chávez McGregor (curadora), *Estética y violencia: necropolítica, militarización y vidas lloradas*, México, MUAC, pp. 130-139.
  28. MENOS DÍAS AQUÍ Proyecto colectivo. *Contamos muertes por violencia en México. Mantenemos viva la memoria de nuestros muertos. Reclamamos paz* [blog], tomado de: <<http://menosdiasaqui.blogspot.com>>.
  29. NUESTRA Aparente rendición, s. f., tomado de: <<http://nuestraaparenterendicion.com/>>.
  30. PIANACCI, Rómulo E., 2008, *Antígona: Una tragedia latinoamericana*, Irvine, California, Ediciones de Gestos
  31. PIANACCI, Rómulo E., 2015, *Antígona: una tragedia latinoamericana*, Buenos Aires, Losada.
  32. RIVERA GARZA, Cristina, 2013, *Los muertos indóciles. Necroescritura y desapropiación*, México, Tusquets.
  33. RIVERA GARZA, Cristina, 2015, *Dolerse: Textos desde un país herido*, México, Surplus.
  34. SOTO MORENO, Erika, 2010, “El grito de Antígona. En torno a los límites de la comunidad”, en: *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, No. 43, pp. 503-518.
  35. STEINER, George, 1987, *Antígonas: la travesía de un mito universal por la historia de Occidente*. Barcelona, Gedisa.
  36. URIBE, Sara, 2012, *Antígona González*, Oaxaca, Sur.
  37. VILLEDA, Karen, 2017, “¿Me ayudarás a levantar el cadáver?” Diálogo con Sara Uribe”, en: *Nexos*, 16 de febrero, tomado de: <<https://cultura.nexos.com.mx/?p=12147>>
  38. YOURCENAR, Marguerite, 1990, *Feux*, París, Gallimard.
  39. ZAMBRANO, María, 2012, *El hombre y lo divino*, México, Fondo de Cultura Económica.



- Mural con la leyenda "Gana premios" en la ciudad de Bujumbura, epicentro de fuertes ataques a la población civil. Bujumbura (Burundi), 2015 | Foto: Phil Hatcher-Moore

# Genealogies of Human Rights Ideas in Timor-Leste: “Kultura”, Modernity, and Resistance\*

*Genealogias das ideias sobre direitos humanos no Timor Leste: “kultura”, modernidade e resistência*

*Genealogías de las ideas sobre derechos humanos en Timor Oriental: “kultura”, modernidad y resistencia*

Marisa Ramos Gonçalves\*\*

DOI: 10.30578/nomadas.n53a3

Este artículo busca explorar las comprensiones timorenses sobre los derechos humanos y rastrear las dinámicas históricas y societales de las ideas y prácticas que los constituyen. Esto se realiza mediante la observación genealógica de los conceptos locales sobre derechos y el diálogo que se establece entre “el guion globalizado de los derechos humanos” y los conocimientos desarrollados en Timor Oriental. Mediante entrevistas realizadas a sujetos de tres generaciones diferentes, esta investigación concluye que ciertos derechos han sido producto de la agencia desplegada por el pueblo timorense a lo largo de su contexto histórico y social, por lo que no se trata de una relación pasiva de adopción y recepción del guion de los derechos humanos proveniente de las instituciones internacionales.

**Palabras clave:** ideas sobre derechos humanos; saberes plurales; historia; Timor oriental; epistemologías del Sur.

*Este artigo procura explorar as compreensões timorenses sobre os direitos humanos e rastrear as dinâmicas históricas e sociais das ideias e práticas que as constituem. Isto é realizado mediante a observação genealógica dos conceitos locais sobre direitos e o diálogo estabelecido entre “o roteiro globalizado dos direitos humanos” e os conhecimentos desenvolvidos no Timor Leste. Mediante entrevistas realizadas a sujeitos de três gerações diferentes, esta pesquisa conclui que certos direitos têm sido produto da agência desdobrada pelo povo timorense ao longo de seu contexto histórico e social, pelo que não se trata duma relação passiva de adoção e recepção do roteiro dos direitos humanos proveniente das instituições internacionais.*

**Palavras-chave:** ideias sobre direitos humanos, saberes plurais, histórica, Timor Leste, epistemologias do Sul.

*The objective of this paper is to explore East Timorese understandings of human rights and to trace the historical and societal dynamics of construing ideas and behaviours concerning rights. This will be done by looking into local genealogies of rights concepts and the dialogue established between the ‘globalised script of human rights’ and East Timorese knowledges of rights. Based on group interviews with three different generations, this research concludes that certain rights are understood as the product of East Timorese people’s agency set in a historical and social context, rather than the passive reception and adoption of the human rights script from international institutions.*

**Keywords:** Human Rights Ideas; Plural Knowledge; History; Timor-Leste; Epistemologies of the South.

\* This article presents findings from the author’s PhD fieldwork research during the years 2011-2012 in Timor-Leste, which consisted of focus group discussions and participant observation. The PhD research on “Intergenerational Perceptions of Human Rights: Memory, *Kultura* and Modernity” was funded by a scholarship as part of Professor Vera Mackie’s Australian Research Council Future Fellowship project (2010-2015) at the University of Wollongong (Australia).

The researcher also received funding from the European Union’s Horizon 2020 Research and Innovation Programme (Marie Skłodowska-Curie/Widening fellowship GA No. 867413).

\*\* Researcher at Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra, Coimbra (Portugal). Ph.D. in History and Human Rights, University of Wollongong (Australia). Correo: marisagoncalves@ces.uc.pt

original recibido: 22/07/2020  
aceptado: 10/10/2020

ISSN impreso: 0121-7550  
ISSN electrónico: 2539-4762  
nomadas.ucentral.edu.co  
nomadas@ucentral.edu.co  
Págs. 51–67

## Introduction

In Timor-Leste, a country in Southeast Asia which regained independence in 2002, people's life experiences are interwoven with distinct historical times and social contexts. The history of the country is one of political violence which includes European (Portuguese) colonialism [1769-1975], Japanese occupation [1942-1945], the struggle for independence from a second colonising nation (Indonesia) [1975-1999], a UN transitional government (Untaet) [1999-2002], and finally the construction of a nation-state [2002-present].

In 1974 the dictatorial regime in Portugal was overthrown and the new transitional government<sup>1</sup> started a decolonisation process consisting of reforms in the territory which envisaged the gradual handover of political power to the East Timorese<sup>2</sup>. Before the East Timorese had the opportunity to conduct the elections to choose the future of the country, the Indonesian military invaded the territory and violently repressed the East Timorese resistance until 1999<sup>3</sup>. During twenty-four years of occupation, the FRETILIN-led resistance fought for self-determination in three fronts: armed, clandestine, and diplomatic. The leader of FALINTIL (FRETILIN's military arm), Xanana Gusmão, reorganised the resistance in 1988 and started a broader-based resistance movement, the CNRM<sup>4</sup>. A UN-sponsored referendum took place in 1999, where the majority of East Timorese voted for self-determination. Subsequently, it came the withdrawal of the Indonesian troops and the UN Security Council established Untaet –United Nations Transi-

tional Administration in East Timor–. It was mandated with administering the transition to full independence. In 2002, the first elected Timorese Government created a truth and reconciliation commission (CAVR<sup>5</sup>) with the support of the UN mission which was commissioned to investigate the human rights abuses in the 1975-1999 period.

In spite of the intensity and long-time engagement with foreign cultures and diverse modernity<sup>6</sup> projects, East Timorese society has preserved, until today, a core structure of social organisation, authority, and power distribution; as well as governance and justice mechanisms and principles. These are usually referred to as *kultura*, *lisan*, or *adat* in the vernacular. Also, as local customary law and traditional authority; though other designations such as informal or community justice systems and authorities will be used to reflect a higher degree of legal pluralism present in Timor-Leste (Meneses *et al.*, 2017: 46). These local institutions should not be seen as immutable in time or in an essentialist way. They have been in close dialogue with Portuguese and Indonesian colonial administrations and they continue to operate in parallel and in conjunction with modern state institutions and international projects implemented during independence. Moreover, they are diverse, reflecting the existence of several ancestral house groups (*Uma lisan*) in the territory and different historical trajectories. Nonetheless, they also share common principles and have been connected through marital exchange relationships since pre-colonial times.

Therefore, the encounters with other cultures and their modernity projects, namely the colonial rulers’ governance and justice systems, and the strong international intervention during the UN transitional government, have given shape to East Timorese understandings of human rights and justice. East Timorese have faced fast-changing social realities, since the ongoing processes of establishing a liberal modern state, supported by UN and international institutions’ aid operations, which introduced socio-economic development projects, electoral politics, and reconciliation and peace efforts. These developments resulted in a dialectical interaction involving East Timorese and international organisations’ views of the state, society, and human rights (Brown and Gusmão, 2009; Gonçalves, 2016; Wallis, 2012). The global mobility of East Timorese has also been intense, including the gradual return of the diaspora and the creation of new immigration routes and student programs abroad in the last twenty-one years.

Two other pillars of East Timorese society may be identified as crucial for understanding the local ethics of justice and rights: the resistance movement against colonialism and the strive to attain intergenerational transmission of memories of their struggle for rights, and the role of the local indigenised Catholic Church in these historical periods<sup>7</sup>. This article analyses the ways that intergenerational transmission of ideas and memories of struggles for rights carry over ideas that connect East Timorese experiences with other parts of the world, as they also reflect a local sense of being in the world. This “intergenerational archive of histories”, where younger generations “delve” in search for their identity, reveal “multilayered knowledges of the country’s history” (Gonçalves, 2019).

The paper also discusses how elements that make up East Timorese knowledges such as, *kultura*, modernity, resistance, and memory, work in articulation and dialogue with dominant epistemologies of rights and justice. It posits that certain rights are understood as the product of local agency set in a historical and social context, rather than the passive reception and adoption of the western “human rights script”. I begin the argument with Sousa Santos’ (2008) critique of the concept of human rights as a “globalised localism”; that is, resulting from a globalisation from above which entails a euro-centric view of universal human rights (11-14). The author argues that to move away from that con-

ceptualisation of human rights we need to work on an inter-cultural translation where “different aspirations to ultimate values in different cultures... may become mutually intelligible and translatable” (13).

Globally, the language of progressive politics has changed from the language of revolution and socialism, used until the mid-1970s, to one of human rights today, as Sousa Santos reminds us (2008: 3-4). The independence resistance movement started by FRETILIN in 1975 belongs to the historical period when human rights campaigns and programmes were articulated in the language of anti-colonial and anti-dictatorial revolutionary politics. Nevertheless, in the 80’s and 90’s, the resistance diplomatic and clandestine fronts increasingly adapted their discourses and articulated their independence demands in the language of human rights (Webster, 2013). Furthermore, the history of Timor-Leste’s independence constitutes an important example of international solidarity networks working together with the East Timorese diplomatic front representatives in opposition to Western states and businesses complicit with Indonesian occupation (CAVR, 2005; Fernandes, 2011).

Reflecting this trajectory, on 25 April 1998, before Timor-Leste achieved self-determination, the East Timorese National Convention in the Diaspora, in Peniche, Portugal, approved the East Timorese *Magna Carta* concerning Freedoms, Rights, Duties, and Guarantees for the People of East Timor. This declaration annunciate acceptance of the UDHR<sup>8</sup> as well as several international conventions on human rights and proclaimed that independent Timor-Leste would guarantee “unyielding support and strict respect for the fundamental freedoms and duties of each and every citizen” (Devereux, 2015: 105).

In the concluding remarks, this article will posit that Timor-Leste’s history of struggle for rights and justice is a fundamental contribution to global history and should be incorporated, alongside other social struggles in the “South”<sup>9</sup>, into a post-colonial discourse and practice of human rights. The fact that the current dominant human rights script has been articulated in terms of the binaries developed/underdeveloped, modern/traditional, donor/recipient, continues to reproduce ideas of superiority of the “civilised” former colonisers over the “uncivilised” former colonised and between the most socially disadvantaged groups and the elites within societies<sup>10</sup>.

In this research, I used a mixed methods approach based on group interviews involving discussion<sup>11</sup>, participant observation, and analysis of secondary sources. Following an adaptation of oral history methods, I interviewed ten groups of East Timorese from different generations<sup>12</sup> and living in three distinct locations (Dili, Baucau, and Liquiça). Considering the marginality of people's voices in the historiography and contemporary research of the country, I attempted to interview people who are usually not considered as part of a political and intellectual elite.

## “Kultura”, reconciliation and ideas of rights

In Timor-Leste, there are cultural aspects such as a collective view of social groups' rights and obligations that need to be taken into account if institutions and activists want to promote human rights as an emancipatory language to be adopted by the East Timorese. Since the achievement of independence, a diverse body of customary laws, justice, and governance institutions and techniques –centuries old pillars of the East Timorese society, which has survived two cycles of colonisation–, have been treated merely as performing symbolic roles (Meneses et al., 2018; Simião, 2014). This has been one of the critical failures of the United Nations and other international actors in the initial phases of the process of state and nation building in Timor-Leste (Brown and Gusmão, 2011: 108-109; Hohe, 2002). The 2006 political crisis marked a turning point in the recognition of the modern state apparatus established in Dili with the support of international assistance; they lacked complete political legitimacy, particularly in rural areas (Trindade, 2008).

In the following years, the central government, NGOs, and international institutions turned to incorporate local governance principles and institutions into state building and assistance projects. I adopt here Silva's concept of *local governance complexes*, generally referred to as customary law and traditional authorities, or by *lisan*, *adat* or *kultura* in the vernacular, which entail governance and justice principles, but also institutions that define the social organisation known as “the sacred house” or *Uma lulik*<sup>13</sup>, “ritual knowledges and their techniques”, “authority positions with power to mediate with the State and the Church or with spiri-

tual entities” (that is, ritual holy men like the *li'a na'in*) (Silva, 2014: 125).

In discussions with different generations held in this research, local reconciliation processes emerged as the natural and appropriate means of dealing with issues of reconciliation connected with the return of East Timor refugees from West Timor, Indonesia. This still represents one of the most challenging areas for justice and peace after the end of the conflict with Indonesia and the country regaining independence. The case of the East Timorese refugees living in West Timor is an unresolved issue in contemporary Timor-Leste. As many as 250,000 refugees were forcibly displaced to West Timor and other parts of Indonesia in 1999. Some of these refugees were favourable to the integration in Indonesia, though they represented a minority. A sizeable community still lives there (88.000 people) and in other provinces of Indonesia (Damaledo, 2018: 16).

In the framework of the reconciliation policy endorsed by the East Timorese State, the impending return of the remaining East Timorese refugees from Indonesia provided an opportunity to pose questions about unresolved issues of justice pertaining to the rights of both refugees and the victims of crimes in 1999. Even though research participants expressed unanimously the view that formal courts should handle the “blood crimes” committed by some among the East Timorese refugees, they also opened the way for reconciliation through local justice processes for those who had committed lesser crimes. In any case, the participants said that refugees needed to submit themselves to the village chief and/or the local *li'a na'in* and initiate a process of reconciliation where they would acknowledge their guilt before the community and traditional leaders. This process, which underpins East Timorese views of what justice is and how to achieve an acceptable outcome for the victims and the community, entails both the community governance institutions and the so-called formal justice from state courts.

This idea is outlined by Nina, from Baucau, who speaks in the language of local justice (conciliation and admission of guilt before the community) but her speech also implies submission to justice through the courts (the word employed –“*lei*”–, refers to the State language and its origin is Portuguese):



■ Una niña congoleña desplazada sostiene a un niño en un aula utilizada como refugio. Kibati (Congo), 2015 | Foto: Phil Hatcher-Moore

If before I said words that were wrong, my hands did erroneous things to someone, I have to ask for forgiveness. This is the way to ask for forgiveness from someone is the most important step. So that we can live together in the community, in a society that lives in peace. This is how it has to be. And if I committed a serious crime in the past, I have to surrender to justice. This is essential, to submit to the authorities and justify all your errors. So that we can say: “this is the *lei* [law] that should justly apply to what you have done”. Finally, we will live together in an environment like the one before the mistakes were made, and maybe we can live together in peace. (Nina, 26 years old, 22 June, 2012)

Furthermore, local conceptions of justice talk about compensation to the victims and their families, which is not always the outcome of a modern state court ruling. In the East Timorese community justice systems, after the admission of guilt, authority figures like the *li’a na’in* often determine what the offender needs to pay for compensation (usually animal offerings, sometimes

money) to the victims and their families, the clearing of the good name of the victim’s family before the community, and the reconciliation between the parties. The intended final outcome is not so much focused on punishing the offender –which characterises the law in a modern state system– but to provide a satisfying redress to the victim and their family and thus re-establish tranquillity in the community (Babo-Soares, 2006: 66-68; Daniel S. Simião, 2012). Roberto, a university student in Dili, advocates for the use of *kultura* and explains its mechanisms and merits.

If my colleague thinks that we can’t follow *kultura* [local justice], I, on the other hand, think that we can. Why? Because when we talk according to *kultura*, we are also defending our original language, *simu malu* [accept one another]<sup>14</sup>. Furthermore, there is also *lei kultura nian* [local law], the *nahe biti bo’ot* for reconciliation. When we apply our *kultura* and we already *simu malu*, there’s no need to go to the courts. For example, if your *Uma lisan* [sacred

house] is my *Uma lisan*, but in the past there were several conflicts between us, how could we find a solution? The *lí'a na'in*, the *kultura* authority figures in the *Uma lisan*, can call both of us in order to look for a solution for us. If I was the one that did most wrong to you, I would get a fine. However, I must –according to our language– *fó sala* [admit my wrongdoings] so that your good name is restored. If we follow *kultura*, it is easier for us to get a fair solution. (Roberto, 25 years old, 25 August, 2012)

In the group discussions there was generally a consensus that both justice systems were needed, but there were a few of the younger participants who argued that the local justice system was the most appropriate<sup>15</sup> to solve issues, not only involving small disputes but also crimes related to domestic violence and sexual abuse. This last point was an issue of contention<sup>16</sup> and ambiguity<sup>17</sup> in discussions with the participants of the *gerasaun independensia* at the National University in Dili.

In the more serious cases, such as homicides, we cannot solve it through *kultura*. But I think that in smaller cases, such as sexual abuse<sup>18</sup>, burning someone else's home, destroying or stealing someone else's property, those disputes we can solve through our traditional *kultura*. (Roberto, 25 years old, 25 August, 2012)

Some of the interviewees in the same group were quick to say they did not agree with this idea that sexual violence could be solved through traditional justice mechanisms or *kultura*.

In the Portuguese times sexual abuse was solved through tradition. But in our times, it can no longer be the case. I don't know about the situation in other districts, but in my district, Lospalos, we need to go through formal justice. I think that when we are talking of sexual abuse offences this cannot be solved through the *nahe biti bo'ot*. If they [offenders] have buffalos and goats and other things, they will repeat the sexual abuses in the future. We need to educate people. ("Fidel", 21 years old, 10 August, 2012)

Tensions and contradictions between the two justice systems exist and have been the object of research pointing towards the need to recognise the presence of legal pluralism and bridge both systems (Kovar e Harrington, 2013; Marx, 2013; Meneses *et al.*, 2017; Nixon, 2012). Local authorities and international and local NGOs have defended the need to use the state

justice system whenever the community justice mechanisms are seen to be contrary to international human rights standards and also to be detrimental to vulnerable groups, in particular women and children who are victims of domestic violence (Simião, 2011: 114).

As Merry (2006) argues in her research about gender violence and the implementation of human rights in different parts of the world:

[t]aking on rights is a difficult process and fraught with ambivalence. Asserting rights often comes at a price. It is not unusual for individuals to retreat from a rights consciousness of grievance to a kin-based one. Nor is it surprising that one would try on this identity, drop it, and try again. A double consciousness, with rights claims layered over claims of social obligations of kinship and community, seems likely to describe the way grassroots groups relate to human rights. Translators, including women's movements activists and advocates in domestic violence programs, bridge the divide between rights principles and kinship principles. (216-217)

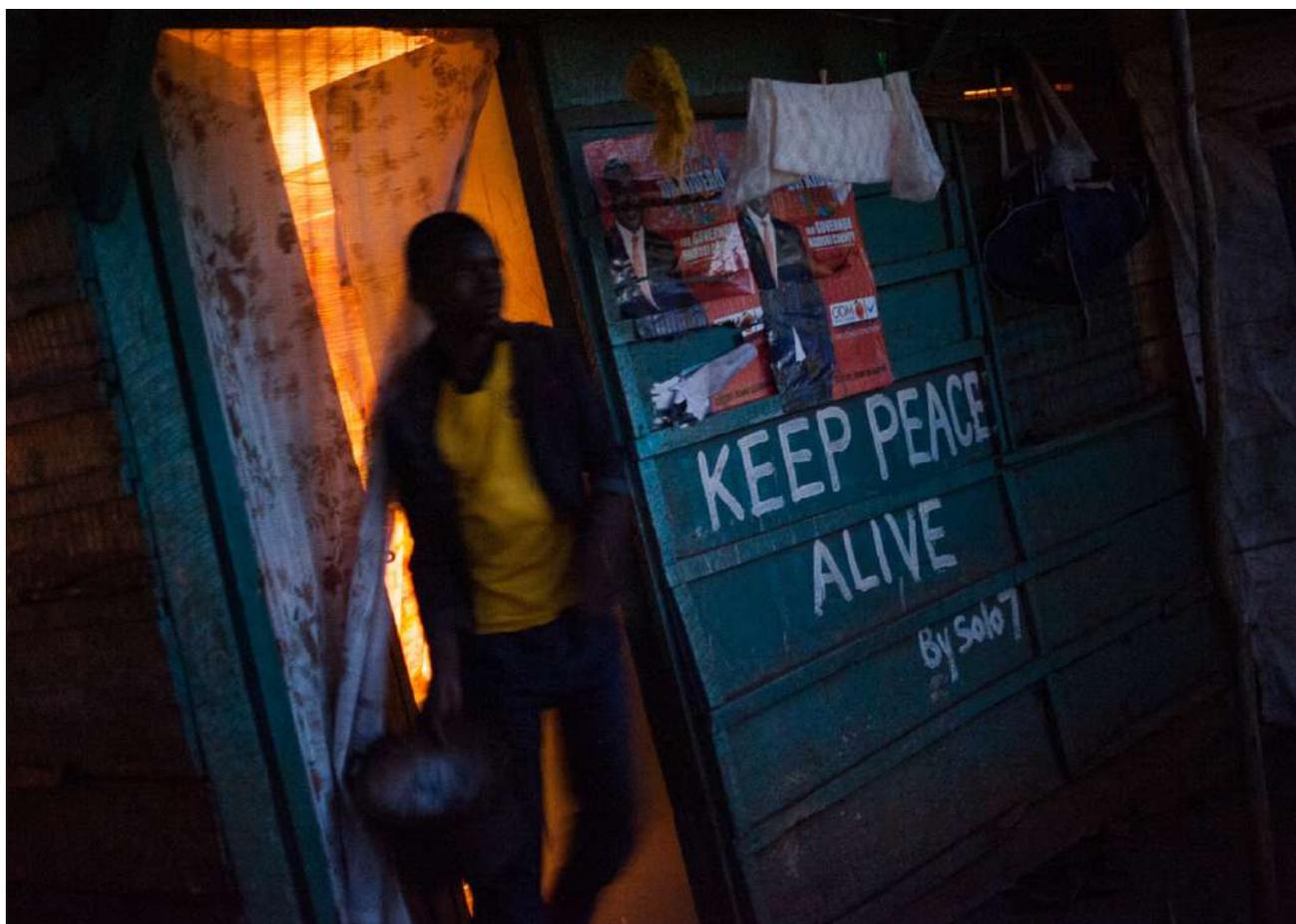
In Timor-Leste, NGO projects that advocate for a human rights based approach to fighting domestic violence and arguing for gender equity have been met with resistance by communities and also by members of the political elite, with the argument that they are "western ideals that are being imposed on East Timorese culture". However, East Timorese women activist groups have rejected this idea of western imposition and have argued that their struggle preceded independence and was carried out in parallel with the resistance against Indonesia (Hall, 2009: 317-319).

More importantly, as Merry notes, UN agencies and international organisations that wish to promote women's rights should stop referring to an essentialised idea of culture as the main obstacle to women's rights and human rights in different local realities. According to Merry (2006), conceptions of culture as a set of "harmful traditions" are present in major documents pertaining to women's rights like Cedaw<sup>19</sup>. Culture as part of a fixed national essence also forms the argument of governments and patriarchal elites who do not want to give up their power in different parts of the world. Instead, international organisations and advocates for women's rights should acknowledge that traditions and cultures are flexible and porous, and that they are continuously evolving

in a process of hybridisation. Cultures are contested and enmeshed in power struggles and this is not specific to developing or poor countries (Merry, 2006: 9-15).

From the group interviews it was clear that there is not a homogeneous opinion about whether *kultura* is fit to deliver justice and respond to difficult challenges such as the return of refugees who may have committed serious crimes including domestic violence. In spite of that, these local mechanisms and conceptions of justice are well understood and are seen as effective in promoting a fair outcome to the victims in the case of small offenses and as a way of promoting reconciliation in conjunction with formal state justice. While informal justice systems (within the family or house group) are still used in some places to address sexual offences, according to the interviewees the formal state justice is increasingly seen as the appropriate way of handling these crimes in articulation with local authorities and *kultura* leaders.

The existence and possibility to enact *kultura* mechanisms and authorities is enshrined in Timor-Leste's Constitution, which often occurs as part of state justice practices, in recognition that a majority of the population resorts to these institutions to solve their disputes and problems (Kovar and Harrington, 2013; Marx, 2013; Meneses *et al.*, 2017; Nixon, 2012). Nevertheless, the treatment of the state justice system as superior to other non-state legal sensibilities and practices is prevalent in Timor-Leste as it is in other post-colonial states, creating difficulties to a democratic and timely access of justice. Forsyth (2009) and Meneses *et al.* (2017) have demonstrated through their studies, respectively in Vanuatu and Timor-Leste, possible avenues of how state and community justice systems can work together in solving people's needs, allowing for the strengths and weaknesses of each system to be compensated and articulated, when we are in the presence of a legal pluralist and hybridised societies.



▪ Casa pintada por el artista Solo7 con el lema "Keep Peace Alive", en el marco de unas elecciones violentas en Kibera. Nairobi (Kenia), 2007  
Foto: Phil Hatcher-Moore



▪ Mural “Pesquisas”, en recuerdo de las mujeres asesinadas y desaparecidas en las calles de Ciudad de Juárez (México), 2016  
Artista: Teresa Margolles. Tomado de: Woman Art House

In spite of their limitations and, the resilience of these institutions as well as the long history of interaction between these systems and foreign law and governance systems during colonial times need to be considered in the analysis of the contemporary hybrid perceptions of democracy and rights (Brown and Gusmão, 2011; Cummins and Leach, 2012; Gonçalves, 2016; Wallis, 2012).

## What is “traditional” and “modern” in Timor-Leste?

Past interactions with colonial rule have had a significant impact on contemporary East Timorese society’s institutions and values. Roque’s work (2012) on *mimetic encounters* between the Portuguese administration and the East Timorese traditional rulers contributes to a more informed understanding of local customary practices. Roque researched the case of *bandos*, laws and orders from the colonial governor that

were announced orally by Portuguese officials or by East Timorese native kings (*liurais*) to the population to the sound of drums and with ceremonial performances. The author describes the appropriation and reinvention of the colonial *bandos* into *tarabandus* (“put up a prohibition”) by the *liurais*, due to their authority and integration into the Portuguese colonial administration (Roque, 2012: 582).

*Tarabandus*, which consist of a set of rules and prohibitions that are put in place by a traditional authority and that bind a community, are understood today as an autochthonous customary tradition (Carvalho and Correia, 2011). They are, equally, the result of creative transformations of East Timorese law and justice complexes through their interaction with colonial administrative practices (Silva, 2016; Gonçalves and Meneses, 2019). This demonstrates the controversial nature of defining what is traditional and what is modern, the autochthonous or foreign in societies like Timor-Leste.



▪ Familiar de víctimas de las masacres de 1981 en El Mozote (El Salvador), s. f. | Tomado de: Verdad, Justicia y Reconciliación en El Salvador Pos Ley Amnistía

There has been little historical research on the interactions between local populations and the colonial administration both in Portuguese and Indonesian times, which has contributed to an approach to Timor-Leste as a “blank state” with no experience of governance, by state building and aid development institutions (Hohe, 2002). However, as it became evident that the liberal democracy paradigm was not recognised entirely by the population, there has been a gradual shift towards the incorporation of East Timorese *lisan* or *kultura*, local governance principles (Wallis, 2012). For instance, *tarabandus* have been mobilised by the central government and development agencies to provide legitimacy and efficacy to their policies in the area of environmental protection, conflict management, maintenance of law and order, protection of private property, and dealing with domestic violence and human rights abuses (Brandão *et al.*, 2013; Gonçalves and Meneses, 2019: 76-79; Silva, 2014: 138-140). In this process, the local customary authorities have been recognised by the state and transformed into mediators between the state and the parties in conflict.

This “appropriation” of local practices of governance and justice by modern state institutions serves the purpose of introducing agendas for the promotion of human rights ethics in the country (Gonçalves and Meneses, 2019: 77-79; Silva, 2014: 136-137). It should be noted, though, that this top-down process of imposing modern state structures was not without conflict and heavy consequences for the East Timorese, as the 2006 conflict exposed the inability of these institutions to manage the social and economic tensions underlying the project of nation building (Trindade, 2008).

In post-colonial Timor-Leste, there are hybrid models of local governance, as different approaches to incorporate the new practices of electing local administration heads –*xefes de suku* (group of villages) and *aldeia* (village)– have been interpreted and adjusted in different ways across the country (Cummins and Leach, 2012: 172-178; Brown and Gusmão, 2011: 125). Democratic elections for elected representatives in the central government, introduced since 2001, have



• Comunidad se reúne para reafirmar su voluntad de paz. Montes de María (Colombia), 2018 | Tomada de: Mundonoticias.com

been generally perceived by the population as a source of competition and division, effectively transposing some of the rivalries of the past 1975 civil conflict on to the present. Equally, party politics are seen to transfer the power struggles in the capital Dili all the way to the villages through party channels (Brown and Gusmão, 2011: 120-121). Silva raises the question of whether elections and party competition provide a new language through which pre-existent social conflicts are expressed, rather than only party competition as the origin of new social instability (Silva, 2014: 132).

The idea of democracy was discussed in the groups and raised by the participants in different ways, mostly relating with the significance of elections and what the leadership of the country is failing to do and should be doing. Elections were welcomed as political rights, but the campaigns for elections were seen as events where competition between different parties led to verbal insults, violence, corrupt practices (buying votes) and the involvement of children, which was seen by Natalino from Likisá as an instrumentaliza-

tion of children<sup>20</sup>. Moreover, democracy is associated with freedom of speech and voting rights, but most importantly with the ability or inability of the leaders –*nai-ulun*, which designates the politicians in the government and parliament– to deliver their promises to the people (*povu*).

On the issue of development in our land, we look at the situation nowadays and there are many [political] parties. Those parties talk about development, but their discourses about development are simply a curtain that they use. However, in terms of getting things done there are not many results to show. Each individual [politician] is worried about their own progression, but their consideration of the *povu* [people] is not as high as it should be. (“Mario”, 27 years old, 25 August, 2012)

In the discussions held outside of Dili the lack of state investment and development in districts outside the capital was often invoked as the reason for rights remaining unfulfilled for these populations since independence<sup>21</sup>.

In parallel, among the younger generation, there are numerous examples of use of the word *sidadaun* (citizen, from Portuguese) which denotes an awareness of a relationship of rights and duties with the modern state system and denotes an operative subjectivity of demanding rights<sup>22</sup>. Eugénio, a secondary school student from Baucau, talked about his views on being a citizen in Timor:

Regarding political rights, one example is that we are citizens in a democratic state. All the citizens have the right to participate in political life in Timor. For instance, according to our law of the Technical Secretariat of Electoral Administration (STAE), all the citizens of Timor-Leste, all the citizens who are more than 17 years old have to participate in the political life. Because of this we can choose party A or B according to the rights that each of us have, there are no more obligations or pressures from other people. (Eugénio, 18 years old, 14 June, 2012)

In spite of being only ten years since the restoration of independence when this study was conducted in 2012, the East Timorese had embraced the new institutions and laws of a modern state remarkably fast, while maintaining their own old and resilient institutions and ideas of citizenship (in the sense of being a member of a community) and rights.

In 2012, the country experienced a turning point in terms of its independence from external aid and international recognition as a functioning state and peaceful nation. Two elections, presidential and parliamentary<sup>23</sup>, were organised for the first time by East Timorese institutions with overall success in terms of electoral practices and in a peaceful environment, in part as a result from the UN and international community support (Feijó, 2013: 52). In spite of the challenges and limitations mentioned by research participants, Feijó reminds us:

When the flag of the first new nation of the 21st century was raised at midnight on 20 May 2002 and the independence of the Democratic Republic of Timor-Leste was proclaimed, the country had an elected President of the Republic, a National Parliament that resulted from the transformation of the elected Constituent Assembly into a legislative body and was the source of legitimacy for the country's government. Also the memory of a decisive vote that had opened up the route to make that possible. Free and fair elections with an enlarged franchise and overwhelming popular

participation are thus inscribed in the genetic code of this country, and its independence was achieved through democratic electoral procedures. (Feijó, 2013: 31)

From 2008 to 2020 the reality of the country has been one of relative political and social stability, though since the 2017 elections there has been a return to fractious politics and power struggles between political parties (Leach, 2017). This situation has not translated, however, into violence and conflict in the community.

In this process of change and adaptation, local cultural practices and a history of struggle for rights are essential for understanding the new hybridised landscape.

## “We already had rights!” – A shared history of resistance

Local historical processes need to be taken into account in order to understand contemporary ideas of rights. In Timor-Leste nationalism is still high on the agenda and the nation is still seen in a progressive light, as a collective project; that is, the result of hundreds of years of foreign domination and the fight for self-determination. A young student in Dili explains the origins of East Timorese nationalism.

Timor-Leste achieved independence because during those times the East Timorese understood what nationalism is. So, nationalism was an inspiring idea for the East Timorese to aspire for determining their own government and their independence. But I would like to say that what they called nationalism was about *maubere*<sup>24</sup> culture. On the other hand, nationalism is about the right of Timor-Leste to self-determination. That was what inspired them to find a way out of violation, occupation, and the conduct of colonialism ... So, they wanted the change to a society with justice, solidarity. These were definitely their objectives, which led them to pursue self-determination with a nationalist spirit and patriotism that were strong and beautiful, from their hearts, in order to fight Portuguese colonialism. (“Fidel”, 21 years old, 10 August, 2012)

Therefore, nationalism and the struggle for self-determination are seen, since the 1970s and until today, as the origin for rights entitlements following the tradition of liberation movements for self-determination in

the “South”. This process of gaining rights is perceived largely as endogenous and as the result of the East Timorese spirit of nationalism which grew in opposition to colonialism. The conscience of having rights as a community and a people comes through quite strongly and consistently in the group dialogues. For instance, an old farmer from the mountain village of Bazartete speaks about rights’ awareness in connection with the country’s history.

Starting in 1974, there were already rights for the East Timorese people. Why? The East Timorese wanted to stand for themselves and started to follow the five political parties that were created in the country. This is why when Indonesia invaded, we already had rights. From December 7 1975 a lot of the people had to surrender to them, a lot of people were forced to flee abroad, to wage war. Because the East Timorese had human rights, they already had them then. Because they wanted independence. Before the East Timorese also didn’t want [to be under the control of] Portugal. (...) With the rights acquired, [now] East Timorese want to say they also can. The small, the poor, they also longed for independence! (“Julião”, 60 years old, 21 July, 2012)

Furthermore, younger East Timorese are educated to see themselves as inheritors of a long history of suffering and fighting spirit. Similar discourses run through several sectors of society since they represent a shared conception of duties towards the previous generations who have died for the Timor-Leste nation. In this sense, the logic of reciprocity<sup>25</sup> between generations is in place: this generation benefited from self-determination and they must now work to ensure that future generations would benefit equally. The intergenerational transmission of stories about the suffering (*terus*) and sacrifices during colonial times re-enacts that important feature of East Timorese identity and nationalism.

We tell our children what we went through, we tell them about the time of their grandparents that are already gone. We talk about our suffering. From 1975 during Indonesian times until independence, we tell them stories about the stories that our grandparents told us, also our stories of suffering. We say this is how your father suffered, people did this to us, we tell them these things. (“Fátima”, 64 years old, 21, July 2012)

Historically, intergenerational debt has been a central theme. During the occupation period in the

1990s, the duty to honour the fallen heroes and past generations of fighters was used as a mobiliser of the *gerasaun foun* (then, the young generation). The resistance was increasingly reliant on youth to perform demonstrations aimed at attracting the attention of the international public opinion and the youth actions were seen as necessary means to achieve independence (Matoso, 2005: 232-233).

Also, the concept of receiving retribution and recognition for past suffering and sacrifice features as a central ideal in East Timorese society, following the pattern of reciprocity in the relationships between leaders and the common people. The work of Elizabeth Traube about the Mambai ethnic group in western Timor shows how the population conceives themselves as reclaiming the “unpaid wages” to the state and the “*ema bo’ot*” (elites) after the independence was achieved with their suffering and their blood (Traube, 2007: 21-22).

This is reflected in the *povu ki’ik* / *bo’ot sira* or *povu / nai ulun* [common people / elites or leaders], *beik sira* / *matenek sira* [illiterate, stands for common people / literate, stands for the elites] dichotomies found in the group interview discussions, whereby the elites in government are called on to be responsible for the people’s welfare today. Because they have benefited from better access to education in the past and improved lives in the present, the elites (*bo’ot sira*) are now called to give back the advantages and opportunities they have had with increased responsibility to deliver development and better economic lives to the “little people” (*povu ki’ik*). This is expressed by several participants in the research, in particular the *gerasaun 1975* members, who felt that they had suffered all their lives for the independence of the nation. In Bazartete, a humble farmer speaks in the dualistic language of “small people” versus “big people”:

Now, during independence time, we can see that the *povu ki’ik* are doing well, but they are still suffering. We need to see what the *bo’ot sira* are doing. They are not [in risk of] dying, the *ki’ik* are the ones dying. Whenever there are [elections] for president, for the government, the *povu* need to die. This is why we look at human rights violations now and we think “stop this!”. It is always the *povu ki’ik* that suffers! (...) In the past many died in the struggle against Indonesia....How is it possible that now due to politics the *povu ki’ik* still have to pay with their lives?...So the *nain-*

*ulun* must work together to promote development, to take care of the lives of *povu ki'ik*. We cannot move backwards. . . . These are our demands to the *bo'ot sira*. (“Ernesto”, 48 years old, 21 July, 2012)

Also, from Bazartete, “Fatima” speaks assertively and addresses her demands to the representatives of the people in government. She belonged to OPMT –Organização Popular da Mulher de Timor–<sup>26</sup> and was active during resistance times, along with her husband, who was killed by Indonesian military.

You, the politicians [in the government] come and say to us: the people and the politicians need to organise our nation to develop. We are still waiting for you to develop our land! When we hear again about conflict we feel let down, and why is that? We don't want more conflicts, why did the violence come back again, again? Regarding politics, all of us, the *beik sira* [illiterate people] know how to do politics but now the time has arrived when the *bo'ot sira* must take responsibility for providing for a better future! How is it possible that the poor and humble people [*foho oan sira mota ku'ak*] hear again about conflict, conflicts in the nation?! That is not fair, that we do not like! (“Fatima”, 64 years old, 21 July, 2012)

“Fatima” described herself as a widow with four children, some studying at the universities in Dili, and as struggling to provide a good life and education to her children. She felt let down by the country's leaders because during Indonesian times she and her husband had given so much of their lives to the cause of independence. As explained above, the terrible past suffering experiences of East Timorese, in particular people in rural areas who are still living in poverty, are perceived in the framework of reciprocity between the *povu ki'ik* and the *bo'ot sira*. Nowadays, they are expecting their “wages to be paid”, but instead they are largely excluded from government and

international aid agency jobs and economic prosperity in the capital and their families continue to live in dire economic conditions.

Demands for rights in Timor-Leste, hence, should not be interpreted solely as the result of recent interactions and new influences from international aid organisations and their programmes, even though there are certainly effects from their continued presence in the country since independence was obtained. Next, I will provide an example on the role of memory of past struggles for rights in formulating a local human rights identity: the recent demonstrations and online protest regarding the maritime boundaries dispute with Australia. This unites the East Timorese in the same way the resistance against Indonesian occupation did in the past. The discourses and strategies used now draw on the history and memory of past struggles for rights, especially sovereignty rights over natural resources –the vast oil and gas reserves in the Timor Sea that lie between Australia and Timor-Leste–.

In November and December 2013, East Timorese activists, including young teenagers<sup>27</sup>, came out to the streets of Dili to protest against the Australian government position over the maritime boundaries and the division of oil and gas revenues between the two countries. These actions had the support of parliamentarians, who attended the rallies, and the leaders of the nation.



■ Comunidad elaborando mural con la historia del conflicto armado en el municipio de Argelia, Antioquia (Colombia), 2015 | Tomado de: Centro Nacional de Memoria Histórica

Notably, the activists' speeches also mark the return to liberation movements' ideals which have been connected with the anti-colonial struggle: the right to sovereignty over the land and resources. Hill's study of the origins of FRETILIN and the embryo of nationalism in Timor-Leste shows that this was one of the main aspirations of the Timorese, as their manifesto stated: "Strong rejection and repudiation of the neo-colonialism and all forms of alienation of the country to another foreign country" (Hill, 2002: 86).

The East Timorese see the negotiations with Australia over the sharing of natural resources as the continuation of that struggle for self-determination. An important point is that these ideas of rights and justice have been transmitted from the *gerasaun 1975*, to the *gerasaun foun* and finally to the *gerasaun independensia*. In different moments of the country's history, the East Timorese have felt the need to assert and re-assert their sovereignty over natural resources, political command over their future and, finally, their development choices. In the group interviews the theme of self-determination as a right to governing one's land and resources united all the age groups, both genders and all geographical areas (Gonçalves, 2016: 162-181).

## Conclusion: Learning from the South – a Critical Analysis of the Human Rights Script

This paper outlined the East Timorese genealogies of human rights ideas, including the centrality of *kultura* or *lisan*, the history of encounters with other cultures and the liberal modern state institutions, as well as the forming of a rights-based identity during the struggle for self-determination. Furthermore, this research highlighted the intergenerational cultural transmission of memories and ideas as a central feature of how key local ideas of rights and justice –the right to self-determination rights and ownership of natural resources– are re-enacted in contemporary struggles for rights and justice in Timor-Leste.

In the past, the human rights discourse was appropriated by the resistance's diplomatic and urban clandestine fronts in the 1990s and it was used effectively as a strategy for gaining international legitimacy for East Timorese claims for self-determination. Moreover, the East Timorese society's commitment to the struggle for self-determination and for the recognition of the people's political and civil rights also serves as a reminder to international actors that this nation is not a *tabula rasa* in terms of human rights culture.

In present day Timor-Leste, not only does an appropriation of the human rights discourses by the East Timorese population exist, but there is also an attempt by international actors and local elites to use community models of justice in order to render globalised discourses of rights more acceptable locally. In this way, contemporary Timor-Leste presents a hybrid landscape of justice and governance structures which results from this mutual interaction, as several studies demonstrated (Brown and Gusmão, 2011; Gonçalves and Meneses, 2019; Wallis, 2012).

In conclusion, Timor-Leste's history of struggle for rights, along with other struggles in the "South", had reverberations in our global understanding of rights. To acknowledge this is important because the international organisations leading human rights campaigns and programmes, the dominant academic literature and debate, as well as international media, often carry the assumption that the countries in the underdeveloped "South" need to learn and adopt the human rights standards of the developed "North" (Meneses, 2007: 358).

For this reason, the study of local cultures and ideas of rights in the "South" demonstrates perhaps not the opposite of the dominant "northern" script of human rights, but a different picture of the reality of human rights history. It is thus urgent to review the categories of knowledge that make these histories, experiences, and ideas subaltern and invisible to the ones produced in the "North".

## Notes

1. The *Movimento das Forças Armadas* was a movement of middle-ranking, politically left-leaning officers who led the Carnation Revolution, a coup which overthrew the dictatorial regime on 25 April 1974. They installed the *Junta de Salvação Nacional* as the first transitional government in Portugal and, in Timor, they started a decolonisation process which involved the legalisation of political parties and the preparation for local and national political elections, envisaging self-determination based on popular vote.
2. Three main political parties were formed, representing three different options for the future of Timor-Leste: Apodeti - integration within Indonesia; ASDT (later FRETILIN) - immediate independence; and UDT - a gradual process towards independence starting with a federation with Portugal.
3. FRETILIN (*Frente Revolucionária de Timor-Leste Independente*) proclaimed unilaterally the independence of the country on 28 November 1975, a few days before the anticipated invasion by Indonesia hoping to attract international attention and support to secure Timor-Leste's independence.
4. CNRM (*Conselho Nacional de Resistência Maubere*) was an all-inclusive independence movement embracing East Timorese from different groups (urban clandestine resistance, political parties previously opposing FRETILIN, Timorese in exile) along with the armed resistance. For a more detailed account on the history of resistance to Indonesian occupation see, for example, Magalhães, Liang and Scott (2007).
5. Comissão de Acolhimento, Verdade e Reconciliação.
6. Political modernity is defined by Chakrabarty (2000) as “the rule by modern institutions of state, bureaucracy and capitalist enterprise”, which involve concepts such as citizenship, the state and civil society (pp. 4-5). However, the two colonial powers in Timor-Leste, Portugal and Indonesia, do not correspond entirely to this definition of modernity, as they were peripheral nations in terms of industrialisation and capitalist development, as well as undemocratic regimes, during the colonisation period. Therefore, modernity here is used in the sense of governance and justice systems of the colonial powers, which entailed a high level of suppression of rights and limited citizenship based on forced assimilation into Portuguese culture and Indonesian values.
7. This article will not delve into the role of the local Catholic Church, this topic should be dealt in more detail in a separate study.
8. Universal Declaration of Human Rights.
9. This concept does not refer simply to geographical location, but to groups of people pushed to the margins by the dominant global capitalist system, as defined by Sousa Santos (1995: 507).
10. This is true not only in the field of human rights, but also in all areas of knowledge as Meneses (2007: 353) discussed in her work.
11. The participants in this research provided consent for their interviews to be quoted. They were given the choice between using their real name or a pseudonym. In the cases where the participants chose a pseudonym, the names are placed within single inverted commas. Translations of the interview material from the local official languages Tetun and Portuguese are my own.
12. The older generation (*gerasaun 1975*), who were educated during the Portuguese colonial period; the middle or “young” generation (*gerasaun foun*), who grew up as children during Indonesian occupation; the younger generation (*gerasaun independensia*), who were largely educated in the independence period (post-1999) and are now in their thirties and younger.
13. The sacred house or “uma lulik” represents the structure of society, the centre of Timorese spirituality where ancestors are worshipped.
14. Expression in Tetun (one of the official East Timorese languages) for local conflict resolution and reconciliation processes.
15. Roberto, 25 years, 25 August 2012; “Joaquim”, 25 years, 10 August 2012.
16. “Marta”, 21 years, 10 August 2012; “Fidel”, 21 years, 10 August 2012.
17. “Sofia”, 22 years, 10 August 2012.
18. “Violasaun seksual”, an expression of Portuguese origin, was the expression used by the interviewee. It means rape.
19. Convention on the Elimination of all forms of Discrimination Against Women.
20. “Natalino”, 24 years, 11 May 2012; “Pedro”, 19 years, 11 May 2012; “Filipe”, 25 years, 11 May 2012; “Fernando”, 60 years, 21 July 2012.
21. Mariano, 30 years, 22 June 2012; Dirce, 29 years, 22 June 2012; “Fátima”, 64 years, 21 July 2012.
22. “Fidel”, 21 years, 10 August 2012; “Filipe”, 25 years, 11 May 2012; Eugénio, 18 years, 14 June 2012.
23. Timor-Leste also organised, with UN support, elections for local “suku” and village leaders in 2004-2005 and 2009.
24. “Maubere” (the feminine equivalent is “Buibere”) was a common East Timorese name used in the Portuguese times to refer to “poor mountain people, the most backward, illiterate and superstitious section of Timorese society”. Later it was used by FRETILIN to symbolise the party's identification with the “common people” (Jolliffe, 1978: 105).
25. On the issue of reciprocity and suffering as central values in East Timorese society, the work of anthropologists Elizabeth Traube (2007) and Kelly Silva (2010) are essential readings.
26. OPMT (Popular Organisation of Timorese Women) was created in 1975 as part of the recently formed FRETILIN.
27. The “Movimentu Kontra Okupasaun Tasi Timor” (Movement against the occupation of the Timor sea), composed of several East Timorese NGOs, led the protests.

## Bibliography

1. BABO-SOARES, Dionisio, 2006, "A Brief Overview of the Role of Customary Law in East Timor", in: Paulo Castro Seixas and Aone Thomas Engelenhoven (eds.), *Diversidade cultural na construção da nação e do estado em Timor-Leste*, Porto, Universidade Fernando Pessoa, pp. 54-71.
2. BRANDÃO, Constantino, Mark Notaras and Todd Wassel, 2013, *Tara Bandu - Its Role and Use in Community Conflict Prevention in TL*, Dili, Belun and The Asia Foundation.
3. BROWN, Anne and Alex Gusmão, 2009, "Peacebuilding and Political Hybridity in East Timor", in: *Peace Review*, Vol. 21, No. 1, pp. 61-69.
4. BROWN, Anne and Alex Gusmão, 2011, "Looking for the Owner of the House? Who Is Making Peace in Rural East Timor?", in: Oliver P. Richmond and Audra Mitchell (eds.), *Hybrid Forms of Peace*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, pp. 107-30.
5. CARVALHO, Demetrio do A. and Jose Correia, 2011, "Tara Bandu as Traditional (Local) Ecological Knowledge", in: Demetrio do Amaral de Carvalho (ed.), *Matenek lokal Timor nian!*, Jakarta, Unesco; Dili, Komisaun Nasional Unesco Iha Timor-Leste, Haburas Foundation, pp. 57-71.
6. CAVR (Comissão de Acolhimento, Verdade e Reconciliação), 2005, *Chega! The report of the Commission for Reception, Truth and Reconciliation in Timor-Leste* (CD-Rom). Dili, CAVR.
7. CHAKRABARTY, 2000, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press.
8. CUMMINS, Deborah, and Michael Leach, 2012, "Democracy Old and New: The Interaction of Modern and Traditional Authority in East Timorese Local Government", in: *Asian Politics & Policy*, Vol. 4, No. 1, pp. 89-104.
9. DAMALEDO, Andrey, 2018, *Divided Loyalties: Displacement, Belonging and Citizenship among East Timorese in West Timor*, Canberra, ANU E-Press.
10. DEVEREUX, Annemarie, 2015, *Timor Leste's bill of rights. A preliminary history*, Canberra, ANU Press.
11. FEIJÓ, Rui G., 2013, "Elections, Independence, Democracy: The 2012 Timorese Electoral Cycle in Context", in: *Journal of Current Southeast Asian Affairs*, Vol. 31, No. 3, pp. 29-57.
12. FERNANDES, Clinton, 2011, *The independence of East Timor: Multi-dimensional perspectives: Occupation, resistance, and international political activism*, Portland, Oregon, Sussex Academic Press.
13. FORSYTH, Miranda, 2009, *A Bird That Flies With Two Wings. Kastom and state justice systems in Vanuatu*, Canberra, ANU Press.
14. GONÇALVES, Marisa Ramos, 2016, *Intergenerational perceptions of human rights in Timor-Leste: memory, kultura and modernity*, Doctor of Philosophy thesis, Australia: University of Wollongong, School of Humanities and Social Inquiry.
15. GONÇALVES, Marisa Ramos, 2019, "Dialogues with Timor-Leste's gerasaun independensia: is there room for other histories?", in: Kelly Silva, Daniel Simião, Ana Carolina Oliveira, Therese Tam e Alberto Fidalgo Castro (eds.), *Schisms, continuity and new synthesis in Timor-Leste, Proceedings of the 1st TLSA BR Conference*, Belo Horizonte, Casa Apoema, pp. 163-70.
16. GONÇALVES, Marisa Ramos and Maria Paula Meneses, 2019, "A descoberta do Tarabandu": considerações sobre o uso e co-optação de um instrumento de justiça timorense", in: Kelly Silva, Daniel Simião, Ana Carolina Oliveira, Therese Tam e Alberto Fidalgo Castro (eds.), *Schisms, continuity and new synthesis in Timor-Leste, Proceedings of the 1st TLSA BR Conference*, Belo Horizonte, Casa Apoema, pp. 75-80.
17. HALL, Nina, 2009, "East Timorese Women Challenge Domestic Violence", *Australian Journal of Political Science*, Vol. 44, No. 2, pp. 309-25.
18. HILL, Helen, 2002, *Stirrings of Nationalism in East Timor: FRETILIN 1974-1978: The Origins, Ideologies and Strategies of a Nationalist Movement*, Otford (Sydney), Kuala Lumpur and Dili, Otford Press.
19. HOHE, Tanja, 2002, "The Clash of Paradigms: International Administration and Local Political Legitimacy in East Timor", in: *Contemporary Southeast Asia*, Vol. 24, No. 3, pp. 569-89.
20. JOLLIFFE, Jill, 1978, *East Timor: Nationalism and Colonialism*, St. Lucia, Q., University of Queensland Press.
21. KOVAR, Annika, Andrew Harrington and Maria Bermudez, 2013, *Breaking the Cycle of Domestic Violence in Timor-Leste: Access to Justice Options, Barriers and Decision Making Processes in the Context of Legal Pluralism*, Dili, UNDP Timor-Leste.
22. LEACH, Michael, 2017, "Timor-Leste: A Return to Belligerent Democracy?", *The Interpreter*, 23 Octobre 2017, taken from: <<https://www.lowyinstitute.org/the-interpreter/timor-leste-return-belligerent-democracy>>.

23. MARX, Susan, 2013, *Law and Justice in Timor-Leste. A survey of citizen awareness and attitudes regarding law and justice*, Díli, The Asia Foundation.
24. MAGALHÃES, António B., Liem Soei Liong and James Scott, 2007, *Timor-Leste: interesses internacionais e actores locais. Vol. II: A luta pela independência, 1974-1999*, Porto, Edições Afrontamento.
25. MATTOSO, José, 2005, *A Dignidade: Konis Santana e a Resistência timorense*, Lisboa, Temas e Debates.
26. MENESES, Maria Paula, 2007, “Subjects or Objects of Knowledge? International Consultancy and the Production of Knowledge”, in: Boaventura de Sousa Santos (ed.), *Cognitive Justice in a Global World: Prudent Knowledges for a Decent Life*, Lanham, MD, Lexington Books, pp. 353-74.
27. MENESES, Maria Paula, Sara Araújo, Marisa Ramos Gonçalves and Beatriz Carvalho, 2017, *Para uma Justiça de Matriz Timorense: o contributo das Justiças Comunitárias*, Díli, Timor-Leste, Centro de Estudos Sociais (CES) and Comissão para a Reforma Legislativa e do Sector da Justiça (CRL).
28. MENESES, Maria Paula, Marisa Ramos Gonçalves and Sara Araújo, 2018, “Sé mak tesi lia? Interlegalidade e Hibridismo dos Sistemas de Justiça em Timor-Leste”, en: *Revista da Faculdade de Direito, Universidade Nacional de Timor Lorosa’e*, Vol. 1, No. 1, pp. 243-75.
29. MERRY, Sally Engle, 2006, *Human Rights and Gender Violence: Translating International Law into Local Justice*, Chicago, University of Chicago Press.
30. NIXON, Rod, 2012, *Justice and governance in East Timor: Indigenous approaches and the “new subsistence state”*, Abingdon (United Kingdom), Routledge.
31. ROQUE, Ricardo, 2012, “A voz dos bandos: colectivos de justiça e ritos da palavra portuguesa em Timor-Leste colonial”, in: *Mana*, Vol. 18, No. 3, pp. 563-594.
32. SANTOS, Boaventura de Sousa, 1995, *Toward a New Common Sense: Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transition*, New York, Routledge.
33. SANTOS, Boaventura de Sousa, 2008, “Human Rights as an Emancipatory Script? Cultural and Political Conditions”, in: Boaventura de Sousa Santos (ed.), *Another Knowledge Is Possible: Beyond Northern Epistemologies*, London; New York, Verso, pp. 3-40.
34. SILVA, Kelly, 2010, “Reciprocidade, reconhecimento e sofrimento: Mobilizadores políticos no Timor-Leste independente”, in: Michael Leach, Nuno Canas Mendes, Antero da Silva, Alarico Ximenes and Bob Boughton (eds.), *Hatene konaba/ Compreender/Understanding/ Mengerti Timor-Leste*, Hawthorn (Australia), Swinburne Press, pp. 66-72.
35. SANTOS, Boaventura de Sousa, 2014, “O governo da e pela kultura, Complexos locais de governança na formação do Estado em Timor-Leste”, in: *Revista Crítica de Ciências Sociais*, No. 104, Setembro, pp. 123-50.
36. SANTOS, Boaventura de Sousa, 2016, “Managing people, resources and rituals, Economic pedagogy as government tactic in East Timor”, *Horizontes Antropológicos*, Vol. 22, No. 45, pp. 127-53.
37. SIMIÃO, Daniel, 2011, “Sensibilidade jurídica e diversidade cultural”, in: Kelly Silva and Lúcio Sousa (eds.), *Ita maun alin... O livro do irmão mais novo*, Lisboa, Edições Colibri.
38. SIMIÃO, Daniel, 2012, *Sé Mak Sala Tenkeser Selu Sala: desafios de justiça, direitros e diferenças em Timor-Leste*. Documentary, color. NTSC 36’, Brasília, IRIS
39. SIMIÃO, Daniel, 2014, “Sensibilidades jurídicas e respeito às diferenças: cultura, controle e negociação de sentidos em práticas judiciais no Brasil e em Timor-Leste”, in: *Anuário Antropológico*, No. II, pp. 237-60.
40. TRAUBE, Elizabeth G., 2007, “Unpaid Wages: Local Narratives and the Imagination of the Nation”, in: *The Asia Pacific Journal of Anthropology*, Vol. 8, No. 1, pp. 9-25.
41. TRINDADE, Josh, 2008, “Reconciling conflicting paradigms and East Timorese vision of the ideal state”, in: David Mearns and Steven Farram (eds.), *Democratic governance in Timor-Leste: reconciling the local and the national*, Darwin, Charles Darwin University Press.
42. WALLIS, Joanne, 2012, “A liberal-local hybrid peace project in action? The increasing engagement between the local and liberal in Timor-Leste”, in: *Review of International Studies*, Vol. 38, No. 4, pp. 735-761.
43. WEBSTER, David, 2013, “Languages of Human Rights in Timor-Leste”, in: *Asia Pacific Perspectives*, Vol. 11, No. 1, pp. 5-21.



▪ Mujer camina entre los escombros de su casa destruida tras un bombardeo aéreo. Azaz (Siria), s. f. | Foto: Phil Hatcher-Moore

# Conocimientos, activismos *trans* y justicia epistemológica como reparación colectiva en Colombia\*

*Conhecimentos, ativismos trans e justiça epistemológica como reparação coletiva na Colômbia*

*Knowledges, Trans Activisms, and Epistemological Justice as Collective Reparation in Colombia*

Collective Virus Epistemológico\*\*

DOI: 10.30578/nomadas.n53a4

El artículo argumenta, con base en las experiencias de personas y colectivos *trans*, que si bien el interés por asuntos de paz y transición política por parte de grupos subordinados responde a una larga historia de activismo, corre el riesgo de reproducir y renovar injusticias si no se revisan las epistemologías que permiten tal inclusión y consideración. Se presentan cuatro casos que ilustran diferentes formas de injusticia epistemológica en relación con la comprensión de violencias estructurales, los efectos del conflicto armado en Colombia y la construcción de paz desde las perspectivas de personas *trans* y sus organizaciones. A partir de ello se proponen tres estrategias mediante las cuales la justicia epistemológica puede contribuir a la reparación colectiva de estos y otros sujetos sociales subordinados.

**Palabras clave:** justicia transicional, activismos, reparación colectiva, injusticia epistemológica, construcción de paz, transgenerismo.

*O artigo argumenta, com base nas experiências de pessoas e colectivos trans, que o interesse por assuntos de paz e transição política por parte de grupos subordinados, se bem responde a uma longa história de ativismo, corre o risco de reproduzir e renovar injustiças se não são revisadas as epistemologias que permitem tal inclusão e consideração. Apresentam-se quatro casos que ilustram diferentes formas de injustiça epistemológica em relação com a compreensão de violências estruturais, os efeitos do conflito armado na Colômbia e a construção de paz desde as perspectivas de pessoas trans e suas organizações. A partir disso são propostas três estratégias mediante as quais a justiça epistemológica pode contribuir para a reparação coletiva destes e outros sujeitos sociais subordinados.*

**Palavras-chave:** justiça transicional, activismos, reparação coletiva, injustiça epistemológica, construção de paz, transgenerismo.

*Based on the experiences of trans people and groups, the article argues that, although the interest on peace issues and political transition by subordinate groups responds to a long history of activism, it runs the risk of reproducing and renewing frameworks of injustice if there is not a review of the epistemologies supporting such inclusion and consideration. It presents four cases that illustrate different forms of epistemological injustice in relation to the understanding of structural violence, the effects of the armed conflict in Colombia, and the construction of peace from the perspectives of trans people and their organizations. From here, it posits three strategies by which epistemological justice can contribute to the collective reparation of trans people and other subordinate social subjects.*

**Keywords:** Transitional Justice, Activism, Collective Reparation, Epistemological Injustice, Peacebuilding, Transgenderism.

\* Este artículo se basa en las investigaciones: "Pedagogías y políticas de la reconciliación"; "Injusticias epistemológicas en las construcciones de memorias sobre las mujeres trans en el marco del conflicto armado colombiano"; "Apoyo a la inclusión del enfoque diferencial LGBTI en el proceso de búsqueda de personas dadas por desaparecidas en Colombia"; "Memorias de personas trans en torno al conflicto armado Fundación GAAT", realizadas por integrantes del colectivo.

\*\* Integrantes: Laura Frida Weinstein, directora ejecutiva de la Fundación Grupo de Acción y Apoyo a Personas Trans (GAAT); Nikita Dupuis-Vargas, candidato a magister en Investigación en Problemas Sociales Contemporáneos, Universidad Central; Ximena Chanaga Jerez, candidata a magister en Estudios Culturales, Universidad de los Andes; José Fernando Serrano Amaya, profesor asistente, Departamento de Lenguas y Cultura, Universidad de los Andes, Bogotá (Colombia). Cada autor/a participó equitativamente en la escritura. Agradecemos el apoyo de Dana Sepúlveda en la corrección. Correos: jf.serrano@uniandes.edu.co; n.dupuis-vargasl@ucentral.edu.co

original recibido: 03/08/2020  
aceptado: 06/10/2020

ISSN impreso: 0121-7550  
ISSN electrónico: 2539-4762  
nomadas.ucentral.edu.co  
nomadas@ucentral.edu.co  
Págs. 69-85

Laura Weinstein, coautora de este texto, falleció pocos días antes de su publicación. El movimiento trans\* latinoamericano debe mucho al trabajo incansable de Laura, incluyendo logros en políticas públicas e incidencia jurídica y avances en construcción de paz y memoria desde las experiencias de vida trans. Este artículo da cuenta de su producción académica. Desde su ser lleno de luz, alegría, cuidado y resiliencia, Laura también tejió redes de amor y respeto para todas las personas. Su legado continúa y prevalece en cada uno de nosotrxs. Vuela alto amada Laura.

Fernando, Ximena, Nikita

*¿Usted quiere trabajar con personas trans\*?  
Tiene que rehabilitarse de la academia.*

Laura Weinstein

## Introducción

La frase anterior ilustra los diálogos y las interpelaciones que motivan este texto. Presentamos una historia de conversaciones que han tomado forma en prácticas de activismo, implementación de políticas públicas y producción de conocimiento. Quienes escribimos nos hemos encontrado en diferentes momentos y desde diversas responsabilidades en torno a la pregunta por la importancia de los vínculos comunitarios en las realidades de las personas *trans\**<sup>1</sup> y su relación con la construcción de memorias de los conflictos sociopolíticos, incluyendo el conflicto armado. Responder esta pregunta nos ha implicado cuestionar constantemente nuestros lugares de enunciación y sus tránsitos por la experiencia testimonial, el conocimiento activista y el académico. Este texto habla desde estos tres lugares. Al ser presentado a nombre colectivo, asumió como metodología de discusión y escritura una polifonía de voces a partir de las cuales se privilegia y celebra la circulación de la libre palabra, la diversidad de los lugares de enunciación, la multiplicidad de perspectivas y los conocimientos situados (Haraway, 1998) que amplían y problematizan un asunto común, para luego llegar a acuerdos éticos y epistemológicos. A lo largo del texto usamos la voz colectiva para dar cuenta de nuestras reflexiones en conjunto y la voz en singular para mencionar las experiencias particulares.

El artículo pone en evidencia cómo se vienen produciendo y transformando injusticias epistemológicas<sup>2</sup> en la implementación de mecanismos de transformación de conflictos sociopolíticos en Colombia. Argumentamos que la presencia de injusticias epistemológicas, en el creciente interés por incluir a las personas *trans\** en procesos de justicia transicional, obstruye su adecuada reparación individual y colectiva como víctimas de conflicto y dificulta su reconocimiento como agentes constructoras de paz<sup>3</sup>. La reflexión ofrecida es de relevancia para activistas, implementadores de políticas y productores de conocimiento, y cruza discusiones técnicas, éticas y políticas.

El artículo inicia con una discusión alrededor de las dos categorías centrales del texto: injusticias epistemológicas y reparación. Luego exponemos cuatro casos que sustentan el texto: el primero discute la idea de transición, subyacente en la justicia transicional; el segundo, revisa la forma cómo las experiencias de vida de personas *trans\** vienen siendo incluidas en el emergente campo de experticia sobre orientaciones sexuales e identidades de género en temas de memoria y verdad; el tercero revisa los problemas y los vacíos que enfrentan la justicia transicional y la reparación integral a las víctimas *trans\** ante instrumentos técnicos basados en implícitos normativos y dicotómicos del género y la sexualidad; el cuarto explora cómo los efectos de las injusticias epistemológicas afectan la vida cotidiana de personas *trans\**. Al final, el texto propone la necesidad de una justicia epistemológica como parte de los ejercicios de reparación y de garantías de no repetición de los múltiples daños causados por injusticias sociales y conflictos sociopolíticos prolongados.

## Debates: in/justicias epistemológicas y reparaciones colectivas

Variedad de colectivos subalternizados han señalado que sus luchas por justicia y dignidad anteceden a su nominación dentro de áreas de conocimiento especializadas, cuestionando las nociones que les hacen objeto de atención social y creando categorías propias para nombrarse. De tal manera, han develado los sistemas de opresión que sustentan tales nociones, evidenciando que los sujetos hegemónicos no responden a un parámetro natural sino a su capacidad de nominar y designar una variedad de otredades (Platero Méndez, 2014; Dupuis-Vargas, 2020). Sin embargo, los conocimientos de esos colectivos quedan al margen en las jerarquías hechas por epistemes hegemónicas. Esta subordinación es parte de contextos de discriminación, exclusión y violencia sistemáticos, perpetuados e instalados en todos los ámbitos sociales, resultando en la precarización de la vida de diferentes poblaciones, como lo son las personas y colectivos *trans*\*.

Esta precarización se sostiene en un pensamiento cisexistista, comprendido como el “sistema de exclusiones y privilegios simbólicos y materiales vertebrado por el prejuicio de que las personas cis son mejores, más importantes, más auténticas que las personas *trans*” (Radi, 2019: 43). Tal pensamiento se expresa en dispositivos de poder-saber que establecen una jerarquía simbólica y material al designar los lugares y las formas en que las personas *trans*\* pueden movilizarse, interactuar y participar, incluso en la producción teórica.

La marginalización ocasionada por la violencia social, administrativa y epistemológica a lo largo de las vidas individuales y colectivas de las personas *trans*\* se vuelve experiencia común que se convierte en memorias comunitarias *trans*, concepto que usamos para dar cuenta de los encuentros entre las experiencias de vida de las personas *trans*\* que, al juntarse y romper el aislamiento, encuentran comunalidades y potencializan su capacidad de incidencia para la transformación. Las memorias comunitarias *trans* trascienden las lógicas binarias que romantizan o precarizan a las personas *trans*\* y adquieren relevancia en contextos de violencia prolongada. Basta recordar que en Colombia el conflicto armado está relacionado con el control territorial y social para defender proyectos excluyentes de nación

que han dejado un saldo de casi de 9 millones de víctimas<sup>4</sup> y más de 120 mil personas desaparecidas<sup>5</sup>.

En este contexto, los hechos victimizantes son cometidos de manera diferencial contra las poblaciones marginalizadas. La violencia emprendida contra las personas *trans*\* es particular y especialmente traumática porque se ejerce de manera sistemática, mediante la puesta en marcha de un proyecto de orden del género y de un *continuum* de violencias (Prada *et al.*, 2015) caracterizado por la sevicia con la que se comenten delitos de lesa humanidad, como la tortura y los homicidios. Las violencias específicas contra personas *trans*\* en el marco del conflicto armado provienen de una variedad de estructuras de desigualdad que incluyen dimensiones sociales, políticas, económicas y epistemológicas.

Por otra parte, la implementación de mecanismos de reparación a víctimas de conflictos prolongados se puede remontar a las políticas implementadas en Alemania hacia las víctimas y los familiares de los campos de exterminio (Pizarro, 2012). De allí surge una práctica de la reparación en su dimensión económica e individual, aplicada a un número discreto de víctimas. Con el tiempo, la reparación a las víctimas ha empezado a entenderse de manera más colectiva. En Colombia, la Ley 1448 del 2011 resulta paradigmática al abordar la reparación desde una mirada integral que incluye la indemnización económica del daño sufrido, el derecho a la verdad, la reconstrucción de la memoria y la justicia y aspectos tanto individuales como colectivos.

Cuando afirmamos que la justicia epistemológica es un instrumento de reparación interpelamos a las injusticias en las formas de producción de conocimiento y recogemos el énfasis en lo colectivo, la integralidad y el poder transformador y dignificante<sup>6</sup> en las miradas recientes a la reparación. Tales injusticias resultan del predominio de paradigmas hegemónicos de ciencias sociales, políticas y jurídicas en las categorías que estructuran la justicia transicional, como la relevancia de la experticia jurídica o histórica en el debate sobre verdad y justicia transicional o la preeminencia de los enfoques contruidos desde “arriba hacia abajo” para la transformación de los conflictos. Mientras de lo primero surge una centralidad en las voces de los conocimientos expertos, de lo segundo emerge un protagonismo de aquellos en posiciones de poder en la construcción

de paz. El resultado es una serie de jerarquías entre quienes protagonizan y agencian la construcción de paz y los contenidos que se dan a las categorías que la hacen posible.

Esta hegemonía de intervenciones “desde arriba” y de saberes expertos ha sido contestada desde variadas perspectivas. Desde miradas críticas se llama a una “justicia transicional desde abajo” centrada en el trabajo desde y con las experiencias de colectivos, comunidades y sujetos sociales subordinados (McEvoy y McGregor, 2008; Sánchez, 2013). Tal crítica se aplica también a la idea de transición política. Desde perspectivas feministas en el análisis de conflictos (Moser, 2001; Pankhurst, 2012), se ha cuestionado la existencia de una separación nítida entre los momentos de “guerra” y los de “paz”, poniendo en evidencia más bien la permanencia, la continuidad y la transformación de violencias y señalando los problemas de una noción simple, unívoca o neutral de la transición política.

Una respuesta reciente a estas contestaciones ha sido la inclusión de enfoques para diversificar los relatos de justicia transicional y ampliar las prácticas de construcción de paz. La emergencia de dichos enfoques podría verse como una respuesta técnica a injusticias epistemológicas, al cuestionar la homogeneidad con que han funcionado algunas políticas y algunos instrumentos. Sin embargo, dicha inclusión es problemática pues pretende responder a una carencia o una demanda social dentro de una forma limitada y precisa de existencia: existir como diversidad o como diferencia. La inclusión instrumental de sujetos marginalizados y subordinados no cuestiona las categorías que sustentan tales instrumentos, los marcos en los cuales se les permite o impide emerger, ni pone en el centro del conocimiento producido sus experiencias de vida.

Proponemos abordar la justicia epistemológica como mecanismo de reparación colectiva, teniendo en cuenta las posibilidades de una política de reparación en clave de justicia social y sus problemas cuando se la reduce a mera inclusión en lógica de política de reconocimiento. Para sustentar lo anterior exponemos cuatro ejemplos que debaten el tema a partir del cissexismo, la subalternidad y la construcción colectiva de la memoria y discuten la noción de transición en la justicia transicional con base en experiencias de vida *trans\**. Pasamos aquí de voces

colectivas a voces individuales pues los casos resultan de experiencias concretas y situadas.

## No estamos equivocadas, simplemente somos<sup>7</sup>

Hace un par de días fui invitada junto con otros panelistas LGBT a un webinar para hablar sobre las experiencias de vida *trans\**. Allí, cada uno hablaría de sus respectivas reflexiones desde el grupo diverso que representaba. Sin embargo, en una oportunidad, uno de los invitados no *trans\** tuvo la palabra y definió para el público que nos acompañaba qué significaba ser *trans\**. Según él, las personas *trans\** eran “personas que se encuentran en el cuerpo equivocado”. En aquel momento, como mujer *trans\** sentí la necesidad de preguntarle de dónde sacaba esa afirmación, y él, con algo de incomodidad porque su intención era aclarar un concepto, me respondió que aun cuando en la práctica no funcionara así, era una manera de dar un contexto a quienes posiblemente desconocían qué era ser *trans\**. Sin embargo, retomé mi inquietud sobre por qué a las personas *trans\** se nos entendía como equivocadas, si nuestros cuerpos hablan desde la certeza que tenemos de nosotras mismas, pero ambos panelistas, incómodos, volvieron a mencionar lo del asunto de la claridad conceptual, y mi intervención terminó pareciendo una exageración.

Días después del panel, intrigada googlé la expresión “nacer en el cuerpo equivocado” y para mi sorpresa salieron muchos resultados, todos ellos relacionados con la disforia de género. Entre todas las opciones, me acerqué en particular a un ejercicio que realizó Sentiido, un portal de inclusión LGBT nacional que preguntándose por lo mismo extendió su inquietud a cuatro personas *trans\**, quienes respondieron:

Sin embargo, creo que no es apropiado que las personas ajenas a estos procesos se expresen hacia los cuerpos *trans* como cuerpos equivocados, porque finalmente, como ya lo expresé, son las propias personas dueñas de esos cuerpos quienes deben decidir sobre lo adecuado con respecto a ellos, a su modificación y a su denominación.

Yo no nací en un cuerpo equivocado (no soy una equivocación) mi cuerpo es mío, ¡mi género no tiene que ver con

mi sexo! El género es una construcción sociocultural, no sexual. [...] Así que no comparto la frase “haber nacido en un cuerpo equivocado”.

No es un cuerpo equivocado, es el cuerpo perfecto para construir lo mejor de nosotros. Por lo tanto, no hay errores, hay una experiencia de vida menos común que la del resto.

Pienso que la expresión es mediática nada más [...] Para vender periódicos y hacernos ver más llamativas (Sentido, 2012).<sup>8</sup>

De tal manera, las anteriores respuestas me han motivado a escribir esta sección y reflexionar un poco sobre por qué se generaliza, incluso dentro de la comunidad LGBTI, que “nacemos en un cuerpo equivocado”, para comprender lo *trans*, si la afirmación nos sitúa nuevamente en el error, la equivocación, el ajuste y la patologización, y, adicionalmente, ¿por qué otros nos definen?, ¿será que estamos “tan equivocadas” que “nuestra condición” nos imposibilita tener una voz y generar un conocimiento propio? Esto es vivenciar los efectos de las injusticias epistemológicas en las cotidianidades de las personas *trans*\*.

En un primer momento, sobre las experiencias *trans* se ha construido una exotización y visión discapacitante hacia nuestros cuerpos y vivencias que sigue justificando las precarias condiciones de acceso a derechos como la salud, la educación, la vivienda y el trabajo, desventajas que se han agudizado en tiempos de problemas sociales e incluso epidemiológicos como los que vivimos hoy en día con la pandemia por Covid-19. Con este tema nos han puesto en lugares de competencia para decir quiénes son más vulnerables, pero no se ha cuestionado la vulnerabilidad que nos ha atravesado siempre. La relación entre diferencia y supervivencia no es un tema de pandemia. La generación de una representación paternalista, por ejemplo, de las trabajadoras sexuales, como permanentemente sin ahorros, sin pisos, toda la vida haciendo esto, no logra ir más allá de preguntas espontáneas por condiciones precarias que se romantizan y naturalizan como vulnerables. Así, se hace urgente hablar de cómo lograr que tengan condiciones dignas, mejores sistemas de ahorros, pensión, salud, seguridad social, asumiendo que no son otros y otras los que deben pensar la miseria. Seguir esperando que el Estado benefactor responda, es seguir reproduciendo la norma. Es momento de que



■ En la localidad de Kurchátov, familia camina entre bloques de apartamentos abandonados a causa de la guerra. (Kazajistán), 2016  
Foto: Phil Hatcher-Moore



▪ Mujer somalí en campamento informal de desplazados forzados. Mogadiscio (Somalia), 2011 | Foto: Phil Hatcher-Moore

las trabajadoras sexuales piensen en ellas y en la solidaridad hacia dentro de ellas mismas.

Las personas *trans*\* están frecuentemente en la mirada de la miseria y de la revictimización, algo que la experiencia expone y que se documenta en libros. La vulnerabilidad de las personas *trans*\* existe y no es invisible dentro de la realidad de la vida social, pero interesa mostrarla, no transformarla. Lo que sucede es que si no hay esa transformación, volvemos a caer en esos lugares de abuso y miedos.

En un segundo momento, se debe comprender cómo la violencia y el conflicto armado que están justificados en “nuestra equivocación” se vuelven un factor constantemente discriminador. A tal punto que generan multiconflictos que superan el conflicto armado y se extienden en las ciudades, calles y territorios que habitamos. Por eso, es necesario documentar y narrar estas experiencias para hablar a partir de conocimientos

multisituados (Haraway, 1998) y así reorientar las maneras en que se comunica de nosotros y nosotras para apuntar a un cambio trascendental en la sociedad. En la cotidianidad, es la falta de reconocimiento sobre nuestras identidades, la negación a llamarnos por llamarnos y reconocernos por nuestros nombres identitarios y no por nuestros nombres jurídicos, que implica tener todos los días que asumir un conflicto y ojalá resolverlo.

## Conocimiento, experiencia y cuerpo *trans*<sup>9</sup>

El siguiente apartado da cuenta de una serie de reflexiones aportadas por dos lideresas *trans*\* defensoras de Derechos Humanos, Giorgia Otero (Valle del Cauca) y Zunga La Perra Roja (Caquetá), quienes han participado de manera activa en varios procesos de construcción de paz en sus territorios y a escala nacional, entre ellos, la formulación del Plan Nacional de Búsqueda de

Personas dadas por Desaparecidas y la transversalización de su enfoque diferencial LGBTI<sup>10</sup>.

Sus relatos y análisis sobrepasan la narrativa testimonial para profundizar en el significado de la justicia y la reparación para las víctimas *trans*\* del conflicto armado, entrando en diálogo con algunas apuestas teóricas y metodológicas de los estudios *trans* referentes tanto a la producción de memorias, como a la justicia testimonial, epistémica y epistemológica<sup>11</sup>.

El punto de partida de esta conversación fue la reflexión desarrollada por Stryker (2014) al reconocer el *conocimiento*, la *experiencia* y el *cuerpo* como lugares de producción epistémica de los sujetos *trans*\*. Así, este apartado propone y analiza el traslado de estos epicentros de saber a la producción de información y memorias sobre víctimas del conflicto armado, la recolección de testimonios y reflexiones referentes a la (s) historia (s) de Colombia, en el marco de su reparación integral<sup>12</sup>.

En un primer momento, para estas lideresas *trans*\* la reparación relacionada con el *conocimiento* se centra en el reconocimiento del Estado colombiano como partícipe de la violencia sistemática que ha recaído sobre sus vidas, ya sea por perpetración, o por omisión. La “omisión de nuestras ciudadanías”, señala Zunga (La Perra Roja, comunicación personal, 3 de marzo del 2020), constituyó el estado de vulnerabilidad a partir del cual sucedieron los hechos victimizantes y por ello una reparación integral requiere tanto el reconocimiento de dicha impunidad estatal como la implementación de estrategias que garanticen el ejercicio de una ciudadanía plena en condiciones de igualdad.

De tal forma, “la reparación sería el reconocimiento pero no solo simbólico, sino que sea latente, evidente; que muestre la falencia institucional. Una reparación que nos dignifique como seres humanos, como sujetos de derechos [...] eso ayudaría a sanar muchas heridas”, añade Giorgia (G. Otero, comunicación personal, 3 de marzo del 2020).

Para ambas lideresas la reparación y el ejercicio de la ciudadanía no tienen ningún sentido sin la garantía de otra serie de derechos, como “el derecho a la salud, porque mejoraría nuestra calidad de vida y nos permitiría blindarnos de otra serie de violencias”<sup>13</sup>, sugiere Zunga

(La Perra Roja, comunicación personal, 3 de marzo del 2020). Mientras tanto, para Giorgia una reparación integral solo será posible si se garantiza la seguridad, la no repetición de los hechos victimizantes y la no revictimización de las personas *trans*\* por parte del Estado (G. Otero, comunicación personal, 3 de marzo del 2020). Así, ambas lideresas enfatizan la interdependencia de los derechos humanos, los fines y los medios para alcanzar una vida digna, perspectiva que debe imperar en los procesos de reparación llevados a cabo por el Estado y que demanda su articulación intersectorial.

La vida, sobre todo la vida cotidiana, no es poca cosa para personas que realizan una transgresión cogenérica del modelo cisnormativo en medio de la guerra. Hacerse y vivirse “lo más auténtica posible a que se es”, como resalta Zunga parafraseado a la Agrado<sup>14</sup> (La Perra Roja, comunicación personal, 3 de marzo del 2020), requiere un alto grado de conocimiento del territorio donde se reside, de los actores sociales que lo habitan, las historias oficiales y subterráneas que circulan y se silencian; una abundancia de saberes que da la *experiencia* del día a día, pero que son minimizados por aquellos entes oficiales que construyen la memoria:

Pero nuestras vidas y nuestros cuerpos están hechos de mucho más que género y mera performance, [...] son mucho más complicados —y mucho menos glamorosos— que todo eso. Se forjan en los detalles de la vida cotidiana, marcados por cuestiones que no son discutidas por lxs académixs o lxs investigadorxs clínicos. (Namaste, 2000: 1)

La vida cotidiana de los sujetos *trans*\* es un saber situado desde donde se narra e interpreta el desarrollo de fenómenos sociopolíticos, como el conflicto armado, a partir de las dinámicas que adquiere en un territorio particular. De tal forma, para Zunga, hablar de la experiencia cotidiana es referir a los saberes que se construyen desde y sobre un territorio: “el territorio nos cruza [...] fueron los condicionantes de las violencias, pero también de las resiliencias y las oportunidades, así como del cuerpo y del tránsito (de género)” (La Perra Roja, comunicación personal, 3 de marzo del 2020).

Explorar y comprender el saber construido desde la *experiencia* de las personas *trans*\* permite reconocer los tránsitos de género como ejercicios de resistencia “que parten del cuerpo y logran incidir en las condi-

ciones estructurales que les imponen” (Losada Castilla, 2016: 4), aun cuando estas vigilan y castigan ideológica y materialmente el deseo, el género y el cuerpo.

Por ello, el *cuerpo* es el lugar más sensible para la reparación de las personas *trans\**, demanda un profundo análisis de parte de los agentes estatales, académicos y comunitarios comprometidos con la justicia transicional. “Reparar el cuerpo es evidente, porque son las cicatrices tanto físicas como internas, como mentales y sentimentales [...] cicatrices que van a mostrar nuestras luchas y las crisis que nos hacen ser resilientes”, declara Giorgia (G. Otero, comunicación personal, 3 de marzo del 2020). Además es este “cuerpo el primer escenario de discriminación pero también de confrontación”, agrega Zunga (La Perra Roja, comunicación personal, 3 de marzo del 2020).

De tal forma, las estrategias dirigidas a la reparación integral de las víctimas *trans\** y los procesos de recuperación de memoria histórica de las cuales son partícipes requieren sensibilidad, habilidad y una creatividad metodológica que no separe de manera dicotómica el cuerpo y la mente (suponiendo que la memoria se alberga en la segunda), sino que desarrolle una metodología crítica que logre abordar de manera integral la corporalidad (Pons Rabasa, 2011) y ubicar al cuerpo *trans* como territorio sensible por donde atravesaron las múltiples omisiones, vulneraciones y violencias antes, durante y después del conflicto armado (Losada Castilla, 2016).

Así, una reparación integral involucra crear “una experiencia vivida, sensible, que el ejercicio de los derechos se aloje en el cuerpo, se enuncie en la misma forma de asumir los desafíos de la vida, en medio de la decisión de transitar” (Losada Castilla, 2016: 67). Dichos aportes respecto a una reparación encarnada obligan a cambiar la mirada que se tiene de esta corporalidad *trans*, distanciándose de las concepciones médico-psiquiátricas, los esencialismos del sexo/género o la exotización de esta corporeidad, para elevar su lectura y descubrir los discursos y los significados que agrupan en un contexto particular, en este caso, el de la guerra y el aniquilamiento.

Este diálogo entre activistas y académiques *trans\** propone una nueva perspectiva que nutre los procesos de reparación y construcción de la memoria histórica

de las víctimas *trans\**, perspectiva que requiere acoger los saberes que fluyen entre su conocimiento, su experiencia y su corporalidad, cuyo valor epistémico permite invertir el orden de quien ostenta la palabra, construye el concepto, la narrativa y la memoria misma (Almendra *et al.*, citados en Dupuis-Vargas, 2020),

## Injusticias epistemológicas en la producción de memorias LGBT sobre el conflicto armado<sup>15</sup>

Las siguientes líneas son resultado y momento de un proceso de mi experiencia de vida como mujer no *trans\**, situada de manera crítica dentro del *pensamiento heterosexual* (Wittig, 1992), con sus condiciones identitarias, binarias y todos los efectos que ello produce en el acceso a derechos humanos y a políticas como la educación, la salud, el empleo, la familia y las relaciones de pareja. Una experiencia que contrasta con la de las personas *trans\**, cuyas vidas han sido sometidas históricamente al silenciamiento, la injusticia, la negación, el ocultamiento, la discriminación y la exclusión que se manifiestan como formas de violencia, especialmente en contextos como el conflicto armado que vive el país.

Con base en una reflexión autocrítica del trabajo que hacemos personas no *trans* sobre lo *trans*, durante el 2019 y el 2020 llevé a cabo un ejercicio investigativo<sup>16</sup> en el cual revisé, a la luz de los estudios culturales y las epistemologías *trans*, tres documentos textuales de memoria histórica de personas LGBT en el marco del conflicto armado: “Aniquilar la diferencia. Lesbianas, gays, bisexuales y transgeneristas en el marco del conflicto armado colombiano” (Prada *et al.*, 2015); “Entre el miedo y la resistencia. Informe de derechos humanos de personas lesbianas, gays, bisexuales y *trans\**” (Colombia Diversa, Caribe Afirmativo y Santamaría Fundación, 2016); y el informe entregado a la Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la no Repetición, titulado “Nosotras resistimos. Informe sobre violencias contra personas LGBT en el marco del conflicto armado en Colombia” (Caribe Afirmativo, 2019). Estos documentos resultan interesantes por los aportes y las cercanías con las experiencias de vida *trans\**, sin embargo, es pertinente que sean revisados para construir nuevos puentes y caminos de construcción de memorias históricas *trans* sin descuidos epistemológicos.



▪ Desaparecidos de Río Blanco (Perú), 2017 | Tomada de: *Revista Semana*

Es importante resaltar que los documentos analizados han hecho grandes contribuciones a la visibilización de las violencias y las afectaciones que las personas LGBT han experimentado. Entre ellos, delitos de lesa humanidad como la tortura, las desapariciones y el secuestro han sido documentados con total cuidado y respeto por la integridad y la vida de las personas que participaron con sus testimonios en estas producciones de memoria. Así mismo, estos documentos cumplen un papel fundamental en el reconocimiento de los procesos de resistencia colectiva y organizativa y ponen en evidencia la irrupción de un proyecto de nación heterosexualizado y binario que ha querido imponerse incluso en la firma del acuerdo de paz.

No obstante, luego de una lectura crítica de estos discursos encontré cómo estos documentos reproducen una serie de injusticias epistemológicas que

relaciono con tres elementos de los estudios culturales: la subalternidad, las políticas de la representación y la producción de conocimientos expertos.

La subalternidad pone en debate cómo las poblaciones más oprimidas no han podido hablar por sí mismas, no porque no tengan voz, sino porque no hay un lugar de autoridad en ella. Esta discusión es relevante para considerar la producción de conocimiento sobre lo *trans*. En estos documentos analizados hay una pasividad en la voz de las personas *trans*\*, como una especie de apagón que se da de manera intermitente en los textos. Muchos de los análisis elaborados se tejen a partir de la extracción de frases emblemáticas o representativas para explicar categorías como la violencia por prejuicio. Como consecuencia de ello, se construyen memorias oficiales que dejan de lado las trayectorias biográficas y una serie de memorias sueltas de lo *trans*.



▪ Niña sostiene la foto de un ser querido asesinado en la masacre. El Salado, Bolívar (Colombia), 2009  
Foto: Centro Nacional de Memoria Histórica. Tomada de: *Revista Semana*

Ahora bien, la práctica histórica de la representación de lo *trans* ha definido relaciones de dominación funcionales a los discursos del binarismo de género en donde hay un sistema de construcciones sociales provenientes de las relaciones entre la identidad, el orden social y la herencia judeocristiana que deja de lado las posibilidades de existencia *trans* o de cualquier identidad, ser o experiencia de vida que se aparte de las convencionales formas de la heterosexualidad.

De acuerdo con el análisis de estos elementos, los tres textos identifican en quién recaen las mayores opresiones de la guerra en el país y describen casos de violencias exacerbadas, vulneración de los derechos humanos y brechas de acceso a los derechos fundamentales de las personas *trans*\*. Sin embargo, los documentos recurren a nociones categóricas y homogenizantes de lo *trans* que restan valor a sus trayectorias de vida. Una tendencia presente en otras publicaciones sobre diver-

sidad sexual en el país que mediante glosarios buscan explicar y fijar las categorías de lesbiana, gay, bisexuales y *trans*, como una práctica taxonómica, y que borra las experiencias heterogéneas de personas *trans*\*.

Una segunda expresión de esa homogeneización es la reducción de su situación vital a un relato binario de violencia versus resistencias, que produce generalizaciones hermenéuticas, al interpretar sus historias solo a un lado de la oposición, sin permitirse complejidades, yuxtaposiciones o contradicciones. El relato testimonial se usa para hacer tal ubicación en los extremos de solo dolor, visto solo como marginalización, y de solo resistencia como permanente reacción.

Una tercera expresión hace que las voces de las personas *trans*\* no se desprendan de sus experiencias de vida, de sus corporalidades y de sus producciones de sentido<sup>17</sup>, sino de la lógica con que se arma el re-



▪ Grafiti de la Comuna 13 en Medellín (Colombia), 2019 | Tomada de: Comuna 13 / Facebook. Grafiti: Jomag

lato de violencia en los mencionados textos. Desde la subalternidad, esta relación entre cuerpo y producción de conocimiento se comprende como la voz viva que, a partir de las propuestas de las epistemologías *trans*, está estrechamente ligada a la corporalidad y a la memoria. Por ello, pensar en documentar, visibilizar o representar esas voces desde lugares netamente testimoniales es otra injusticia epistemológica.

Si bien los documentos analizados no tienen el objetivo de construir una memoria *trans*<sup>18</sup>, tampoco pueden obviar o desconocer a las personas *trans*\* como productoras de conocimiento. De hecho, en dichos documentos la mayoría de los testimonios más dramáticos son de mujeres *trans*\*, pero no como agentes de saber. Así, el testimonio resulta hecho argumentativo de la imbricación entre las violencias por conflicto armado y las identidades de género, pero sin las personas como sujetos de conocimiento. Esto configura el testimonio *trans*

como la representación emblemática de las violencias emprendidas contra personas LGBT, lo cual puede ser conflictivo y homogeneizante si no logra reconocer la lógica cisgénero que influye tanto la vida concreta de las personas *trans*\*, al establecer el sexo igual al género y condenarlas como enfermas o anormales, como la producción de su representación misma.

## Encuentro en los Andes. Recordar y hacer memoria

El 6 de septiembre del 2019 se llevó a cabo en la Universidad de los Andes el panel “Tránsitos vitales, tránsitos sociales, (in)justicias cotidianas”, como parte del III Encuentro de Estudios Críticos de las Transiciones Políticas “La paz en pequeña escala: visiones de nación, transiciones inacabadas y vida cotidiana”<sup>19</sup>. El panel revisaba la idea de transición subyacente a las

transiciones políticas, a partir de las experiencias y los conocimientos de quienes viven procesos de tránsito vitales en términos de género y sexualidad. Siguiendo a autoras como Namaste (2011) y Connell (2015), se buscaba argumentar que la experiencia de tránsito genérico y sexual es a la vez social y global y por ende es relevante en una discusión sobre las transiciones políticas y la construcción de paz.

Un tema central del panel fue la conexión entre el tránsito vital y el tránsito social. Como lo señalaron Laura Weinstein y Nikita Dupuis-Vargas, “les *trans* demostramos que todo puede cambiar”, haciendo alusión a la idea de paz y de transición como una transformación y “utopía posible”<sup>20</sup>. Una apuesta por la posibilidad del cambio que incomoda a aquellos sectores a los cuales les conviene el *statu quo* y que implica ir más allá de la asociación unívoca entre un conflicto-una violencia-un activismo-una paz. Así como la guerra es apenas uno de los conflictos que enfrentar, también lo es la “violencia administrativa” (Spade, 2015), esa violencia ejercida y legitimada por las instituciones y que las convierte en espacios permanentes y cotidianos de vulneraciones para las personas *trans*\*.

Lo anterior pone en duda la idea de paz como una construcción sostenida de y en la vida cotidiana, común a las discusiones sobre construcción de paz (Cockell, 2000; Moser y Clark, 2001; Richmond, 2010), y también la suficiencia de categorías con que se explica tal construcción con base en estas experiencias de vida. Al respecto, Dupuis-Vargas cuestionaba la idea del hecho de guerra como el evento traumático principal por resolver, pues desde experiencias *trans*, la violencia familiar previa o posterior a tal hecho puede ser tanto o más traumática. Se cuestiona así la idea de vida cotidiana como una necesidad de retorno o promesa de estabilidad. “Si las garantías de no repetición no se llevan a otros actores sociales, más allá de las instituciones no servirá de mucho su mención”, señaló.

Un segundo aspecto discutido en el panel fue cómo desde los mecanismos de paz, la respuesta a las demandas y propuestas de colectivos *trans* mantiene políticas del no saber que aniquilan otras existencias al impedirles merecer alguna forma de documentación. Por ello, la importancia de la documentación de violencias y la necesidad de saber demandada por los activismos. Sin embargo, un ejercicio de documentación en sí mismo es

limitado cuando se hace sin protagonismo de las personas *trans*\* y sus organizaciones. En palabras de Laura Weinstein, “hay quienes cuentan de nuestras muertes sin nosotras, nos visibilizan con la pérdida de la vida de alguien”. Una forma de visibilidad que invisibiliza y que llama la atención sobre las políticas de la visibilidad como imperativo de activismos hechos principalmente a partir de políticas de la identidad y no con base en políticas de justicia social.

El tercer aspecto abordado fue una discusión sobre el énfasis puesto en lo testimonial, en la consideración de las experiencias de vida *trans*, en los instrumentos de justicia transicional. Al respecto, quienes integraban el panel enfatizaron que su participación en estos temas no era nueva. La ilusión de novedad en los temas de justicia transicional de la discusión de asuntos de identidad de género y orientación sexual, contrasta con una larga historia de activismo e incidencia. Así, la injusticia epistemológica no estaría tanto en una falta de inclusión o en invisibilidad sino, como señaló Nikita Dupuis-Vargas, en una “traducción de las experiencias *trans* desde una mirada cisgénero”, ejemplificada en el manejo de testimonio en tales instrumentos. Una traducción que usa las experiencias de vida *trans* como ejemplos paradigmáticos de hechos dramáticos y traumáticos relevantes para un relato del conflicto centrado en la intolerancia social o un prejuicio permanente, sin historia, contexto ni relación con injusticias sociales y políticas. Así, el relato de justicia transicional que intenta reparar unas injusticias corre el riesgo de continuar otras, como las injusticias epistemológicas.

## Hacia una reparación epistemológica

Con base en los debates expuestos en los cuatro casos, proponemos tres estrategias mediante las cuales la justicia epistemológica puede contribuir a la reparación colectiva: 1) subvertir las políticas de verdad; 2) proliferar los lenguajes y las comprensiones de los conflictos; 3) crear un conocimiento propio y utilizable.

### Subvertir las políticas de verdad

La instalación de una política de verdad injusta epistemológicamente resulta de regímenes de representación, formas de visibilidad y ejercicios de memoria que

mantienen una subordinación en la imagen que se produce de unos sujetos particulares, como se ilustró en los casos anteriores. Ejemplo de ello es la producción y circulación de los documentos que en el imaginario colectivo dan cuenta de ciertas poblaciones mediante historias que no les son propias. De hecho, cuando hay producciones de este tipo en los territorios guardan cierta conexión con las impresiones de los colectivos y las muestran como parte de sus producciones, pero muchas veces estos documentos ni siquiera han sido leídos por las personas *trans*\* porque no se sienten parte de ellos.

Lo anterior interpela directamente a la producción oficial de memorias que hace relevante ciertos eventos sin lograr contenerlos completamente. En contraste con ello, siguiendo la propuesta de Stern (2000), llamamos *memorias sueltas trans* a este sinnúmero de experiencias corporales, orales, colectivas, subjetivas, familiares, conversacionales, gráficas, vivenciales, textuales, entre otras, que se constituyen como centrales en la producción de conocimiento sobre las memorias *trans* y que permiten entablar diálogos mucho más cercanos con la representación del pasado y la imaginación del futuro. Así, estas memorias sueltas se resisten a la intención de contener y representar por parte de las memorias oficiales y proponen modos de relacionamiento no extractivistas, dignificantes y validados en colectivo. La propuesta entonces no es un nuevo ejercicio de memoria que pretenda contener esas memorias sueltas, sino que les permita su libertad y capacidad de diálogo.

## Proliferar los lenguajes y las comprensiones de los conflictos

Como una acción para propender por la justicia epistemológica, los estudios *trans* proponen el desarrollo de un entramado categorial nuevo que facilite situar el saber de personas *trans*\*, ofrezca nuevas herramientas interpretativas a sus experiencias y ponga en evidencia el “contrato abyecto de género” cisexista que impera en la producción de conocimiento y de memoria (Cabral, 2011; Serano, 2007). Un elemento transversal en los cuatro casos anteriores, es el llamado a considerar los relatos de personas *trans*\* con respecto al conflicto, la paz o la justicia como un saber en sí mismo y no solo como simple dato ilustrativo. En términos de estrategia, la reparación epistemológica implica considerar un nuevo lenguaje analítico para comprender de mane-

ra más acertada la experiencia de violencia y conflicto que acontece en las vidas *trans*. Así, como ejemplo de formas de construcción colectiva de conocimiento, presentamos algunas de estas categorías y formas de lenguaje y comprensión que han resultado de los diálogos entre personas que asisten al Grupo de Acción y Apoyo a personas Trans- GAAT:

**Multiconflicto:** a la pregunta ¿qué pensamos las personas *trans*\* del conflicto?, con frecuencia respondemos que este nunca se reduce al conflicto armado. Todo es un conflicto para las personas *trans*\* pues habitamos en medio de un *multiconflicto* en el cual todas las vivencias *trans* están atravesadas por un conflicto: ir al médico, salir a la calle, disfrutar espacios que otros comparten, ir a un supermercado, entre otros.

**Desplazamiento forzado, multiconflicto y soledad:** todos los grupos armados han desplazado a miles de personas y para algunas estos trayectos se hacen en familia o en colectivo. Para nosotres, las personas *trans*\*, son un proceso solitario que cuenta con la mirada cómplice y justificatoria de nuestros parientes quienes nos perciben como un riesgo. Así, mientras para los discursos expertos, las palabras que dan cuenta del conflicto describen hechos, eventos o fenómenos, para las personas *trans*\* son palabras cuya sola pronunciación, cuando eso es posible, vuelve a hacer reales emociones y dolores que no cuentan con un colectivo que ayude a procesar este sufrimiento constante, solitario y con complicidad social.

**Movimientos y migraciones permanentes<sup>21</sup>:** no hay un estudio del fenómeno de la migración de personas *trans*\* que se da luego del desplazamiento. Las mujeres *trans*\* no llegan a ningún lado, siempre buscan un lugar para refugiarse y huir de nuevo, no se sabe a dónde se va.

**Autoprofecias cumplidas, segregación urbana y estructural:** las personas *trans*\* son constantemente interpeladas sobre su lugar social para reiterar su subordinación. Cuando a una mujer *trans*\* le dicen que se vaya para ciertas zonas de la ciudad, como el barrio Santa Fe<sup>22</sup>, es condicionarla a que habite solo unos espacios, a que ejerza ciertos oficios, es una forma de violencia que atraviesa el cuerpo y los procesos de construcción identitaria. No es necesario ser activista para tener claro y hacer evidente que la segregación atraviesa nuestras vidas. Así, las personas *trans*\* y sus

vidas son administradas por las instituciones y la sociedad mediante un llamado que pretende proteger y un mandato que restringe la posibilidad de ser.

## Crear un conocimiento propio y utilizable

Un asunto que se puede rastrear en la variedad de conocimientos que interpelan el conocimiento hegemónico y normalizante –del Norte, patriarcal, cissexista–, es la búsqueda de un saber que no solo repare los vacíos, las omisiones, las estereotipaciones hechas sobre “les otros”, sino que también les permita su posibilidad de existencia como agentes de saber. Al respecto, la historiadora feminista y monja budista Rita Gross (2005) llama a la necesidad de crear un relato y memoria del pasado que reoriente las interpretaciones establecidas y sea utilizable por quienes han enfrentado las consecuencias de esas injusticias epistemológicas<sup>23</sup>.

Este llamado a un conocimiento propio y utilizable en los contextos de transición política y justicia transicional conlleva crear escenarios dotados de representación y sistemas de sentidos en los cuales las personas expertas en sus experiencias de vida construyan marcos interpretativos capaces de reparar de manera integral y dignificante. Como hemos visto en el caso de las personas *trans\**, sus voces son silenciadas y sus posturas, análisis y pensamientos se excluyen de la producción del saber. Urge la vinculación del saber *trans*, no como lugar de visita para obtener un testimonio, sino como fuente de conocimiento endógeno y en sí mismo. Lo anterior representa un cambio significativo en la construcción de un saber que retrate la propia experiencia, así como la posibilidad de transformar esa condición, a partir del agenciamiento de la memoria

como mecanismo emancipador, en el que la realidad social y la construcción de conocimiento enaltezcan de forma legítima la verdad de los sucesos.

## Cierre

Implementar teórica, ética y metodológicamente acciones de justicia epistemológica transversales a los procesos de reparación colectiva, ofrece las bases para el reconocimiento de las identidades y las experiencias de vida *trans\** desde su autodeterminación, dignidad y potencial analítico y las ubica en el epicentro de la producción de memorias y de construcción de paz. De igual forma, el carácter de colectividad de esta perspectiva ofrece una reflexión sobre las personas *trans\** como grupo subalternizado, debido a estructuras de orden cissexista que operan en múltiples estamentos relacionados con la justicia transicional y cuyos efectos se ponen en evidencia en la invisibilización teórica y la distorsión de las representaciones y narrativas *trans* en los registros, los archivos y los procesos de reparación y memoria histórica.

Lo que se propone aquí, tanto a la comunidad académica como a instituciones estatales y financiadoras involucradas en dichos procesos de reparación y justicia, es una transvaloración epistémica y epistemológica que permita un cambio en los instrumentos, así como en las formas de relacionamiento con los colectivos sociales *trans*, tomando distancia de su revictimización y objetivación para asumir el compromiso de potenciar y fortalecer su empoderamiento y su aporte a la reconstrucción del tejido social, la paz y la vida misma. Fundamentalmente, que “eleve las voces *trans\**”, como concluye Zunga La Perra Roja.

## Notas

1. Para este artículo es fundamental el constante debate político sobre el género y la lengua y las luchas de movimientos sociales, tanto por la inclusión social como por cuestionar las lógicas de género impuestas por las lenguas. Por esto, para exponer la diversidad de género de las experiencias de vida de las personas a las que se refiere este texto, en varios apartados se utilizará la <e> en pronombres y adjetivos, incluyendo de manera gramatical dichas variaciones de género que no se ubican en la matriz binaria desde donde opera en el idioma español (Cabral, 2009; Ramírez Mateus, 2015; Halberstam, 2018). Además, utilizaremos la categoría *trans\** con asterisco, acogiendo la propuesta de los estudios *trans* de usar este código para exponer un concepto sombrilla que alberga a personas en todas las identidades, experiencias, corporalidades y deseos relacionados con la variabilidad de género, de manera amplia, y que no se reduce a personas que se identifican como transgénero, transexuales o travestís. De tal manera, usaremos el asterisco cuando hagamos referencia a dichas personas y su variabilidad.
2. Miranda Fricker (2012) define la *injusticia epistémica* como injusticia hermenéutica e injusticia testimonial. La primera alude a los vacíos en los recursos colectivos que permiten interpretar un suceso y que ponen en desventaja la forma como alguien da sentido a sus experiencias. La segunda se refiere a poner en duda un testimonio por la posición subordinada de un sujeto social. En nuestro caso, ampliamos la discusión no solo a la veracidad del conocimiento sino a las formas de producirlo y a la legitimidad sobre quienes participan en tal producción, por lo cual usamos el término injusticias epistemológicas en lugar de injusticias epistémicas.
3. Agradecemos al/a comentarista 2 de este texto por llamar la atención sobre la importancia de explicitar el argumento por tratar.
4. Red Nacional de Información de la Unidad para las Víctimas, véase <<https://cifras.unidadvictimas.gov.co/>>.
5. Unidad de Búsqueda de Personas Dadas por Desaparecidas, 2020, véase <<https://www.ubpbusquedadesaparecidos.co/>>.
6. La Ley 1448 del 2011 y los decretos ley 4633, 4634 y 4635 del 2011, que especifican su enfoque étnico, crearon el Programa Administrativo de Reparación Colectiva como respuesta a los daños experimentados por sujetos colectivos como comunidades, pueblos étnicos, organizaciones sociales, grupos y movimientos sociales. El programa busca una reparación material, política y simbólica de estos sujetos mediante la implementación de medidas de restitución, indemnización, rehabilitación, satisfacción y garantías de no repetición. Véase <<https://www.unidadvictimas.gov.co/es/atencion-asistencia-y-reparacion-integral/reparacion-colectiva/119>>.
7. Este caso es escrito por Laura Weinstein.
8. Véase <<https://sentido.com/nacer-en-el-cuerpo-equivocado/>>, consultado en enero del 2020.
9. Este caso es escrito por Nikita Simonne Dupuis-Vargas.
10. Precisamente, la conversación y las entrevistas con estas líderes se realiza en el marco del Encuentro de Liderazgos LGBT organizado por la Unidad de Búsqueda de Personas Dadas por Desaparecidas (UBPD), en la ciudad de Barranquilla, los días 2 y 3 de marzo del 2020.
11. Los estudios *trans* evidencian y problematizan cuatro aspectos de la injusticia testimonial, epistémica, epistemológica y hermenéutica que ocurre sobre las personas *trans\**: 1) cuando el testimonio es cooptado para construir discursos y entramados simbólicos ajenos a la persona que lo enuncia; 2) cuando se invalida al “otro” en su capacidad de producir conocimiento desde su experiencia; 3) cuando se considera al “otro” incapaz de reflexionar e interpretar lo que sucede a su alrededor o sobre temas distintos a su propia experiencia, reduciendo su participación discursiva al relato testimonial; y 4) cuando se representa al “otro” desde marcos interpretativos inadecuados, como lo pueden ser epistemologías (cis)coloniales (Pérez y Radi, 2014; Vergueiro, 2014).
12. Ana Lucía Ramírez, en su investigación referente a “memorias fuera del género” de activistas transmasculinos y la subversión del orden hegemónico y binario del género/sexo/deseo, se refiere a este trinomio “saber/cuerpo/experiencia situada” como aquel donde se vive y produce el conocimiento de las personas *trans\** (Ramírez, 2015).
13. La referencia hecha por Zunga sobre el derecho a la salud evidencia la constante exigencia que al respecto hace el movimiento *trans* local e internacional ante los múltiples obstáculos para acceder y permanecer dentro de los servicios sanitarios, lo que afecta la adherencia a distintos tratamientos médicos y conlleva la realización de prácticas corporales insalubres de manera independiente. Estas barreras incluyen desde maltrato y la exotización de las subjetividades *trans\** en consultas médicas, pasando por la patologización forzada, el desconocimiento y la ausencia de tratamientos diferenciales, hasta la negación de los servicios por parte del cuerpo de salud debido a la identidad de género. Para más información al respecto véase Colombia Diversa (2010), Santamaría Fundación (2013), Ministerio del Interior (2018).
14. La Agrado, personaje de la película *Todo sobre mi madre* de Pedro Almodóvar (1999).
15. Este caso es escrito por Ximena Chanaga Jerez.
16. Titulado *Injusticias epistemológicas en las construcciones de memorias sobre las mujeres trans\* en el marco del conflicto armado colombiano: una mirada desde los estudios culturales y las epistemologías trans*, proyecto de tesis de maestría en Estudios Culturales de la Universidad de los Andes.
17. Así, la construcción de documentos textuales sobre memorias LGBT, y ojalá sobre la memoria *trans*, debe tener en cuenta los marcos interpretativos y de sentido de las personas *trans\** acerca del conflicto armado. Ello significa una victoria epistemológica y contribuiría ciertamente a las garantías de no repetición.
18. Es importante resaltar que las fuentes de financiación ocupan un lugar en la autoría de los textos. Es decir, con la financiación que realizan imponen agendas de manera deductiva porque tienen una voz oficial en los discursos acerca de los derechos humanos y porque en su mayoría son estadounidenses y europeos. Esto refuerza la relación de poder dentro de un conjunto de actores que combaten

la violencia, la transfobia, la bifobia y la homofobia, pero que al final reproducen las violencias que tanto cuestionan.

19. El panel fue organizado por activistas y docentes que habíamos compartido antes espacios de incidencia y de diseño e implementación de políticas públicas en temas de construcción de paz, género y sexualidad. La actividad contó con la participación de Nikita Dupuis-Vargas, Laura Weinstein y Simón Uribe como panelistas, Melisa Monroy como comentadora y José Fernando Serrano como moderador.
20. Las frases en comillas en esta sección corresponden a citas de la transcripción de la conversación.
21. Por ejemplo: una mujer *trans\** que salió de Chocó cuenta cómo montó un negocio en la carretera, pues siempre tenía que estar huyendo. Las mujeres *trans* se enfrentan a abusos de autoridad y abusos sexuales, como aquellas historias que cuentan de los hombres a quienes debieron hacerle sexo oral en la carretera. Eso suena tan coloquial pero es abuso sexual. Estos son hechos reales que al ser contados con frecuencia se vuelven historia oral colectiva.
22. El barrio Santa Fe está ubicado en el centro de Bogotá, capital de Colombia. Históricamente, con la expansión de la ciudad se fue configurando como un escenario de tránsito y conexión estratégica con toda la ciudad, lo que devino en dinámicas de comercialización legal e ilegal, empobrecimiento, racialización y clandestinidad, que derivaron en experiencias de vida relacionadas con la habitabilidad de calle, el trabajo sexual y el microtráfico de sustancias psicoactivas, entre otros. Todo ello dio paso a una serie de estigmatizaciones y enclaves fortificados de su población, como fue el de mujeres *trans\** en ejercicio de prostitución en la zona de comercio sexual, reglamentada por el Decreto 188 del 2002 de la Alcaldía de Bogotá.
23. La pregunta por *un conocimiento propio* aparece en diversos campos de conocimiento, como los estudios decoloniales (Grosfoguel 2007) o la *teoría sureña* (Connell, 2004), aunque con énfasis diferentes y no necesariamente equivalentes.

## Referencias bibliográficas

1. ALMODÓVAR, A. (productor) y P. Almodóvar (director), 1999, *Todo sobre mi madre* [película]. España: El Deseo.
2. CABRAL, Mauro, 2009, *Interdicciones. Escrituras de la intersexualidad en castellano*, Córdoba, Anarrés Editorial.
3. CABRAL, Mauro, 2011, “La paradoja transgénero”, en: Carlos F. Cáceres y Alejandra López Gómez, *Sexualidad, ciudadanía y derechos humanos en América Latina: un quinquenio de aportes regionales al debate y la reflexión*, Lima, Instituto de Estudios en Salud, Sexualidad y Desarrollo Humano, Universidad Peruana Cayetano Heredia, pp. 97-104.
4. CARIBE AFIRMATIVO, 2019, *¡Nosotras resistimos! Informe sobre violencias contra personas LGBT en el conflicto armado en Colombia*, Barranquilla, Caribe Afirmativo.
5. COCKELL, John G., 2000, “Conceptualising Peacebuilding: Human Security and Sustainable Peace”, en: *Regeneration of War-Torn Societies*, Springer, pp. 15-34.
6. COLOMBIA DIVERSA, Caribe Afirmativo y Santamaría Fundación, 2016, “Entre el miedo y la resistencia”. *Informe de Derechos Humanos de Personas LGBT en Colombia*, Bogotá, autores.
7. COLOMBIA DIVERSA, 2010, *Provisión de servicios afirmativos de salud para personas LGBT*, Bogotá, Colombia Diversa.
8. CONNELL, Raewyn, 2015, *El género en serio. Cambio global, vida personal, luchas sociales*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
9. CONNELL, Robert William, 2004, “Una teoría sureña”, en: *Nómadas*, No. 20, pp. 36-45.
10. DUPUIS-VARGAS, Nikita Simone, 2020, *Devolviendo la gentileza. Análisis del discurso transpatologizador*, Bogotá, Universidad Central.
11. FRICKER, Miranda, 2012, “Group Testimony? The Making of a Collective Good Informant”, en: *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 84, No. 2, pp. 249-276.
12. GALTUNG, Johan, 1969, “Violence, Peace, and Peace Research”, en: *Journal of Peace Research*, Vol. 6, No. 3, pp. 167-191.
13. GROSGOUEL, Ramón, 2007, “Los dilemas de los estudios étnicos estadounidenses: multiculturalismo identitario, colonización disciplinaria y epistemologías decoloniales”, en: *Universitas Humanística*, No. 63, pp. 35-47.
14. GROSS, Rita M., 2005, *El budismo después del patriarcado: historia, análisis y reconstrucción feminista del budismo*, Madrid, Trotta.
15. HARAWAY, Donna Jeanne, 1998, *Ciencia, cyborgs y mujeres: la reinención de la naturaleza*, de Donna Haraway, Valencia, Universitat de València.
16. LÓPEZ, M., B. Vélez, E. Ballén y G. Tobón, 2003, *El tiempo contra las mujeres: debates feministas para una agenda de paz*, Zona Visual.
17. LOSADA CASTILLA, Camilo, 2016, *Pedagogías decoloniales y cocuidado: un aporte en la reconstrucción y restitución de la memoria colectiva de hombres transgénero de la organización social hombres en desorden*, Bogotá, Universidad Pedagógica Nacional.
18. MCEVOY, Kieran y Lorna McGregor, 2008, *Transitional Justice from Below: Grassroots Activism and the Struggle for Change*, Bloomsbury Publishing.

19. MINISTERIO DEL Interior, 2018, *Recomendaciones para la garantía del derecho a la salud de las personas trans\*: un primer paso hacia la construcción de lineamientos diferenciales para la atención humanizada de personas trans\**, Bogotá, Ministerio del Interior.
20. MISSÉ, Miquel, 2010, “La lucha por la despatologización trans y perspectivas de futuro del movimiento trans en Barcelona”, *Norte de Salud Mental*, Vol. 8, No. 38, pp. 44-55.
21. MOSER, Caroline, 2001, *The Gendered Continuum of Violence and Conflict: An Operational Framework*, en: C. Moser y F. Clare (eds.), *Victims, Perpetrators or Actors: Gender, Armed Conflict and Political Violence*, Zed Press, pp. 30-51.
22. MOSER, Caroline y Fiona C. Clark, 2001, “Gender, Conflict, and Building Sustainable Peace: Recent Lessons from Latin America”, en: *Gender & Development*, Vol. 9, No. 3, pp. 29-39.
23. NAMASTE, Viviane, 2000, *Invisible Lives: The Erasure of Transsexual and Transgendered People*, University of Chicago Press.
24. NAMASTE, Viviane, 2011, *Sex Change, Social Change: Reflections on Identity, Institutions, and Imperialism*, Canadian Scholars’ Press.
25. PANKHURST, Donna, 2012, *Gendered Peace: Women’s Struggles for Post-War Justice and Reconciliation*, Routledge.
26. PÉREZ, Moira y Blas Radi, 2014, *Diversidad sexo-genérica en el ámbito educativo: ausencias, presencias y alternativas*, trabajo presentado en las XXI Jornadas sobre la Enseñanza de la Filosofía Coloquio Internacional 2014, FILO de la Universidad de Buenos Aires, Argentina.
27. PIZARRO, Eduardo, 2012, “Bases para una política de reparación en Colombia viable, justa y sostenible”, en: Angelika Rettberg, *Construcción de paz en Colombia: contexto y balance*, Bogotá, Universidad de los Andes, pp. 141-168.
28. PLATERO MÉNDEZ, Raquel (Lucas), 2014, “Metáforas y articulaciones para una pedagogía crítica sobre la interseccionalidad”, en: *Quaderns de Psicologia*, Vol. 16, No. 1, pp. 55-72.
29. PONS RABASA, Alba, 2011, “La ciencia médica en la demarcación de las fronteras del género: (re)produciendo identidades de género a partir de las ficciones normativas”, tomado de: <<https://bit.ly/34k9UEQ>>, pp. 1-20.
30. PRADA, Nancy, Marlon Acuña, Juan Bedoya, Estephany Guzmán y Luisa Ocaña, 2015, *Aniquilar la diferencia. Lesbianas, gays, bisexuales y transgeneristas en el marco del conflicto armado colombiano*, Bogotá, Centro Nacional de Memoria Histórica.
31. RADI, Blas, 2019, “Políticas del conocimiento: hacia una epistemología trans”, en: Mariano López, *Los mil pequeños sexos. intervenciones críticas sobre políticas de género y sexualidades*, Sáenz Peña, Argentina: Eduntref.
32. RAMÍREZ MATEUS, Ana Lucía, 2015, *Memorias fuera del género: cuerpos, placeres y políticas para narrarse trans*, trabajo de maestría, Universidad de Chile.
33. RICHMOND, Oliver P, 2010, “A Genealogy of Peace and Conflict Theory,” en: *Palgrave Advances in Peacebuilding*, Springer, pp. 14-38.
34. SÁNCHEZ, Gabriel Ignacio Gómez, 2013, “Justicia transicional ‘desde abajo’: un marco teórico constructivista crítico para el análisis de la experiencia colombiana”, en: *Co-Herencia*, Vol. 10, No. 19, pp. 137-166.
35. SANTAMARÍA FUNDACIÓN, 2013, *Marineras fucsia en busca de tierra firme*, Santiago de Cali, Santamaría Fundación.
36. SENTIIDO, 2012, *Nacer en el cuerpo equivocado*, tomado de: <https://sentiido.com/nacer-en-el-cuerpo-equivocado/>, consultado el 24 de agosto del 2020.
37. SPADE, Dean, 2015, “Una vida normal”, en: *Políticas trans críticas y los límites del derecho*, Barcelona, Bellaterra.
38. STERN, Steve, 2000, “De la memoria suelta a la memoria emblemática: hacia el recordar y el olvidar como proceso histórico (Chile, 1973-1998)”, en: *Memoria para un nuevo siglo: Chile, miradas a la segunda mitad del siglo XX*, Santiago de Chile, LOM Ediciones, pp. 11-33.
39. STRYKER, Susan, 2014, “Transgender Studies Today: An Interview with Susan Stryker”, en: *Interviewed by Petra Dierkes-Thrun. B2o: The Online Community of the Boundary 2*, tomado de: <<https://www.boundary2.org/2014/08/transgender-studies-today-an-interview-with-susan-stryker/>>.
40. UNIDAD DE Búsqueda de Personas Dadas por Desaparecidas (UBPD), 2020, *Plan Nacional de Búsqueda de Personas dadas por Desaparecidas*, Bogotá, autor.
41. VERGUEIRO, Viviane, 2014, *Colonialidade e Cis-normatividade*, en: *Iberoamérica Social*, Vol. 2, No. 3, pp. 15-21.
42. WITTIG, Monique, 1992, “El pensamiento heterosexual”, en: *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*, Madrid, Egales, pp. 45-57.

- Joven congoleño reza por la paz durante jornada electoral. Lubumbashi (Congo), 2011 | Foto: Phil Hatcher-Moore



## 2. Sujetos de la verdad

Sujeitos da verdade

---

Subjects of Truth

# Juan Montaña Escobar, el *jazzman* de los 8 minutos 46 segundos de *Black Lives Matter*\*

*Juan Montaña Escobar, o jazzman  
dos 8 minutos 46 segundos de  
Black Lives Matter*

*Juan Montaña Escobar, the jazzman  
of the 8 minutes 46 seconds of Black  
Lives Matter*

Michael Handelsman\*\*

DOI: 10.30578/nomadas.n53a5

En este ensayo se analiza la respuesta literaria del ecuatoriano Juan Montaña Escobar al movimiento *Black Lives Matter* y a la trágica muerte de George F. Floyd, Jr. el 25 de mayo del 2020. Más que una protesta o denuncia, Montaña presenta una declaración de apropiación colectiva de esos 8 minutos 46 segundos robados, para retomarlos como un acto de (re)existencia y resignificación, precisamente porque *Black Lives Matter* y porque el movimiento resalta el racismo sistémico que define la historia de las Américas.

**Palabras clave:** racismo, cimarronaje, diáspora, (re)existencia, memoria, cuerpo.

*Nesta redação, analisa-se a resposta literária do equatoriano Juan Montaña Escobar ao movimento Black Lives Matter e a trágica morte de George F. Floyd Jr. O 25 de maio de 2020. Mas do que uma protesta ou denúncia, Montaña apresenta uma declaração de apropriação coletiva desses 8 minutos 46 segundos roubados, para retomá-los como um ato de reexistência e resignificação, precisamente porque Black Lives Matter e porque o movimento ressalta o racismo sistêmico que define a história das Américas.*

**Palavras-chave:** racismo, marronagem, diáspora, re(existência), memória, corpo.

*This essay analyzes the literary response of Ecuadorian Juan Montaña Escobar to the Black Lives Matter movement and the tragic death of George F. Floyd, Jr. on May 25, 2020. More than a protest or complaint, Montaña presents a statement of collective appropriation of those stolen 8 minutes 46 seconds, to claim them as an act of (re)existence and resignification, precisely because Black Lives Matter and because the movement highlights the systemic racism that defines the history of the Americas.*

**Keywords:** Racism, Maroonage, Diaspora, (Re)existence, Memory, Body.

\* Este ensayo pertenece a un proyecto de reflexión de más de veinte años, sobre cómo leer la creación literaria afro en el contexto de un canon permeado por normas y expectativas propias de un racismo sistémico, el cual mucha gente todavía acepta consciente o inconscientemente.

\*\* Profesor emérito de Literatura Latinoamericana de la Universidad de Tennessee (Estados Unidos), con una larga trayectoria como investigador de la literatura del Ecuador. Miembro correspondiente de la Academia Ecuatoriana de la Lengua y profesor honorario de la Universidad Andina Simón Bolívar-sede Ecuador. Ph.D. en Romance Languages y diplomado en Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Florida. Correo: handelsm@utk.edu

original recibido: 29/08/2020  
aceptado: 31/10/2020

ISSN impreso: 0121-7550  
ISSN electrónico: 2539-4762  
nomadas.ucentral.edu.co  
nomadas@ucentral.edu.co  
Págs. 87~103

*Mi dolor es grande.*

Manuel Zapata Olivella, Changó, el gran putas

*It's not as simple as talkin' jive, just to stay alive.*

Nina Simone, Revolution

*Black bodies swinging in the Southern breeze /  
Strange fruit hanging from the poplar trees.*

Billie Holiday, Strange Fruit

Toda la creación artística de Juan Montaña Escobar, nacido en Ecuador en 1955, también conocido como el *jazzman*, junto con su pensamiento y activismo social, constituye un permanente reclamo por los 8 minutos 46 segundos que se le negaron a George Floyd, Jr. y a todxs lxs<sup>1</sup> demás George Floyds que atraviesan nuestra complicada historia dolorosamente secuestrada por su racismo sistémico. Entiendo aquel reclamo como una declaración de apropiación colectiva de esos 8 minutos 46 segundos robados, para retomarlos como un acto de (re)existencia y (re)significación precisamente porque *Black Lives Matter*.

Mi lectura de la obra de Juan Montaña Escobar intenta responder a la pregunta clave que plantea el *dossier* preparado por Dairo Sánchez-Mojica y Yilson Beltrán-Barrera para este número de *Nómadas*: ¿de qué verdad somos capaces? Propongo que la(s) verdad(es) que sigue(n) eludiéndonos resuena(n) en las últimas palabras de George Floyd, Jr.: “I can’t breathe”. De ahí parte mi lectura, que se inspira en los saberes de “casa adentro”<sup>2</sup> donde desapronder lo colonial emerge como mandato ancestral y posibilita la (re)existencia de otras

verdades, tan audibles en el tam-tam de los tambores afros que siempre han marcado el compás de la resistencia afro a lo largo y ancho de la diáspora.

## Sones, soneos y soneros para los 8 minutos 46 segundos todavía por recuperarse

Aquellos ya icónicos 8 minutos 46 segundos del 25 de mayo del 2020, presenciados en Minneapolis, Minnesota, no pertenecen solo a George Floyd, Jr., ni tampoco a esa fecha ni a esa ciudad. Los últimos gritos ahogados de Floyd –“I can’t breathe, I can’t breathe, I can’t breathe”– captan y sintetizan toda la historia de las Américas, comenzando con la llegada a estas orillas de aquellos barcos negreros en que los primeros esclavizados también gritaban “I can’t breathe”. Recordemos con Edouard Glissant que “Lo único escrito en los navíos con esclavos era el libro de cuentas con sus precios. Dentro del espacio de la nave, el llanto de los deportados se atoraba, como luego lo haría en las haciendas. Las reverberaciones de esta confrontación duran hasta hoy” (Glissant, 1997: 5)<sup>3</sup>.

¿Quién hubiera imaginado que ese llanto atorado sería el primer *soneo* de un interminable *son* interpretado por un sinfín de *soneros* y *soneras* cuyos ritmos y melodías siguen trascendiendo los límites del tiempo y del espacio! Es así como la voz y la palabra de Juan Montaña Escobar vienen, pues, desde lejos, y si uno escucha con atención se dará cuenta de que todo lo que el *jazzman* ha cantado y escrito no solo nace y se alimenta de ese primer *soneo* atorado, sino que también lo (re)significa, convirtiéndolo en un nuevo *soneo* del mismo *son* tan presente en los últimos respiros ahogados de George Floyd, Jr.

Desde sus primeros escritos, publicados a lo largo de diez años en el diario *Hoy* de Quito, y luego en el *Telégrafo* de Guayaquil, Juan Montaña se ha dedicado a reescribir aquel “libro de cuentas con sus precios”, el mismo que Glissant denunció como primer atentado contra la existencia y la humanidad de lxs futurxs *muntus* de las Américas. Se recordará que según la visión de Zapata Olivella en su *Changó, el gran putas* (1983), el *muntu* con su origen *bantú* “alude a la fuerza que une en un solo nudo al hombre con su ascendencia y descendencia inmerso en el universo presente, pasado y futuro” (514). En la novela en mención, Zapata convoca a lxs *muntus* a luchar contra la desmemoria, aquella perversa estrategia colonial de deshumanización total, raíz misma del racismo sistémico que en 8 minutos 46 segundos borró a George Floyd, Jr., negándole para siempre su “ascendencia y descendencia” como ser humano.

Juan Montaña, el *jazzman* ecuatoriano, ha respondido incondicionalmente al llamado de Zapata a desarmar aquel “libro de cuentas” denunciado por Glissant, convirtiéndolo en un libro de cuentos y de historias que, en su conjunto, consta como un vivo testimonio de existencia y verdades propias. Ciertamente, Montaña se ha entregado en cuerpo y alma a desenterrar la palabra (y la verdad) secuestrada de aquellos primeros esclavizados, para así dar voz a una memoria colectiva y ancestral, no como un acto arqueológico o filológico de curiosidades de un remoto pasado, sino como un acto de cimarronaje contemporáneo tan patente y palpante en cualquier barrio de *Mandela’s Country*, aquel entramado ficticio suyo de barrios urbanos donde “el tam-tam parece no terminar nunca” y “todas las noches retumba el llamado de nuestros tambores” (Zapata Olivella, 1983: 36-37)<sup>4</sup>.

Los tambores –y las marimbas también– siempre han llenado los silencios de los ahogados originarios, y su interminable tam-tam resuena como un latido de corazón colectivo en toda la obra del *jazzman*. Para Montaña, su escritura es resistencia y, a la vez, (re)existencia, ya que “La palabra, gráfica o fonética, tiene el poder de la persistencia en las existencias y así sostienen, en la memoria colectiva y cotidiana, la resistencia, para liberarnos de la no-existencia y volver, por siempre, a la re-existencia” (Montaña, 2020a: s. p.).

En el sentido de lo referido en el acápite precedente, la escritura sirve a Montaña como su tambor (o

marimba), con el cual marca el paso de la historia hacia un futuro más justo, incluyente y plenamente suyo. Juan García Salazar enseñaba que “Para los mayores, la historia arranca en el momento en que empezamos a ser personas”, y como ha explicado Sonia Viveros: “Habíamos vivido muchos años con una crónica que no era nuestra y esa era la razón de nuestra despertencia [...] entonces era necesario emprender el camino de volver a ser”<sup>5</sup>. Entre muchos afrodescendientes a lo largo y a lo ancho de la diáspora, se ha asumido ese volver a ser como un mandato ancestral. Montaña, por su parte, también ha adoptado ese mandato como un firme compromiso porque como *jazzman* y cronista sabe que, permanentemente, a lo largo de la historia de las Américas, “los negros han afirmado la simple, pero radical, verdad de su propia humanidad y valor, y permanentemente América no los ha escuchado del todo” (Kaplan, 2020: s. p., traducción mía)<sup>6</sup>.

Durante el Festival de Harlem de 1969, la inimitable Nina Simone cantó “Revolution”, insistiendo en que “It’s not as simple as talkin’ *jive*, just to stay alive”. Las profundas y graves implicaciones de este verso influyen en los *jam sessions* de Montaña, especialmente en el que tituló “No puedo respirar”: “I can’t breathe (no puedo respirar), salmodia definitiva de George Floyd. Esta súplica agónica debió repetirse por siglos en las sentinas de los barcos, en las plantaciones, en las minas o en las calles de las nacientes repúblicas americanas” (2020c: s. p.)<sup>7</sup>. De nuevo, otro *soneo* del mismo *son* que sigue negándose a ser ahogado.

La voz de George Floyd, Jr. con sus últimos gritos desesperados, sin embargo, no retumbaba sola al despertar a las multitudes del mundo entero de la perversa pesadilla del racismo sistémico; venía acompañada de un cuerpo angustiado, el mismo cuerpo presente en aquellos navíos negreros donde se escuchaban los primeros llantos atorados ya mencionados en líneas anteriores. La imagen que persiste de George Floyd Jr., con aquella rodilla en el cuello mientras se ahogaba durante los 8 minutos 46 segundos, nos recuerda que cada cuerpo tiene una voz y cada voz tiene un cuerpo, y cuerpo y voz sustentan una memoria colectiva que todavía lucha por escucharse y por verse. La investigadora Erika Sylva señala que “el cuerpo no es solo físico, sino también simbólico” (2010: 228). Por su parte, Marcel Velázquez Castro sostiene que el “omnipotente control sobre el cuerpo del negro [...] se ve socavado [...]

porque la memoria y la voz del negro serán sus armas [...]” de resistencia y existencia (2012: 12). De ahí la necesidad del poder oficial de defenderse mediante sus políticas y prácticas de invisibilización y silenciamiento.

Cuerpo, voz, memoria, resistencia, existencia: puro cimarronaje. ¿De qué otra manera han de entenderse el “Ain’t I a Woman” de Sojourner Truth (1851) o aquel “I am a Man” (1968) del Movimiento de Derechos Civiles de la década de 1960? ¿Cómo escuchar a aquellas voces de “I am Somebody” de las décadas de 1970 y 1980? “Black is Beautiful”, “Black Power” y ahora “Black Lives Matter”, de nuevo nos encontramos ante un tejido de historias que son muchas y una sola: cuerpo, voz, memoria, resistencia, existencia.

Cada una de esas frases deja una semilla para un renacer colectivo. Juan García Salazar comprendía ese renacer como un proceso permanente de sembrar para pensar y pensar para sembrar (García Salazar y Walsh, 2017). Y cada siembra, cada pensamiento, conducía/conduce a una identidad de (re)existencia, la misma que Edizon León ha marcado como “la posibilidad de reinventar al sujeto luego de la fragmentación del Ser que significó la esclavitud, volver a pensar en la unidad del ser, romper con esa contradicción de ser y no ser, reconstruirse en un nuevo espacio y tiempo” (2015: 218).

Mientras León relaciona esa posibilidad de reinventar el Ser Negro con el cimarronaje, Stuart Hall la pondera como voz y cuerpo de una identidad arraigada en “aquellas experiencias históricas, aquellas tradiciones culturales, aquellos lenguajes perdidos y marginales, aquellas experiencias marginalizadas, aquellas personas e historias que aún permanecen sin ser escritas. Esas son las raíces específicas de la identidad” (2013: 429). Una identidad cimarrona, por cierto, ya que en todo momento, según nos recuerda Juan García, “la resistencia que los cimarrones/as construyeron desde los palenques territoriales, tiene que ser la inspiración para organizar el diálogo con los otros y para pensar en la defensa de nuestros derechos como pueblo” (2020: 96).

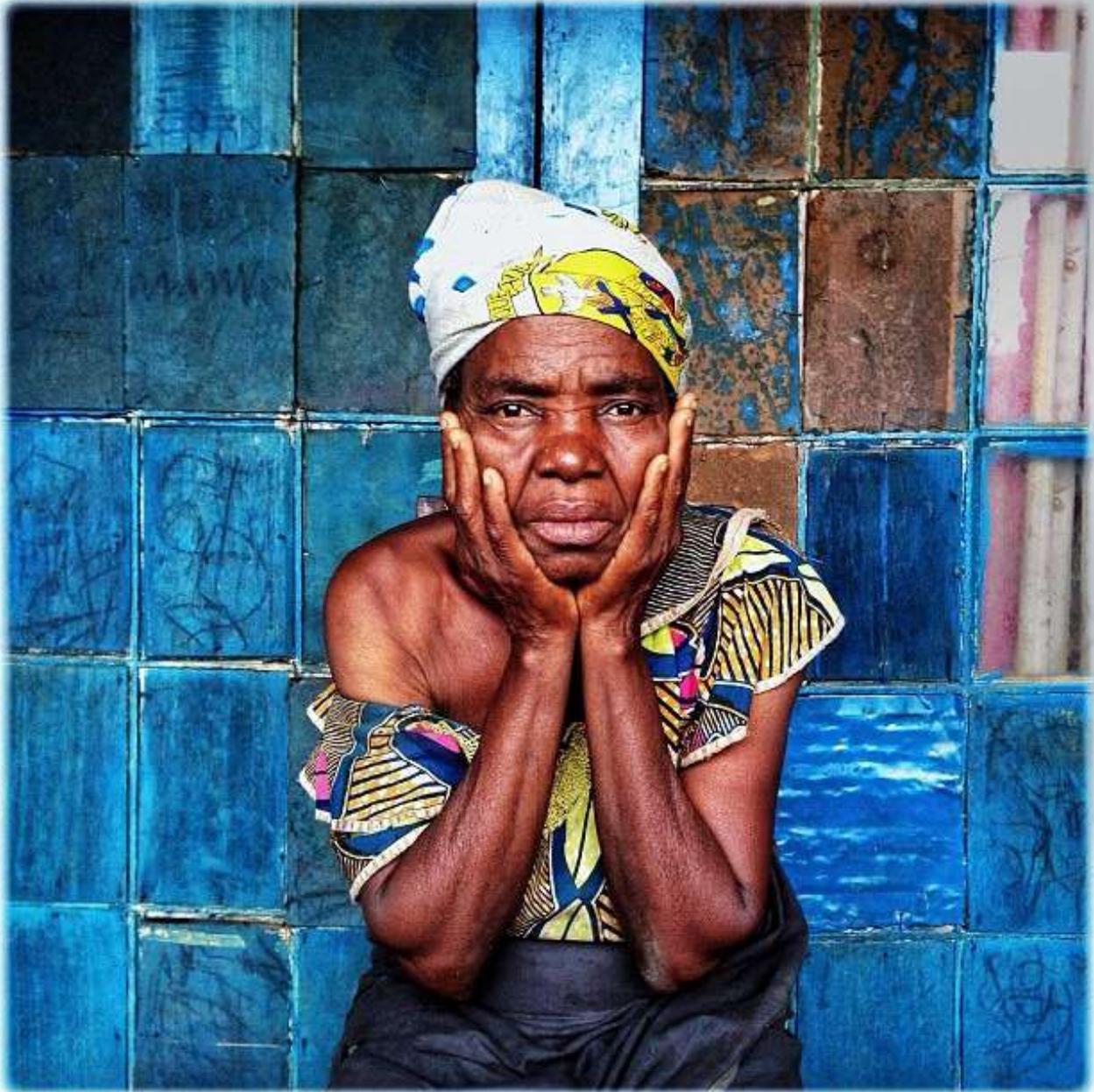
En ese sentido, la identidad de los afrodescendientes de las Américas es asumida como un proceso de resistencia permanente por existir, un proceso que Montaña sitúa dentro de los 8 minutos 46 segundos repetidos una y otra vez a lo largo de toda la historia afro. Y entre ahogos y gritos, entre aquel “I can’t breathe”

y el “Black Lives Matter”, Montaña pone en contexto este último *soneo* al explicar: “La sociedad dominante tiene en su inventario de poderes religión, educación, ejército e historia para construir y afinar sus privilegios raciales. Nuestra lucha es por la importancia consciente de existir. Así nos importamos, así nos merecemos” (2020d: s. p.).

Aunque haya quienes prefieran pensar que la tragedia de George Floyd, Jr. pertenece solo, o principalmente, a la problemática racial de Estados Unidos, Montaña sabe y siente que aquellos 8 minutos 46 segundos son suyos porque son de todos los afrodescendientes. Sin duda, su pensamiento se ha alimentado de las palabras del Abuelo Zenón quien enseñaba: “[...] las comunidades de origen africano, somos un sola nación cultural, un solo pueblo, pues por encima de las fronteras, compartimos un mismo territorio, una misma sangre, una misma historia y por eso compartimos el mismo olvido por parte de los que ayer, nos separaron” (citado en Porras *et al.* 2012: 19). Si bien es cierto que esas palabras se referían en primera instancia a la Región Afropacífica de Ecuador y Colombia, Montaña las retoma diaspóricamente: “Son tantas sangres, pero todas tributarias una sola. Se renueva el sentido comunitario en las Américas y contiene eso de que la injusticia con el otro común en cualquier país del continente también la recibo como propia y contra mí” (2020b: s. p.).

Montaña recoge el nombre de George Floyd, Jr. y lo resignifica, lo contextualiza, lo valora como propio porque ve su propia imagen, su propio reflejo en ese nombre que anuncia dolorosa y fatídicamente que aquellos 8 minutos 46 segundos también podrían ser los últimos del mismo Montaña en alguna esquina de *Mandela’s Country*. Montaña sabe, sin embargo, –y vale la repetición– que “It’s not as simple as talkin’ *jive*, just to stay alive”. El *jazzman* comprende visceralmente el poder de la palabra y del acto de (re)significarla, precisamente porque el poder influye en los significados y estos son una fuente mayor del poder social. En efecto, luchar por el derecho a significar resulta central para la (re)estructuración del mundo social y físico en que vivimos (Montaña, 2008: 14).

No debemos pasar por alto lo que Montaña escribió pocas semanas después de haber escuchado por primera vez el nombre de George Floyd, Jr., tras haber (re)vivido los 8 minutos 46 segundos que captan toda



- Madre de nueve hijos cuyo padre fue asesinado por paramilitares del grupo "Interahamwe", formado en Ruanda. Kivu del Norte (Congo), 2013 | Foto: Michael Christopher Brown

la historia afrodiaspórica de las Américas. Los nombres, pues, sí importan:

Defendemos nombres, aquellos que nos son necesarios, por resguardo simbólico de lo épico libertario, por el largo momento creativo o por el tiempo impostergable de la reconstrucción social. El nombre tiene fuerte contenido político y a la vez es corriente cultural. [...] Los nombres para la diáspora afrodescendiente amplían el límite del origen nacional al internacionalismo cimarrón. Si nombramos a Malcolm X, Manuel Zapata Olivella, Marielle Franco o

Juan García Salazar más que sus biografías nos acercan sus conexiones con nuestro factor de resistencia política, cultural y comunitaria. Es la lumbre permanente en la proa del bongo de nuestra Historia. (2020b: s. p.)

Y en el fondo de este *sonéo* de Montaña, con acompañamiento de otros *soneros* que también le cantan a George Floyd, Jr., se escucha la voz / llanto / grito de Frantz Fanon tarareando que “el racismo no se esclerotiza” (citado en Montaña 2020d). “I can’t breathe, I can’t breathe, I can’t breathe”.

Al contemplar aquella imagen de la rodilla del policía que aplastaba el cuello de George Floyd, Jr. en pleno día, Juan Montaño no deja lugar a dudas de su significado histórico, ya que desentierra los esqueletos de tantas víctimas (y victimarios/as) de la misma rodilla, aunque la forma de esta cambia y fluye según las circunstancias: rodillas, látigos, sogas, armas, cadenas, fuego y un largo y angustioso etcétera. ¿Habría estado escuchando el *jazzman* a Billie Holiday, la Dama de los Blues, cantar “Strange Fruit” grabado en 1939 mientras procesaba internamente los horrores que su sangre / familia / raza / él sigue sufriendo? Escuchemos con Montaño:

*Southern trees bear a strange fruit  
Blood on the leaves and blood at the root  
Black bodies swinging in the Southern breeze  
Strange fruit hanging from the poplar trees.*

[De los árboles sureños nacen frutos extraños  
Hay sangre en las hojas y sangre en las raíces  
Cuerpos negros que se mecen en  
la brisa del Sur  
(Frutos extraños colgados de los álamos)]<sup>8</sup>.

El esperpento tal vez mayor de los efectos nocivos del racismo sistémico tan patente en “Strange Fruit” y en los 8 minutos 46 segundos que nos obligan a confrontar a nuestros esqueletos pasados y presentes, sin embargo, subsiste hasta en el aire que respiramos (“I can’t breathe, I can’t breathe”, I can’t breathe”). Como Montaño advierte no tan metafóricamente:

El racismo se mide en baja escolaridad, mala calidad de la educación, programas de salud de lástima y el desempleo es la subida vertical de la desesperación. [...] Es la política



■ Policías salvadoreños frente a mural alusivo a la guerra civil que se desarrolló entre 1980 y 1992. (El Salvador), 2020  
Foto: Associated Press / Salvador Meléndez

como se la entiende por estos meses, es un acuerdo entre plantadores del norte centro y sur, para que las barracas jamás dejen de serlo. (2020b: s. p.)

¡Ay, “las reverberaciones” de aquellos primeros llantos atorados que Glissant lamentaba! (2020b: s. p.)

Montaño ha sido categórico en lo que respecta a la ubicuidad de esa implacable plaga que no nos suelta y, por lo tanto, el *jazzman* asume esos 8 minutos 46 segundos como suyos; no hay cómo desconocerlos o despersonalizarlos. Atento siempre a otras voces y a otros sonos, él continúa su *jam session* así:

Parafraseando la juventud territorial urbana: ¡lo que es con aquellos es con nosotros! O aquello que es con las vidas negras de allá también es con nuestras [...]. Las opresiones son transeccionales, por eso “tu problema es mi problema” y “tu bandera muy bien podría ser la mía”. Si no se entienden los camajanes del Estado –plantación triunfa. (2020d: s. p.)

No estará de más recordar aquí un informe preparado por el Banco Mundial en el 2018 en el que se lee: “Hasta hace un par de décadas los afrodescendientes no se incluían de forma regular en las estadísticas de la mayoría de los países, por lo que buena parte de sus situaciones y necesidades se desconocían o eran ignoradas” (Freire *et al.*, 2018: 14). ¿No será que “I can’t breathe” ha de escucharse como un grito en clave de “I am here”, “I exist”, “I am Somebody”? Nina Friedemann observaba que “Hoy como ayer el desafío de los grupos negros es sobrevivir. La hazaña increíble es que para lograrlo han inventado no solo nueva poesía, danza, música y teatro, sino diversos modos culturales y sociales” (citada en Lozano Lerma, 2016: 194). De nuevo, la voz de Nina Simone vibra dentro de nosotros con su “It’s not as simple as talkin’ *jive*, just to stay alive”.

Montaño, *jazzman* / sonero / activista, nunca ha vacilado en asumir enérgica, lúcida y creativamente ese desafío de sobrevivir que Friedemann y Simone destacan. No en vano enseñaba Juan García Salazar que “Si algo queremos recuperar de la esclavitud, sin duda, es la resistencia” (citado en Lozano Lerma, 2017: 278).

Sean los que sean aquellos “diversos modos culturales y sociales” mencionados por Friedemann, todo apunta a esa misma resistencia, como he repetido varias veces. Además, en esa apuesta por resistir para no

solo sobrevivir, sino también (re)existir, se encuentran la coherencia y la sincronía de una suerte de pedagogía insurgente que fluye por las sangres y voces afrodiáspóricas. Así leo y escucho el *son* de los 8 minutos 46 segundos de Juan Montaño, el cual teje y entreteje sus *soneos* con los de otros *soneros*, como Frantz Fanon, por ejemplo. “El antirracismo es lírica combativa, cantada y necesaria; pero también debe comprender mejor la genealogía de aquellos que enfrenta” advierte Montaño. Luego cita a Fanon quien puntualizaba en 1956 que “El racismo, lo hemos visto, no es más que un elemento de un conjunto más vasto: el de la opresión sistemática de un pueblo” (Montaño, 2020d: s. p.).



- Mujeres de Mampuján encontraron en el tejido una forma de narrar las afectaciones que vivieron durante la guerra. Mampuján (Colombia), 2015 | Tomada de: RegiónCaribe.org



▪ Niña en una iglesia protestante Gomá, campo de refugiados de Kivu del Norte (Congo), 2013 | Foto: Michael Christopher Brown

Hay quienes quisieran neutralizar y silenciar las voces cimarronas de Montaña y de muchos otros *soneros* empleando sus propios “diversos modos culturales y sociales” de autodefensa y negación, pero al *jazzman* no se le escapa nunca la claridad de la memoria colectiva afro. Por eso, su respuesta a esos atentados contra la humanidad de los afrodescendientes retumba con un tam-tam de alerta: “Unas sofisticaciones mediáticas convierten lo evidente en retahílas analíticas. Pero los asesinatos de personas negras son reales, trágicamente reales, en Estados Unidos, Brasil y Colombia. También

en Ecuador y Honduras, aunque con baja noticiosidad” (Montaña, 2020b: s. p.). Y para que sus lectores / escuchas no se confundan de clave, afina su *sonero* repiqueando con lo siguiente:

[...] en Ecuador, el racismo no solo está en las instituciones del Estado que no garantizan los derechos consagrados en la constitución, el racismo está en cada rincón: en la televisión, en la palabra, en el deporte, en los chistes, en la vida cotidiana. El racismo está presente cuando no puedes caminar en tu ciudad o en tu barrio sin ser visto como

sospechoso o sospechosa; está cuando puedes ser atacado, golpeado y humillado sin que nadie haga nada; o incluso puedes ser asesinado, asesinada; todo esto solamente por el color de tu piel. (Montaño, 2020b: s. p.)

Y de nuevo el ensordecedor llanto estalla: “I can’t breathe, I can’t breathe, I can’t breathe”.

El *jazzman* es un artesano de la palabra porque comprende que esta es poder y, sobre todo, sabe que ya está suelta (véase Padilla y Montaño, 2018). En otros lugares he comentado las tensiones entre el lenguaje del poder y el poder del lenguaje (Handelsman, s. f.), y Montaño se ha comprometido a (re)componer su *son* de 8 minutos 46 segundos con la palabra suelta, con aquella semilla de las voces ancestrales que hace mucho esperan liberarse definitivamente de aquel “libro de cuentas con sus precios” que Glissant había denunciado cimarronamente. Vale recordar al Abuelo Zenón que enseñaba:

En estos tiempos donde se nos habla mucho de lo que no somos y poco de lo que somos, resulta vital mantener viva la palabra de los mayores, como referente de lo que fuimos, como guía para reflexionar lo que somos ahora y como apoyo para construir lo que necesitamos ser mañana. (Ortiz Prado, 2018: 54)

Sin embargo, la lucha por recuperar aquella palabra de los ancestros resulta ardua al tomar en cuenta las estructuras tradicionales del poder colonial que reconocen una sola gramática, la cual sigue asfixiando a todos aquellos que amenazan con “descolonizar la mente y desalienar la palabra alienadora y volver a la palabra viva, recrear el lenguaje, el pensamiento y la rebeldía para rescatar valores perdidos y espirituales”, según planteaba Manuel Zapata Olivella (citado en Cariño *et al.* 2017: 529). En efecto, Zapata Olivella siempre insistiría en la centralidad de la palabra como recurso de poder, un poder que se tenía que conquistar en el camino a la liberación, tanto corporal como epistémica<sup>9</sup>.

Montaño, por su parte, ha constatado que “cada abuelo y abuela fueron (aun lo son) la biblioteca que los Estados olvidaron destruir [...]” (2018a: 104). Por eso, aquellos primeros llantos atorados que se escuchaban desde las entrañas de los barcos negreros no hemos de tomarlos como señal de impotencia. Todo lo contrario, puesto que son los primeros testimonios de un cimarronaje naciente e inagotable que en su conjunto sirven de

“[...] guardiana del secreto / del mar y nuestras propias singladuras, / de nuestras propias brújulas, / de nuestro propio rumbo / de nuestros propios remos”, según ha cantado el poeta Antonio Preciado (2006)<sup>10</sup>.

No es una casualidad de que Pierre Bourdieu haya comentado que “there are no neutral words” (1991: 40). Montaño conoce esa realidad y la siente visceralmente, situándola en pleno centro de las luchas de resistencia de la actualidad. Al ponderar nuestros tiempos convulsionados, a los cuales responden los movimientos de *Black Lives Matter* de muchos países, el *jazzman* hace sonar su protesta: “Bonita paradoja para derrotar el olvido y la ceguera cotidianos: *Black Lives Matter*. La plantación responde con desdoro: *White Lives Matter*” (2020c: s. p.).

En efecto, las palabras marcan toda una historia de luchas por controlarlas o por liberarse de ellas y de sus múltiples significados y verdades. De ahí, Montaño advierte a sus lectores/escuchas:

*Negro* fue el calificativo sistémico para enunciar el racismo contra las personas africanas. Aunque el cimarronismo cultural le ha dado la vuelta efectiva, los grupos racistas, según el interés de opresión política, nos disputan el significado (el conjunto ideológico de la representación) y el significado (el simbolismo del significado). ¿Por cuánto tiempo se desconcertaron con el *black is beautiful?* (2020c: s. p.).

En el fondo, Montaño comprende que apropiarse de la palabra es un acto decolonial y epistémico que le permitirá contar y resignificar las historias ausentes de los registros oficiales del poder. En este sentido, Edizon León ha puntualizado que “el cimarronaje no es únicamente una forma de devolverse, tomarse o construir la libertad, sino es un hecho de “volverse’ humanos, de darse humanidad, de volver a ser Seres existentes, visibles” (2015, 213).

En el contexto específico de *Black Lives Matter*, los últimos 8 minutos 46 segundos de vida de George Floyd, Jr. esperan por las palabras y las verdades que los llenarán de sus propios contenidos, para así llenarlos de significados de “casa adentro”. No creo exagerar al insistir en que toda la obra de Montaño es un continuo y permanente *son* de estos mismos 8 minutos 46 segundos que, a lo largo de toda la historia afrodiaspórica, representan una suerte de ausencia producida por los

inacabables crímenes de lesa humanidad. “Así se compone un *son*”, diría el *jazzman*<sup>11</sup>, un *son* que da voz a todo un proceso de “reconocer, reafirmar y poner en vigencia las identidades, [...] entendido como un espacio para recuperar la palabra y hablar de nosotros mismos, con nuestras propias voces sobre lo que somos, dejando de lado lo que los otros dicen [o no dicen] que somos” (García Salazar y Walsh, 2017: 98).

## Un nuevo soneo para sembrar memorias ancestrales: desaprender para (re)aprender

El *son* de Montaña no termina todavía, ni tampoco mi intento de acompañarlo con este modesto *soneo* mío. En un artículo que Montaña publicó en *El Telégrafo* de Guayaquil en el 2017, titulado “La negritud del siglo XXI”, propuso que “La continuidad de nuestras acciones por la plenitud de derechos no dependerá de novedades académicas o la aceptación política de las organizaciones progresistas de nuestras reflexiones críticas, para nada, “el largo de la pisada’ será consecuencia de cuanto produzca la siembra de pensamientos”<sup>12</sup>. En el caso particular de Montaña, esa “siembra de pensamientos” no se acaba con sus escritos de opinión o sus publicaciones periodísticas, una muestra de lo cual he tratado de resaltar en estas páginas por su lucidez y constancia, así como por su capacidad de entretejer historias, vivencias y saberes simultáneamente símiles y disímiles según la mejor tradición afrodiáspórica de la araña Ananse<sup>13</sup>. De hecho, ese tejido de reflexiones y representaciones comprendido como un *corpus* identitario desde y por medio de la palabra suelta, y con miras siempre hacia la (re)existencia, tal vez llegue a la plenitud en sus obras de ficción, un género literario que el *jazzman* practica pero que muchas veces pasa inadvertido para el público lector<sup>14</sup>.

Hasta la fecha, Montaña ha publicado dos volúmenes de cuentos y una novela que él mismo ha caracterizado como un “Thriller (afro)ecuadoriano”<sup>15</sup>. Aunque no pretendo hacer aquí un análisis de estas tres obras propiamente, sí voy a enfocarme en uno de los cuentos del segundo volumen de *Así se compone un son*, con el propósito de destacar cómo el autor concibe y escribe su ficción y, también, para complementar y completar mi lectura de su *son* de los 8 minutos 46 segundos<sup>16</sup>.

A lo largo de la historia, los cimarrones han luchado por su humanidad, es decir, por su derecho a existir y a ser, como lo propone Edizon León, a quien cité en líneas anteriores. Sin lugar a dudas, Montaña es un cimarrón precisamente porque desde hace mucho tiempo ha utilizado la palabra escrita como arma de combate para defender esa humanidad. Juan García Salazar enseña que

... transmitir lo aprendido por medio de la palabra es parte de nuestra tradición cultural de nuestro pueblo, así lo ordenan los mandatos ancestrales. La palabra es la herramienta más segura para transmitir lo que se guarda en la memoria colectiva de los pueblos y nacionalidades, a los que les fue negado el derecho a la letra. (García Salazar y Walsh, 2017: 24).

Y lo que se guarda en la memoria colectiva, aquello que resuena en la escritura de Juan Montaña, es que *Black Lives Matter*. En lo que respecta específicamente a su ficción, el *jazzman* complejiza esa humanidad al máximo, superando rancios exotismos y estereotipos que siguen deshumanizando a los afrodescendientes. Javier Pabón ha puntualizado que Montaña “recupera las voces de los protagonistas de la historia y las actualiza con una nueva voz propia” (Pabón, s. f.: 122)<sup>17</sup>. Esa recuperación y actualización de voces emerge con fuerza en el cuento titulado “El último carajo del general” (Montaña, 2008: 181-201).

En respuesta a una historia oficial que con demasiada frecuencia ha minimizado o distorsionado –cuando no ha borrado por completo– el protagonismo, es decir, las voces, de muchos afrodescendientes, Montaña recurre a la ficción, donde la imaginación abre otras posibilidades de reflexión y representación. Su propósito como escritor cimarrón está claro: “Si no existe [el protagonismo] o no está próximo a existir, entonces lo reinventamos” (2018b: s. p.)<sup>18</sup>. No estará de más repetir aquí con Juan García Salazar que “los pueblos de origen africano tuvieron que reconstruir su identidad y cultura a partir del dolor de la dispersión y deshumanización” (García Salazar y Walsh, 2017: 84-85).

Stuart Hall puso en evidencia hace tiempo que “los sujetos de lo local, del margen, solo pueden entrar en la representación [...] recuperando sus propias historias ocultas. Tienen que procurar narrar, nuevamente, la historia, pero esta vez de atrás para adelante” (2013: 530). Luego, continuó insistiendo en que no se puede

describir los momentos de nacionalismo colonial olvidando el momento en el cual los sin voz descubrieron que, efectivamente, tenían una historia que contar, que tenían lenguajes que no era las lenguas del amo, ni las lenguas de la tribu. Se trata [...] de un momento enorme. El mundo comienza, en ese mismo momento, a descolonizarse. (Hall, 2013: 530)

Yo añadiría a esta reflexión lo que Juan García señalaba (y que cité previamente): “Para los mayores, la historia arranca en el momento en que empezamos a ser personas” (citado en Viveros, 2018: 29-30).

“El último carajo del general” es muestra de la medida en que Montaña se ha comprometido a contar historias y devolverles a sus personajes la condición de ser personas, algo que George Floyd, Jr. –junto con todas y todos lxs George Floyd habidxs y por haber– no alcanzó a probar a plenitud. El cuento se basa en la historia del general Eloy Alfaro y la Revolución liberal, que lideró en 1895, fecha en que nació el Ecuador moderno. El acierto del relato, sin embargo, radica en la manera en que Montaña (re)inserta a los afrodescendientes en la historia nacional como protagonistas o, si

se prefiere –y para seguir el ritmo del tam-tam de este ensayo-soneo– la manera en que les devuelve aquellos 8 minutos 46 segundos borrados de muchas historias, cuando no de todas.

Recurrir a la historia para completarla desde la ficción corresponde perfectamente al proyecto pedagógico y cimarrón de Montaña. En primer lugar, sabe que “Ser negro o negra no es un dato de la biología sino de la historia” (Lozano Lerma 2016: 210). En cuanto a la historia nacional en concreto, el *jazzman* seguramente ha escuchado a su mentor, Juan García Salazar, quien puntualizara: “El absoluto desconocimiento que la historia oficial muestra sobre los negros y las negras ecuatorianas/os sumada a la negación de su papel en la historia nacional [...] ha hecho de los propios negros/as o afro-ecuatorianos/as elementos extraños a ellos mismos y ellas mismas” (2020, 30).

Frente a ese desconocimiento general de la amplia participación de los negros durante la época alfarista y la lucha de las fuerzas del liberalismo “que se prolongará a lo largo de treinta y tres años desde su fase insurgente



▪ Víctimas de la guerra, Kivu del Norte (Congo), 2013 | Foto: Michael Christopher Brown



▪ Mural "El Paisnal" por la memoria de las víctimas de la guerra civil (El Salvador), 2006 | Pintado por: Isaías Mata & ASTAC. Tomado de: rachelheidenry.com

(1883-1912) hasta la derrota de la Revolución de Concha (1913-1916)” (Sylva Charvet 2010: 78), Montaña inicia su narración en los últimos momentos de vida de Alfaro, mientras escuchaba los gritos de una multitud alocada que se preparaba para sacarlo de la prisión y arrastrarlo por las calles de Quito antes de matarlo salvajemente en 1912. Además de aquellos gritos, lo que más le inquietaba a Alfaro en aquellos postreros instantes fatídicos era una voz que sonaba desde su memoria como presagio: “Algún día, general el único dolor que sentirá será el causado por el mal recuerdo de quienes realmente le apreciaron y por su promesa incumplida” (Montaña, 2008: 181).

Lo genial del cuento es que todo gira en torno al momento mismo, en octubre de 1882, cuando Silverio Macondes, un campesino afro de la provincia de Esmeraldas, el que tres veces se había negado a unirse al general Alfaro y que finalmente aceptó, pero bajo una sola condición:

Mi pedido coronel José Eloy Alfaro, es que cuando triunfes se terminen los padecimientos de los conciertos, mis pa-

rientes, en toda la República. Además, tu Gobierno les dará un pago por el trabajo que nunca dejaron de cumplir con honrosa puntualidad y talento como si la obra fuera de ellos y no ajena. Así los parientes se irán a vivir adonde quieran. (Montaña, 2008: 194-95)

Luego de ser aceptado su pedido con la promesa de “Te daré por escrito lo que hemos acordado”, Silverio Macondes respondió con contundencia:

A la mierda los papelitos, coronel. Escuché tu palabra, la entendí. Muy bien la entendí, se guardó en mi memoria y en la de los Ancestros. Eso es lo más sagrado que acarrearás contigo coronel José Eloy Alfaro, por ahora con sosiego. Pero ni muerto podrás soportar el dolor de la palabra incumplida. Ni muerto encontrarás paz, si perviertes el color de tu palabra. (Montaña, 2008: 195)

Con una estructura narrativa y temporal zigzagueante, parecida a un *son* cuyos *soneos* entran y salen con intermitencia, Montaña reconstruye un episodio de la historia nacional, pero esta vez a partir de una memoria ancestral que no se olvida de aquella prome-

sa incumplida. De hecho, es a partir de esa memoria que Montaña logra devolverle a Silverio Macondes su plena humanidad, combinando su valentía de guerrero mambí con una vulnerabilidad arraigada en el vaivén de un sinnúmero de promesas incumplidas responsables por toda una historia de ilusiones y desilusiones, de culpabilidades ajenas y propias. En efecto, esa es la parte de la historia que el *jazzman* capta incisivamente en “El último carajo del general”. Por ello, la voz narrativa del cuento advierte: “Ellos eran la guerrilla mandinga que un historiador describió en sus escritos, pero luego arrepentido borró para no endosarle gloria a unos negros venidos de no se sabía dónde” (Montaña, 2008: 195).

Más que la gloria, lo que le interesa a Montaña como cuentista es restituir en el personaje su condición de ser humano, como actor de la historia, por una parte, e inculcar en los lectores una sentida conciencia de dicha humanidad, por otra parte. Silverio Macondes, claro está, es un personaje de ficción, pero al mismo tiempo sirve para *afrobetizarnos* a todos, sensibilizándonos sobre una cosmovisión que viene de las memorias ancestrales en influye en las de hoy<sup>19</sup>.

Silverio es el hijo del liberto Melquíades Macondes, “constructor de naciones y pueblos, guerrero malinké” (Montaña, 2008: 184), y durante todo el relato la voz silenciosa del padre liberto lo guía y le reprocha, según sus decisiones tomadas y aquellas por tomar. En la segunda conversación con Alfaro, este ya proclamado Jefe Supremo y en guerra contra el gobierno de Quito, Silverio “Recordó las veces que su padre esquivó propuestas militares, que otros aceptaron y regresaron lisiados, se quedaron pudriéndose en valles serranos o se ahogaron en algún río costero” (185). Así, la memoria, por segunda vez, pudo más que las palabras inmediatas del general:

–¿Por qué no viene con nosotros?  
 –No es mi guerra. [...]  
 –[...] ¿Cuál es su patria?  
 –Mis ancestros que pueblan estas tierras hace siglos, ellos son la auténtica patria. (Montaña, 2008: 185)

Al aceptar finalmente unir fuerzas con Alfaro después de una importante derrota militar del general en 1882, y a pesar de las advertencias de su padre

Melquíades, el resultado inmediato de esa decisión fue que el gobierno le confiscó a Silverio su finca, y su esposa que estaba embarazada “malparió y fue obligada a servir a la familia del gobernador” (Montaña, 2008: 187). Inicialmente, Silverio estaba dispuesto a aceptar los sacrificios y sus consecuencias porque había confiado en la promesa de Alfaro de terminar definitivamente con el sistema oprobioso del concertaje, que había reemplazado a la esclavización y relegado la abolición de 1822 y la manumisión de 1851 al campo de las promesas incumplidas. Con el paso de los años y el aumento de muertos entre sus compañeros, el narrador del cuento explica:

Veinticinco años cumplidos apenas y ya padecía el agobio de las muertes en combates desiguales de sus amigos, sufría el abandono de la tranquilidad de los buenos motivos para tanta muerte, no podía con el peso de la conciencia por haber desobedecido los consejos del padre. (Montaña, 2008: 188)

Silverio Macondes es un personaje-hombre de conciencia, de sentimientos nobles y de una autoestima que despierta la admiración entre sus pares; es un hombre pensante que se reconoce en la historia de su pueblo, en la memoria ancestral. También, es un cimarrón que se ha entregado en cuerpo y alma a la lucha, no a la de Alfaro o del liberalismo exactamente, sino a la de “la libertad sin condiciones para los conciertos” (Montaña, 2008: 200).

Después de años de lucha, Silverio se da cuenta de que es tiempo de retirarse y, en el momento del clímax del cuento, cuando le anuncia a Alfaro su decisión, Silverio le dice: “Me harté de sus coroneles hacendados, pero ya no importa. Pasaba a despedirme y recordarle el pago de su promesa” (Montaña, 2008: 200).

Momentos antes de iniciar el regreso a sus casas, Silverio comunica su decisión a los compañeros, diciéndoles: “Voy a comprobar que la palabra del general Eloy Alfaro tiene sello sagrado. Él hizo su promesa ante nuestros Ancestros y sé que tiene serenidad en el alma para no engañarse con los miedos de sus alianzas. A los Ancestros no se les miente” (Montaña, 2008: 198). Pero este anuncio, junto con su última conversación con Alfaro está acompañado de no poca ansiedad y angustia: “Desde que se estableció el campamento, Silverio Macondes estaba hundido en el sopor de recuerdos que no

le correspondían a él, sino a la memoria de su padre que llegaba a visitarlo como a pedirle explicaciones por los muertos sin provecho de esta guerra que había hecho suya” (Montaño, 2008: 196). Lamentablemente, Alfaro no comprende a Silverio al escucharlo advertir: “Sepa, general, que no temo a ninguna muerte, sino a los sagrados muertos de mi conciencia” (Montaño, 2008: 201)<sup>20</sup>.

Después de despedirse del general, “Silverio no volvió la vista hacia atrás. Apenas empezaba la tarea más asqueante de cualquier guerrero: recuperar la fe en sí mismo y aprender a vivir con las malas señales del destino” (Montaño, 2008: 201). Así, la verdadera tragedia del cuento no es el asesinato de Alfaro, sino la deuda que los afrodescendientes todavía esperan cobrar a lo largo y a lo ancho de las Américas. Por ello,

Los muertos resuellan en sus oídos por la paz negada a los parientes conciertos. No solo eran los de estos días, más bien eran generaciones de guerreros que le atestaban la sangre caliente de este momento, que se sintió desolado al ver una estela de cadáveres inútiles hasta el fin del páramo [...] (197)

Seguramente, Erika Sylva tenía en mente esa deuda al referirse a la paradoja histórica de la provincia de Esmeraldas. Aunque a lo largo de la historia del Ecuador, Esmeraldas fue la cuna de muchas de las primeras luchas libertarias e independentistas (como fue el caso de la Revolución liberal destacada por Montaño en “El último carajo del general”), Sylva ha anotado que “a inicios del siglo XXI continuaba siendo una de las más postergadas, lo que se transparentaba en la alarmante precariedad y exclusión en la que continuaba viviendo su población negra, también debido al persistente racismo que se registraba aun la sociedad ecuatoriana” (2008: 83).

## ¿De qué verdad somos capaces? *Black Lives Matter* es más que *talkin' jive*

Como colofón a mi lectura de “El último carajo del general”, se me ocurre que este cuento le ha servido al *jazzman* como prelude de su revisión de las historias oficiales de la Revolución de Carlos Concha que comenzó en 1913, poco después del asesinato de Eloy Alfaro. Sin entrar aquí en detalles sobre dicha revolución, Montaño ha escrito “Cuatro negros pelagatos. Breves capítulos de la Revolución de Esmeraldas”,

para contrarrestar las nociones generalizadas sobre las causas de ese conflicto. De la manera más contundente, insiste en que fue en realidad una guerra antiesclavista más que un conflicto entre facciones de liberales, por lo menos en lo que respecta a la participación de los afrodescendientes<sup>21</sup>. De ahí la pertinencia del cuento de Montaño en el cual puso de relieve la centralidad de la promesa incumplida, el eje en torno al cual toda la historia afro sigue girando.

De acuerdo con la buena, pero dolorosa historia de Silverio Macondes y su padre Melquíades, al ponderar esa revolución antiesclavista y esmeraldeña (1913-1916), Montaño sembró una espinosa pregunta fundamental: “Cada individuo cimarrón [...] debió preguntarse, con igual o mayor énfasis, el injusto porqué de las haciendas infinitas [...] y a ellos ni el breve espacio para la sepultura” (2019a).

En efecto, la promesa diferida, que se evaporó en el último carajo del general Eloy Alfaro, y que fue ahogada durante los últimos 8 minutos 46 segundos de George Floyd, Jr., sigue dolorosamente ausente en nuestros días. Hall ha puntualizado que, según Marx, “estamos siempre inscritos e implicados en las prácticas y las estructuras de la vida de los demás” (2013: 348). Ello podrá ser cierto, pero la socióloga colombiana Betty Ruth Lozano Lerma advierte que “Descolonizarse significa un desprendimiento epistémico del conocimiento europeo, pensar la propia historia, pensar la propia liberación pero con categorías propias, no prestadas” (2016: 42).

Esta advertencia de Lozano no debe interpretarse como un llamado al aislamiento cultural o un muy acentuado deseo fundamentalista. Más bien se refiere al proceso pedagógico que el maestro Juan García Salazar cultivaba al luchar cimarronamente por una efectiva y liberadora etnoeducación entendida en términos de desaprender para volver a aprender. Juan Montaño, el escritor, activista y pensador ha recogido las enseñanzas de Juan García como un mandato ancestral: “Nuestra tradición enseña que todo hombre o mujer que aprende de la palabra de los y las mayores, recibe al mismo tiempo, el encargo de compartir lo aprendido con las nuevas generaciones” (García Salazar y Walsh, 2017: 24). Así es la escritura de Juan Montaño, así piensa y así comprende el sentido cimarrón de *Black Lives Matter* y de aquellos 8 minutos 46 segundos que siguen reclamando sus verdades.

Puede ser cierto que Silverio Macondes sea un personaje de ficción, producto de la imaginación del *jazzman*, pero nosotros, los lectores, especialmente los de “casa afuera”, nos quedaríamos cortos al no comprender que ese legado ancestral que el esmeraldeño guardaba y que nunca abandonó es el mismo que el Abuelo Zenón compartía al recordarles a las nuevas generaciones de “volver a ser donde no habíamos sido” (Walsh, 2018: 11). Ahí está la clave para saber escuchar el tam-tam que marca el compás de *Black Lives Matter* y que Juan Montaña ha asumido como una pedagogía ancestral de resistencia y (re)existencia:

Aquellas tres palabras resumen historias, muchas historias, de resistencia en las ciudades de cualquier país de las Américas, en los mediodías despiadados o en los atardeceres del

desamparo cuando por fin se entiende que el Estado es un aparato político inservible para la gente negra de este preciso territorio. (Montaña, 2020a: s. p.)

Entonces, ¿seremos los de “casa afuera” capaces de entender y cumplir la promesa hasta ahora negada? ¿Hasta cuándo seguiremos tapando los oídos al oír los llantos y gritos atorados de “I can’t breathe, I can’t breathe, I can’t breathe”? En fin, ¿de qué verdad somos capaces?

Retumban las palabras de Aníbal Quijano quien advirtió que era hora de dejar de ser lo que no somos; Juan Montaña Escobar, el *jazzman* de *Black Lives Matter* sabe que “así se compone un son” de los 8 minutos 46 segundos.

## Notas

1. El uso de la “x” para marcar el plural de los sustantivos a lo largo de este ensayo pretende romper el orden binario del género que históricamente ha privilegiado lo masculino, y de esa manera la neutralización del género gramatical.
2. En este ensayo empleo las frases “casa adentro” y “casa afuera” que, en el primer caso, se refiere a la (re)construcción de las identidades afro desde las mismas comunidades a partir de la recuperación de sus saberes ancestrales; el segundo caso se refiere a la sociedad en general que históricamente ha desconocido las contribuciones de dichas comunidades y que, al mismo tiempo, es el espacio donde las comunidades siguen luchando por su inclusión formal en los sistemas políticos, económicos y culturales de sus respectivas sociedades.
3. Agradezco a Javier Pabón por haberme dirigido a esta cita.
4. Para mayor información sobre *Mandela’s Country* véase, de mi autoría, *Representaciones de lo afro y su recepción en Ecuador. Encuentros y desencuentros en tensión* (2019: 202-214).
5. Tanto la cita de Juan García como la de Viveros aparecen en Pabón y Montaña (2018: 33).
6. Aunque Kaplan se refiere aquí a Estados Unidos, me parece igualmente pertinente para el resto de América.
7. Montaña se refiere muy a menudo a sus escritos como *jam sessions*.
8. Esta canción fue escrita originalmente en 1937 por Abel Meeropol, en plena época infame de las leyes de Jim Crow en Estados Unidos.
9. Para una mayor elaboración de este tema véase García Salazar, Preciado Bedoya y Montaña (2019).
10. Estos versos vienen del poema que Preciado tituló “Poema para ser analizado con carbono 14”, que se encuentra en *Antología personal* (2006: 244-247).
11. Las dos colecciones de cuentos escritas por Montaña se titulan *Así se compone un son* (1999, 2008).
12. Este artículo fue publicado el 22 de abril del 2017 en la página de “Opiniones” de *El Telégrafo*, donde Montaña tenía una columna semanal.
13. Entre las muchas acepciones de la araña Ananse, cuyo origen viene de los ashanti, me refiero a su poder simbólico que llegó a las Américas con los primeros esclavos, quienes veían en la araña sabiduría, creatividad y la capacidad de engañar a los opresores. Además, el tejido que Ananse hilvana a lo largo y a lo ancho de las Américas representa unidad y solidaridad entre los afrodescendientes.
14. Aunque un análisis de las múltiples razones del desconocimiento general de la narrativa de Montaña excede los propósitos inmediatos de este ensayo, me limitaré a señalar que la falta de un sistema efectivo de distribución y *marketing* por parte de las editoriales constituye un obstáculo mayor, que afecta negativamente a muchos escritores del Ecuador. Además, me atrevería a sugerir que un impedimento adicional en el caso de la ficción del *jazzman* será una equivocada noción de que se trata de un escritor relevante principalmente para lectores afros.
15. Véanse *Así se compone un son*, vol. 1 (1999), *Así se compone un son*, vol. 2 (2008) y *El bisnieto cimarrón de F. Dzerzhinsky. Thriller (afro)ecuatoriano* (2019b).
16. Para leer algunos estudios de mi autoría más elaborados sobre varios cuentos y la novela de Montaña, véanse *Leyendo la globalización desde la mitad del mundo. Identidad y resistencias en el Ecuador* (2005: 69-111); *Representaciones de lo afro y su recepción en Ecuador. Encuentros y desencuentros en tensión* (2019: 63-94; 187-214; y “El bisnieto cimarrón de F. Dzerzhinsky, Thriller (afro)ecuatoriano, una novela de Juan Montaña Escobar” (2020).
17. He tomado esta cita del manuscrito original (122) del nuevo libro de Pabón que pronto será publicado por la editorial Abya-

Yala de Quito con el título *A tres voces: poesía, tradición oral y pensamiento crítico de la diáspora en el Ecuador*.

18. Para los escépticos que quisieran deslegitimar la creación de Montaña de “nuevos sentidos acerca de la condición afro”, por haber recurrido a la ficción y a la imaginación, Stuart Hall ha anotado que “la identidad cambia de acuerdo a la forma en que la pensamos, escuchamos y experimentamos” (2013: 423). La referencia aquí a “los nuevos sentidos acerca de la condición afro” viene de Gustavo Abad (2013).
19. Para una explicación más detallada de la *afroetización* véase a Javier Eduardo Pabón (s. f. : 96-97).
20. No fue hasta que Alfaro gritó su último ¡carajo!, momentos antes de ser arrastrado por las calles, que entendió que había traicionado

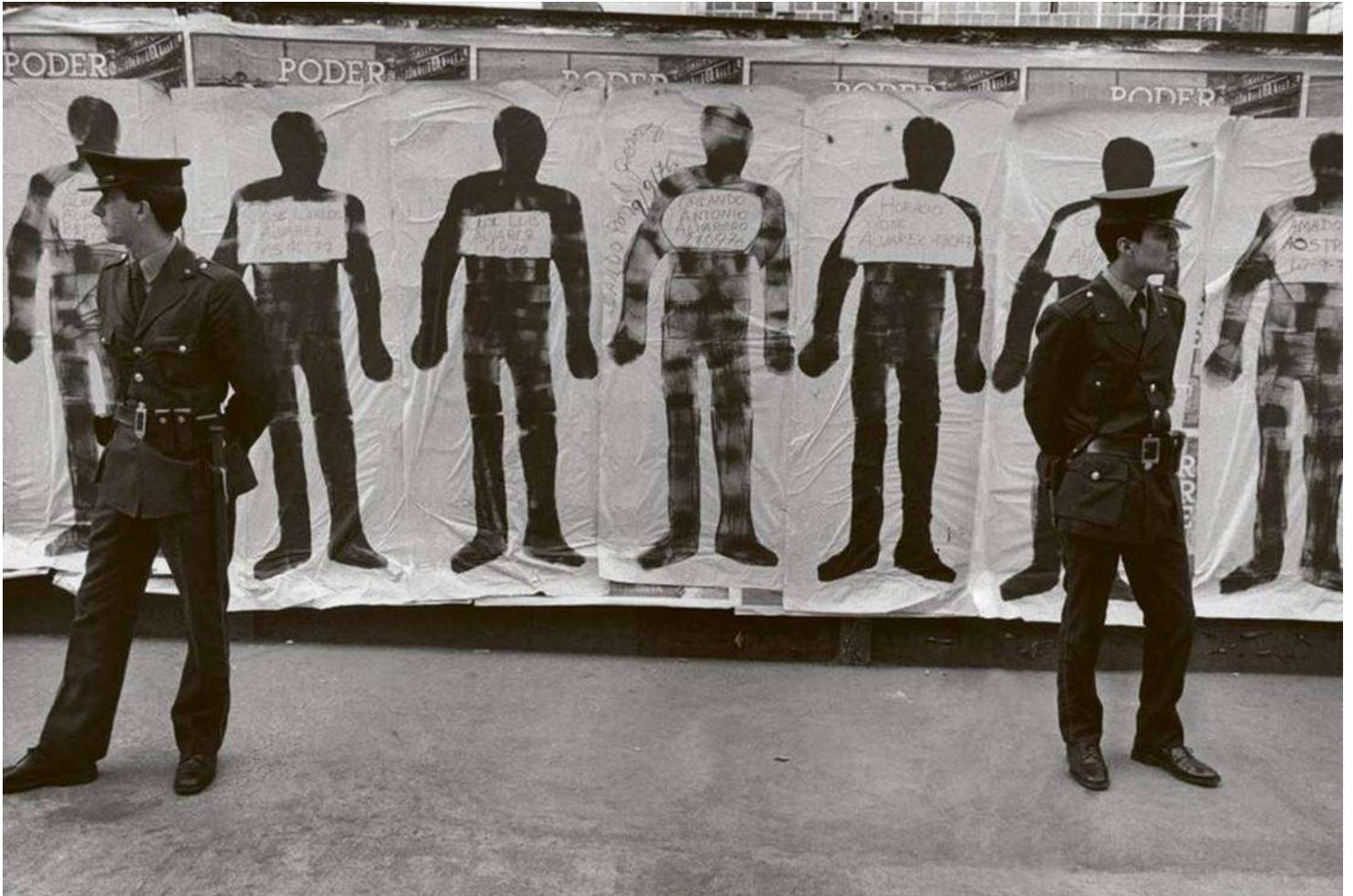
a los únicos fieles que habían creído en su palabra, la cual sacrificó por los intereses creados de ciertos sectores del poder político y económico del país. ¿No será que ese carajo simboliza un acto de arrepentimiento, al reconocer la plena humanidad y lealtad de los conciertos y, al descubrir esta verdad, Alfaro también logró (re) encontrar su propia humanidad, la cual había llevado a Silverio Maccondes a confiar en él? En efecto, lo que le interesa a Montaña como creador es humanizar a sus personajes y no venerar a héroes deshumanizados debido a su propia mitificación.

21. Montaña publicó estos “Breves capítulos” en siete entregas de un total de veintinueve capítulos en *Rebelión-Opiniones y Noticias Rebeldes sobre el Mundo*, entre el 15 de junio del 2019 y el 13 de julio del 2019. Véase <<https://www.revolución.org>>.

## Referencias bibliográficas

1. ABAD, Gustavo, 2012, “Juan García y Juan Montaña: Territorios distintos y narrativas complementarias desde la memoria afrodescendiente”, en: *Chasqui: Revista Latinoamericana de Comunicación*, No. 120, pp. 88-92, tomado de: <[www.revistachasqui.org/index.php/chasqui/article/view/533/533](http://www.revistachasqui.org/index.php/chasqui/article/view/533/533)>.
2. BOURDIEU, Pierre, 1991, *Language and Symbolic Power*, traducido por Gino Raymond y Mathew Adamson, editado por John B. Thompson, Cambridge, Polity Press.
3. CARIÑO, Carmen *et al.*, 2017, “Pensar, sentir y hacer pedagogías feministas descoloniales: diálogos y puntadas”, en: Catherine Walsh (ed.), *Pedagogías decoloniales: Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir*, tomo 2, Quito, Abya-Yala, pp. 509-536.
4. ESCOBAR, Arturo, 2008, *Territories of Difference, Place, Movements, Life, Redes*, Durham, Duke University Press.
5. FREIRE, Germán, Carolina Díaz-Bonilla, Steven Schwartz Orellana, José Soler López y Flavia Carbonari (eds.), 2018, *Afrodescendientes en Latinoamérica: Hacia un marco de inclusión*, Washington, D. C., Banco Internacional de Reconstrucción/Grupo Banco Mundial.
6. GARCÍA SALAZAR, Juan, 2020, *Cimarronaje en el Pacífico Sur*, Quito, Abya-Yala.
7. GARCÍA SALAZAR, Juan, Antonio Preciado Bedoya y Juan Montaña Escobar, 2019, “Territorios y guardianes de la memoria colectiva: Lecciones aprendidas” en: *Representaciones de lo afro y su recepción en Ecuador. Encuentros y desencuentros en tensión*, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar-Sede Ecuador y Abya-Yala, pp. 187-214.
8. GARCÍA SALAZAR, Juan y Catherine Walsh, 2017, *Pensar sembrando/sembrar pensando con el Abuelo Zenón*, Quito, Universidad Simón Bolívar-Sede Ecuador y Abya-Yala.
9. GLISSANT, Edouard, *Poetics of Relation*, 1997, traducido por Betsy Wing, Ann Arbor, University of Michigan Press.
10. HALL, Stuart, 2013, *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en Estudios Culturales*, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar-Instituto de Estudios Peruanos/Pontificia Universidad Javeriana-Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar.
11. HANDELSMAN, Michael, 2005, *Leyendo la globalización desde la mitad del mundo. Identidad y resistencias en el Ecuador*, Quito, El Conejo.
12. HANDELSMAN, Michael, 2019, *Representaciones de lo afro y su recepción en Ecuador. Encuentros y desencuentros en tensión*, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar-Sede Ecuador y Abya-Yala.
13. HANDELSMAN, Michael, 2020, “El biznieto cimarrón de F. Dzerzhinsky, Thriller (afro)ecuatoriano, una novela de Juan Montaña Escobar”, en: *Kipus. Revista Andina de Letras y Estudios Culturales*, No. 47, pp. 139-143.
14. HANDELSMAN, Michael, en prensa, “Literatura e interculturalidad. Una propuesta para posibles lecturas otras”, en: *Historia de las literaturas del Ecuador*, Vol. 11, editado por Fernando Balseca y Leonardo Valencia, Quito, Corporación Editora Nacional.
15. KAPLAN, Erin Aubry, 2020, “Everyone’s an Antiracist. Now What?”, en: *New York Times* 6 de julio del 2020, tomado de: <[www.nytimes.com/column/erin-aubry-kaplan](http://www.nytimes.com/column/erin-aubry-kaplan)>.
16. LEÓN CASTRO, Edizon, 2015, *Acercamiento crítico al cimarronaje a partir de la teoría política, los estudios culturales,*

- y la filosofía de la existencia, tesis para optar al grado doctoral, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar-Sede Ecuador.
17. LOZANO LERMA, Betty Ruth, 2016, *Tejiendo con retazos de memorias negras/afrocolombianas. Aportes a un feminismo negro decolonial*, tesis para optar por el grado de doctorado, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar.
  18. LOZANO LERMA, Betty Ruth, 2017, “Pedagogías para la vida, la alegría y la re-existencia. Pedagogías de mujeres negras que curan y vinculan”, en: Catherine Walsh (ed.), *Pedagogías decoloniales: prácticas insurgentes de resistir, (re) existir y revivir*, Tomo II, Quito, Abya-Yala, pp. 273-290.
  19. MONTAÑO ESCOBAR, Juan, 1999, *Así se compone un son*, Vol. 1, Quito, Casa de la Cultura Ecuatoriana.
  20. MONTAÑO ESCOBAR, Juan, 2008, *Así se compone un son*, vol. 2, Quito, Ministerio de Cultura de Ecuador.
  21. MONTAÑO ESCOBAR, Juan, 2018a, “New Things in Jams”, en: Isabel Padilla y Juan Montaña (comps.), *La palabra está suelta: Homenaje a Juan García Salazar*, Quito, Abya-Yala, pp. 103-108.
  22. MONTAÑO ESCOBAR, Juan, 2018b, “T’Challa (Pantera Negra) o el afrocentrismo estético”, 23 de agosto, en: *Rebelión-Opiniones y Noticias Rebeldes sobre el Mundo*, tomado de: <<https://www.rebelion.org>>.
  23. MONTAÑO ESCOBAR, Juan, 2019a, “Breves capítulos”, en: *Opiniones y Noticias Rebeldes sobre el Mundo*, 13 de julio, tomado de: <<https://www.rebelion.org>>.
  24. MONTAÑO ESCOBAR, Juan, 2019b, *El bisnieto cimarrón de F. Dzerzhinsky. Thriller (afro)ecuatoriano*, Esmeraldas, Casa de la Cultura Ecuatoriana-Núcleo de Esmeraldas.
  25. MONTAÑO ESCOBAR, Juan, 2020a, “Color, cultura y conciencia”, en: *Rebelión-Opiniones y Noticias Rebeldes sobre el Mundo*, 27 de agosto, tomado de: <<https://www.rebelion.org>>.
  26. MONTAÑO ESCOBAR, Juan, 2020b, “¿Las vidas negras importan?”, en: *Ruta Crítica*, 27 de julio, tomado de: <<https://www.facebook.com/RutaCritica>>.
  27. MONTAÑO ESCOBAR, Juan, 2020c, “No puedo respirar”, en: *Rebelión-Opiniones y Noticias Rebeldes sobre el Mundo*, 1° de junio, tomado de: <<https://www.rebelion.org>>.
  28. MONTAÑO ESCOBAR, Juan, 2020d, “Racismo, un elemento de la opresión sistemática”, en: *Rebelión-Opiniones y Noticias Rebeldes sobre el Mundo*, 6 de julio, tomado de: <<https://www.rebelion.org>>.
  29. ORTIZ PRADO, Alexander, 2018, “Lo llaman maestro”, en: Isabel Padilla y Juan Montaña (comps.), *La palabra está suelta: Homenaje a Juan García Salazar*, Quito, Abya-Yala.
  30. PABÓN, Javier Eduardo, en prensa, *A tres voces: poesía, tradición oral y pensamiento crítico de la diáspora en el Ecuador*, Quito, Abya-Yala.
  31. PADILLA, Isabel y Juan Montaña (comps.), 2018, *La palabra está suelta: Homenaje a Juan García Salazar*, Quito, Abya-Yala.
  32. PRECIADO, Antonio, 2006, *Antología personal*, Quito, Casa de la Cultura Ecuatoriana.
  33. PORRAS, María Elena, José Juncosa, José Sosa y Jeaneth Tadeo (eds.), 2012, *Encuentro internacional de reflexión y participación: Al otro lado de la raya: Memoria Quito, 12-13 diciembre de 2011: Año Internacional de los Afrodescendientes*, Quito, Abya-Yala.
  34. SYLVA CHARVET, Erika, 2010, *Feminidad y masculinidad en la cultura afroecuatoriana. El caso del norte de Esmeraldas*, Quito, Abya-Yala/Universidad Politécnica Salesiana.
  35. WALSH, Catherine, 2018, “Introducción”, en: *La palabra está suelta. Homenaje a Juan García Salazar*, compilado por Isabel Padilla y Juan Montaña, Quito, Abya-Yala, pp. 11-13.
  37. VELÁZQUEZ Castro, Marcel, 2012, ““El Negro Santander” de Enrique Gil Gilbert: memorias subalternas de la modernización”, en: *Kipus. Revista Andina de Letras*, No. 32, II semestre, pp. 5-17.
  38. VIVEROS, Sonia, 2018, “Escuela de vida”, en: *La palabra está suelta: homenaje a Juan García Salazar*, compilado por Isabel Padilla y Juan Montaña, Quito, Abya-Yala.
  39. ZAPATA OLIVELLA, Manuel, 1983, *Changó, el gran putas*, Bogotá, Oveja Negra.



- “El siluetazo”, acción visual, política y participativa en contra de las desapariciones ocurridas durante la dictadura militar. Buenos Aires (Argentina), 1983 | Foto: Eduardo Gil

# Almas y verdad: remanentes ante ausencias en los relatos de tres Madres de “falsos positivos”\*

Almas e verdade: remanentes perante ausências nos relatos de três Mães de “falsos positivos”

Souls and Truth: Remnants of an Absence in the Reports of Three “False Positives” Mothers

Carlos Arturo Gutiérrez Rodríguez\*\*

DOI: 10.30578/nomadas.n53a6

Los hijos de Zoraida Muñoz y de las hermanas Clara Inés y Beatriz Méndez Piñeros fueron asesinados por el Ejército Nacional de Colombia en el marco de los “falsos positivos”. Los testimonios de estas mujeres dieron cuenta de manifestaciones metafísicas de sus hijos después de su desaparición y muerte. Mediante conceptos como el de *descripción densa*, este texto ofrece una interpretación acerca de las significaciones que podrían dar lugar a tales menciones. Por ello, el análisis se elabora sobre la base de cuestiones que atraviesan la cultura popular colombiana, de acuerdo con las cuales las manifestaciones metafísicas de los jóvenes asesinados funcionan como una manera de lidiar con la pérdida por parte de sus seres queridos. **Palabras clave:** Madres de “falsos positivos”, crímenes de Estado, almas, verdad, duelo, memoria.

*Os filhos de Zoraida Muñoz e das irmãs Clara Inés e Beatriz Méndez Piñeros foram assassinados pelo Exército Nacional da Colômbia no marco dos “falsos positivos”. As testemunhas destas mulheres deram conta de manifestações metafísicas de seus filhos depois de sua desapareição e morte. Mediante conceitos como descrição densa, este texto oferece uma interpretação sobre as significações que poderiam dar lugar a tais menções. Por isso, a análise é elaborada sobre a base de questões que atravessam a cultura popular colombiana, de acordo com as quais as manifestações metafísicas dos jovens assassinados funcionam como uma maneira de lidar com a perda por parte de seus entes queridos.*

**Palavras-chave:** Mães de “falsos positivos”, crimes de Estado, almas, verdade, duelo, memória.

*The sons of Zoraida Muñoz and sisters, Clara Inés and Beatriz Méndez Piñeros, were assassinated by the Colombian National Army in the context of the case known as “False positives”. The testimonies of these women gave an account of the metaphysical manifestations of their sons after their disappearance and death. Through concepts such as dense description, this text offers an interpretation about the meanings that would give rise to such mentions. Therefore, the analysis is based on issues that run through Colombian popular culture, from which the metaphysical manifestations of the murdered function as a way of dealing with the loss by their loved ones.*

**Keywords:** Mothers of “False Positives”, State Crimes, Souls, truth, Mourning, Memory.

\* Este artículo nace de la investigación realizada para la tesis titulada “La lucha contra el olvido de las Madres de “Falsos Positivos” de Soacha y Bogotá (MAFAPO): condiciones y formas de movilizar una memoria subterránea (2008-2018)”, con la que opté al título de Magister en Historia y Memoria en junio de 2020 y que empecé a cursar en abril de 2018.

\*\* Contratista para realizar actividades de investigación en la Dirección de Cultura Ciudadana de la Secretaría de Cultura, Recreación y Deporte de Bogotá (Colombia), en el ámbito de diversidad y género. Magíster en Historia y Memoria de la Universidad Nacional de La Plata (Argentina) gracias al Programa de Becas de Integración Regional para Latinoamericanos, Ministerio de Educación Nacional argentino, antiguas becas Roberto Carri. Especialista en Derechos Humanos y Derecho Internacional Humanitario de la Universidad Nacional de Colombia. Politólogo. Correo: cagutrod@gmail.com

original recibido: 13/04/2020  
aceptado: 30/09/2020

ISSN impreso: 0121-7550  
ISSN electrónico: 2539-4762  
nomadas.ucentral.edu.co  
nomadas@ucentral.edu.co  
Págs. 105–121

*El reverso de la luz no es la sombra, sino la ausencia.*

Leandro López, Mitología de la noche

## Introducción

En el 2008, unos jóvenes desaparecieron de Soacha, un municipio aledaño a Bogotá. Los muchachos fueron asesinados en el departamento de Norte de Santander, a manos de la Brigada XV del Ejército Nacional de Colombia, que los presentó como miembros de grupos armados dados de baja en combate. Su desaparición y asesinato detonó un escándalo conocido con el nombre de “falsos positivos”.

Con una fuerte presencia en los medios de comunicación (Nieto, 2010), la desaparición de los jóvenes de Soacha puso sobre la mesa una práctica sistemática en la que el Ejército, en alianza con grupos paramilitares, reclutaba civiles con mentiras sobre supuestas oportunidades de trabajo. Las personas reclutadas eran asesinadas y presentadas como *positivos*. Es decir, como bajas en combate, por los cuales los uniformados recibían beneficios que se traducían en dinero, ascensos y permisos (Fellowship of Reconciliation (FOR) y Coordinación Colombia-Europa-Estados Unidos (CCEEU), 2014).

Los asesinatos tenían por telón de fondo el conflicto armado colombiano, cuyo origen no está consensuado. De acuerdo con Jiménez y González (2012), para algunos historiadores los albores de este conflicto están en la violencia partidista que azotó al país a partir de 1946, dando lugar a una guerra civil que enfrentó a liberales y conservadores. Otros afirman que sus inicios están en los años sesenta, con la fundación de las primeras guerrillas: las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia – Ejército del Pueblo (FARC-EP), el Ejército de

Liberación Nacional (ELN) y el Ejército Popular de Liberación (EPL). A pesar de esas diferencias, los análisis de la Comisión Histórica del Conflicto y sus Víctimas (2015) sugieren que existen elementos comunes a los dos momentos históricos, que permiten pensar las condiciones estructurales que dan origen al enfrentamiento armado y que explican su larga duración, pues no han cambiado sustancialmente. Entre ellas encontramos por lo menos las siguientes: desigualdad en el campo, un sistema político excluyente y ausencia del Estado en la ruralidad, que se articulan con una tradición violenta que marcó todo el siglo XIX, periodo en el que hubo una sucesión de guerras civiles originadas en proyectos políticos diametralmente opuestos.

Ahora bien, aunque existen registros de “falsos positivos” por lo menos desde 1984 (Centro de Investigación y Educación Popular, (Cinep), 2011: 14), estos presentaron un incremento exponencial en el marco de la Política de Seguridad Democrática del expresidente Álvaro Uribe Vélez (2002-2010), cuyo programa de gobierno tenía por objetivo garantizar la seguridad de la nación, utilizando la confrontación bélica como principal medio para ese fin (Presidencia de la República, 2003). En ese contexto, se medían los avances del conflicto armado mediante el *conteo de cuerpos*, que hace énfasis en la cantidad de cadáveres presentados por los soldados. Incluso llegó a tabularse el premio para reclamar dependiendo de la posición del caído en el grupo armado ilegal (Decreto Presidencial 1400 del 2006 y Directiva Ministerial Permanente 29 del 2005). Por tratarse de un ataque sistemático y generalizado contra la población civil, la Corte Penal Internacional (CPI) los declaró un crimen de lesa humanidad (CPI, 2012).

La lucha que las familiares<sup>1</sup> de los muchachos de Soacha llevaron a cabo para esclarecer los hechos condujo a la creación de un grupo, bautizado por los medios de comunicación con el nombre de las Madres

de Soacha. Tras los hechos, otras mujeres que no eran de Soacha y cuyos familiares fueron asesinados bajo la misma modalidad, pero en años y lugares distintos, se articularon con ellas y se sumaron a la batalla por la verdad, justicia, reparación y garantías de no repetición.

Es el caso de las hermanas Clara Inés y Beatriz Méndez Piñeros, cuyos hijos Edward Benjamín Rincón Méndez y Weimar Armando Castro Méndez fueron asesinados en el sur de Bogotá en el 2004. Ellas, después de ver el escándalo mediático que alcanzó el caso de Soacha, decidieron contactar a las Madres del municipio y sumar fuerzas para reanudar colectivamente una lucha que habían suspendido<sup>2</sup>. Años después, el grupo derivó en un colectivo llamado Mafapo, que significa Madres de “Falsos Positivos”, del cual participa también Zoraida Muñoz, madre de Yonny Duvian Soto Muñoz, desaparecido de Bogotá y asesinado en Ocaña por el Ejército en el 2008.

A Clara Inés, Beatriz y Zoraida las entrevisté en el desarrollo del trabajo de campo para la investigación de mi tesis de maestría (Gutiérrez, 2020). En el curso de las entrevistas, aparecieron espontáneamente menciones a presencias de orden sobrenatural: *almas*, *remanentes*, *sombras* que se manifestaron después de la desaparición y muerte de sus hijos.

Abordo aquí sus testimonios considerándolos una fuente que aporta en la comprensión de la subjetividad de los sujetos sociales (Carnovale, 2007) y que, en este caso, da luces sobre los significados que las Madres construyeron en torno a la desaparición y al asesinato de sus hijos. Esa construcción de significados fue necesaria para poder llevar a cabo su lucha política exigiendo verdad, justicia, reparación y garantías de no repetición.

En este artículo pongo las entrevistas en diálogo con algunos elementos propios de la cultura popular colombiana, que funcionan como un marco de interpretación de las declaraciones sobre presencias inmatrimales, sombras, protección o acompañamiento desde el *más allá* que las Madres sienten y que son fundamentales para la elaboración del duelo<sup>3</sup> y el desarrollo de su lucha.

Ahora bien, la aparición de tales menciones me llevó a una reflexión a propósito del trabajo con apartados testimoniales que no responden a lo que convencionalmente se entendería como un *dato* verificable. ¿En qué momento y por qué algo adquiere el grado de verdad? Una respuesta al respecto se complejiza cuando el análisis se hace *con* personas y no *sobre* personas o sucesos, pues esto implica cuestionamientos éticos,



- Mural que denuncia la responsabilidad por las ejecuciones extrajudiciales cometidas bajo el mando de altos oficiales del ejército. (Colombia), 2019 | Tomada de: Fundación Pares



• Familiares de víctimas de desapariciones forzadas perpetradas entre 1980 y 2000 (Perú), s. f. | Tomada de: *Diario Uno*

tensiones y confianza (Pozzi, 2014). Al tiempo que se accede al conocimiento del otro, al volvernos parte de ese universo de significados que se abre en el contacto con las personas, cae sobre nosotros una responsabilidad a propósito de lo que se dice, pero también de lo que se calla (Sirimarco, 2017: 66)<sup>4</sup>.

Esa responsabilidad sobre el decir, en el caso de un tema tan delicado como el asesinato de un hijo a manos del Ejército, convoca también la necesidad de ser prudentes al preguntar. Es preciso saber dónde parar. Los relatos que presentaré más adelante emergieron en el marco de entrevistas que pretendían desarrollarse en el tono de una conversación y que en algunos momentos, como en la mención de esas imágenes espectrales, comprometían la emocionalidad, tanto de ellas como mía<sup>5</sup>. Por esa razón, jamás hice una pregunta del estilo “¿qué significan para usted esas sombras?”, que habría sido profundamente invasiva. Se trata de hallazgos espontáneos, que fueron parte de su relato y su memoria, sobre los cuáles no hice más preguntas. La intención de las entrevistas no era extraer información, sino conversar con ellas para analizar el mensaje político que transmi-

ten. Con esto en mente, aquí no pretendo hablar por las Madres, sino construir una interpretación.

### Marco de interpretación: religiosidad cristiana en la cultura popular colombiana

En una escena inolvidable de *La estrategia del Caracol* (1993), una de las pocas películas de culto que tiene el cine colombiano, una mancha de humedad en la pared es interpretada por una mujer de avanzada edad como una manifestación de la Virgen María. A raíz de esa marca, que ella toma como una señal divina, puede llevarse a cabo el plan de los personajes para trasladar la casa en la que vivían sin que su dueño se dé cuenta, entregando al final del filme nada más que paredes vacías. La condición que pone la mujer, única inquilina que se oponía al plan para que las personas que habitaban allí no perdieran sus cosas (y con esos muros y ladrillos construir un nuevo hogar), fue que lo primero que se trasladara a través de un complejo sistema de grúas fuera la pared en la que se apareció la mismísima madre de Jesús. Además



▪ Familiares de víctimas de desapariciones forzadas perpetradas entre 1980 y 2000 (Perú), s. f. | Tomada de: PUCP

de lo pintoresco, la escena resulta emblemática por representar bastante bien algunos elementos de la cultura popular colombiana, atravesada por el cristianismo (y no únicamente por él pues allí también conviven creencias afrocaribeñas y andino-amazónicas).

En un ejemplo más reciente, a finales de marzo del 2020, los habitantes de Magangué, Bolívar decidieron violar la cuarentena decretada para mitigar nuevos contagios ante la emergencia sanitaria provocada por el COVID-19. Decían ver la imagen recién aparecida de Cristo crucificado sobre un árbol de ceiba. Contra todas las recomendaciones sanitarias, que invitaban a evitar las aglomeraciones para evitar un posible contagio, las personas se conglomeraron frente al árbol para rendir culto a la imagen de Jesucristo (Montaño, 2020).

Ahora bien, en este escrito no utilizo la categoría *cultura colombiana*, de una manera estricta que la acote al lugar como si hubiera una conexión incuestionable entre identidad y lugar, pues no pretendo caer en una naturalización de lo nacional (Gupta y Ferguson, 2008:

242). Al contrario, quiero superar el isomorfismo entre el espacio, la cultura, el lugar y el territorio. Utilizo las palabras *cultura colombiana* de manera nominal, para dar cuenta de fenómenos que ocurren en Colombia (lo que no quiere decir que se den única y exclusivamente allí) y que permiten una interpretación posible para lo que las Madres dijeron en el desarrollo de mi trabajo de campo.

Asimismo, para pensar en *lo popular* retomo algunas reflexiones de Stuart Hall (1984), quien menciona que, en primera instancia, suele asumirse que lo popular remite a lo masivo, en una definición que colinda fuertemente con el mercado. Así, “las cosas se califican de populares porque masas de personas las escuchan, las compran, las leen, las consumen y parecen disfrutarlas al máximo” (Hall, 1984: 99); como si el pueblo fuera una suerte de masa integrada por *tontos culturales* que incorporan pasivamente a su vida asuntos que se producen en una esfera superior. Por supuesto, esa primera concepción de la cultura popular desconoce la agencia del pueblo y su capacidad de resistir ante esas

pretensiones, sin embargo, aunque no sean lo mismo, un estudio de lo popular es indisoluble de lo masivo. Una segunda interpretación piensa que “la cultura popular son todas aquellas cosas que *el pueblo* hace o ha hecho. Esto se acerca a una definición *antropológica* del término: la cultura, la movilidad, las costumbres y las tradiciones del *pueblo*. Lo que define *su estilo distintivo de vivir*” (Hall, 1984: 102. Énfasis con cursiva añadido). Esta definición es problemática, al ser excesivamente descriptiva y extensa, pues cualquier cosa que el pueblo haya hecho caería en esa categoría, diluyendo fácilmente el objeto de estudio. Además, corre el peligro de acomodar lo popular dentro de un molde, obviando las relaciones de poder que se mueven constantemente en el dominio de la cultura. Por esas razones, Hall construye una tercera definición de lo popular que “contempla aquellas formas y actividades cuyas raíces estén en las condiciones sociales y materiales de determinadas clases; que hayan quedado incorporadas a tradiciones y prácticas populares” (Hall, 1984: 103).

Hechas tales claridades, quisiera referir una anécdota personal que permite volver sobre la importancia de la escena descrita al principio del apartado: en el barrio en el que crecí, un barrio popular al suroccidente de Bogotá, una grieta en el cemento que apareció después de un temblor en el año 2008 fue interpretada, también, como una manifestación divina, ¡una aparición de la Virgen María en uno de los parqueaderos del conjunto! La noticia despertó el interés de la comunidad, que entre incrédulos y creyentes se fue aglomerando en torno a la baldosa. El rumor fue creciendo e incluso medios de comunicación nacionales se presentaron para cubrir el milagro (“Se les apareció la Virgen en Kennedy”, 2008).

Conforme la aparición iba ganando visibilidad, la misma Iglesia católica envió un delegado para que corroborara si se trataba de una aparición auténtica o no. Las conclusiones de la evaluación arrojaron que se trataba de una grieta común, pero a pesar del dictamen *oficial*, las personas del barrio retiraron la baldosa del piso, construyeron un altar para guardarla y con devoción aún le llevan flores y le hacen peticiones. Así, se resisten a la lectura impuesta por la clase dominante, prescindiendo del visto bueno, de la aprobación de la institución superior, lo que da cuenta de la lucha que atraviesa la cultura popular y de cierta autonomía respecto a las clases dominantes.

Sin profundizar en las disquisiciones teóricas, mi interés, a diferencia de Hall, no está en un estudio de las relaciones de poder que se mueven detrás de la construcción de esas menciones de sombras, almas o espectros, sino en encontrar una interpretación de ellas a partir de los testimonios de Clara, Beatriz y Zoraida. En este texto no busco una comprensión cabal de *lo popular*. Mi análisis es mucho más acotado. Se concentra en tres testimonios específicos, bajo la premisa de que el estudio de lo particular da luces sobre lo general, al tiempo que cuestiona la homogeneidad, la coherencia y la atemporalidad de la cultura (Abu-Lughod, 2012: 151).

En este contexto, encontré particular, mas no extraño, que las tres madres hablaran de presencias que empezaron a rondarlas después de que sus hijos fueron asesinados por los militares. En sus menciones sobre lo que ocurrió con ellos aparece un componente propio del *más allá*, que tiene que ver con las particularidades previamente descritas. Mi interés es crear una explicación verosímil que no necesariamente va a ser cierta. Las palabras de ellas son relevantes en la medida en que construyen realidad, aunque no hagan parte de lo real. En ese orden de ideas, parto de la siguiente premisa:

La realidad es esa convención social donde todo está estructurado o se estructura según unas normas y unos modelos bajo los cuales los signos protectores tapan y disimulan precisamente eso que es brutal y primario, esos trozos de materia, de luz, de cuerpos, esas texturas y objetos, incluso el tiempo real de la toma que, no como signo sino como huella, impone su presencia y su resistencia, saliendo una y otra vez a los signos icónicos, a los textos, etc. La realidad, entonces, está codificada y convenida socialmente. Lo real, por su parte, se resiste a esa codificación, a lo sumo puede ser registrado, pero nada más que como mero *cómputo de imágenes*. (Goyes, 2011: 58. Énfasis con cursiva añadido)

Así las cosas, en este trabajo busco ir en contra de la supuesta escisión entre la razón y el sentimiento, que parte de un esquema de pensamiento moderno que distingue claramente entre *la comunidad primitiva* y *la sociedad moderna*, en el que se desacreditan por defecto este tipo de relatos, al considerarlos formas folclóricas de pensamiento primitivo. Al contrario, con este texto quiero reivindicar otras estructuras de pensamiento, pensar la importancia de las creencias y del sentimiento, que no está separado de la razón ni de la verdad,

pues mediante ellos se construye realidad. Los relatos de las Madres tienen valor en la medida en que producen efectos: tienen un rol en la configuración de la vida social, aportan un retazo a la verdad compartida.

Asimismo, son relevantes en la medida en que la dimensión emocional tiene un lugar en el desarrollo de su lucha política y difumina las fronteras entre lo público y lo privado (Gutiérrez, 2019). Las emociones y los sentimientos, lejos de ser asuntos dados, ameritan un ejercicio que preste atención tanto a lo personal como a lo social. De acuerdo con Mauss, “los sentimientos no pueden catalogarse sólo de individuales o de íntimos, de universales ni de dados por la anatomía humana. Los sentimientos son también materia de una expresión socialmente reglada” (citado en Siri-marco y Spivac, 2019: 310)<sup>6</sup>.

Finalmente, siguiendo a Galimberti (2017), no hay que olvidar que desde la tradición homérica hasta el pensamiento contemporáneo, *el alma* ha tenido un lugar en la configuración social: sede de la memoria, fuente de inspiración para la poesía, camino para el encuentro con el conocimiento para la filosofía platónica o un elemento que define nuestra esencia en la era cristiana. Con mayor o menor relevancia, los significados que han circulado en torno al alma han influido en sistemas de pensamiento y por supuesto en las estructuras de sentimiento. Un complejo proceso histórico que tuvo lugar en el pensamiento occidental llevó al *alma* de ser algo inescindible del cuerpo a ser pensada, hegemónicamente, como la esencia de nuestro ser, a través de la cual es posible, desde la lógica del cristianismo, burlar la muerte y seguir siendo nosotros en un plano no material de la existencia.



▪ Asociación Nacional de Familiares Secuestrados, Detenidos y Desaparecidos (Anfasep). (Perú), 2017 | Tomada de: *Revista Semana*



▪ Familiar de víctima de desaparición forzada. (Perú), 2017 | Tomada de: *Revista Semana*

## Tras la pista de significados

En el desarrollo de una entrevista personal, actuando de una manera muy similar a la mujer de la escena de *La estrategia del Caracol*, Clara Inés Méndez Piñeros – madre de Edward Benjamín Rincón Méndez, quien fue asesinado junto con su primo Weimar Armando Castro Méndez por el Ejército Nacional el 21 de junio de 2004, en Ciudad Bolívar (una localidad al sur de Bogotá) para ser presentados posteriormente como bajas en combate– me invitó a la habitación de su casa, donde tenía un compilado de documentos: un archivo personal que probaba que su hijo no había sido ningún miembro de un grupo armado.

Mientras hablábamos y me mostraba fotos de su hijo, habiendo ya establecido una relación que tenía por fundamento la empatía y la escucha, Clara me pidió que fuera a la entrada de la habitación. Me dijo que desde allí podía verse, sobre una foto enmarcada de su matrimonio, la cara de su hijo. Cuando me ubiqué en ese lugar, ella dijo textualmente:

ahí nada que ver fotos de él. Sino que una noche mi hija la mayor llegó y dijo: mamá, mire la foto de Edwitar, tal cual como quedó en el cajón. Le dije: ¿cómo así? Dijo: sí, cuando fuimos a la funeraria, así quedó mi hermano. Yo dije ¡Ay sí! Y me dio un dolor, como en el pecho, una presión. (Entrevista a Clara Méndez, 2019, 15:06)

Yo, honestamente, por más que lo intenté, no logré ver el rostro de Edward. Para mí, se trataba de tres sombras en la foto, propias de la humedad que muchas veces aparece en los retratos que cuelgan de una pared. Mi *estructura del sentir*<sup>7</sup> (Williams, 1997) solamente me dejaba ver tres marcas pronunciadas. En ningún momento vi el rostro de una persona con la expresión con la cual fue puesta en su ataúd. Esta misma situación me ocurrió cuando fui a ver la virgen de mi barrio y no pude ver sino una grieta en un pedazo de cemento. Por esa razón, es importante reiterar que el isomorfismo entre cultura y territorio no existe: a pesar de ser colombiano, mi interpretación sobre esas dos cuestiones que para otros colombianos resultaban trascendentales, era sustancialmente diferente<sup>8</sup>.

De cualquier manera, no interesa si en efecto allí *se ve* o no una forma como la que describen las personas. Para Clara Inés, sobre aquel cuadro se manifestaba una imagen que reclamaba el lugar de aquello que ya no está: el de su hijo desaparecido y asesinado. Se trata de un asunto de memoria, en términos de Ricoeur, pues “la memoria es un problema de percepción, en tanto construcción de una imagen a partir de un referente real que ya no está presente” (Guerra, 2012: 8). A pesar de no poder verla, hablar de la imagen la hace existir.

Tal existencia se da en el interior de una trama de significados, su inserción en la realidad se hace desde el marco de una cultura que es una entidad o “algo a lo que puedan atribuirse de manera casual acontecimientos sociales, modos de conducta, instituciones o procesos sociales; la cultura es un contexto dentro del cual pueden describirse todos esos fenómenos de manera inteligible, es decir densa” (Geertz, 1997: 27).

Así las cosas, concebiré la cultura de manera esencialmente semiótica, partiendo de la idea de que las personas estamos insertas en tramas de significación, construidas humanamente, donde no deben buscarse leyes, sino interpretaciones para las significaciones que configuran la vida social: “Lo que busco es la explicación, interpretando expresiones sociales que son enigmáticas en su superficie” (Geertz, 1997: 20). En suma, en esta interpretación quiero leer esos significados que se esconden en *ejemplos volátiles de conducta modelada*, indagar en esa cultura que es pública porque sus significados son públicos. Por esa razón, mencioné en el segundo apartado episodios públicos, que aportan a posibles interpretaciones comunes que han atravesado la subjetividad de estas mujeres; entendiendo la subjetividad en los términos en que lo hace Ortner (2005), como un conjunto de modos de percepción, afecto, pensamiento, deseo, temor, entre otros, que animan a los sujetos actuantes y también a las formaciones culturales y sociales que modelan, organizan y generan determinadas *estructuras de sentimiento*.

En el trabajo de campo, la mención de este tipo de remanentes no apareció por primera vez en la entrevista con Clara Inés. Antes de hablar con ella, su hermana Beatriz ya había mencionado la presencia de *visiones*. En su relato refiere cómo el día de su desaparición, a Weimar y a Edward los esperaban en casa y al no llegar fueron buscados desesperadamente por Clara Inés,

que al no encontrarlos en hospitales ni en estaciones de policía decidió regresar. En medio del desconcierto, Beatriz relata que su hermana y su sobrina vieron desde la azotea que los dos muchachos regresaban. En sus propias palabras:

Y dizque los vieron venir, ¡jay! “Allá vienen” y dizque mi sobrina dijo “uy, mamá deles a esos malparidos una cachetada a cada uno, eso no se hace. Se fueron y véalos allá vienen jugando. Bajemos y los esperamos”. Pero mi sobrina furiosa. Dijo “eso no se hace, no se hace que no fueron capaces de llamar y ya vienen contentos y nosotros sí desesperados buscándolos” y se bajaron, dizque se bajaron y espere a que llegaran las siluetas porque eran así las sombras... y nada. “Tienen que llegar aquí a golpear, vamos a ver. Eso sí mamita apenas abran la puerta... Después del susto, estos sí campantes y uno sí con el corazón en la boca, como dicen”. Y nada. “¿Y esto qué pasó? ¿Qué se demoran de allá que los vimos que venían?” y nada y abren la puerta, salen a lado “¿Vieron venir los muchachos?” No vieron nada, nunca. (Entrevista a Beatriz Méndez, 2019, 17:00)

Para ese momento, Weimar y Edward ya habían sido asesinados. El significado que Beatriz da a lo que relató es el siguiente: “Ellos dos eran. Los vieron. Fue *visiones* que ellas vieron. O sea, las dos vieron que venían dizque empujándose y jugando. Jah!, Dios Mío” (Entrevista a Beatriz Méndez, 2019, 18:01). En un intento por darse consuelo y en articulación con una cultura en la cual se cree en la existencia del *alma*, de acuerdo con sus relatos, las dos hermanas interpretan las visiones como una manera por medio de la cual los dos muchachos finalmente descansaron y pudieron regresar a casa, aunque no de forma física. Se trata de un remanente de su presencia, con el cual se resisten a la ausencia definitiva y absoluta de sus hijos. Vale la pena recordar que

La suposición fundamental de que las personas siempre están tratando de construir un sentido sobre sus vidas, todavía se mantiene. Los trabajos de antropología que estudian personas muy pobres o víctimas de violencia abrumadora dejan claro que los procesos de construcción de sentido son de la más profunda importancia en tales circunstancias. (Ortner, 1999: 9)

En esa dirección es reveladora la interpretación que hace Beatriz cuando menciona otras cuestiones de un orden metafísico, como presencias en la casa o ruidos cuando se encuentra sola. Textualmente, afirma: “Yo

digo: en el cementerio están los restos, sí. Pero él, bueno no sé quién, su *alma*, su espíritu, su no sé qué, está con nosotros. Él nos cuida, yo sé que es así: a todas las mamitas nos va a cuidar” (Entrevista a Beatriz Méndez, 2019, 1:17:37).

Su mención a *todas las mamitas* alude a las madres que buscan a sus hijos desaparecidos y que no necesariamente integran el colectivo: mujeres de otras ciudades cuyos hijos no fueron asesinados por el Ejército. Beatriz refiere lo siguiente para ejemplificarlo:

Que día estuve en Cali, en un grupo también [al] que pertenezco, se llama Madres en Resistencia. Chicago, Brasil y Colombia, madres de Bojayá, de Cali y de salón del Chontaduro y mire que la niña de Estados Unidos, en su idioma hablaba, había una que traducía y yo decía ¿será que a todas nos pasa lo mismo? Que nosotros sentimos esa presencia, que de pronto estar así, la tocan y uno voltea a ver y no se asusta. Fue él, él pasó por acá. O por ejemplo yo estoy allá en Bogotá en la casa y veo que alguien pasa ¿quién es? Si estoy sola. (Entrevista a Beatriz Méndez, 2019, 1:16:45)

En el caso de Zoraida Muñoz, el asunto del *alma* de su hijo tiene importancia, además, porque desde su lectura, es gracias a ella que el Cuerpo Técnico de Investigación (CTI) la pudo contactar. Las acciones hechas por su hijo desde el *más allá*, después de haber sido asesinado, son relevantes para el desarrollo de la investigación judicial. Textualmente, Zoraida dice:

Es que los del CTI también creen en las *almas*, vea: Yo me los encuentro y ellos me saludan y me dicen: ¡las almas son benditas! Yo soy muy, muy, muy devota a las almas. Y ellos dizque cogieron el computador portátil y dijeron: bueno Matías<sup>9</sup>, bueno *almita* de Matías o encontramos a su mamá o no la encontramos hoy y esto ya queda. Ya anulaban toda esa vaina, ya cerraban ese caso. Pero allá en CAFAM de Floresta habían otros muchachos que conocían a Matías y ellos fueron hasta allá y le[s] preguntaron, que dónde vivía Matías, que si sabían algo de la vida de Matías, en qué barrio la mamá residía. “Él nos contaba que vivía en Ciudad Bolívar, que la mamá se llama Nubia Zoris<sup>10</sup>, que es líder del barrio, que fue madre comunitaria, que tenía un restaurante dentro de su casa con Bienestar Social, que fue de la Junta de Acción Comunal. Muy conocida ¿sí?”.

Ellos dizque cogieron ese portátil y sacaron la foto de él y dijeron “bueno hermano, almita de Matías, o la encontra-

mos o esto ya queda [cerrado]”. Se quedaron mirando y empezaron a preguntar. “Sí, ella vive más arriba, sí ella vive más arriba” y como unas veinte cuadras así. Yo soy muy conocida en esos barrios. Los barrios de por allá los divide una calle, Triunfo, Manita, Villa Gloria I, Villa Gloria II, entonces... como fui de la Junta de Acción Comunal, nos reuníamos con todas las directivas de las Juntas de Acciones Comunales [y] nos conocían. “Sigán, sigán que ella vive más arriba”. Llegaron a una tienda, cuando preguntaron por la señora Nubia Zoris. Entonces: “sí, ella vive por aquí en esta cuadra”. Y sacaron el portátil y le mostraron la foto al presidente casualmente de la Junta que tenía una tienda por ahí, dijo: Sí, ese es Matías. Y la mamá vive por aquí al frente. Llegaron a mi casa y yo no estaba, estaba el papá, estaba Sergio y estaba Karen, Cesar. Golpearon y me preguntaron. No mi mami no está, pero está mi papá, pero ¿qué se les ofrece? “No nosotros venimos porque somos del CTI, venimos a comentarle algo sobre Yonny Duvian Soto Muñoz”. Entonces, cuando ellos escucharon ese nombre, cuando por allá no lo conocían sino como Matías, al escuchar ese nombre dijeron “¿y ustedes quiénes son?” y se identificaron. Dijeron “ah no, siga” y los hicieron seguir a la salita. “Lo que pasó fue que a su hermano se lo llevaron, lo reclutaron y él cayó también con los jóvenes de Soacha y el cuerpo está en Ocaña, Santander”. Y empezó, desde la tienda empezó, la bola de que a Matías lo habían matado. Cuando yo llegué esa cuadra estaba así [Zoraida hace una señal con la mano indicando que la calle estaba llena de gente]. (Entrevista a Zoraida Muñoz, 2019, 27:24)

Al respecto, una interpretación externa, que desconociera la red de significados culturales en las que se mueven las concepciones sobre el alma o la muerte, podría sugerir que tales presencias son de origen sugestivo, que no existen o son propias de la imaginación. De nuevo, si son o no reales no tiene relevancia, pues sobre lo real, “una definición precisa es imposible, entre otras razones porque lo real se escabulle y se resiste a ser nombrado, a ser algo inteligible. Es una instancia muy difícil de traducir, justamente porque está adherida al cuerpo en lo básico del sexo, la violencia y la muerte” (Goyes 2011: 55-56). Allí, lo que importa es el significado que ellas dan a las *apariciones*, pues aun si pertenecieran al campo de la imaginación, tienen consecuencias materiales.

Sobre este tema, las reflexiones de Appadurai (2001) a propósito de la imaginación resultan pertinentes, pues la considera un hecho social y colectivo



▪ Acción de memoria por las víctimas de desaparición forzada en Guatemala, s. f. | Tomada de: Economía y Política

que filtra la vida cotidiana y se desprende del espacio expresivo propio del arte, el mito, lo ritual, y afecta el desarrollo de la vida. Este autor considera que hay una diferencia entre la imaginación y la fantasía, pues esta carece de acción mientras que aquella puede ser un antecedente, un combustible para actuar: “Actualmente la imaginación es un escenario para la acción, no sólo para escapar” (Appadurai, 2001: 23). En suma, incluso si se tratara de asuntos de la imaginación, esta tiene la potencia para generar comunidades de pertenencia que no son necesariamente nacionales. La misma Beatriz habla de una red de madres de diferentes lugares y nacionalidades, que tienen como uno de sus puntos en común la sensación de que sus hijos no las han abandonado completamente del plano terrenal. El orden imaginario reclama importancia en la construcción de la realidad.

Ahora bien, el alma no ha tenido la misma importancia en todas las culturas y ha tenido significados diversos en el tiempo. Por ejemplo, en términos etimológicos, la palabra *ánima* remite al viento y para Homero significaba aquello que queda del hombre después de la muerte, un último respiro. El *alma homérica* no admite conciencia, y su lugar, resignado a los vaivenes del inframundo, no porta la esencia de lo que fuimos. La muerte, en ese mundo orquestado por

dioses, a veces voluntariosos o impúdicos, es un camino de no retorno (Galimberti, 2017).

Sobre la base de un contexto cultural e histórico completamente diferente, en el significado que las Madres elaboran hay un componente religioso importante<sup>11</sup>, que influye en la manera de circunscribir o entender *el alma*. A pesar del distanciamiento de la sociedad con la rigurosidad religiosa y sus normativas, en el proceso del duelo tras la pérdida de un ser querido, como en el caso de las Madres, la religión ha sido un bastión que por medio de oraciones y plegarias ayuda a los parientes del difunto a tramitar la pérdida (Echeverry, 2019: 82). La cuestión religiosa se enlaza con la necesidad de construir un sentido, pues:

Toda referencia a un sentido trascendente de la realidad, como puede ser la religiosidad encarnada en la idea de *Dios*, sugiere que muchas personas requieren constantemente de la creencia en algo superior a la idea del yo y su propia personalidad, en suma, a su mera subjetividad y agencia, que en la actualidad opera a modo de un retorno a la búsqueda del sentido de la existencia. (Restrepo, 2018: 277-278)<sup>12</sup>

En relación con el tema, retomando una entrevista a Lacan, “la religión ofrece un alivio, una vía de escape

a los seres humanos quienes encuentran en ella –además del sentido que proporciona a las cosas del mundo, que no logran suministrar otras actividades humanas como la ciencia– lo más significativo: un sentido de la vida misma” (Tovar, 2018: 302). En este caso, va más allá de dar un sentido a la vida, incluso ofrece un sentido a la muerte.

En el caso de las Madres tiene prelación una concepción del alma propia del cristianismo, en cuanto se la piensa como el elemento constitutivo de nuestra esencia. Allí, el alma es personal y eterna: permanece a pesar del maltrato de la carne. El alma de sus hijos persiste, las visita y se manifiesta aún después de que fueron asesinados. Desde esta forma de pensamiento, el alma no es inescindible del cuerpo, aunque durante la vida haya residido en él. En relación con lo corporal, la concepción del cristianismo sobre la carne también tiene un lugar importante:

El martirio, la flagelación y la sangre de Cristo representan el amor divino, presente en el sacrificio y la resurrección a la salvación. Es decir, un hecho violento se transforma, por medio de las representaciones sacras y los ritos religiosos, en un hecho salvífico y de amor. La violencia y lo sagrado se realizan como justificación inicial frente al acto violento –transformado simbólicamente en salvación– o como acto de resistencia y esperanza frente a la muerte. (Figueroa y Gómez, 2019: 130-131)

La muerte violenta de Jesucristo tiene sentido en la medida en que fue necesaria para la salvación de las almas, para poder acceder a la vida eterna y redimir el pecado original. En la forma en que estas tres mujeres tramitan el duelo es clave esa conversión simbólica, propia del cristianismo, del dolor en salvación: sus hijos fueron crudamente asesinados, pero a pesar del desprecio y de la violencia sobre la carne, sus almas (las de sus hijos) las acompañan y protegen. A sus hijos los mataron, pero *desde dónde están* las cuidan, a ellas y a todas las madres.

## A modo de cierre, algunas reflexiones sobre el estatus del saber

Escribí este texto con el interés de desentrañar parte de la red de significaciones sobre las cuales se desenvuelven ciertas acciones humanas en la construcción de la realidad. Ese ejercicio lo hice a partir de sus entrevistas,

es decir, de los discursos que las Madres pronunciaron. Al respecto, quiero mencionar lo siguiente:

Un discurso es, por definición, una pieza no necesariamente gobernada por la verificación empírica, sino por la necesidad comunicativa. Lo que equivale a decir que no representa sino que construye la realidad; es decir, que lo que importa no es cuanto se acerque o se aleje de ella, sino la clase de realidad que ayuda a conformar. (Sirimarco, 2017: 68)

Con esto en mente, a partir de la premisa de que lo que interesa a un discurso no es su veracidad, sino las prácticas desde donde se da y las acciones que permite, quise poner sobre la mesa un asunto que no es propio de un orden racionalista y reivindicar el lugar de las almas en la configuración informal de la vida social, específicamente, en el desarrollo de la batalla política y memorial de tres Madres de “Falsos Positivos”. No hay que olvidar que su lucha pública es también una lucha personal, que pasa por una dimensión sentimental, en este caso por la tristeza y el duelo ante la pérdida.

La movilización de sus memorias lleva su dolor de las esferas íntimas a las públicas. Esos dolores individuales se comparten y politizan en un reclamo por verdad, justicia, reparación y garantías de no repetición. Su lucha memorial para que se recuerde “lo que sucedió en Colombia frente a los “falsos positivos” es primeramente una batalla emocional en la que ellas deben encarar, por ejemplo, la tristeza y el dolor generados por el brutal arrebato de sus familiares” (Gutiérrez, 2019: 166). En esa elaboración del duelo, la religión, enlazada a una concepción particular sobre las almas y lo que ocurre después de la muerte, es fundamental para que puedan dar sentido al proceso violento que las atravesó.

En el caso de la muerte –ejemplo paradigmático de las causas posibles de duelo–, todas las culturas y religiones reconocen el duelo como tal y proporcionan normas de comportamiento social que incluyen las conductas adecuadas antes, durante y después de un entierro, así como el tiempo que el duelo debe durar (Pacheco, 2003: 33)

Por supuesto, este proceso de elaboración del duelo no se cumple de la misma manera en todos los casos. Se trata de una situación que puede repetirse, que se cierra y se abre, inconclusa aun para los duelos *mejor elaborados*. Que no acaba, que retorna, como lo real, y

ante la cual la cultura aparece, con una compleja red de significaciones, ofreciendo posibilidades para interpretar y elaborar.

En ese orden de ideas, más que una simple superserfición premoderna o un fetichismo, su concepción sobre las almas es fundamental en su elaboración del duelo y por ende es relevante para su lucha política. La mención de esas presencias inmatrimiales, que se manifestaron después de la muerte de sus hijos, se ancla a elementos que hacen parte de la cultura popular colombiana. La cultura funciona aquí como el contexto que hace inteligibles estas acciones, sin creer ingenuamente que la cultura es determinante de los/las sujetos/as. De hecho, en las entrevistas realizadas en el trabajo de campo, solo cuatro casos las mencionaron.

No se trata de un asunto que aparece indefectiblemente todas las veces, resultado de una determinación cultural de acuerdo con la cual todas las víctimas que predicen una fe católica o cristiana tramitan la pérdida de un familiar de esa manera: resistiéndose al abandono desde remanentes que no son físicos, propios de un mundo distinto al material.

Aunque la interpretación que construí surgió de entrevistas personales, la mención de las almas también aparece por fuera de estas esferas íntimas. Al respecto, quiero mencionar que Doris Tejada –integrante de Mafapo y madre de Óscar Alexander Morales Tejada, asesinado por militares en El Copey– afirmó en un evento de la Universidad de los Andes (2020) que el alma de sus hijos<sup>13</sup> la protege.



■ Familiares de víctimas de desapariciones forzadas. (Perú), 2017 | Tomada de: *Revista Semana*

Frente a un auditorio integrado por estudiantes, docentes e invitados, Doris relató que una noche se sintió en peligro al regresar tarde a casa. En la calle, una persona que parecía sospechosa y que podía atentar contra su integridad para robarla, pasó por su lado como si ella fuera invisible. Que esto sucediera, de acuerdo con lo que dijo, fue resultado de que ella invocó a sus hijos para que no le pasará nada malo. El relato incluso afirma que en ese momento de temor, ella sintió a sus dos hijos, uno a cada lado.

Esta mención, en un espacio académico, sugiere que la diferencia entre lo que es conocimiento y declaraciones que pueden desecharse, es decir, la tensión entre saber válido y superstición, solo existe para quién investiga. Esta diferencia nace de los métodos académicos que exigen veracidad y comprobación a partir de un paradigma racional-moderno. Aunque esa invisibilidad y protección desde el *más allá* no es verificable, tiene valor en cuanto construye realidad y le permite a Doris encarar el miedo.

Con ocasión de las entrevistas personales, vale decir que me presenté como un estudiante de la Universidad Nacional de La Plata, en Argentina, y que mi interés era que sus testimonios pudieran difundirse en otras latitudes, a través de una tesis o publicaciones académicas. Esas menciones del alma aparecen aun a sabiendas de que el objetivo de la entrevista era académico. Ello permite concluir que las diferencias entre lo académico y lo popular se desdibujan para estas mujeres. Esa frontera solo existe para quienes elaboran la investigación, que en su afán por construir evidencia dan a un tipo de saber un estatus cognoscible y válido.

Ahora bien, no aposté aquí por una reconstrucción taxativa o teórica sobre el lugar de las almas en las clases populares colombianas, me remití a tres casos específicos reconociendo que las culturas no son homogéneas,

que los sujetos no son productos del territorio ni de la cultura, sino que responden a particularidades, a pesar de que esas particularidades se encuentren en estrecha relación con cuestiones compartidas, pues “las culturas son sistemas públicos de símbolos y significados, textos y prácticas, que representan un mundo y, a la vez, dan forma a los sujetos de una manera ajustada a la representación de ese mundo” (Ortner, 2005: 34).

Con ese horizonte, debido a las múltiples dimensiones de la cultura (que de alguna manera puede ser inabarcable), tomé por marco de interpretación principal elementos y ejemplos propios del cristianismo, no porque sea lo único que atraviesa las dinámicas de la cultura popular, donde también conviven creencias del orden andino-amazónicas y afrocaribeñas, sino porque las entrevistadas son creyentes y existe una profunda similitud de los testimonios con los casos expuestos.

Vale recordar que el sentido del mundo no emerge del mundo, sino de una grilla llamada cultura que media nuestra relación con él. En esa relación, el sujeto no se ve determinado por ella, sino que interactúa, pues el sujeto se concibe “como un ser existencialmente complejo, que siente, piensa y reflexiona, que da y busca sentido” (Ortner, 2005: 28). Así las cosas, las manifestaciones metafísicas de los hijos de Clara Inés, Beatriz y Zoraida responden a una creencia originada en una de las aristas que configuran la cultura popular, en un esfuerzo por dar sentido al mundo después de la violencia que las atravesó.

Esas presencias inmateriales funcionan como una manera de lidiar con la pérdida, como un remanente de la presencia de sus hijos: Se trata de elementos a través de los cuales construyen un significado y sienten a sus seres queridos, a pesar de que hayan sido asesinados en la maquinaria de muerte que funcionó en el interior del Ejército Nacional.

## Notas

1. Aunque se refieran a ellas como Madres de Soacha o Madres de “Falsos Positivos”, escribo *familiares* en vez de *madres* porque el colectivo en realidad está integrado también por primas, sobrinas, hermanas y tías. Que se utilice la categoría *madre* responde a un posicionamiento estratégico que les da un lugar de enunciación particular, ligado a la importancia que tiene la figura materna en la sociedad ante la que denuncian su caso.
2. Entre las razones por las cuales Beatriz y Clara Inés suspendieron la lucha para esclarecer lo ocurrido en torno al asesinato de sus hijos y llevar a la justicia a los culpables, se encuentran amenazas contra su vida y procesos de revictimización al acudir a las instituciones estatales para poner el caso en conocimiento de las autoridades.
3. De acuerdo con Pacheco (2003), el duelo es una respuesta ante el sentimiento de pérdida. Sus formas dependen del marco social en el cual se dan y de las creencias de las personas que lo viven.
4. El texto de Mariana Sirimarco se pregunta cuándo y por qué se alcanza el límite de lo decible. Se desenvuelve en torno al chisme y se pregunta qué hacer cuando el trabajo de investigación encuentra información no verificable, con valor explicativo, pero que podría comprometer a otra persona. Aunque su reflexión no es en torno a asuntos de un orden sobrenatural, encontré pertinentes sus apreciaciones con respecto al trabajo con personas, pues sus interrogantes son similares a los que yo atravesé para la escritura de este artículo.
5. En el caso de Beatriz y Clara Inés, esas menciones a propósito de las manifestaciones inmateriales de sus hijos se dieron en una situación emotiva particular de la entrevista. Yo mismo no pude contener un par de lágrimas cuando Beatriz decía que esa presencia tenía que ser la de Weimar y que, a pesar de todo, su hijo no la había abandonado. En contraste, en la entrevista con Zoraida, la mención de las almas se da en un momento de su relato en el que quería describir cómo se enteró de la muerte de su hijo y dar cuenta de una suerte de acción divina sin la cual aún no sabría nada de Yonny Duvian.
6. Por supuesto, como advierten Sirimarco y Spivac (2019), esta afirmación no zanja el debate en torno al origen o la relevancia de las emociones y los sentimientos en la construcción de la vida social, cuyo análisis se ve interpelado por la pregunta de investigación con la que el investigador se aproxima a ellas en el trabajo de campo. Adicionalmente, como recomiendan las autoras, una reflexión en torno a las emociones y los sentimientos en el quehacer académico no debe caer en la mera descripción de las emociones, sino ponerlas en relación con las prácticas en las cuales se da, pues “las emociones, en tanto lenguaje y herramienta social, vehiculan siempre modos determinados de relacionamiento” (311).
7. Dependiendo de la traducción, se habla de estructuras de *sentir* o estructuras de *sentimiento*. A pesar de las diferencias, el concepto apunta a que el análisis cultural preste atención tanto al sistema de creencias como a la manera en que esos referentes son sentidos: “No se trata solamente de que debamos ir más allá de las creencias sistemáticas y formalmente sostenidas, aunque siempre debamos incluirlas. Se trata de que estamos interesados en los significados y valores tal como son vividos y sentidos activamente; y las relaciones existentes entre ellos y las creencias sistemáticas o formales” (Williams, 1997: 154-155).
8. Con ocasión del papel que tiene el investigador y su lugar de enunciación, debo decir que para el año en el que suceden los acontecimientos de la baldosa en el barrio, yo me reconocía católico. Cuando entrevisté a las Madres ya no hacía parte del catolicismo, debido a algunas reflexiones personales previas al inicio de la maestría. Lo traigo a lugar porque tampoco el catolicismo se manifiesta de la misma manera entre todos sus devotos.
9. Aunque el nombre del hijo de Zoraida es Yonny Duvian, sus familiares, amigos y vecinos lo llamaban Matías por cuenta de una anécdota familiar. Este era el nombre con el cual era más conocido.
10. Diminutivo del nombre de Zoraida.
11. Insisto en que la religiosidad no es el único componente explicativo, pues en la cultura popular colombiana se manifiestan otros órdenes. Es el que escojo pues considero que se ajusta a los significados que se articulan con las interpretaciones que ellas dan a los asuntos del orden sobrenatural, dado que en este texto pretendo acotarme a los tres relatos y no a una reconstrucción de la cultura popular en Colombia.
12. El texto de Restrepo se basa en postulados de Freud y de Nietzsche que critican fuertemente la religión, por considerarla la contracara de la razón. Traigo a colación la cita en la medida en que permite una reflexión sobre el vínculo entre religión y cultura, así como el puente que se tiende entre las creencias religiosas y la búsqueda de sentido. En ese orden de ideas, aquí no busco descalificar al sistema de creencias, desde el paradigma de la Modernidad, como si se tratase de una neblina que impide un ejercicio libre de la razón, en cuanto la fe implica la renuncia de la conciencia. Se trata, en cambio, de desentrañar la racionalidad de la fe, el significado cultural detrás de la creencia.
13. Escribo *sus hijos*, en plural y no singular, porque Doris es madre de otra hija muerta, cuyo nombre no fue mencionado en el evento. Ella no murió víctima de los “falsos positivos”, sino de un accidente de tránsito. El reclamo de Doris es por la muerte violenta de su hijo y no por la muerte accidental de su hija.

## Referencias bibliográficas

1. ABU-LUGHOD, Lila, 2012, “Escribir contra cultura”, en *Andamios. Revista de Investigación Social*, Vol. 9, No. 19, pp. 129-157.
2. APPADURAI, Arjun, 2001, “Aquí y ahora”, en Arjun Appadurai, *La modernidad desbordada*, México, Trilce-FCE, pp. 17-3.
3. CABRERA, Sergio (dir.), 1993, *La estrategia del caracol* (película).
4. CARNOVALE, Vera, 2007, “Aportes y problemas de los testimonios en la reconstrucción del pasado reciente en la Argentina”, en: Marina Franco y Florencia Levín, *Historia reciente, perspectivas y desafíos para un campo en construcción*, Buenos Aires, Paidós, pp. 155-181.
5. CENTRO DE Investigación y Educación Popular (Cinep), 2011, *Colombia, deuda con la humanidad 2: 23 años de falsos positivos*, Bogotá, Códice.
6. COMISIÓN HISTÓRICA del conflicto y sus víctimas, 2015, *Contribución al entendimiento del conflicto armado en Colombia*, tomado de <[https://www.mesadeconversaciones.com.co/sites/default/files/Informe%20Comisi\\_n%20Hist\\_rica%20del%20Conflicto%20y%20sus%20V\\_ctimas.%20La%20Habana,%20Febrero%20de%202015.pdf](https://www.mesadeconversaciones.com.co/sites/default/files/Informe%20Comisi_n%20Hist_rica%20del%20Conflicto%20y%20sus%20V_ctimas.%20La%20Habana,%20Febrero%20de%202015.pdf)>.
7. CORTE PENAL Internacional (CPI), 2012, *Situación en Colombia - Reporte intermedio*, La Haya (Países Bajos), Oficina del Fiscal.
8. DECRETO PRESIDENCIAL 1400 DEL 2006, “Por el cual se crea la Bonificación por Operaciones de Importancia Nacional, Boina”, Presidencia de la República de Colombia, 5 de mayo del 2006.
9. DIRECTIVA MINISTERIAL 029 DE 2005, Ministerio de Defensa de Colombia, 17 de noviembre del 2005.
10. ECHEVERRY Quiceno, Luis Miguel, 2019, “Entre ánimas, renacimientos, la estrella y la cruz: el cadáver desde una perspectiva religiosa”, en: *Trans-pasando Fronteras*, No. 14, pp. 72-95, doi: 10.18046/ref.i14.2850.
11. ENTREVISTA A Beatriz Méndez, 29 de enero del 2019, Carlos Gutiérrez, entrevistador, tomado de <<https://drive.google.com/open?id=1ttCbSFsC0cnVSRWmne85D3BH a4vnlkC>>.
12. ENTREVISTA A Clara Méndez, 29 de enero de 2019, Carlos Gutiérrez, entrevistador, tomado de <[https://drive.google.com/open?id=1cbeZX0enRh5syp6nM\\_KVB8C-kyhFkiZTu](https://drive.google.com/open?id=1cbeZX0enRh5syp6nM_KVB8C-kyhFkiZTu)>.
13. ENTREVISTA A Zoraida Muñoz, 1.º de febrero del 2019, Carlos Gutiérrez, entrevistador, tomado de <<https://drive.google.com/open?id=1s4d46aVjg2MuLp7JO0PxC Raioawk74Ap>>.
14. FELLOWSHIP OF Reconciliation (FOR) y Coordinación Colombia-Europa-Estados Unidos (CCEEU), 2014, “Falsos positivos” en Colombia y el papel de la asistencia militar de Estados Unidos. 2000-2010, Bogotá, Linotipia Bolívar.
15. FIGUEROA Salamanca, Helwar Hernando y Claudia Lorena Gómez Sepúlveda, junio del 2019, “No olvidemos a los muertos. Anímero y violencia en Puerto Berrío, Antioquia (Colombia)”, en: *Revista CS*, pp. 125-151, doi: <<https://doi.org/10.18046/recs.i28.3328>>.
16. GALIMBERTI, Umberto, 2017, *Gli equivoci dell'anima*, Milán, Universale Economica Saggi.
17. GEERTZ, Clifford, 1997, “Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura”, en: Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, pp. 19-40.
18. GOYES Narváez, Julio César, 2011, “La imagen como huella de lo real”, en: *Ensayos. Historia y Teoría del Arte*, No. 21, pp. 52-75, tomado de: <<http://www.bdigital.unal.edu.co/43569/1/45982-223008-1-SM.pdf>>.
19. GUERRA Rudas, Juliana, 2012, *Fantasmas en los sótanos de La Calle del Sol* (tesis de maestría), Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.
20. GUPTA, Akhil y James Ferguson, 2008, “Más allá de ‘la cultura’. Espacio, identidad y las políticas de la diferencia”, en: *Antípoda*, No. 7, 233-256.
21. GUTIÉRREZ, Carlos, 2019, “Emociones y sentimientos en la lucha por la memoria de las Madres de ‘Falsos Positivos’ (Mafapo)”, en: *Cambios y Permanencias*, Vol.10, No. 2.
22. GUTIÉRREZ, Carlos, 2020, *La lucha contra el olvido de las Madres de “Falsos Positivos” de Soacha y Bogotá (Mafapo): condiciones y formas de movilizar una memoria subalterna (2008-2018)*, tesis de maestría, Ensenada, Argentina: Universidad Nacional de La Plata, doi: <https://doi.org/10.35537/10915/100724>

23. HALL, Stuart, 1984, "Notas sobre la deconstrucción de lo popular", en: Ralph Samuel, *Historia popular y teoría socialista*, Barcelona, Grijalbo, pp. 93-110.
24. JIMÉNEZ Bautista, Francisco y Álvaro González Joves, enero-abril del 2012, "La negación del conflicto colombiano: un obstáculo para la paz", en: *Espacios Públicos*, Vol. 15, No. 33, pp. 9-34, tomado de: <<https://www.redalyc.org/pdf/676/67622579003.pdf>>.
25. MONTAÑO, John., 30 de marzo del 2020, "Dejaron la cuarentena para rezarle a supuesta aparición de Jesucristo", en: *El Tiempo*, tomado de: <<https://www.eltiempo.com/colombia/otras-ciudades/imagen-de-la-aparicion-de-cristo-crucificado-en-un-arbol-de-magangue-478730>>.
26. NIETO, Johan, 2010, *Tratamiento de los medios al tema de los falsos positivos en Colombia (Semana - El Espectador - El Tiempo)*, tesis de grado, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana.
27. ORTNER, Sherry, 1999, "Introduction", en: Sherry Ortner, *The Fate of "Culture". Geertz and Beyond*, Los Ángeles, University of California Press, pp. 1-13.
28. ORTNER, Sherry, 2005, "Geertz, subjetividad y conciencia posmoderna", en: *Etnografías Contemporáneas*, Vol. 1, No. 1, pp. 25-54.
29. PACHECO, Germán, 2003, "Perspectiva antropológica y psicosocial de la muerte y el duelo", en: *Cultura de los Cuidados*, No. 14, pp. 27-43, tomado de: <[https://rua.ua.es/dspace/bitstream/10045/1040/1/culturacuidados\\_14\\_05.pdf](https://rua.ua.es/dspace/bitstream/10045/1040/1/culturacuidados_14_05.pdf)>.
30. POZZI, Pablo, 2014, "La ética, la historia oral y sus consecuencias", en: *Revista Historia Oral de la Asociación Brasileña*, Vol. 17, No. 2, pp. 31-46.
31. PRESIDENCIA DE la República de Colombia, 2003, *Política de Defensa y Seguridad Democrática*, Bogotá, Ministerio de Defensa Nacional, tomado de: <<https://www.oas.org/csh/spanish/documentos/Colombia.pdf>>.
32. RESTREPO Ramírez, Alexander, 2018, "La idea de Dios como sentido existencial y político: críticas desde la filosofía y el psicoanálisis", en: *Desde el Jardín de Freud*, Vol. 18, pp. 275-290.
33. CARACOL RADIO, 2008, "Se les apareció la Virgen en Kennedy", 27 de mayo, tomado de: <[https://caracol.com.co/radio/2008/05/27/nacional/1211889780\\_603646.html](https://caracol.com.co/radio/2008/05/27/nacional/1211889780_603646.html)>.
34. SIRIMARCO, Mariana, 2012, "El policía y el etnógrafo (sospechado): disputa de roles y competencias en un campo en colaboración", en: *Etnográfica* (en línea), Vol. 16, No. 2, pp. 269-290, tomado de: <<http://journals.openedition.org/etnografica/1500>>.
35. SIRIMARCO, Mariana, 2017, "La construcción de lo indecible: chisme, dato y etnografía en un contexto policial argentino", en: *Antropología Social*, Vol. 26, No. 1, pp. 53-72.
36. SIRIMARCO, Mariana y Ana Spivac L'Hoste, 2019, "Antropología y emoción: reflexiones sobre campos empíricos, perspectivas de análisis y obstáculos epistemológicos", en: *Horizontes Antropológicos*, Vol. 25, No. 54, pp. 299-322, doi: <<https://dx.doi.org/10.1590/s0104-71832019000200012>>.
37. TOVAR Paloma, Raquel Lucía, 2018, "El triunfo de la religión (reseña)", en: *Desde el Jardín de Freud*, Vol. 18, pp. 301-303.
38. UNIVERSIDAD DE los Andes, 28 de febrero del 2020, "Experiencia y justicia digna frente a la JEP, una conversación con las Madres de Soacha", Bogotá.
39. WILLIAMS, Raymond, 1997, "Estructuras del sentir", en: Raymond Williams, *Marxismo y literatura*, Barcelona, Península, pp. 150-158.



▪ Quran Gul sosteniendo una fotografía de su hijo Mula Awaz, aldea de refugiados afganos, Khairabad (Norte de Pakistán), 1997 | Foto: Fazal Sheikh

# “Hombres de verdad”: urdimbres y contrastes entre masculinidades paramilitares y farianas\*

“Homens de verdade”: urdiduras e contrastes entre masculinidades paramilitares e da guerrilha das FARC

“Real Men”: Warps and Contrasts Between Paramilitary and FARC Guerrilla Masculinities

Andrea Neira Cruz\*\* y Andrea Teresa Castillo Olarte\*\*\*

DOI:10.30578/nomadas.n53a7

El artículo propone el análisis de la producción de subjetividades masculinas en dos grupos armados ilegales en Colombia: las autodefensas y la guerrilla de las FARC. Las autoras consideran que el reconocimiento de las complejidades que emergen de la narración de hombres excombatientes, es una oportunidad para empezar a superar las concepciones binarias víctima/victimario y bueno/malo, y comprender cómo dichas masculinidades, en una medida importante, son expresión de lo que ha producido el aparato estatal y militar.

**Palabras clave:** tecnología de género, subjetividades masculinas, masculinidad fariana, masculinidad paramilitar, verdades, posacuerdo.

*O artigo propõe a análise da produção de subjetividades masculinas em dois grupos armados ilegais na Colômbia: as autodefesas e a guerrilha das FARC. As autoras consideram que o reconhecimento das complexidades que emergem da narração de homens ex-combatentes é uma oportunidade para começar a superação das concepções binárias vítima/vitimário e bom/mau, e compreender como ditas masculinidades, em uma importante medida, são expressão do que tem produzido o aparato estatal e militar. Palavras-chave: tecnologia de gênero, subjetividades masculinas, masculinidade fariana masculinidade paramilitar, verdades, pós-acordo.*

*The article posits an analysis of the production of male subjectivities in two illegal armed groups in Colombia: the self-defense groups and the FARC guerrillas. The authors consider that the recognition of the complexities that emerge from the ex-combatants narration is an opportunity to overcome the binary conceptions of victim/perpetrator and good/bad, and to understand how these masculinities, to a great extent, are an expression of what the state and military apparatus have produced. Keywords: Gender Technology, Male Subjectivities, FARC Guerrilla Masculinity, Paramilitary Masculinity, Truths, Post-Agreement.*

\* Este artículo reúne algunos de los hallazgos de las investigaciones “Masculinidades guerrilleras: subjetividades en el posconflicto” (2017) y “Masculinidades y posacuerdos: experiencias cotidianas de reincorporación” (2018), desarrolladas por el grupo Conocimientos e Identidades Culturales del Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos (Iesco) de la Universidad Central. Dichas investigaciones fueron financiadas por convocatorias de la misma institución.

Agradecemos la lectura cuidadosa y los aportes realizados por los pares evaluadores.

\*\* Coordinadora académica de la Maestría en Investigación en Problemas Sociales Contemporáneos de la Universidad Central, Bogotá (Colombia); profesora e investigadora de la misma institución. Magíster en Estudios Feministas y de Género; Trabajadora Social. Investigadora principal. Correos: dneirac1@ucentral.edu.co, andreaneira1@gmail.com

\*\*\* Profesora de la Escuela de Cuidado y Trabajo Social de la Universidad Central, Bogotá (Colombia). Magíster en Investigación en Problemas Sociales Contemporáneos; Trabajadora Social. Coinvestigadora. Correo: acastillo1@ucentral.edu.co

original recibido: 03/07/2020  
aceptado: 10/10/2020

ISSN impreso: 0121-7550  
ISSN electrónico: 2539-4762  
nomadas.ucentral.edu.co  
nomadas@ucentral.edu.co  
Págs. 123–139

## A modo de introducción. Una reflexión sobre las verdades en plural

Verdades en plural no es solamente una referencia a las voces diversas que convergen en un gran relato sobre el conflicto armado en Colombia; es la posibilidad de seguir trayectorias singulares que, desde el análisis de la particularidad, nos aportan pistas para comprender los modos en que la guerra ha producido a los sujetos y sus narraciones. ¿Somos capaces de una verdad, no en mayúscula?, ¿somos capaces de multiplicidad de verdades, llenas de matices, contrastes, contradicciones y ambigüedades propias de las experiencias vividas en el marco de una guerra prolongada, cruel y desgarradora?

El asunto de la verdad va más allá de la disponibilidad y la exposición a una determinada cantidad de información. Constituye la oportunidad de liberarnos de una especie de juego de espejos en el que se refleja de una única forma la realidad, y por esta vía se produce una conciencia histórica que totaliza los hechos y homogeniza a las víctimas. A modo de caleidoscopio, como espejos-reflejos móviles que permite ver yuxtaposiciones y distancias de un mismo asunto, apelamos a la verdad en plural: aquellas verdades que permiten la apertura a la complejidad del pasado y que no se reducen a una confrontación binaria entre verdugos y víctimas (Traverso, 2019).

Pluralizar las verdades alrededor del conflicto armado no es una tarea sencilla, al contrario, implica reconocer los binarismos a partir de los cuales se han solidificado los relatos, como, por ejemplo, los discursos nacionalistas que justifican una maquinaria armamentista, bélica, y con ello la producción de suje-

tos militarizados, cuyas subjetividades, seducidas por una especie de relato épico y antisubversivo, son narradas como heroicas: “los buenos”, abanderados de la defensa de la patria y el orden nacional. En contraste, se encuentran aquellos sujetos disidentes del orden moral establecido, sobre quienes recae la “hipervigilancia” correctiva que alimenta el ánimo combativo y la necesidad de impartir castigo como una forma de reivindicar el carácter justiciero del aparato estatal.

A contrapelo, creemos en la posibilidad de construir un correlato de nuestra historia en el que se interrumpa el sentido común que privilegia los antagonismos y la esencialización de los sujetos en relación con un orden moral e ideológico. Lo pensamos como un esfuerzo por complejizar e interpretar de otro modo nuestras realidades, no con el propósito de diluir responsabilidades, habilitar impunidades o proponer indulgencias, sino más bien como un aporte para una superación crítica y consecuente con nuestra historia.

Apelamos a los relatos de hombres concretos<sup>1</sup> que tuvieron participación en el conflicto armado, a fin de reconocer las trayectorias vitales<sup>2</sup> que en intersección con las realidades específicas se entretajan y perfilan verdades situadas, las cuales amplían aquellas verdades jurídicas e históricas<sup>3</sup> que han estado centradas en los hechos-hitos del conflicto armado, antes que en las producciones subjetivas. Asumimos que desde los entramados de lo subjetivo, se configuran verdades incómodas pero necesarias, que como ensamble de experiencias relatadas, entre lo sensible y lo atroz, la palabra y los silencios, permiten *una traducción de lo íntimo* (Lindón, 1999: 299) y por esta vía una lectura distinta de quien narra y de la realidad narrada.

Nuestro punto de partida no es *la ausencia de verdades*. Por el contrario, reconocemos como lo plantea el Centro Nacional de Memoria Histórica (CNMH) que hablar de verdad sobre el conflicto armado en Colombia es referirse “a una verdad sabida” (CNMH, 2012a: 679), constituida con base en mecanismos que han permitido la emergencia de relatos y la multiplicidad de voces respecto al conflicto armado en nuestro país<sup>4</sup>. Consideramos que el asunto no es la falta de información, sino cómo esta ha sido dispuesta y los modos en que refuerza la brecha entre la diversidad de actores involucrados en el conflicto armado.

Tampoco partimos de la idea de que las verdades singulares deban insertarse o confluir en una versión total e institucional del conflicto armado. Asumimos, en contraste, la idea de la verdad caleidoscópica, aquella que es construida a partir de fragmentos diversos que no devienen en una totalidad:

El caleidoscopio gira de un lado al otro. Los fragmentos no se consolidan. Nada sucede. La imagen completa es imposible y la sensación de totalidad es un juego de espejos. La verdad es incompleta. La idea de que haya algo completo es una abstracción. (CNMH, 2012b: 58)

Estudiar las masculinidades en el conflicto armado y las formas en las cuales, dentro de los grupos armados, se producen modos particulares de ser hombre, recurriendo a los relatos de los actores armados, constituye la posibilidad de pluralizar las verdades que configuran una especie de *zona gris*<sup>5</sup> (Levi, 1986), un espacio negro-blanco donde coexisten complejas relaciones de poder y la barbaridad y la deshumanización superan los límites establecidos entre la postura dicotómica víctima/victimario. Dicha zona puede ser considerada un espacio de encuentro, en el que “unos y otros” coinciden en el dolor, el despojo, la marginalidad y el olvido producto de la matriz bélica y las economías de guerra, a las cuales conviene la producción discursiva y material de sujetos en oposición.

Proponemos entonces la zona gris como el intersticio entre la dupla víctima/victimario, un espacio para explorar las realidades particulares, las experiencias, las narraciones, e incluso los silencios, como una oportunidad para transitar hacia un correlato distinto del conflicto armado y la guerra. Lejos de proponer grandes generalizaciones que producen lecturas homo-

géneas de los sujetos y sus realidades, apelamos a los detalles, devenires y singularidades en la construcción de las subjetividades masculinas de excombatientes y los contrastes y tensiones en dos grupos armados al margen de la ley: paramilitares y guerrilla de las FARC, que interrumpen las perspectivas binarias y moralizantes de buenos y malos. Esto, porque consideramos que buena parte de la producción de la guerra en Colombia también es discursiva, y con ello también de sujetos.

En este horizonte analítico consideramos que la producción de subjetividades masculinas en los grupos armados se enmarca en un conjunto de procedimientos histórico-culturales de lo que De Lauretis (2004) denominó *tecnología de género*<sup>6</sup> y que operan de manera diferenciada en los dos grupos armados analizados.

Así, pese a que los sujetos entrevistados comparten condiciones objetivas (Castellanos, 2011) como la pobreza, el gusto por las armas, pocas oportunidades laborales, incluso el paso por el servicio militar obligatorio, es posible afirmar que existen matices y diferencias en las masculinidades de hombres de las FARC y los de las AUC, que pasan por el lugar de procedencia –bien sea este rural o urbano–, el rango o la jerarquía en las filas, la formación y la militancia política previa, el acceso a la educación superior (estos dos últimos en el caso de las FARC), o por características generacionales propias de hombres que fueron llegando a lo largo de los años de existencia de cada uno de los grupos. Aun así, una vez ingresan al grupo se configuran o exacerban de manera diferenciada algunos rasgos masculinos, que son producidos por las dinámicas y las características propias de cada grupo.

En la primera parte del artículo damos cuenta de cómo en el paramilitarismo se desplegó, mediante la construcción de unas masculinidades deseables, atributos como el prestigio, el estatus y la productividad, así como la solidificación de un imaginario paramilitar asociado a la corrección moral de los sujetos feminizados, misógino, homofóbico y androcéntrico, mediante la pedagogía de la crueldad. En un segundo momento, esbozamos la construcción de la subjetividad masculina fariana, centrada en la ideología política de izquierda y afín a una subjetividad singular en referencia con la madurez como distinción del grueso de la población, con una apuesta por la transformación política y económica asociada a la toma del poder estatal, en principio

no centrada en una ideología misógina, pero sí homofóbica y heterosexista.

Finalmente, planteamos algunas notas de cierre que nos permiten visibilizar la importancia de las teorías de género y los estudios sobre las masculinidades, no solo en el análisis y las comprensiones de nuestra historia, sino también en el reconocimiento de las oportunidades y las apuestas en los tiempos que vivimos.

## Masculinidades paramilitares

### Aspiraciones identitarias: la hombría paramilitar como una masculinidad deseable

*La hombría se le da allá [en el grupo paramilitar], usted es un hombre y entonces si tengo que matar a mi mamá, la mato.*

(Entrevista, exparamilitar, 2017)

Las constantes referencias de los hombres exparamilitares entrevistados a personajes como Ernesto Báez, Jorge 40, Ramón Isaza o Macaco, y la admiración mostrada por ellos, se hacían notar en sus relatos; se comentaban sus hazañas junto a ellos y eran narrados como hombres respetables, no solo por su prestigio en las regiones, sino por su labor en nombre del rescate del país de manos de la insurgencia. En una conversación con un exparamilitar sobre su ingreso a la universidad, posteriormente a la desmovilización, este comentó que su inclinación por el estudio de las leyes y su pasión por el derecho la había “heredado” de Ernesto Báez: “siempre quise ser abogado como él”. El conjunto de atributos asociados a sus “jefes” hace parte de sus aspiraciones identitarias (Núñez y Espinoza, 2017), que constituían los anhelos de masculinidad a modo de referencia en el paramilitarismo.

Los relatos heroicos que aparecen con recurrencia en los hombres paramilitares están estrechamente relacionados con los orígenes de este grupo y la asociación al discurso de la defensa y la seguridad de los territorios, legitimando la conformación y el despliegue del terror paramilitar como un asunto necesario, al cual los

hombres deben sumarse para garantizar la extensión de un orden moralmente superior. Una de las interpretaciones alrededor de los orígenes del paramilitarismo refiere cómo en las distintas producciones verbales de las AUC estas se presentan como una organización conformada por esposos, padres, empresarios y vecinos de las regiones que tuvieron que comenzar a defenderse de los excesos de la guerrilla (Bolívar, 2005: 54).

En ese sentido, los grupos paramilitares son *una conformación elitista* (Bolívar, 2005), en referencia no solo a la posición socioeconómica de los hombres fundantes, sino también al lugar destacado que se autoasignaban para el país. La representación desde una doble condición, héroes y víctimas, actuaba como justificación de la existencia del grupo y configuró un andamiaje discursivo en el que se resaltaba un conjunto de rasgos de masculinidad deseable: la defensa de los territorios, la protección de las familias y la propiedad privada, el sacrificio y la entrega por un proyecto nacional, además de otros atributos asociados a una masculinidad hegemónica cuyas características fundamentales pasan por ser proveedor, trabajador, racional, emocionalmente controlado, heterosexual activo, fuerte y blanco, con dominio sobre otros hombres. Rasgos que son preformados, entre otros propósitos, con el ánimo de subordinar a otras masculinidades, a las que se infantiliza, disminuye o feminiza (CNMH, 2017: 237).

Uno de los exparamilitares relató cómo en el año 2002 ingresó por primera vez a las AUC. Para referirse a ese momento de su vida, utilizó la expresión “se me dio fácil irme”, e hizo referencia al desempleo, la economía del país y los aprendizajes ganados en la instrucción militar como sus motivaciones. La asociación del grupo ilegal con una empresa y de la guerra con un trabajo representaron, para muchos hombres, lo más cercano a un trabajo “formal”. La falta de opciones laborales por fuera de la vida militar, sumada al entrenamiento y el manejo de armas, constituyen asuntos determinantes en el ingreso al grupo armado.

Las narraciones de los hombres exparamilitares en torno a la empleabilidad en la guerra como su opción dan cuenta de la configuración del grupo armado como tecnología de género, en dos escenarios: el anclaje de su ejercicio bélico a un proyecto vital que permite el despliegue de los atributos deseables de la masculinidad, como ya lo evidenciamos:



▪ Pareja de combatientes de las FARC en la selva. (Colombia), 2016 | Foto: Federico Ríos Escobar

Después de la desmovilización me fui para la casa de mi familia, con ganas de trabajar, aunque no me gustaba mucho el trabajo en agricultura. El aspecto económico era lo que menos me gustaba. Uno trabajando de 5:00 de la mañana, a veces hasta las 9:00 o 10:00 de la noche por veinte mil pesos [...] eso a nadie le sirve. Esa forma laboral no me gustaba porque me había adaptado a otro estilo de vida. (Entrevista, exparamilitar, 2018)

El ofrecimiento de un salario “estable” y la semejanza del grupo paramilitar con una empresa, sumados a las dificultades experimentadas para establecer un proyecto vital alrededor del trabajo y el retorno a la ilegalidad de muchos hombres luego de los procesos de reinserción, evidencian una continuidad en la búsqueda de escenarios donde se despliegan los capitales acumulados y los encargos de masculinidad asociados a la proveeduría.

Por otra parte, la consolidación de la subjetividad masculina desde el determinismo sexogenérico tiene

como ejes vertebradores la homofobia (Núñez y Espinoza, 2017) y la norma heterocentrada (CNMH, 2015), asunto que en el paramilitarismo se materializa mediante la disposición de un orden discursivo y la corrección moral de sujetos feminizados o la aniquilación de las sexualidades y corporalidades disidentes:

Yo trabajaba en la minería. Extrañamente yo uso aretes y tuve muchos inconvenientes por eso. Entonces me decían: “Ahora es marica y se cree muy hombre”. Un arete a mí no me hace más hombre que nadie. También tenía el pelito larguito porque esa era la moda: ser el *Chayán*, el “mata nena”. (Entrevista, exparamilitar, 2017)

En varios relatos de hombres pertenecientes a grupos paramilitares aparece la narración de “campanas” o “jornadas” en los territorios, donde la orden era la represión, por distintos mecanismos, a “hombres afeinados”; incluso solo con el criterio del encargado de llevar a cabo “la campaña”, es decir, por “apariencia” o por “sospecha”. Lo anterior da cuenta de cómo la



▪ Guerrillera de las FARC descansando en su campamento. (Colombia) 2016 | Foto: Federico Ríos Escobar

guerra ha formado una llave con el sistema sexo-género tradicional de la sociedad colombiana, contribuyendo a formar subjetividades masculinas militarizadas y subjetividades femeninas (o asociadas a lo femenino) cosificadas e interiorizadas, las cuales componen dos polos de la distribución de poderes (CNMH, 2017: 233) en los que la heterosexualidad se reivindica como obligatoria, natural o parte de una esencia varonil:

En el Noreste Antioqueño, había mucho marica. Ser lesbiana o marica en las autodefensas es el Armagedón. Si íbamos a una comunidad y había un marica, un pelilargo, un marihuano, había que desaparecerlo. Hasta por sospecha: éste está como raro, tiene cara de marica y pum, el tiro. (Entrevista, exparamilitar, 2017)

En este sentido, la masculinidad se constituye a partir de un sistema de diferencias simbólicas (Connell, 2015) que permiten el contraste entre las asignaciones de espacios y niveles de prestigio. Dichas asignaciones hicieron parte de los “componentes formativos” sobre las diferencias de género, empleados en la instrucción

paramilitar y cuyo propósito fue solidificar una masculinidad militarizada mediante un orden de género en el que las mujeres y los sujetos feminizados eran asumidos como sujetos sexualizados, inferiores y apropiables (CNMH, 2017: 239).

En el grupo armado la homofobia y los discursos heteronormativos inculcados como parte del imaginario del hombre paramilitar, aparecen como fundamento de una masculinidad cuyo despliegue “natural” de hombría se cimienta a partir del rechazo y la aniquilación de la diferencia, basados en un ordenamiento normativo que establece además la heterosexualidad como una determinación biológica de los seres humanos y con ello asegura el derecho masculino al acceso físico, económico y emocional sobre las mujeres (CNMH, 2015: 23).

La relación entre el conflicto armado y las violencias heteronormativas también está marcada por la apropiación del espacio y los territorios y por esta la vía la “dueñidad” (Segato, 2019) de las mujeres que habitan dichos espacios. Así entonces, lo que aparece en los



▪ Guerrillera de las FARC cargando a su hijo. (Colombia) 2016 | Foto: Federico Ríos Escobar

relatos de hombres exparamilitares presumiendo su “éxito” y prestigio con las mujeres no parece ser un asunto de corresponsabilidad, sino la materialidad de un simbolismo de género, donde el poder, la victoria, el honor y la conquista se asocian a la masculinidad que ratifica *la trilogía del prestigio* hombre-masculinidad-heterosexualidad, sustentada en el ideal dominante de masculinidad coherente, autónoma, capaz de dominar, penetrar, abarcar (Núñez, 1999: 57).

### Pedagogía de la crueldad: el camino para solidificar el proyecto de la masculinidad paramilitar

En una de las experiencias de trabajo de campo, un hombre exparamilitar recreó una escena que hacía parte del proceso de instrucción una vez ingresaban al grupo armado y que en su criterio representa la mayor crueldad: los cánticos que acompañan el entrenamiento físico, como él lo llamaba “el lavado de cerebro”, el perfilamiento del enemigo y la superioridad moral como mecanismo fundante de la disposición paramilitar:

Yo quiero bañarme en una piscina, llenita de sangre, sangre subversiva. Soica, soica, el vampiro negro, nunca tuve madre, nunca la tendré, la última que tuve anoche la pique. (Entrevista, exparamilitar, 2017)

El entrenamiento físico y emocional, así como la instrucción desde un orden moral superior, no se trataban solamente de una especie de rituales de paso o de reafirmación de la masculinidad, donde de manera ilusoria se debía “matar a la madre” como máxima representación de crueldad, sino que hacían parte de un conjunto de estrategias que representan lo que Segato denominó el “espectáculo de la crueldad”, desde el cual se configuran mecanismos que aniquilan toda forma de sensibilidad y empatía hacia el otro, que “no es otra cosa que la propia capacidad de muerte y la insensibilidad extrema frente al sufrimiento; es decir, un trazo cultivado con esmero [...] que transforma a los hombres en guerreros tribales o en soldados modernos” (2013: 55).

En la instrucción paramilitar es posible identificar los modos en que la pedagogía de la crueldad se

despliega empleando mecanismos “rápidos y útiles”, mediante el acto de ejercer poder y violencia. Así, el militarismo y la exaltación de los valores bélicos, como el poder de matar, controlar a otros, detentar autoridad y poder de intimidación (CNMH, 2017: 234) permitieron la instalación del terror en los territorios con el argumento de la posesión y el dominio de estos, lo que justificó la devastación de los cuerpos y la crueldad aplicada. De este modo, se configuraron subjetividades masculinas caracterizadas por una baja capacidad de establecer vínculos empáticos que legitimaba el espectáculo del sufrimiento humano:

Empiezan a bajar cuerpos desmembrados por el río Porce, en Medellín y la gente decía: uy no, ¡mire, esos son los paracos!, no tiene sentido que una persona desmembre a otro así. (Entrevista, exparamilitar, 2017)

La anulación de la empatía mediante un conjunto de discursos y prácticas de la crueldad incluyó también una especie de “tratamiento” de los cuerpos aniquilables. El desmembramiento y la exhibición de cuerpos, que pueden leerse como una forma de imponer una disposición, de exponer el triunfo y el coraje como atributos de virilidad, constituyen una especie de dinámicas coreográficas en relación con los movimientos, las corporalidades, las temporalidades y las geografías que configuran *modos de producción para la eliminación*, los cuales permiten gestionar, gobernar, controlar y orientar la crueldad (Parrini, 2016: 54) como forma de performar el deseo, la violencia y la celebración bélica de la nación.

Con respecto a lo mencionado en el acápite precedente, es posible afirmar que en el interior de los grupos paramilitares se ha producido una especie de *necroemprendimientos* (Valencia, 2010) que se desplegaron mediante estrategias de tratamiento de los cuerpos (en sus usos predatorios), como mecanismo para aniquilar la empatía y perfilar un tipo de subjetividad particular: *sujetos endriagos*, aquellos que performan el monstruo y por cuya condición bestial pertenecen a los otros, a lo no aceptable, al enemigo. Sujetos ultraviolentos que han reconfigurado el concepto del trabajo por medio de agenciamientos perversos, los cuales se afianzan en la comercialización de la muerte, esto es, el uso de la violencia como herramienta de empoderamiento y adquisición de capital (Valencia, 2010: 90).

Los cánticos, el tratamiento de los cuerpos en la guerra y el entrenamiento físico como parte del despliegue de la pedagogía de la crueldad produjeron en los hombres exparamilitares una especie de endurecimiento emocional, la entereza necesaria para afrontar las experiencias límites propias de la guerra, como aparece en uno de los relatos: “En la guerra lo normal es la muerte”. Esta coexistencia constante con la muerte requiere un “tratamiento” de las emociones que se vale del estoicismo y perfila a un hombre firme, pero al tiempo sereno, inquebrantable, con la suficiente claridad a la hora de tomar decisiones de las que depende la vida propia o la ajena.

## Las mujeres y la veracidad del proyecto masculino-paramilitar

Una de las características del paramilitarismo, en cuanto tecnología de género, es su carácter androcéntrico: la universalización y validación de lo masculino, así como su performatividad en la guerra, lo que no significa la exclusión de la mujer y lo femenino de sus lógicas de funcionamiento. Al contrario, la tecnología también produce a las mujeres y les asigna un lugar determinante en la proyección de un hombre heterosexual y dominante. Las mujeres se constituyen en una especie de testigo cuya labor es proveer de veracidad el proyecto identitario masculino (Núñez y Espinoza, 2017): “A mí me decían el Chayan y tuve sin exagerar como doscientas mujeres” (Entrevista, exparamilitar, 2017).

La figura del Chayan como la representación de una masculinidad deseable, no cobraría el mismo sentido si no fuera “reforzada” ante las mujeres y los espacios de sociabilidad masculina mediante la exacerbación de un conjunto de características estereotipadas que dan cuenta de una masculinidad dominante y que parece operar como una fórmula matemática: la suma de mujeres aprobando el proyecto masculino-paramilitar representa el grado de adherencia de los hombres a las disposiciones masculinas esperadas por el grupo. De este modo, son evidentes las formas en que la subjetividad de las mujeres en el conflicto armado se ha construido en relación con la subjetividad masculina militarizada, en las que algunas mujeres han sido forzadas o seducidas por los actores armados a incrementar su poder viril y servir como espejos que confirman la imagen aumentada del hombre armado (CNMH, 2017: 242).



▪ Grafiti "Girl and Soldier", Belén (Palestina), 2007 | Artista: Banksy. Tomada de: Neoteo

La “conquista” de los territorios, en la lógica paramilitar, significó también la conquista de las mujeres. En lugares de nuestro país donde el imaginario paramilitar caló en las cotidianidades y los modos de vida de sus habitantes, las mujeres constituían un activo más del grupo, y su posesión y exhibición permitía reafirmar el discurso que sustenta una masculinidad hegemónica asociada al prestigio y el reconocimiento del poder sobre otros:

Yo había escuchado comentarios de que allá [Florencia] las mujeres son muy bonitas y les gustaba el uniforme, y es verdad, las mujeres más bonitas que yo he visto en la vida están en el Caquetá y además son colaboradoras. Es decir, no hay que hacer tanto esfuerzo para andar con ellas, pues para ellas era un privilegio ser novias de un miembro de las autodefensas. (Entrevista, exparamilitar, 2017)

En algunos relatos, el grupo paramilitar parece ser el dispositivo que provee de un conjunto de atributos masculinos “deseables” para las mujeres. Se presume

de la “persecución” por parte, no de una, sino de varias mujeres. En su propio lenguaje, las relaciones con las mujeres han sido codificadas: “la 30” es un código usado para referirse a la “novia” o a otro tipo de mujeres con las que se establecen relaciones espontáneas, en tanto que “la 30-30” hace referencia a “la mujer”, es decir, refiere una relación (sin ser el mejor calificativo) “seria”. Según los relatos, dichos códigos fueron necesarios para poder distinguir el “estatus” entre la cantidad de mujeres que visitaban los lugares de concentración de los paramilitares:

Tímbrele a Serpiente [su alias] que aquí llegó la mujer, la 30 suya, 30 es novia y 30-30 es mujer. Oiga que llegó la 30, que siga, pero ¿cuál de las 30? Que fulana de tal y la gente ya me cogió rabia porque cada veinte minutos aquí llegó una 30. Era el chacho, además yo manejaba la plata allá. (Entrevista, exparamilitar, 2017)

Lo anterior parece configurar una especie de andamiaje discursivo en el que los hombres paramilitares

son puestos a sí mismos como hombres admirables y, por tanto, deseables para las mujeres. En sus relatos refieren no tener que hacer mayores “esfuerzos” para poder establecer algún tipo de relación sexo-afectiva. Por el contrario, parecen desplazar “la responsabilidad” hacia las mujeres. Sin embargo, este no es un asunto menor y no se trata solamente de alardear o presumir de ser perseguidos por las mujeres, sino que tiene que ver con la construcción de un orden discursivo que legitima la cosificación de las mujeres, al tiempo que justifica y resta valor a los actos abusivos y violentos, por ejemplo, cometidos contra las mujeres menores de edad en muchos lugares de Colombia:

Ella [mi novia] tenía trece años. Alguien me dijo usted es un violador. Le dije: no. Primero yo no la obligué y segundo Caquetá es una región diferente, las mujeres con diez, once, doce años, ya tienen hijos. (Entrevista, exparamilitar, 2018)

Los argumentos que “justifican” las acciones del entrevistado y que parecen operar como indulgencias, tienen que ver con asuntos denominados por él como “culturales” en relación con el desarrollo biológico de las mujeres y sus deseos. Por ejemplo, la maternidad a una corta edad. Sin embargo, estos acontecimientos se configuran como violencias sistemáticas, normalizadas y practicadas sin ninguna restricción en varias zonas del país y por medio de diferentes estrategias que dejan en evidencia los modos en que las relaciones de coerción sexual vía “enamoramientos” establecidas por los actores armados con las niñas, las jóvenes y las mujeres reflejan la normalización social de una práctica de violencia sexual influida por un contexto de coerción, control y dominio territorial bélico que se ha disfrazado de romance (CNMH, 2017: 248).

En el interior de los grupos paramilitares, por su parte, las mujeres eran consideradas “un estorbo”. En los relatos de estos hombres, las mujeres son reducidas a una esencia que las sitúa como débiles, flojas para las exigencias del combate, malas para el manejo de armas. Sin embargo, las consideraban “útiles” para otras labores como la inteligencia, donde podían hacer uso de sus atributos físicos y “poder de seducción” como estrategia de guerra: “[En entrenamiento] las mujeres decían *ay que yo tengo el periodo*, cual periodo ni que hijueputa, ¿usted a qué vino? [...] Por eso digo que las mujeres, donde yo estuve no sé, no nos servían para nada” (Entrevista, exparamilitar, 2017).

En la producción subjetiva de los hombres paramilitares, las mujeres desempeñaron un papel determinante, tanto las pocas que según referencias hicieron parte de las filas, como aquellas cercanas al grupo, con la finalidad de proveer autenticidad a una masculinidad estable, coherente y libre de fisuras (Núñez y Espinoza, 2017). Para tal fin, se acudía a la homofobia y la misoginia, a fin de solidificar una subjetividad androcéntrica, despreciativa y descalificadora de la mujer y del espectro de lo femenino.

## Masculinidades farianas

En este apartado argumentaremos que la subjetividad del guerrillero de las FARC se produjo por medio de diferentes estrategias: 1) la “ejemplarización” de una masculinidad insurgente asociada a unos iconos o ídolos varones; 2) el disciplinamiento y la militarización de los cuerpos; 3) la formación ideológica de la lucha de clases y la revolución como sinónimo de madurez; y 4) la homofobia y la heterosexualidad como componentes vertebradores de la construcción de la subjetividad masculina fariana.

De este modo, la insurgencia capitaliza ciertas inconformidades de clase, pero también diferentes capitales de los hombres que llegan a sus filas: capacidad de trabajo, fuerza y resistencia propia de las labores del campo, capital guerrero de los hombres formados por el Estado, gusto por las armas de algunos de ellos y capital ideológico de izquierda de los partidos políticos. Una vez se ingresa al grupo, se termina de modelar discursivamente al revolucionario y materialmente al guerrero.

## Masculinidades ejemplares

De acuerdo con Connell (2015), la producción de las masculinidades ejemplares hace parte de la política de la masculinidad hegemónica, sin embargo, estas masculinidades ejemplares no son fijas. En lo observado en el trabajo de campo, se hizo evidente la configuración de unas masculinidades que se erigieron como ejemplares y que produjeron unas representaciones sobre lo que era ser guerrillero en las filas de las FARC, que produjeron a su manera una hegemonía particular del deber ser guerrillero fariano; se necesitaba una imagen aglutinante, un ideal de guerrillero. En ese sentido, consideramos que las masculinidades que se instituyeron como ejem-

plares fueron claves para la representación y autorrepresentación de la masculinidad fariana.

Todos los exguerrilleros entrevistados aludieron en algún momento a los legendarios guerrilleros de las FARC, que siguen siendo la inspiración de los hombres y las mujeres insurgentes y configuran simbólicamente la idea de *padres de lucha*. Estos guerrilleros legendarios son recordados y admirados no precisamente por ser guerrilleros, ni por infundir un ideal de guerra. Así lo plantea Rodrigo Londoño (Timochenko), recordando a Manuel Marulanda:

Marulanda no era un hombre que le inculcara a uno mucho eso de ser guerrero, de pelear, del combate, no [...] no era un hombre que estuviera pensando que [...] hay que salir a pelear, que la guerra, no. (Rojas, 2017: 84)  
Marulanda fue un hombre que encarnó la dignidad y la resistencia del pueblo. (Rojas, 2017: 134)

Llamaron nuestra atención en campo, las frases y los rostros pintados en los espacios territoriales de capacitación y reincorporación (ETCR) y las canciones revolucionarias de fondo que amenizaban las fiestas o que se bailaban en las hoy asociaciones artísticas de los exguerrilleros. Así, la música revolucionaria que escuchamos casi siempre estaba dedicada a sus ídolos, sus comandantes, a quienes se les adjudica personalidades sensibles, amistosas, con “amor verdadero, dispuesto a darlo todo”. En sus letras se distancian de otras masculinidades, por ejemplo, de la masculinidad del soldado, en expresiones como “La moral del guerrillero no la tiene el soldado, quién pelea por dinero” (Entrevista, exguerrillero, 2018).

Esta idea de representar al guerrillero como un hombre capaz de combatir en la guerra, temerario, pero al mismo tiempo “dispuesto a darlo todo”, parece combinar aspectos de lo que culturalmente ha sido



▪ Abdul Aziz sosteniendo una fotografía de su hermano Mula Abdul Hakim, villa de refugiados afganos, Khairabad (Norte de Pakistán), 1997 | Foto: Fazal Sheikh

asociado a lo masculino (la fuerza y el combate), pero también a lo femenino (el amor y la entrega). Esta narrativa logró seducir a hombres y mujeres que fueron configurando, pese a sus heterogeneidades, un *sujeto fariano*, incluso desdibujando algunas de las marcadas diferencias de género.

Sabemos que esta es la punta del *iceberg* de asuntos más heterogéneos y contradictorios, pero este relato de masculinidad ejemplar que aparece con frecuencia, no se asocia con una razón centrada en la eficiencia de los medios (las armas), sino más bien en los fines últimos, que se presentan como altruistas.

Las narrativas de los excombatientes dejan entrever las complejidades de sus subjetividades y de los discursos que las producían e interrumpen la idea desarrollada por Theidon de los guerrilleros “intocables” (2009: 20). En otro relato, Timochenko reafirma la ambivalencia: por un lado, muestra cómo se performaba el hacer del guerrillero: “al adversario había que hacerle sentir que no podría salir bien librado”, evidenciando la temeridad, la dureza de la guerra y el carácter fuerte de la masculinidad. Pero, por otro lado, se supone que estaba instalada la idea de que “en combate hay que tratar de que haya el menor número de muertos del lado del adversario, que ojalá se logre que se rindan” (Rojas, 2017: 108).

Si Marulanda se representa como el luchador de los intereses de los campesinos y un hombre con alta capacidad militar, de Jacobo Arenas se destaca su conocimiento del marxismo: “[él] le ponía especial énfasis a la formación política de los combatientes” (Rojas, 2017: 146). De Arenas recuerdan su legendaria frase que es repetida como mantra por todos nuestros entrevistados: “primero se arma a la cabeza y después las manos” (Entrevista, exguerrillero, 2017).

La apelación a los líderes, a su filosofía y apuesta política, trabaja en sus discursos como manera de mitigar una idea de masculinidad militarizada, instalada en el grueso de la sociedad colombiana. Expresiones como “yo siempre he repetido lo que le escuché a Marulanda”, “Marulanda siempre nos dijo”, evidencian esa imagen de *masculinidad ejemplar* (Connell, 2015) anclada a los líderes y que se presenta como un discurso altruista y humano, antes que militarizado.

Sin embargo, esta masculinidad ejemplar, que se constituyó como fundamental para ayudar a proyectar una identidad del guerrillero en las filas de las FARC, que tuvo una *función simbólica* (Hall, 2014), en este momento resulta crucial para proyectar una imagen que contrarreste lo que por largos años se sedimentó en el imaginario nacional, esto es, la idea de que los guerrilleros eran los hombres que estaban en contra de la nación, que eran el enemigo interno por antonomasia. Pese a ello, encontramos que estas masculinidades se muestran como la norma representativa de un proyecto, como buenos hombres, superiores moralmente, justificatorias de un proyecto político armado y como salvadores de la nación.

## Disciplinamiento y militarización

Para comprender las masculinidades farianas es importante entender las diferentes estructuras en el interior del grupo armado. Parte de la estructura la componían las milicias urbanas y quienes estuvieron en la selva. La mayoría de los “clandestinos” o milicianos urbanos que posteriormente se unieron a la guerrilla, fueron jóvenes urbanos con diferentes niveles de formación y militancia política; casi todos estudiantes universitarios, que al ingreso a la guerrilla tuvieron que introducirse a la formación militar y a todo un proceso de articulación con la propuesta armada. Por su parte, quienes venían de sectores rurales, también

recibían formación militar e ideológica, pero estos últimos contaban con otro capital corporal propio de la vida en la selva: largas caminatas, abrirse camino en la montaña, pasar los obstáculos de ríos, trochas, asumir la carga de las remesas, entre otros. Algunos, tanto rurales como urbanos compartían algún nivel de instrucción militar porque habían pasado por el ejército y allí habían adquirido capitales guerreros:

La vida allá me pareció durísima, porque cuando uno es de ciudad, la vida de campo es súper adversa; hasta lo más mínimo, los zancudos es una cosa que uno no soporta, el calor... ¡era impresionante!; o sea fue muy difícil. Uno de ciudad es torpe para caminar en la montaña. (Entrevista, exguerrillero, 2018)

Los clandestinos mencionan lo duro e incluso aterrador que eran las largas jornadas de caminata, la dificultad que significaba abrir camino y las habilidades con las que contaban los guerrilleros y las guerrilleras originarios del campo, que en ocasiones tenían mayores habilidades y conocimientos que los varones urbanos:

El cuerpo adquiere, digamos, un tipo de resistencia muscular para subir montañas, filos, banquetas, pero no es un cuerpo que resista todo, ni tampoco ese tipo de imagen que muestran en las fuerzas militares: “los hombres de acero” No, nosotros también sentimos cansancio. (Entrevista, exguerrillero, 2017)

Con los relatos anteriores parece ponerse en evidencia la precariedad propia de la identidad sexogénica, como incoherente y contradictoria:

un proceso inacabado de encarnar, desplegar, hacer creer y creerse que se posee de una vez y para siempre, eso que la ideología dominante establece en la sociedad y dentro del sujeto como una exigencia ontológica fundamental: ser hombre, un hombre de verdad. (Núñez, 2017: 106)

Aunque no hay duda del disciplinamiento de los cuerpos, los relatos que aparecen están en contraposición con un proyecto de masculinidad que no se resquebraja y es coherente. Al contrario, las narraciones hablan de la humanidad y de la precariedad de los cuerpos, al mismo tiempo que muestran cómo este otro ejemplar de masculinidad del hombre de acero es una ficción casi inalcanzable.



▪ Militantes del Ejército de Liberación del Pueblo Sudanés sentados junto a su camión mientras es reparado. Darfur (Sudan), 2004  
Foto: Lynsey Addario

Algunos exguerrilleros nos hablaron de marcadas distinciones entre ellos. Por ejemplo, aunque hoy todos se identifiquen indistintamente como exguerrilleros, para algunos, el guerrillero “real” es quién tuvo experiencia en combate y vivió en la selva, distinguible del urbano e incluso de quienes ejercieron trabajo político y organizativo en las zonas rurales. Desde su perspectiva, esto constituye una diferencia nodal, no solo en la incorporación de habilidades corporales, sino también en sus propias subjetividades. Esta distinción, que fue comentada por un exguerrillero que inició su militancia en el Partido Comunista, luego fue miliciano en Bogotá y finalmente decidió irse a la selva, parece ser de marcada relevancia para él. Con orgullo plantea el hecho que estos hombres son más fuertes físicamente y más disciplinados en sus formas de actuar.

Si bien el disciplinamiento de los cuerpos transició por varias prácticas propias de la guerra, también lo hizo por una rutina cotidiana muy bien establecida, que no solo docilizó los cuerpos para la guerra, sino que posibilitó un estilo de convivencia y una ética particular de

la coexistencia en comunidad en lo cotidiano. En este sentido, incluso las sanciones, que operaban como parte del disciplinamiento, eran pensadas para el beneficio de la colectividad:

*Sí había castigos, se hacían [...] lo que llamábamos las sanciones, era ir a hacer un hueco para la basura, o sea cosas que servían para el colectivo y no algo que lo denigrara a él como persona. (Entrevista, exguerrillero, 2018)*

## Revolución, sinónimo de rebeldía, hombría y madurez

¿Y usted cree que pintando paredes y vendiendo periódicos vamos a hacer la revolución en Colombia?, fue la pregunta que le hizo Rodrigo Londoño, a sus cortos 17 años, a uno de sus camaradas del Partido Comunista en 1976, en Quimbaya, Quindío, cuando recién tomaba la decisión de alzarse en armas y unirse a la guerrilla. Ello coincide con la pasión y el deseo revolucionario de un joven cundinamarqués, Marcelo Bolívar, que en el año 2000 (24 años después), siendo

estudiante universitario y parte del Partido Comunista –pero esta vez en Bogotá–, afirmaba: “No quería ser un revolucionario de cafetería, [...] no quería jugar a ser revolucionario, [...] quería ser un revolucionario de verdad” (Entrevista, exguerrillero, 2018).

Para algunos hombres de las FARC, la revolución significó hacerse “un hombre de verdad”, el “hombre nuevo”. Separarse de un proyecto político electoral y empuñar las armas significó para la insurgencia un nivel de madurez en su construcción como hombres, en contraposición a quienes no alcanzaban la hombría y “jugaban” como “niños” a las elecciones y la democracia participativa. Este asunto de la “madurez” no está relacionado con la edad, por el contrario, quienes refieren esta distinción se integraron a muy temprana edad a la guerrilla, o incluso aún son muy jóvenes. Por tanto, tiene que ver más bien con un posicionamiento frente a la realidad social de su país, adquirir compromiso para poder conseguir un cambio.

Así, presumir de un alto grado de responsabilidad para con el país y su futuro significaba “tomar las riendas”, “cambiar el mundo”, “transformar el país”, pensar en “una forma superior de lucha” (Rojas, 2017). La *hombría-madurez* se fue perfilando –sin importar el lugar de procedencia: urbano o rural– desde edades muy tempranas. Los jóvenes urbanos-rurales, de quienes se esperaba otro tipo de actitud, desarrollaron prácticas políticas como participar en reuniones de estudio, escuchar música con contenido revolucionario, hacer propaganda política, entre otras, que se traducían en conocimiento, discernimiento y un criterio “superior” sobre la realidad social del país.

Hacer política en la izquierda armada parecía llevar la hombría por un camino de reafirmación en clave de “tener criterio”, que significaba para ellos alejarse de las prácticas efímeras propias del capitalismo y construir proyectos y utopías colectivas. Así lo deja ver la experiencia narrada por Marcelo Bolívar, pero también va apareciendo con contundencia en los relatos de los aún jóvenes rurales entrevistados. Por ejemplo, un joven de 25 años, que llegó a las FARC a los 12 años por voluntad propia:

[...] y lo otro es como la madurez, porque uno ya es más maduro ¿no?... yo me comparo con otros y yo digo: no este *man* pues esa forma que piensa es todavía como la de un

chino pequeño. Uno ya tiene que pensar como un viejo, pues seguramente porque me crie en otra sociedad. Lo otro es como la ideología, nosotros desde muy pequeños nos formamos con algo... que era cambiar este país y [...] no solamente por la guerra, entonces yo pienso que en la forma de pensar nos diferenciamos muchísimo [...] son muy pocos los que piensan, “vamos a tratar de cambiar esta vaina porque esto está mal”. (Entrevista, excombatiente, 2018)

Esto contrasta con las construcciones identitarias de los estudios de masculinidad regionales más conocidos en el país, que nos hablan de rasgos identitarios masculinos en clave de cumplidores y quebradores (Viveros, 2007), configurados casi siempre con referencia a su núcleo familiar o a relaciones sexoafectivas. En este caso observamos hombres que desplazan la responsabilidad de la familia, la proveeduría, hacia otro proyecto: la revolución.

La idea de madurez es narrada como rasgo compartido por los guerrilleros, y parece ser una característica que se consigue y se afianza en colectividad (Connell, 2015), esto es, *maduramos en colectivo*. La hombría-madurez, entonces, debe reafirmarse. Madurar sería para algunos no ser *revolucionario de cafetería*, y de ahí la toma de las armas para conseguir el ideal superior y consolidar la madurez. Para otros, ya dentro del grupo, la madurez se expresaría en mantener la palabra, asumir la responsabilidad del estudio, cumplir con los estatutos, cuidar del arma.

Sin embargo, aunque la toma de las armas en principio está asociada con esta reafirmación, en la medida que ahondábamos en esta relación, por lo menos en cierto registro discursivo, el arma en sí misma parece no ser el símbolo más importante para la masculinidad en general del revolucionario, ni parece suplir un ideal de prestigio. Al contrario, llama la atención que un rasgo distintivo de la masculinidad como lo es *el prestigio* individual parece ser desplazado por la idea de conseguir la madurez intelectual y de lucha, la cual se asocia con un ideal colectivo en relación con un *hombre que adquiere responsabilidad histórica*.

Así, el grupo en sí mismo como una tecnología de género, masculinizante, podría ser denominado un *cuerpo colectivo*, que habilita procesos de subjetivación, moldea las identificaciones de los sujetos que hacen parte de él y desplaza las referencias indivi-

duales. Esto podría explicar la incapacidad de los hombres entrevistados para hablar sobre sí mismos en primera persona, o de asuntos personales, o en clave individual, sino siempre asociados a una reflexión más estructural: la pobreza, las desigualdades sociales. Siempre hablan de un “nosotros”, como bien lo identificó Ingrid Bolívar (2005)<sup>7</sup>. Al respecto, Timochenko menciona: “me queda difícil desvincularme de lo que he hecho toda la vida, del sentido colectivo de ser y de pensar. Yo no, yo no concibo mi vida fuera del colectivo” (Rojas, 2017: 66).

Esta madurez se traduce en acciones concretas en el grupo, como acatar las órdenes y las decisiones de los mandos. Para Marcelo Bolívar “obedecer” no significa la renuncia a ideales propios, sino la necesidad de armonizar con propósitos superiores, lo cual tiene que ver con un alto grado de criterio y lealtad para con el proyecto político:

La autodeterminación no es hacer solamente lo que a uno se le dé la gana, implica también entender que hay cosas que uno debe obedecer y que las obedece no porque hay un mandato ciego, sino porque uno entiende el carácter de esa obediencia. Soy una persona que me gusta ser sumamente libre, me gusta tomar mis decisiones, pero estoy en una organización que exige una gran disciplina y un grado de subordinación para que ese interés individual que uno tiene también se conjugue con el interés colectivo. Es una cosa de madurez. (Entrevista, excombatiente FARC, 2018)

## El orden heteropatriarcal en las filas de las FARC

El discurso heterosexual y la homofobia también fueron componentes vertebradores en la construcción de la subjetividad masculina fariana. A juicio de muchos de nuestros entrevistados, la homosexualidad pertenecía a lo que ellos llamaron el “degenero del capitalismo”, como lo mencionaron varios de ellos. Pese a que el grupo armado produce unas subjetividades que no son solo militarizadas, el grupo está sostenido en una ideología heteropatriarcal y homofóbica que se refuerza en sus prácticas cotidianas, como el rechazo a hombres o mujeres con orientaciones sexuales diversas:

En las FARC el tema de los homosexuales no iba. Era más común ver lesbianas que hombre gay. Aunque eso tampoco se permitía, las había, pero eran reservadas, era un tema

completamente vetado. Nosotros mirábamos el homosexualismo como un degenero del capitalismo, pero estábamos equivocados. (Entrevista, exguerrillero, 2018)

La presencia de las mujeres en las filas posibilitó la organización de relaciones interpersonales, familiares, de amistad y de pareja que reafirmaban la promesa de masculinidad heterosexual. Expresiones como “¡imagínese un montón de manes sin mujeres!”, evidencian que la presencia de las mujeres fue fundamental para reafirmar la heterosexualidad y para que los “hombres no se mariquiaran” (Entrevista, excombatiente FARC, 2018):

En nuestros estatutos no somos posesión de nadie. Si una mujer se metió con el comandante o con cualquier hombre y se quiso separar y al otro día meterse con otro, lo podía hacer. Aunque en algún momento había una estigmatización. A las mujeres les decían “¡uy! esta vieja es mucha zorra”; en cambio a los hombres, “Ah no, *este man* es un verraco porque tiene a una vieja aquí y otra allá, *chévere*”. Pero sí había una idea general de respetar la decisión particular de una mujer de estar con uno o estar con el otro. (Entrevista, exguerrillero, 2018)

Desde que en los setenta las mujeres fueron declaradas combatientes, gracias a sus propias luchas internas, su presencia hizo que la división sexual del trabajo (militar y de la vida cotidiana) se fuera transformando en expresiones más equitativas, como participación de los dos sexos en todas las labores de la guerra y de la reproducción de la vida, pues antes de eso las mujeres solo se encargaban de labores de cuidado o de asistencia al Secretariado. Sin embargo, también es notoria la estigmatización que sufrían las mujeres que ejercían su libertad sexual, en igualdad de condiciones que los hombres, pues seguían siendo señaladas, pese a que era difícil mantener relaciones de larga duración en el grupo, por las propias circunstancias de la guerra:

El rol de las mujeres fue muy importante, aunque no te voy a decir que estuvimos al mismo nivel hombres y mujeres en el desarrollo de las tareas de liderazgo. Por ejemplo, en una dirección de frente había 9 personas y ni la mitad eran mujeres, incluso muchas veces no había ni una. Aun así, la presencia femenina fue muy grande en las FARC. (Entrevista, exguerrillero, 2018)

Estas transformaciones fueron posibilitando mayor reconocimiento, visibilización y valoración de la pre-

sencia de las mujeres, pero no lograron transformar la homofobia y la lesbofobia en el interior de las filas, estos fueron temas que se incorporaron en el partido, solo hasta la llegada del proceso de negociación de la paz. En este caso, al igual que en el paramilitarismo, se reafirma la llamada “trilogía del prestigio” (Núñez, 1999: 55) hombre-masculinidad-heterosexualidad, constituyéndose en parte fundamental de la producción de la masculinidad fariana.

## Conclusiones

Desde la teoría de género y los estudios de las masculinidades se han hecho diversas contribuciones para comprender la producción de sujetos en escenarios como el narcotráfico y el conflicto armado, a partir de nociones como la de dispositivo de poder sexo-genérico de Núñez y Espinoza (2017) en México y arreglos de género del CNMH (2017) en Colombia. En este artículo hemos usado la noción de *tecnología de género* (De Lauretis, 2004) para analizar dos grupos armados ilegales, la manera en que dichos grupos producen masculinidades militarizadas y las realidades singulares de hombres y sus experiencias en la guerra. Consideramos

que lo planteado puede aportar a las comprensiones sobre el conflicto armado desde la producción de las subjetividades que lo sostienen, al tiempo que ampliar la cartografía que se viene haciendo acerca de lo masculino en Colombia.

Características como la valentía, la fortaleza, el control de sí mismo, la disciplina y el estar dispuesto a sacrificarse hacen parte de los rasgos de masculinidad que fueron asumidos y performados en lo cotidiano de estos dos grupos armados. Si bien son características que históricamente han sido asociadas a la masculinidad, y especialmente a la hegemónica, no se expresan de la misma manera en los dos grupos analizados.

Cada uno de los grupos armados dibujó un perfil idealizado de hombre, a la vez que ofreció las posibilidades de alcanzarlo en su interior. Para dicho propósito se construyeron estrategias en las que se presentaban unos atributos de masculinidades deseables como referentes para estos hombres, quienes aspiraban a dichos modos de ser, lo que les implicó el tratamiento de sí mismos, sus emociones, sus cuerpos, sus relaciones. Así, unos y otros apelaron a significaciones particulares para ser “hombres de verdad”.

## Notas

1. Esta investigación se llevó a cabo con base en el método biográfico. Concretamente, reconstruimos los relatos de vida de nueve hombres excombatientes: cinco pertenecientes a las FARC y cuatro que hicieron parte de las AUC. Las entrevistas exploraron tres momentos importantes: la vida antes del grupo armado y las motivaciones para el ingreso, la experiencia en el grupo y el proceso de retorno a la vida civil (desarme, tránsitos y desafíos cotidianos). También se hizo un acercamiento etnográfico en el espacio de reincorporación de Icononzo, Tolima, donde se sostuvieron múltiples conversaciones informales con excombatientes de las FARC. Los entrevistados ocuparon distintos lugares en los grupos armados: combatientes de base (la mayoría), algunos de los cuales alcanzaron a ocupar mandos medios o desempeñaron roles particulares como radistas, enfermeros o formadores políticos. Todos los excombatientes de las AUC hicieron parte del Bloque Central Bolívar, aunque sus departamentos de procedencia son diversos: Magdalena, Antioquia y Cundinamarca. Los excombatientes de las FARC entrevistados hicieron parte del Bloque Oriental, y sus departamentos de origen son Cundinamarca, Meta, Tolima y Choco. En los dos casos, los lugares de procedencia son tanto rurales como urbanos. Sus edades a la fecha de las entrevistas oscilaban entre los 25 y los 45 años, y contaban con diferentes niveles educativos alcanzados para ese momento: primaria, bachillerato, formación técnica y educación superior incompleta. En términos de sus marcaciones étnico-raciales, siete de los nueve entrevistados son blanco-mestizos y los dos restantes son hombres negros, uno de cada grupo.
2. El producto principal de la segunda investigación es la serie web Masculinidades. Relatos de excombatientes, disponible en: <<https://www.ucentral.edu.co/masculinidades/masculinidades-relatos-ex-combatientes>>
3. Según Vera (2015), con la Ley de Justicia y Paz, el concepto de derecho a la verdad se diseminó con dos nuevos sentidos: la verdad jurídica y la verdad histórica. Mientras que la primera quedó en manos de las autoridades judiciales y se materializó por medio de las audiencias públicas de los paramilitares desmovilizados, la segunda ha sido hasta la fecha ampliamente desarrollada por los estudios sobre memoria histórica desde abordajes académicos e institucionales como los grupos de memoria histórica.
4. A modo de ejemplo, algunos de dichos mecanismos: la Ley 975 de 2005 (Ley de Justicia y Paz) y la figura de las audiencias abiertas a paramilitares; la Ley 1448 del 2011, que planteó las directrices para la atención, la asistencia a las víctimas del conflicto armado, las medidas de reparación integral y por esta vía la creación del Centro Nacional de Memoria Histórica; y, más recientemente, el Sistema Integral de Verdad, Justicia, Reparación y No Repetición (SIVJRNR).

5. Primo Levi se refiere a la *zona gris* como un espacio con contornos no definidos del todo, que separa y une al mismo tiempo los dos polos y desdibuja el absolutismo de “patrones y siervos”. Es al tiempo –continúa–, un espacio en el que la piedad y la brutalidad coexisten.
6. Teresa De Lauretis propone pensar el género más allá de la diferencia sexual. Siguiendo a Foucault, invita a pensar el género como tecnología: al igual que la sexualidad, el género no es una propiedad de los cuerpos o algo originalmente existente en los seres humanos, sino “el conjunto de efectos producido en los cuerpos, los comportamientos y las relaciones sociales mediante la utilización de una compleja tecnología política”. Para ampliar, véase *Masculinidades insurgentes. El grupo armado como tecnología de género* (Neira, 2021. En proceso de publicación).
7. Ingrid Bolívar planteó un análisis desde la antropología de las emociones de las producciones verbales realizadas por las FARC y las AUC. Así, se habla de las FARC como una organización “orientada a la conquista de una forma de existencia social”. Uno de sus primeros análisis muestra cómo “En sus distintas producciones verbales las FARC se presentan como un poderoso y ambicioso nosotros” (2005: 16).

## Referencias bibliográficas

1. BOLÍVAR, Ingrid, 2005, *Discursos emocionales y experiencias de la política. Las Farc y las Auc en los procesos de negociación del conflicto (1998-2005)*, Bogotá, Uniandes-Ceso, Colección Prometeo.
2. CASTELLANOS, Juan, 2011, *Formas actuales de la movilización armada*, Manizales, Universidad de Caldas-Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales.
3. CNMH, 2012a, *Justicia y paz. Los silencios y los olvidos de la verdad*, Bogotá.
4. CNMH, 2012b, *Justicia y paz ¿Verdad judicial o verdad histórica?*, Bogotá.
5. CNMH, 2015, *Aniquilar la diferencia. Lesbianas, gays, bisexuales y transgeneristas en el marco del conflicto armado colombiano*, Bogotá.
6. CNMH, 2017, *La guerra inscrita en el cuerpo. Informe nacional de violencia sexual en el conflicto armado*, Bogotá.
7. CONNELL, Raewyn, 2015, *Masculinidades*, 2ª ed., México, Universidad Nacional Autónoma de México-PUEG.
8. DE LAURETIS, Teresa, 2004, “Tecnología de género”, en: Carmen Millán y Ángela M. Estrada (eds.), *Pensar (en) género. Teoría y práctica para nuevas cartografías del cuerpo*, Bogotá, Editorial Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, pp. 202-234.
9. HALL, Stuart, 2014, “El trabajo de la representación”, en: Eduardo Restrepo y Katherine Walsh (eds.), *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*, 2ª ed., Popayán, Universidad del Cauca/Enviación, pp. 489-526.
10. LEVI, Primo, 1989, *Los hundidos y los salvados*, (P.B, Gómez, Trad.). Barcelona: Muchnik Editores.
11. LINDÓN, Alicia, 1999, “Narrativas autobiográficas, memoria y mitos: una aproximación a la acción social”, en: *Economía, Sociedad y Territorio*, No. 6, pp. 295-310. El Colegio Mexiquense, México.
12. NÚÑEZ, Guillermo, 1999, *Sexo entre varones. Poder y resistencias en el campo sexual*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-PUEG.
13. NÚÑEZ, Guillermo y Claudia Espinoza, 2017, “El narcotráfico como dispositivo de poder sexo-genérico: crimen organizado, masculinidad y teoría *queer*”, en: *Estudios de Género*, No. 5, pp. 90-128.
14. PARRINI, Rodrigo, 2016, *Falotopías: indagaciones en la crueldad y el deseo*, Bogotá, Universidad Central-Iesco y Universidad Nacional Autónoma de México-PUEG.
15. ROJAS, Jorge, 2017, *Timochenco el último guerrillero. “no volvemos a la guerra”*, Bogotá, Ediciones B.
16. SEGATO, Rita Laura, 2013, *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez. Territorio, soberanía y crímenes de segundo Estado*, Buenos Aires, Tinta Limón, pp. 6-44.
17. SEGATO, Rita Laura, 2019, “¿Ningún patriarcado hará la revolución! Reflexiones sobre las relaciones entre capitalismo y patriarcado”, en: Karin Gabbert y Miriam Lang (eds.), *¿Cómo se sostiene la vida en América Latina? Feminismos y re-existencias en tiempos de oscuridad*, Quito, Fundación Rosa Luxemburgo y Abya-Yala, pp. 33-49.
18. THEIDON, Kimberly, 2009, *Reconstrucción de la masculinidad y reintegración de excombatientes en Colombia*, Bogotá, Fundación Ideas para la Paz.
19. TRAVERSO, Enzo, 2019, “¿Memoria de las víctimas o memoria de las luchas?”, en: *Nueva Sociedad*, tomado de: <<https://nuso.org/articulo/traverso-izquierda-melancolia-luchas-memoria/>>.
20. VALENCIA, Sayak, 2010, *Capitalismo Gore*, España, Editorial Melusina.
21. VERA, Juan, 2015, “Memorias emergentes: las consecuencias inesperadas de la Ley de Justicia y Paz en Colombia (2005-2011)”, en: *Revista de Estudios Socio-Jurídicos*, Vol. 17, No. 2, pp. 13-44, tomado de: <<https://revistas.urosario.edu.co/xml/733/73339787001/index.html>>.
22. VIVEROS, Mara, 2007, *De quebradores y cumplidores*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia-CES/Fundación Ford.



▪ Desplazados sudaneses recibiendo alimentos a través de aviones. Mayangi (Sudán), 2015 | Foto: Lynsey Addario

# Disciplinamientos profesionales y alcances de la reparación psicosocial a víctimas en Colombia\*

*Disciplinamentos profissionais e alcances da reparação psicossocial a vítimas na Colômbia*

*Professional Disciplining and the Scope of Psychosocial Reparation of Victims in Colombia*

Angélica Franco Gamboa\*\*, Laura Franco Cian\*\*\*  
y Mariana De Narváez Malo\*\*\*

DOI: 10.30578/nomadas.n53a8

En Colombia los recientes procesos de justicia transicional plantean demandas y discusiones a la academia. Este artículo problematiza la relación entre disciplinamientos profesionales que orientan medidas de reparación psicosocial y los alcances de estas. Las autoras exponen trabajos empíricos que evidencian desencuentros entre la ley, los profesionales llamados a implementarla y las necesidades situadas de las víctimas. Al final, el artículo sugiere orientar la mirada hacia los centros de conocimiento y su papel en el reconocimiento de las ciudadanías plurales.

**Palabras clave:** conflicto armado, reparación psicosocial, sufrimiento social, disciplinamientos profesionales, epistemologías diversas, ontologías diversas.

*Na Colômbia os recentes processos de justiça transicional planteiam demandas e discussões à academia. Este artigo problematiza a relação entre disciplinamentos profissionais que orientam medidas de reparação psicossocial e os alcances destas. As autoras expõem trabalhos empíricos que evidenciam desencontros entre a lei, os profissionais chamados a sua implementação e as necessidades situadas das vítimas. Al final, o artigo sugere orientar o olhar para os centros de conhecimento e seu papel no reconhecimento das cidadanias plurais.*

**Palavras-chave:** conflito armado, reparação psicosocial, sofrimento social, disciplinamentos profissionais, epistemologías diversas, ontologías diversas.

*In Colombia, the recent transitional justice processes pose demands and discussions to the scientific community. This article problematizes the relationship between professional disciplining processes that guide psychosocial reparation actions and their scope. The authors present empirical data that show disagreements among the law, the professionals implementing it, and the needs of the victim. Ultimately, the article suggests paying attention towards the knowledge production centers and their role in the recognition of plural citizenships.*

**Keywords:** armed conflict, psychosocial reparation, social suffering, professional disciplines, diverse epistemologies, diverse ontologies.

\* Este escrito se origina en la tesis doctoral en antropología de la primera autora, *Reconstrucciones de la cotidianidad en el pueblo awa: espacios minados, tiempo natural y sobrenatural* (2015, Universidad Nacional de Colombia), y en el proyecto de investigación en curso "De abajo hacia arriba: acciones locales y translocales para la mitigación del daño en el marco del 'postconflicto' en Colombia" (2017), de la Facultad de Psicología de la Universidad El Bosque.

\*\* Profesora asistente, Departamento de Antropología, Universidad Nacional de Colombia; profesora asociada, Facultad de Psicología, Universidad El Bosque, Bogotá (Colombia). Doctora y magister en Antropología. Psicóloga. Correo: anfrancoga@unal.edu.co

\*\*\* Profesora asistente, Facultad de Psicología, Universidad El Bosque, Bogotá (Colombia). Estudiante de Doctorado Interuniversitario en Estudios de Género: cultura, sociedades y políticas; magister y especialista en Psicología Clínica. Psicóloga. Correo: lfrancoci@unbosque.edu.co

\*\*\*\* Magister en Psicología, Universidad El Bosque. Psicóloga. Correo: mnarvaezm@unbosque.edu.co

original recibido: 03/07/2020  
aceptado: 09/11/2020

ISSN impreso: 0121-7550  
ISSN electrónico: 2539-4762  
nomadas.ucentral.edu.co  
nomadas@ucentral.edu.co  
Págs. 141~157

## Introducción

El conflicto armado interno en Colombia ha generado graves y extendidas experiencias de daño y sufrimiento. Para el mes de junio del 2020, se registraron 9.005.319 personas afectadas y más de 11 millones de eventos victimizantes (Registro Único de Víctimas [RUV], 2020). Los hechos de violencia han sucedido principalmente en zonas rurales: el 88% de los municipios con mayor incidencia del conflicto están dentro de las categorías *rural* y *rural disperso*<sup>1</sup>. En menor medida, se han visto afectadas áreas urbanas, pero incluso hechos acaecidos en ciudades como Buenaventura, Cali o Medellín se circunscriben casi exclusivamente a territorios escasamente articulados al Estado central (Centro Nacional de Memoria Histórica [CNMH], 2018), habitados principalmente por población precarizada por matrices de violencia estructural y por históricos procesos de exclusión social.

De acuerdo con el Departamento Nacional de Planeación (DNP), en el mundo rural y rural disperso “no se cuenta con garantías suficientes para el goce efectivo de derechos, y se presentan profundas brechas en el acceso a bienes públicos” (DNP, 2016: 12). Según Parra Peña *et al.* (2013), los porcentajes de acceso a vivienda, servicios de energía, acueducto, alcantarillado y educación en los territorios rurales de Colombia muestran una drástica desventaja con relación a los accesos en los mismos registros en los territorios urbanos. Además de los rasgos asociados a la marca de clase social, en el mundo rural, entre mestizos y mestizas, se asientan pueblos afrodescendientes, indígenas, ROM, palenqueros y raizales que constituyen el 18% de las víctimas en Colombia (RUV, 2020). Así, la mayoría de las poblaciones que engrosan la categoría víctima, han venido experimentando con mayor fuerza la explotación de la precariedad humana:

Si bien la violencia ha afectado a toda la sociedad, se ha ensañado de manera más cruenta con los excluidos y los vulnerados [...] los informes y los datos que registran las violaciones a los Derechos Humanos constatan que la guerra no ha afectado a todos por igual. La guerra recae especialmente sobre las poblaciones empobrecidas y dentro de estas, explota con mayor crudeza la precariedad de personas pobres, de pueblos afrocolombianos e indígenas, se ensaña contra los opositores y disidentes, y afecta de manera particular a las mujeres, a los niños y niñas. (CNMH, 2013: 25)

En el año 2011, durante el gobierno de Juan Manuel Santos, se promulgó la Ley 1448 o Ley de Víctimas y Restitución de Tierras. En esta se establecen medidas judiciales, administrativas, sociales y económicas de carácter tanto individual como colectivo, encaminadas a hacer efectivo el goce de los derechos a la verdad, la justicia y la reparación con garantías de no repetición “para que estas [las víctimas] reivindiquen su dignidad y asuman su plena ciudadanía” (Art. 2). Dentro de las medidas de reparación psicosocial, la ley ordenó la creación de “mecanismos de prestación de servicios constituidos por profesionales en psicología y psiquiatría, con el apoyo de trabajadores sociales, médicos, enfermeras [...] en función de las necesidades locales, garantizando la integralidad de la acción” (Art. 137, par. 7). Además, estableció que tales mecanismos debían diseñarse y ejecutarse bajo los principios de un enfoque de derechos, diferencial y de acción sin daño.

Desde el año 2012 hasta el presente, documentos gubernamentales (Comisión de seguimiento y monitoreo a la implementación de la Ley 1448 de 2011, 2017), académicos (Moreno Camacho y Díaz Rico,

2015; Mora-Gómez, 2016; Tamayo, 2016; Villa Gómez *et al.*, 2016; Villa Gómez e Insuasty Rodríguez, 2016; Franco Gamboa y Franco Cian, 2020), fuentes de prensa (López, 2015; F. Jaramillo, 2016; Doradozúñiga, 2017; Muñoz López, 2019) e informes emitidos por organizaciones no gubernamentales (Mesa Psicosocial, 2016) vienen evidenciando graves dificultades en la implementación de tal medida. De acuerdo con estas fuentes, muchos de los problemas –en los que se incluyen revictimizaciones por intervenciones adversas, desencuentros semánticos, problemas de traducción– se atribuyen a “la falta de formación en competencias prácticas, conceptuales y ético-políticas” (Ministerio de Salud y Protección Social, 2015) entre las y los profesionales llamados a “restaurar la dignidad” de las víctimas y al mantenimiento de currículos de formación profesional “descontextualizados” en las áreas disciplinares mencionadas, como la psicología, en las instituciones de educación superior<sup>2</sup>. Así se explicita en una columna de *El Espectador* del 8 de julio del 2015, en la que se describen los resultados de un conjunto de foros denominados *El rol de la intervención psicosocial, la psicología y la salud mental en los diferentes escenarios de conflicto armado en Colombia*, desarrollados en distintas regiones del país y a los que asistieron entidades gubernamentales locales (secretarías de salud, entre otras), organizaciones no gubernamentales, facultades de psicología, operadores locales de diversos programas y, en ocasiones, víctimas y excombatientes acompañados por la Unidad para la Atención y Reparación Integral a Víctimas (UARIV), la Agencia Colombiana para la Reintegración (ACR) y el Ministerio de Salud:

[Hay] necesidad de afinar los procesos de formación, cualificación y actualización de los psicólogos; hoy tenemos más de 130 programas en Colombia y cerca de 80 mil psicólogos y una cifra cercana a 20 mil estudiantes, los asistentes al foro hacen un pedido generalizado de acercar más la formación a nuestro contexto [...] En especial formar bajo la comprensión de las dinámicas del conflicto en sus dimensiones sociopolíticas, socioeconómicas, sociojurídicas, socioculturales [...] Una formación en psicología bajo esta perspectiva seguramente exigirá cambios en los planes de estudio de pregrado, postgrado y de actualización continua de los profesionales, las entidades responsables de la formación deberán pensarse frente a este reclamo que hace el país [...] Hoy, la ley nos ha puesto ante exigencias concretas a las que debemos responder y al parecer *no estamos*

*completamente preparados para estos constantes y múltiples requerimientos [...]* El sistema educativo es crucial en este proceso. (López, 2015, la cursiva es nuestra)

Así, dichas fuentes sustentan la dificultad de diseñar e implementar medidas plenamente articuladas a las necesidades y las particularidades sociohistóricas de los grupos de víctimas, en virtud de las distintas ontologías que toman forma en las ruralidades de Colombia, un país pluriétnico y multicultural. De esta manera, los recientes procesos de justicia transicional en el actual contexto nacional, le vienen planteando demandas y discusiones a la academia colombiana y a los “saberes expertos” que ahí se incorporan, poniendo en evidencia la necesidad inaplazable de interpelar las concepciones sobre los territorios y los modos convencionales de vida humana –y no humana– que informan ideas de *la comunidad imaginada* o la nación en las instituciones de nuestro país.

## Breve marco conceptual

Este artículo se inscribe en los estudios interdisciplinarios de la violencia y el sufrimiento social, en una antropología del Estado y en una sociología de las profesiones. Nos detendremos en cada uno de estos horizontes teóricos.

A finales del siglo XX se registró en las humanidades y en las ciencias sociales una bibliografía muy sugerente en torno a la violencia, el sufrimiento social y el trauma colectivo. Algunos de los estudios empíricos descritos en este artículo comulgan especialmente con aquella perspectiva, dentro de este campo, volcada a la comprensión de las experiencias de sufrimiento de los sobrevivientes de la guerra y sus procesos de recomposición del mundo. En este ámbito, la pregunta por los significados otorgados al dolor y al sufrimiento, el duelo y la memoria, las respuestas individuales, familiares y comunitarias frente a la pérdida, las formas de recrear la vida diaria y los procesos de justicia transicional son particularmente relevantes (Das, 1995; Kleinman, 2002; Scheper-Hughes, 1990; Jelin, 2002; Jimeno, 2019; Arias *et al.*, 2000).

Desde tal perspectiva, este artículo dialoga con aquellos trabajos que problematizan el impacto de las acciones adoptadas gubernamentalmente y ejecutadas

por burócratas y profesionales mediante los procesos de justicia transicional<sup>3</sup>, en la reconstrucción de la cotidianidad y en el ejercicio de la ciudadanía de las víctimas de la violencia (Das, 2000; Petryna, 2002; Hage, 2009; Fassin y Rechtman, 2009; J. P. Jaramillo, 2012). Dos tipos de discusiones desarrolladas en este contexto son relevantes para nosotros. La primera, está vinculada con la *administración del sufrimiento* de las víctimas ejercida bajo los estatutos de la ley y de la ciencia, mediante los cuales se sustituyen nominalmente las experiencias de sufrimiento de las víctimas a través del uso de nosologías psiquiátricas y se las despoja de sus connotaciones políticas y morales (Das, 1995, 2000; Kirmayer, 1996; Kleinman, 2008; Pupavac, 2001; Scheper-Hughes, 1990; Summerfield, 2004; Theidon, 2004); y la segunda, tiene que ver con la indiferencia burocrática que parte del presupuesto de homogeneidad nacional y que excluye las diferencias manifestadas en términos de etnia, género, procedencia, clase social, grupo etario, entre otros (Pupavac, 2001; McEvoy y McGregor, 2008; Nagy, 2008; Zolkos, 2014).

Estas últimas discusiones teóricas, en el marco de las dificultades descritas alrededor de los desencuentros entre la ley, los profesionales llamados a implementarla y las necesidades situadas de las víctimas, orientaron la agenda de investigación hacia otros horizontes teóricos, específicamente hacia una antropología del Estado y una sociología de las profesiones. De acuerdo con Hansen y Stepputat (2001), “en el corazón de las ideas que direccionan las formas de gobierno –cómo deben ser conducidas las políticas y cómo deberían funcionar las instituciones– están los lenguajes profesionales, sus técnicas disciplinarias [...] y las categorías por medio de las cuales las ciencias humanas, sociales, políticas y jurídicas analizan el Estado, la economía, la política, la sociedad y las personas” (26-27, traducción propia). Así, una sociología de las profesiones –y los profesionales– tomó relevancia. Señalaremos algunos aspectos de esta apuesta teórica.

Describir las diferentes corrientes de la sociología de las profesiones emergentes en la segunda mitad del



▪ Refugiados sirios viajando antes del amanecer. Valle de Bekaa (Líbano), 2005 | Foto: Lynsey Addario

siglo XX, sus escuelas y paradigmas (funcionalista, interaccionista o neoweberiana) rebasa los alcances de este artículo. Nos detendremos, en cambio, en algunas de las discusiones, definiciones y conceptos que fueron relevantes para los estudios que expondremos más adelante. Los debates alrededor de las diferencias entre las profesiones y las ocupaciones; los procesos de profesionalización de áreas específicas y la configuración de sus mercados de trabajo; la emergencia de los grupos profesionales y cómo estos se insertan en las organizaciones, en la estructura social y en la política han motivado un amplio acervo de trabajos en este ámbito de estudio. Este último tema, en perspectiva crítica, fue de especial interés para nuestra agenda de investigación. Desde esta corriente de la sociología se señala que las profesiones “definen los problemas que afectan a la sociedad o a individuos, lo que está bien o mal, y cuáles son las actuaciones que se deben llevar a cabo ante los problemas” (Rodríguez Ávila, 2008: 17). A partir de tal definición, dada la naturaleza de nuestras preguntas, acogimos el concepto de *trayectorias profesionales* cuya definición incluye, siguiendo la perspectiva de Pajarín Canales (2017), el proceso de formación y emergencia del grupo profesional; la socialización institucional y la percepción del propio rol; y el conjunto de principios éticos, la concepción de una “buena” praxis y el estatus profesional.

La agenda de preguntas, respuestas y preguntas emergentes que ha motivado este artículo es amplia. En lo que sigue, nos ocuparemos de describir aspectos técnicos, hallazgos y discusiones que se derivan del conjunto de trabajos empíricos que fueron entretejiendo los argumentos centrales de este texto. Inicialmente, abordaremos tres estudios etnográficos, elaborados entre los años 2007 y 2015 en distintos territorios rurales de Colombia. Los trabajos interrogaron las experiencias de sufrimiento y recomposición de la vida cotidiana desde la perspectiva de víctimas de minas antipersonal. Estos primeros trabajos detonaron preguntas alrededor de las instituciones transicionales y los operadores de la ley que fueron consideradas a partir de un análisis de narrativas. Este estudio, llevado a cabo entre los años 2016 y 2018 y del cual nos ocupamos al final del artículo, buscó explorar las trayectorias profesionales de un grupo de personas tituladas en ciencias sociales y de la salud implementadoras de medidas de reparación. Dichas narrativas nos permitieron examinar la producción de profesionales en áreas llamadas a devolver la

dignidad a las víctimas en el marco de la ejecución de la Ley 1448 de 2011 o Ley de Víctimas y Restitución de Tierras.

## Etnografías del sufrimiento y la recomposición de la vida diaria

Hacia el año 2005 Colombia se posicionó como el territorio con mayor cantidad de campos minados después de Camboya y Afganistán. La marca que un artefacto como este deja en la existencia encarnada de una víctima, mayoritariamente hombres en Colombia, suscitó el interés alrededor de las experiencias de sufrimiento y recomposición de la vida cotidiana después de haber sufrido el daño: ¿cómo el sufrimiento transforma los modos de habitar y ser habitado en/por el mundo?, ¿cómo se resignifica lo acontecido cuando el cuerpo es memoria del daño?, ¿qué mecanismos individuales y colectivos contribuyen a la reconstrucción de la vida? Preguntas como estas motivaron tres trabajos etnográficos conceptualmente informados por una antropología de la violencia y el sufrimiento social, una antropología médica (Scheper-Hughes, 1990; Lock, 2001; Summerfield, 2004; Kleinman, 2008; Singer y Baer, 2018) y una antropología del Estado (Sharma y Gupta, 2006; Abrams, Gupta y Mitchell, 2015). Los trabajos de campo se realizaron en el municipio de El Carmen, Magdalena Medio santandereano (2007-2009); en el municipio de Manzanares en el oriente del departamento de Caldas (2009-2010) y en el municipio de Tumaco en el departamento de Nariño (2011-2015). Los dos primeros trabajos se hicieron en el contexto de la implementación de la Ley 975 o Ley de Justicia y Paz, en tanto que el tercero se llevó a cabo en el contexto de la implementación de la Ley 1448 o Ley de Víctimas y Restitución de Tierras. Cada uno de los territorios y las víctimas asentadas en ellos, atestiguaron la guerra de un modo completamente diferente. En estos contextos, combatientes, campesinos civiles, niños y niñas y personas pertenecientes a distintos pueblos étnicos de Colombia murieron y otros vieron sus vidas transformadas para siempre, después de haber detonado imperceptiblemente una mina antipersonal.

Las etnografías permitieron recabar, a partir de un lente sensible a las diversas formas de dolor, sufrimiento y recomposición de la vida, narrativas locales y trans-locales sobre la guerra, impactos de esta en los seres humanos, respuestas a los daños ocasionados, admi-

nistración del sufrimiento bajo el estatuto de la ley y de la ciencia y actualizaciones de la violencia que iban tomando forma mediante la ejecución de los procesos de justicia transicional que el Estado colombiano estaba –y sigue– instaurando. Describiremos los hallazgos más relevantes para el argumento que nos convoca.

En el Magdalena Medio santandereano las experiencias de sufrimiento eran distintas para hombres campesinos y aquellos otros que, siendo jóvenes, portaron las armas de las autodefensas legitimadas por sus alianzas con el Ejército<sup>4</sup>. A pesar de estas diferencias, la etnografía puso de manifiesto que tanto el sufrimiento como la recomposición de la vida estaban atravesados por dimensiones políticas y simbólicas de alto valor social y cultural, forjados en este caso por la territorialidad campesina y el reconocido ethos “aguerrido” del santandereano. Las lógicas solidarias entre campesinos, la capacidad para organizarse, la importancia otorgada a la autosuficiencia y el compromiso individual y colectivo con formas de resistencia hacían parte de tales dimensiones<sup>5</sup>. Así, la imposibilidad de la autosolvencia y “pedir limosna” era un agravante para la experiencia vivida de sufrimiento. Sin embargo, en los valores mencionados también se concentraba gran parte del potencial para restaurar el cuerpo social desgarrado por la violencia y restituir sus miembros fracturados. Dichos valores fueron signados dentro de la investigación con la categoría de “prótesis simbólicas”. En este contexto, con apoyo comunitario, quien antes portaba un arma luego tocaba en la banda del pueblo e impulsaba procesos organizativos por los derechos de los “mochos” (campesinos que habían perdido los dos miembros inferiores), ahora vendía pretales en el mercado móvil los fines de semana y con ayuda de la comunidad restauraba la movilidad de su cuerpo.

En el departamento de Caldas, el trabajo de campo no reveló aspectos similares a los hallados en la cordillera Oriental. En este territorio, la división sexual del trabajo, los roles de género y el asistencialismo estatal resultaron ser dimensiones simbólicas y políticas que moldeaban modos particulares de la experiencia de sufrimiento y la reconstrucción de la cotidianidad<sup>6</sup>. Allí, por una parte, la necesidad de sustituir roles en los cuales los hombres, víctimas de los artefactos explosivos, se ocuparan del cuidado de los hijos y de la cocción del alimento en la vida privada y en los que las mujeres se ocuparan de proveer en la vida pública, marcaba profun-

damente la experiencia de sufrimiento. Por esta razón la sustitución de roles no parecía una práctica frecuente. En este contexto, paradójicamente, entre más precaria fuera la vida material de la familia, mejor, de modo que la evidencia empírica del sufrimiento fuera garante de los accesos de las personas a los distintos subsidios que “el gobierno”, personificado en funcionarios públicos provenientes de la región de Caldas, entregaba. “Mendigos del Estado” fue la categoría que el mismo personero del pueblo usó para describir a las víctimas de la región. Así, después de años de haber enfrentado los hechos victimizantes, las familias parecían estar expuestas a condiciones estáticas de precariedad en espera de “alguna ayuda del gobierno”. Esto se expuso en un artículo de prensa titulado “Land Mines Take a Toll on Colombia’s Poor”, que publicó *Los Angeles Times* y fue compartido por uno de los participantes del estudio. En este, él mismo dice:

“We went in high spirits, feeling like we were doing something positive for Colombia”, said Luis Eduardo Franco, 38, who was disabled by severe back and knee injuries when a mine exploded as he cleared coca in 2006. “But since I got screwed up, the government has turned its back on me, and I feel useless”. (Kraul, 2010)

En Tumaco, Nariño, la pesquisa etnográfica sobre el sufrimiento y la recomposición de la vida diaria ante los acontecimientos victimizantes por el uso de minas antipersonal (MAP) y municiones usadas sin explotar (MUSE), puso de relieve profundas heridas históricas que tienen como trasfondo la racialización de la cultura, contenida en las estructuras coloniales perpetuadas hasta nuestros días y que socavan la participación de las diversidades colombianas en la democracia y en el imaginario de país, instalado en el sentido común de los habitantes de las grandes urbes<sup>7</sup>. En el casco urbano de Tumaco, habitado mayoritariamente por comunidades negras y colonos, en el año 2012, momento de inicio del trabajo de campo, poco se sabía de las víctimas de MAP asentadas a aproximadamente 60 minutos de la costa pacífica, en el piedemonte andino de la cordillera Occidental. Las víctimas eran en su gran mayoría personas pertenecientes a la comunidad awa, un pueblo étnico binacional asentado entre las repúblicas de Colombia y Ecuador, de aproximadamente 37.000 habitantes.

En este pueblo étnico, la migración hacia zonas aisladas a lo largo de la historia, operó como



▪ Mujer sostiene a su nuevo bebé en campamento de refugiados Karamalis. Salónica (Grecia), 2016 | Foto: Lynsey Addario

mecanismo de salvaguarda y conservación física y cultural ante distintos procesos de colonización. Este aislamiento geográfico posibilitó la materialización de un sincretismo cultural influido ampliamente por rasgos y características ancestrales del pueblo awa. Así, las dimensiones simbólicas y políticas de alto valor social y cultural que moldeaban las experiencias de sufrimiento y recomposición de la vida diaria nos condujeron hacia las complejidades de una ontología otra y hacia la necesidad de dilucidar las imbricaciones entre el territorio y la territorialidad, violentadas y precarizadas por la guerra y por las economías extractivas.

El trabajo de campo etnográfico permitió identificar experiencias de sufrimiento y de recomposición de la vida a las que subyacen lógicas simbólicas, ma-

teriales e inmateriales, de organización de la realidad en las que se interconectan de modos particulares sistemas de parentesco, nociones de cohesión social, vecindad y comunidad, asentamientos en suelos altamente erosionados, formas de dispersión poblacional y economías domésticas de subsistencia, mitos que explican el origen del mundo y de la vida, nociones concretas de tiempo, de espacio y de persona que no escinden el cuerpo del alma, encarnaciones de la vida, la muerte, la salud, la enfermedad, la espiritualidad y la expresión de aspectos como estos en sistemas terapéuticos y de organización social y política concretos. En este contexto, el sufrimiento se enunciaba como *corazón vacío*, *corazón asustado*, *hielo de muerte*, y, de otro lado, los procesos de elaboración de duelo ponían de manifiesto narrativas oníricas que describían el en-



■ Imagen del performance “El mimo y la bandera” que invoca la tragedia chilena durante la dictadura militar. (Chile), 1975. Autor: Francisco Copello. Tomado de: Museo Nacional de Bellas Artes de Chile

cuentro entre vivos y muertos durante la experiencia de ensoñación, bien fuera para atender necesidades de hambre en el difunto, para la puesta en práctica de rituales funerarios por parte del vivo, o para prevenir, consolar, aconsejar o advertir de las amenazas al vivo por parte del muerto. Todas estas eran experiencias encarnadas holísticamente que ponían en el centro roles y relaciones de parentesco.

Otros hallazgos asociados a la recién implementada, para ese momento, Ley de Víctimas, se tornaron evidentes. Estos hallazgos aludían a las actualizaciones de la violencia manifiestas en el marco de la implementación de medidas de reparación integral a víctimas en este territorio. Estas incluyeron, por una parte, desencuentros semánticos entre actores burocráticos (funcionarios públicos y profesionales) y las víctimas (en su mayoría con escolaridad baja o ausente), pues acceder a sus derechos implicaba reconocer significados, significantes y códigos médico-legales y jurídicos; y por otra, intervenciones adversas en las que profesionales en psicología y medicina, a

partir de categorías diagnósticas y tratamientos psicoterapéuticos, farmacológicos y médico-quirúrgicos, subalternizaban comprensiones y encarnaciones particulares del sufrimiento. Así, ni el corazón vacío, ni las narrativas oníricas, ni el corazón asustado resultaban legítimos, sino el estrés postraumático, la epicrisis y los medicamentos cubiertos por las entidades prestadoras de servicios salud (EPS).

De modo concluyente, los tres estudios permitieron afirmar, en primer lugar, que la experiencia de daño y de dolor extremo y la reconstrucción de la cotidianidad son procesos socioculturalmente configurados y que si bien el daño ocasionado por la guerra desafía los significados convencionales de la cultura, en esta se encuentran repertorios de acciones posibles disponibles. Sin embargo, dadas las visiones homogeneizantes de nación que atraviesan la construcción del Estado, las medidas de reparación en Colombia se fundamentan epistemológica y metodológicamente a partir de saberes objetivos, jurídicamente ordenados y producidos por centros de conocimiento experto (Ministerio de



▪ Mujer congoleña prepara alimentos en campamento de desplazados de Kibati. Goma (Congo), 2008 | Foto: Lynsey Addario

Salud, 2018) y no a partir de las experiencias y de los saberes situados en *los territorios y las territorialidades* que permitan incorporar las epistemologías propias y las ontologías de las ciudadanías plurales asentadas en las ruralidades de Colombia<sup>8</sup>. Una perspectiva y otra plantean modos completamente diferentes de concebir y ejecutar acciones moralmente comprometidas con la contención del sufrimiento, la restauración de la dignidad y la negociación política con el propio cuerpo<sup>9</sup>.

En segundo lugar, los estudios permitieron concluir que las actualizaciones de la violencia manifiestas en la implementación de medidas de reparación diseñadas para permitir a las víctimas “desempeñarse en su entorno familiar, cultural, laboral y social y ejercer sus derechos y libertades básicas de acuerdo con sus necesidades” (Ley 1448 de 2011), ponen en evidencia discordancias entre ley, conocimientos expertos y necesidades situadas. Así, estas conclusiones encontraron eco en el acervo creciente de literatura periodística, no gubernamental, estatal y académica que denunciaba dificultades en la implementación de

medidas de reparación y de atención psicosocial, que fue mencionada al inicio de este artículo.

Algunos de estos trabajos, elaborados desde distintos campos de las ciencias sociales a partir del método etnográfico en las instituciones de la justicia transicional en Colombia, aportaron información empírica relevante acerca de la implementación de medidas de reparación. Así, describen el punto de vista de las víctimas, el lugar de enunciación de los expertos y las interacciones entre ambos. Algunos fragmentos etnográficos extraídos de tales trabajos son útiles para describir particularidades de la atención psicosocial.

Mora (2016), por ejemplo, pone de manifiesto “los problemas de traducción” durante la implementación de la Estrategia de Reparación Emocional (ERE) de la UARIV, uno de los protocolos usados en el marco de las medidas estatales de reparación. Específicamente, el autor muestra cómo las experiencias de las víctimas son “deshechas” y convertidas en números que “ha-

cen visible su dolor”, lo “organizan”, lo “formalizan” y lo traducen para los actores burocráticos:

[...] Mariana [la profesional psicosocial] termina la sesión y recuerda a las personas que no pueden irse sin firmar el acta de asistencia [...] Mariana toma nota de los nombres, sus números de cédula, los números indicados en la cartilla y les pide que firmen y registren las huellas digitales en los formularios.

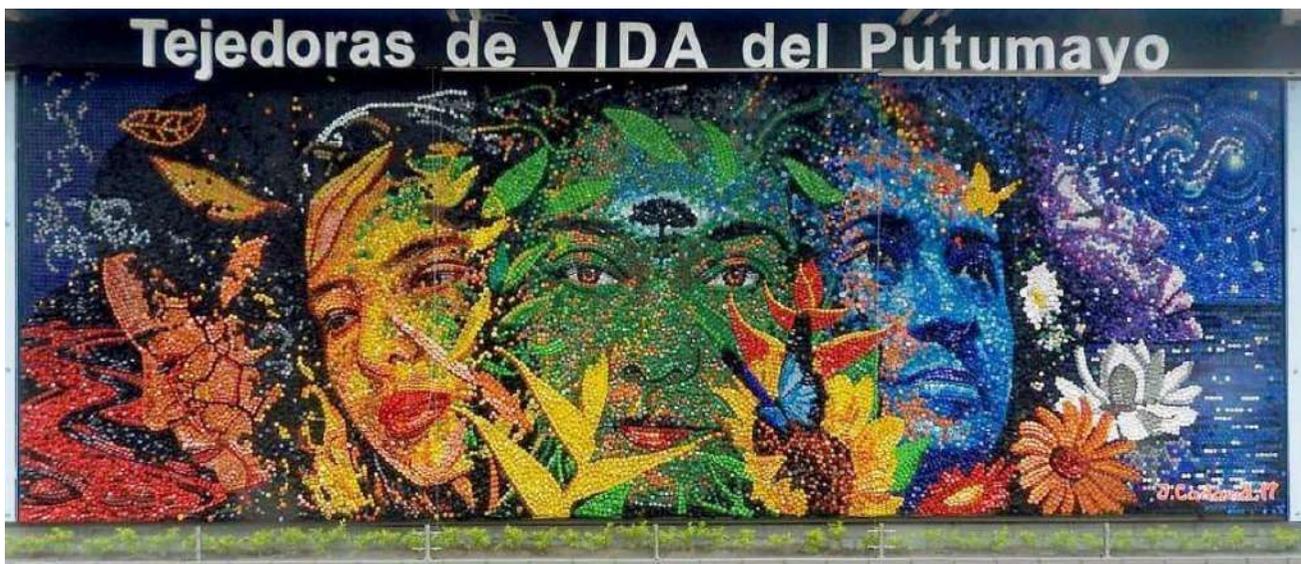
Una interacción particular ocurrió entre un participante que había marcado dos números en lugar de uno en su cartilla y Mariana le preguntó por las razones que tuvo para marcar los números 3 y 7. Matías argumentó que él no le veía sentido a marcar solamente un número porque él siente diferentes emociones. “Sí, pero tú tienes que marcar solamente uno Matías” dijo Mariana, quien estaba apurada por llenar el formato rápidamente. Matías replicó que él no comprendía porque tenía que asignar un número a sus sentimientos, pero después de la insistencia de Mariana él borró sus dos marcas y puso un nuevo círculo alrededor del número 1. (122, traducción propia)

Franco (2016), por otra parte, describe en su etnografía “intervenciones adversas” dentro de las rutas de atención implementadas por la Unidad de Víctimas. El siguiente aparte recoge, desde el punto de vista de una víctima, la memoria de las interacciones con la profesional psicosocial:

Luz Marina, una afrocolombiana de 29 años, fue víctima de un artefacto explosivo improvisado que arrancó la pantorrilla de su pierna izquierda en 2012. Uno de los aspectos más importantes del relato construido por ella y su familia acerca de su experiencia de sufrimiento estuvo relacionado con la intervención de una profesional en psicología que lideraba los talleres de “intervención psicosocial” en la Unidad de Víctimas a los que debía asistir Luz Marina:

[...] Consistían más que todo en aceptar lo que había pasado. Se tenía que hacer un ritual, por ejemplo, si uno quería hacer una fogata o escribir las cosas malas, o quemar, o explotar la bombita y listo; ¡olvidé! Pero a la final yo le dije a la psicóloga: “con cinco terapias o con cinco talleres, no es que ustedes pretendan que yo salga de aquí diciendo que olvidé”. Ella me dijo: “Luz Marina, usted tiene que ir asimilando, eso se puede”, y yo le dije: “no, usted no puede pretender que uno se olvide de las cosas...”, y me contestó: “uno tiene que adaptarse, por ejemplo, yo antes era delgadita y no tenía bebé, ahora tuve mis hijos, y vea... ya estoy gorda, me adapté y me pongo mi ropa”. Hay algunos psicólogos que en vez de arreglar, empeoran las cosas. (Luz Marina, Tumaco, diciembre del 2013)

Vera Lugo (2017), por último, describe a partir de una etnografía reflexiva en la que él mismo funge como “experto” de la Unidad de Víctimas, el conjunto de decisiones derivadas de “una experimentación constante,



■ Mural construido en homenaje a las mujeres víctimas de la violencia en Puerto Asis. Putumayo (Colombia), 2000 | Mural: Jonathan Cadavid. Tomada de: Haiman El Troudi

interminable y agitada que puede producir buenos o malos resultados” sin que nadie dé cuenta de estas (117):

En el caso de la reparación colectiva para grupos étnicos, la funcionaria del grupo líder me dijo que necesitaba medidas de satisfacción para empoderar a las comunidades antes del proceso de consulta. Me dijo que necesitábamos empoderar a las autoridades indígenas y las estructuras de gobierno indígenas. “Ves... veo aquí una ‘guía técnica’ y te la estoy entregando ... ahora sal y construye”. Pero esta “guía técnica” era muy extraña y general, y no comprendía las dimensiones de los compromisos institucionales y financieros asumidos por otros servidores públicos con los representantes de la comunidad durante los arduos procesos de negociación en los lugares de campo. Esta “guía técnica” también carecía esencialmente del cómo. Además, no lograba vincular el empoderamiento comunitario con las acciones de satisfacción. Pero incluso si el “cómo” estaba claro, no había instrumentos institucionales listos para la implementación de acciones y planes concretos. (116, traducción propia)

Vera Lugo, adicionalmente, destaca la existencia de “inseguridades en los funcionarios con respecto al conocimiento que se requiere” (2017: 128, traducción propia) y la brecha entre el saber y el hacer. Con este estado de la cuestión decidimos llevar la mirada hacia las y los profesionales, en lo que sigue describiremos detalles técnicos y hallazgos de esta pesquisa.

## Los profesionales: trayectorias del conocimiento

*La palabra sin acción es vacía, la acción sin palabra es ciega, la palabra y la acción fuera del espíritu de la comunidad son la muerte.*

Pensamiento nasa

¿Cuál es la perspectiva de los profesionales llamados a devolver la dignidad de las víctimas? ¿Qué criterios de verdad fundamentan sus racionalidades y sus sensibilidades “expertas”? ¿Cómo ejercer medidas de reparación en un país tan plural a partir de lineamientos, protocolos, leyes e instituciones que

asumen visiones unívocas de ser humano? A partir de estos interrogantes orientamos el interés hacia grupos de personas “certificadas” para trabajar al servicio de la reparación de las víctimas, de acuerdo con las disciplinas orientadoras de estas medidas según la ley. Planteamos una metodología hermenéutica, específicamente un análisis de narrativas, que permitiera recuperar la perspectiva de egresados en psicología y psiquiatría involucrados en la implementación de medidas de reparación sobre sus *trayectorias profesionales*. La recolección de información estuvo sujeta al principio de saturación de la investigación inductiva. Las y los participantes, con formación de posgrado, egresaron de instituciones de educación superior de Bogotá y de otras regiones del país, y sus áreas de desempeño incluyeron docencia, consultoría independiente y trabajo como contratistas públicos. Los hallazgos obtenidos permitieron desentrañar la incorporación de modos de actuar, pensar y sentir que los llevaron a *ser profesionales*; la confrontación de estos con la “realidad” de las víctimas; y la transformación de sentidos, prácticas y significados en el contexto de la implementación de medidas de reparación.

En cuanto a la *formación y emergencia del grupo profesional*, los participantes describieron procesos autónomos de inmersión en grupos, comunidades y territorios que facilitaron el acceso a grados distintos de integración entre teoría y realidad. El movimiento estudiantil, la Asociación Cristiana de Jóvenes, trabajos de grado, prácticas académicas en distintas regiones de Colombia mediante la vinculación a organizaciones no gubernamentales o a instituciones públicas, viajes e intercambios de experiencias con pares fueron contextos/procesos por los que optaron los participantes de manera autónoma antes, durante o después de su formación profesional. En cuanto a las motivaciones referidas por ellos, se registraron expresiones como: “vocación de servicio”, “compromiso social”, “sensibilidad política”, “pensamiento crítico” e “interés en las organizaciones comunitarias”.

En torno a la *producción formal –e informal– de conocimientos en torno a la violencia, la diversidad étnica, el territorio, las víctimas y la reparación en Colombia*, las y los profesionales trajeron a colación fuentes que distan de las aulas de clase, especialmente hicieron referencia a fuentes televisivas como noticieros, series o

novelas y resaltaron que sus procesos formativos prescindieron de información acerca de estos aspectos. En cambio, usaron las siguientes expresiones para referirse a las perspectivas que moldearon las epistemes durante la formación profesional en pregrado: “modelos clásicos de lo normal y lo anormal”, “psicología cognitivo conductual” o “psicología tradicional”. Todas estas fueron valoradas como insuficientes y se contrarrestaron con corrientes de formación que incluían: “psicología sistémica”, “teología de la liberación”, “psicología social comunitaria”, “psicología política”, “metodologías hermenéutico-interpretativas y participativas” que fueron orientadoras de sus vocaciones. En todos los casos, la formación epistémica en el nivel de posgrado respondió a decisiones direccionadas por sus “compromisos sociales” y se orientó al afianzamiento de competencias en temas jurídicos, comunitarios y de derechos humanos a las que accedieron por medio de maestrías en temas como “desarrollo humano”, “defensa de los derechos humanos”, “psicología jurídica”, “política pública”, “ciencia política” y “salud mental comunitaria”. En esos ámbitos, fue posible acceder, en sus propios términos, a “paradigmas y técnicas emergentes”.

Las descripciones sobre *el ejercicio de la profesión en ámbitos institucionales* asociados con el diseño y la implementación de procesos de atención psicosocial, pusieron de relieve inmersiones en el ámbito público y en sectores no gubernamentales nacionales e internacionales. En sus narrativas, destacaron “inconformidades” que incluyeron: “desarticulación”, “asistencialismo”, “funcionarios indolentes”, “insuficiencia de capacidades técnicas”, “falta de contexto” y “ausencia de miradas integrales y transdisciplinarias”. Las frustraciones manifiestas en tales descripciones encontraron eco en los consensos alrededor de *la percepción del propio rol profesional*. En este ámbito se explicitó la “fragilidad” de los llamados a reparar para afrontar las complejidades del contexto: “yo no sabía que las respuestas estaban en la comunidad”; “perdemos el foco de la realidad”, “no todos tenían elementos para pensar un ser humano integral [...] cometimos errores que pudieron llegar a hacer daño a las poblaciones”.

Alrededor de los *significados asociados a la violencia, las víctimas y la reparación* en Colombia, los y las profesionales destacaron que estos se forjaron “Realmente” (con mayúscula), mediante inmersiones que involucraron el contacto directo con el problema y

con las comunidades, de manera empírica: “solo pude aprender porque estuve ahí”, “lo que aprendo viene de la gente con la que interactúo a diario”. El *estar ahí*, desde la perspectiva de las personas participantes alrededor de las *buenas prácticas*, fundamentaba la configuración de un modo de trabajar en el que los “saberes expertos” empezaron a situarse en un segundo plano: “yo no le puedo decir a la comunidad qué es lo que tiene que hacer”; “es poder entender que los procesos son de ellos”; “tu rol no es de poder [...] tú vas al lado del otro, escuchando, no vas adelante, ni atrás”. En esta categoría, la expresión “sabiduría comunitaria” fue usada para describir la capacidad situada de las víctimas para gestionar, “el dolor”. Desde ahí, de acuerdo con ellas y ellos, las víctimas informan la técnica: “la comunidad válida o te dicen: ‘no, por allá no es’; “estos procesos no están escritos desde la academia [...] se construyen con la población”.

Así, el análisis de las narrativas sobre las trayectorias profesionales sacó a flote dos categorías que enunciamos en los términos de las personas llamadas a implementar las medidas de reparación. La primera, *(de)formación académica: fractura entre teoría y Realidad*, describe la configuración “experta” de una visión de la “realidad” (en minúscula) poco cercana a las experiencias locales y situadas que las personas experimentan en la Realidad. Expresiones como las siguientes describen esta dimensión: “todos los enfoques se quedan cortos si no entiendes la dimensión de lo que está pasando”; “la universidad tiene cosas limitantes... y es lo que yo llamo desconexión del mundo”; “en la academia hace falta generar competencias mínimas de análisis del contexto”; “la Realidad de la vida es otra cosa”; “la Realidad del país no la lees, la vives”. La segunda, *nos tocó hacernos solos*, describe la construcción de criterios técnicos, conceptuales y prácticos informados por el cúmulo de experiencias obtenidas mediante el contacto directo con la Realidad. Este proceso implicaba una sistematización casi que “intuitiva” de la experiencia que iba orientando la construcción de “estrategias” y “premisas” para apoyar una comprensión y una actuación “responsable” ante los contextos flagelados por el conflicto armado: “yo escribí seis premisas para entender, son generales, pero simplemente son reflexiones del pensamiento [...], yo prefiero hablar de sufrimiento, no de trauma, no de depresión mayor, ni de categorías clínicas [...] la palabra sufrimiento aboga por una mayor disposición a escuchar y comprender”.

Tales narrativas, cargadas de intencionalidades orientadas hacia la autocrítica como tecnología del yo –siguiendo a Foucault– y de las aversiones que se experimentan cuando se habita una contradicción explicaron, en parte, hallazgos descritos anteriormente alrededor de la administración del sufrimiento y denuncias emitidas por organizaciones de víctimas, instituciones públicas y comisiones de seguimiento y monitoreo a la implementación de la Ley 1448. Epistemes y, por lo tanto prácticas, sin contexto Real, subyacen a las *actualizaciones de la violencia* (intervenciones adversas, desencuentros semánticos, problemas de traducción, etc.), aun cuando la o el profesional vuelque toda su voluntad a la reparación de sus ciudadanos. Tales fines, de acuerdo con las narrativas, implican tomar distancia de los saberes expertos, dejarse “guiar” por la población y apelar a las prácticas de sí para desestabilizar conocimientos interiorizados con años de disciplinamiento.

## Conclusiones

Las evidencias en torno a los modos plurales del sufrimiento y la recomposición de la vida diaria y las actualizaciones de la violencia bajo medidas estatales derivadas de imaginarios homogeneizantes de la nación; las diferencias entre aquellas prácticas fundamentadas en conocimientos universitarios ordenados jurídicamente y las prácticas performativas fundamentadas en saberes y acervos territoriales para movilizar procesos de reparación; la contradicción derivada de la disociación entre la idea de “realidad” forjada por la academia y la “Realidad” del país y, por último, la configuración de ejercicios profesionales en la cual

los “saberes expertos” se sitúan en un segundo plano, sugieren el mantenimiento de “currículos descontextualizados” en los centros de conocimiento en algunas áreas profesionales llamadas a reparar a las víctimas. Estos hallazgos *nos dejan sostener que existe una relación entre los disciplinamientos profesionales y los alcances de los procesos de atención psicosocial dentro de las medidas de reparación en Colombia*. Sin duda, concursan muchos otros aspectos en este problema, pero este no tiene una relevancia menor pues confirma la necesidad de trasladar la mirada hacia el lugar en el cual se produce, se consume, se distribuye y se reproduce “la verdad”: las instituciones de educación superior.

Hemos sustentado teórica y empíricamente, mediante distintos trabajos etnográficos, los estrechos nexos entre las prácticas profesionales, los modos homogeneizantes del funcionamiento estatal en el contexto de la justicia transicional y el acceso de poblaciones plurales vulneradas desigualmente por la guerra, al ejercicio de su ciudadanía. Los difíciles alcances puestos en evidencia por los profesionales reclaman agendas que permitan volver la mirada hacia los centros de conocimiento y su papel en la configuración de lógicas de intelegibilidad que posibiliten, por una parte, el reconocimiento de todas las formas de ciudadanía y, por otra, las prácticas de distanciamiento de los conocimientos universalizantes y de recuperación de las ontoepistemes locales, para pensar y actuar la reparación bajo las diversas ideas de dignidad que son posibles en Colombia. Así, sostenemos que la educación cumple un papel preponderante en el desmonte de lógicas que sustentan ideas de vidas que no importan y por lo tanto, en la construcción de paz.

## Notas

1. La categoría *rural disperso* corresponde a aquellos municipios y áreas no municipalizadas que tienen cabeceras pequeñas y densidad poblacional baja (menos de 50 hab/km<sup>2</sup>). En Colombia, en el 2014, 318 territorios, que corresponden al 64,9% del total nacional, fueron incluidos en dicha categoría. La categoría *rural* hace referencia a los municipios que tienen cabeceras de menos de 25 mil habitantes y presentan densidades poblacionales intermedias (entre 10 hab/km<sup>2</sup> y 100 hab/km<sup>2</sup>). En el 2014 se registró en esa categoría un total de 373 municipios, lo que corresponde al 19,8% del área nacional (Departamento Nacional de Planeación [DNP], 2014).
2. Muchos otros factores subyacen a las barreras de acceso a los derechos que enfrentan las víctimas en Colombia. Entre estos se incluyen: el personalismo en la administración pública, toda vez que el acceso y la garantía de ciertos derechos en muchas ocasiones se consideran favores; la inoperancia burocrática manifestada en el represamiento de casos y el recrudecimiento del sufrimiento por el conjunto de trámites inefectivos. En este trabajo nos ocupamos de problematizar aquellas dificultades relacionadas estrictamente con la inteligibilidad y el reconocimiento de las particularidades históricas, territoriales y socioculturales de las ciudadanías víctimas del conflicto y con la formulación e implementación de medidas tendientes a restaurar su dignidad por parte de profesionales.
3. La justicia transicional es un paradigma jurídico que consta de cuatro componentes, de acuerdo con Rettberg (2005): “acciones judiciales contra los autores individuales de crímenes [...], la promoción de iniciativas de búsqueda de la verdad para esclarecer abusos pasados y construir la memoria histórica [...]; la reparación, tanto material, como inmaterial, de las víctimas de violaciones de derechos humanos; y la reforma inmediata de instituciones importantes para la gobernabilidad democrática [...]” (III).
4. El Magdalena Medio santandereano, de tradición cacaotera, justo antes de la instauración de la Ley de Justicia y Paz, estaba bajo el dominio de grupos paramilitares y muchas de las víctimas resultaron ser, además de civiles, excombatientes, algunos de estos articulados a procesos formales de desmovilización en el marco de la implementación de dicha ley y otros tantos estaban ocultos en la condición de víctimas civiles.
5. Todo esto motivaba la evocación orgullosa, entre pobladores, de aquellos hechos históricos que dan cuenta del ser guerrero de quienes habitan el territorio del Magdalena Medio: “la fuerza yarigué”, como dicen ellos, Manuela Beltrán y la revolución de los comuneros en 1781, el nacimiento del ELN dentro de la región en 1964, el proyecto de autodefensas que inició a finales de los ochenta y el temperamento de la población.
6. El departamento de Caldas, de tradición caficultora, abasteció de mano de obra al Programa de Erradicación de Cultivos Ilícitos entre los años 2003 y 2009. Cientos de campesinos caldenses, contratados por cooperativas intermediarias del Estado, murieron o fueron afectados por artefactos explosivos debido a su uso para el blindaje de la coca, sustento del narcotráfico.
7. Esta región concentra hoy cerca del 22% de los cultivos de coca de toda Colombia. Aquí las minas antipersonales son usadas para salvaguardar estos activos de la guerra. Justo antes de la firma de los Acuerdos de la Habana, estaba bajo el dominio de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (en adelante FARC) y las MAP eran usadas para salvaguardar los cultivos de la coca.
8. El Programa de Atención Psicosocial a Víctimas (PAPSIVI) incluye la participación de un “promotor psicosocial” durante su implementación en los territorios. Los promotores son personas víctimas del conflicto armado, con una experiencia mínima de dos años en procesos de liderazgo comunitario que son postuladas mediante mesas de participación y *seleccionadas por el Ministerio de Salud según categorías calificativas previamente establecidas, y siguiendo procedimientos propios*. Su alcance, de acuerdo con el Ministerio de Salud y Protección Social (2017), es implementar de manera conjunta con el profesional psicosocial la modalidad comunitaria del PAPSIVI y apoyar el proceso de focalización en las modalidades individual, familiar y comunitaria: “la atención psicosocial comunitaria requiere que tanto el profesional como el promotor tengan la capacidad de realizar una lectura del daño psicosocial, de los recursos de afrontamiento y de la proyección a futuro que tiene la comunidad, así como también *deben conocer el paso a paso de las orientaciones metodológicas*” (Ministerio de Salud y Protección Social, 2018: 14. Las cursivas son nuestras). De este modo, la participación, tal y como se define, se limita a ajustar lineamientos preestablecidos. Así, la figura del promotor psicosocial no es garantía de que las víctimas sean agentes productores de sus propios sentidos, estrategias y modos de afrontamiento, sino receptores de un conjunto de servicios preestablecidos e impartidos por equipos de “expertos”.
9. Aproximadamente desde el año 2012, numerosas publicaciones vienen documentando prácticas individuales y colectivas de recuperación emocional, emergentes al margen de los saberes expertos y de los protocolos estatales de atención psicosocial a víctimas (Ministerio de Salud y Protección Social). Estos trabajos, elaborados desde una perspectiva participativa, describen prácticas socioculturales performativas y comunitarias (gastronomía, danza, teatro, canto, etc.), que permiten a las víctimas resignificar eventos críticos, actualizar significados de sí mismos, dignificar su existencia, reconocer formas de ejercer la ciudadanía y de reclamar sus derechos, alimentar la memoria histórica e intergeneracional y movilizar la empatía y la solidaridad de sus conciudadanos (Acosta Sierra, 2012; Delgado Barón, 2015; Vera Lugo, 2016; Fajardo Botache y Acosta Sierra, 2018; Rengifo Carpintero y Díaz Caicedo, 2018).

## Referencias bibliográficas

1. ABRAMS, Philip, Akhil Gupta y Timothy Mitchell, 2015, *Antropología del estado*, México, Fondo de Cultura Económica.
2. ACOSTA Sierra, Paola, 2012, *Escenas de reconocimiento aportes a la política pública de reparación integral a partir del análisis de kilele, una epopeya artesanal* [Trabajo de grado], Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, tomado de: <<https://repository.javeriana.edu.co/handle/10554/2366>>.
3. ARIAS, Fernando Jiovani, Elena Martín Cardinal, Martha Nubia Bello, et al, 2000, *Efectos psicosociales y culturales del desplazamiento*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia/Corporación AVRE.
4. CNMH, 2013, *Informe Basta Ya!*. Bogotá.
5. CNMH, 2018, *Regiones y conflicto armado. Balance de la contribución del CNMH al esclarecimiento histórico*, Bogotá, autor.
6. COMISIÓN DE Seguimiento y Monitoreo a la Implementación de la Ley 1448 de 2011, 2017, *Cuarto informe sobre la implementación de la Ley de Víctimas y Restitución de Tierras 2016-2017*, tomado de: <<https://www.procuraduria.gov.co/portal/media/file/CUARTO-INFORME-VICTIMAS-CONGRESO-PGN.pdf>>.
7. CONGRESO DE la República, 2011, *Ley 1448*, República de Colombia, tomado de: <<https://www.unidadvictimas.gov.co/sites/default/files/documentosbiblioteca/ley-1448-de-2011.pdf>>.
8. DEPARTAMENTO NACIONAL de planeación (DNP), 2014, *Definición de categorías de ruralidad*, República de Colombia, tomado de: <<https://colaboracion.dnp.gov.co/CDT/Estudios%20Economicos/2015ago6%20Documento%20de%20Ruralidad%20-%20DDRS-MTC.pdf>>.
9. DEPARTAMENTO NACIONAL de planeación (DNP), 2016, *Índice de incidencia del conflicto armado*, República de Colombia, tomado de: <<https://colaboracion.dnp.gov.co/CDT/Politica%20de%20Victimas/Construcción%20de%20Paz/Documento%20%20C3%ADndice%20de%20incidencia%20del%20conflicto%20armado.pdf>>.
10. DAS, Veena, 1995, *Critical Events: An Anthropological Perspective on Contemporary India*, Delhi, Oxford University Press.
11. DAS, Veena, 2000, *Violence and Subjectivity*, Berkeley, University of California Press.
12. DELGADO BARÓN, Mariana, 2015, “Las víctimas del conflicto armado colombiano en la Ley de Víctimas y Restitución de Tierras: apropiación y resignificación de una categoría jurídica”, en: *Perfiles Latinoamericanos*, Vol. 23, No. 46, pp. 121-145.
13. DORADOZÚÑIGA, Jair Alexander, 2017, “Sobre víctimas del conflicto y psicólogos endeudados”, en: *La Silla Vacía*, tomado de: <<https://www.las2orillas.co/sobre-victimas-del-conflicto-y-psicologos-endeudados/>>.
14. FAJARDO BOTACHE, Daniel y Paola Helena Acosta Sierra, 2018, *Dramaturgias del conflicto: aportes de las artes escénicas a la pedagogía de la memoria* [trabajo de grado], Colombia, Universidad Pedagógica Nacional, tomado de: <<http://upnblib.pedagogica.edu.co/bitstream/handle/20.500.12209/9382/TE-20183.pdf?sequence=1&isAllowed=y>>.
15. FASSIN, Didier y Richard Rechtman, 2009, *The Empire of Trauma: An Inquiry into the Condition of Victimhood*, Princeton, Princeton University Press.
16. FRANCO GAMBOA, Angélica, 2016, “Fronteras simbólicas entre expertos y víctimas de la guerra en Colombia”, en: *Revista de Antropología y Arqueología*, No. 24, pp. 35-53, tomado de: <<https://revistas.uniandes.edu.co/doi/pdf/10.7440/antipoda24.2016.03>>.
17. FRANCO GAMBOA, Angélica y Laura Franco Cian, 2020, “Managing Suffering in War-Affected Pluricultural Contexts: Reflections on the Assistance to Victims in Colombia”, en: *Revista de Estudios Sociales*, No. 73, pp. 109-121, DOI: <<https://doi.org/10.7440/res73.2020.09>>.
18. HAGE, Gassan, 2009, “Waiting Out the Crisis: on Stuckness and Governmentality”, en: Gassan Hage (ed.), *Waiting*, Victoria, Melbourne University Press, pp. 97-106.
19. HANSEN, Thomas Blom y Finn Stepputat, 2001, “Introduction”, en: Thomas Blom Hansen y Finn Stepputat (eds.), *States of Imagination: Ethnographic Explorations of the Postcolonial State*, Durham, Duke University, pp. 1-38.
20. JARAMILLO, Fernanda, 2016, “Los retos en salud mental durante el posconflicto”, en: *Rebelión*, tomado de: <<https://rebelion.org/los-retos-en-salud-mental-durante-el-posconflicto/>>.
21. JARAMILLO, Juan Pablo, 2012, “Deuda, desesperación y reparaciones inconclusas en La Guajira, Colombia”, en: *Antípoda*, No. 14, pp. 41-65, tomado de: <<http://dx.doi.org/10.7440/antipoda14.2012.03>>.
22. JELIN, Elizabeth, 2002, *Los trabajos de la memoria*, Madrid y Buenos Aires, Siglo XXI.
23. JIMENO, Myriam, 2019, *Cultura y violencia, hacia una ética social del reconocimiento*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.

24. KIRMAYER, Laurence, 1996, "Landscapes of Memory", en: Paul Antze y Michael Lambek (eds.), *Tense Past: Cultural Essays in Trauma and Memory*, Nueva York, Taylor & Francis, pp. 172-198.
25. KLEINMAN, Arthur, 2002, "The Violence of Every Day: Multiple Forms and Dynamics of Social Violence", en: Veena Das, Arthur Kleinman, Mamphela Ramphele y Pamela Reynolds (eds.), *Violence and Subjectivity*, Berkeley, University of California Press, pp. 226-240.
26. KLEINMAN, Arthur, 2008, "Catastrophe and Caregiving: The Failure of Medicine as an Art", en: *The Lancet*, No. 371, pp. 22-23.
27. KRAUL, Chris, 2010, "Land Mines Take a Toll on Colombia's Poor", en: *Los Angeles Times*, tomado de: <<https://www.latimes.com/archives/la-xpm-2010-mar-06-la-fg-colombia-mine6-2010mar06-story.html>>.
28. LÓPEZ, Wilson, 2015, *La intervención psicológica y social para construir una sociedad en paz Posconflicto*, tomado de: <[https://www.academia.edu/14337201/La\\_intervención\\_psicológica\\_y\\_social\\_para\\_construir\\_una\\_sociedad\\_en\\_paz](https://www.academia.edu/14337201/La_intervención_psicológica_y_social_para_construir_una_sociedad_en_paz)>.
29. LOCK, Margaret, 2001, "The Tempering of Medical Anthropology: Troubling Natural Categories", en: *Medical Anthropology Quarterly*, Vol. 15, No. 4, pp. 478-492.
30. McEVOY, Kieran y Lorna McGregor, 2008, *Transitional Justice from Below. Grassroots Activism and the Struggle for Change*, Oxford, Hart Publishing.
31. MESA PSICOSOCIAL, 2016, "Documento macro de denuncias y recomendaciones. Debate control político". Atención psicosocial en el marco del conflicto armado, tomado de: <[http://equitas.org.co/sites/default/files/biblioteca/Documento%20Mesa%20Psicosocial\\_debate%20control%20poli%CC%81tico\\_VERSIO%CC%81N%20FINAL.pdf](http://equitas.org.co/sites/default/files/biblioteca/Documento%20Mesa%20Psicosocial_debate%20control%20poli%CC%81tico_VERSIO%CC%81N%20FINAL.pdf)>.
32. MINISTERIO DE Salud y Protección Social, 2015, "Formación en atención a víctimas del conflicto armado". Encuentro entre facultades de psicología y Ministerio de Salud, Bogotá.
33. MINISTERIO DE Salud y Protección Social, 2017, *Programa de Atención Psicosocial y Salud Integral a Víctimas del Conflicto Armado PAPSIVI Documento Marco*, tomado de: <<https://www.minsalud.gov.co/sites/rid/Lists/BibliotecaDigital/RIDE/DE/PS/Documento-Marco-papsivi-2017.pdf>>.
34. MINISTERIO DE Salud y Protección Social, 2017, 2018, *Orientaciones metodológicas para la atención psicosocial comunitaria. Estrategia de atención psicosocial a víctimas del conflicto armado en el marco del Programa de atención psicosocial y salud integral a víctimas – Papsivi*, Vol. 4, tomado de: <<https://www.minsalud.gov.co/sites/rid/Lists/BibliotecaDigital/RIDE/DE/PS/orientaciones-metodologicas-atencion-psicosocial-comunitaria-papsivi.pdf>>.
35. MORA-GÁMEZ, Fredy, 2016, *Reparation beyond Statehood: Assembling Rights Restitution in Post-Conflict Colombia* [tesis doctoral], Leicester, Inglaterra, University of Leicester, tomado de: <[https://www.researchgate.net/publication/313770256\\_REPARATION\\_BEYOND\\_STATEHOOD\\_ASSEMBLING\\_RIGHTS\\_RESTITUTION\\_IN\\_POST-CONFLICT\\_COLOMBIA\\_Chapter\\_1](https://www.researchgate.net/publication/313770256_REPARATION_BEYOND_STATEHOOD_ASSEMBLING_RIGHTS_RESTITUTION_IN_POST-CONFLICT_COLOMBIA_Chapter_1)>.
36. MORENO CAMACHO, Manuel y María Elena Díaz, 2015, "Posturas en la atención psicosocial a víctimas del conflicto armado en Colombia", en: *AGO. USB*, Vol. 16, No. 1, pp. 193-213.
37. MUÑOZ LÓPEZ, Sebastián, 2019, "Atención psicológica a víctimas: la herida invisible del conflicto armado", en: *El Espectador*, tomado de: <<https://www.elespectador.com/colombia2020/pais/atencion-psicologica-victimas-la-herida-invisible-del-conflicto-armado-articulo-897583/>>.
38. NAGY, Rosemary, 2008, "Transitional Justice as Global Project: Critical Reflections", en: *Third World Quarterly*, Vol. 29, No. 2, pp. 275-289, DOI: <<http://doi.org/10.1080/01436590701806848>>.
39. PAJARÍN CANALES, Angélica, 2017, "Trayectoria social, identidad y estatus de las primeras generaciones de intérpretes de la cabina española en la Unión Europea: estudio descriptivo", en: *Hermēneus. Revista de Traducción e Interpretación*, No. 19, pp. 229-269, DOI: <<https://doi.org/10.24.197/her.19.2017.229-269>>.
40. PARRA PEÑA, Rafael, Liliana Ordóñez y Camilo Acosta, 2013, "Pobreza, brechas y ruralidad en Colombia", en: *Coyuntura Económica: Investigación Económica y Social*, Vol. XLIII, No. 1, pp. 15-36, tomado de: <[https://www.repository.fedesarrollo.org.co/bitstream/handle/11445/260/Co\\_Eco\\_Sem1\\_2013\\_Parra-Pena\\_Ordenez\\_y\\_Acosta.pdf?sequence=2&isAllowed=y](https://www.repository.fedesarrollo.org.co/bitstream/handle/11445/260/Co_Eco_Sem1_2013_Parra-Pena_Ordenez_y_Acosta.pdf?sequence=2&isAllowed=y)>.
41. PETRYNA, Adriana, 2002, "Ciudadanía biológica: ciencia y políticas sobre poblaciones expuestas a Chernobyl", *Redes*, Vol. 22, No. 42, pp. 83-107.
42. PUPAVAC, Vanessa, 2001, "Therapeutic Governance: Psycho-Social Intervention and Trauma Risk Management", en: *Disasters*, No. 25, pp. 358-372, DOI: <<http://doi.org/10.1111/1467-7717.00184>>.
43. RETTBERG, Angelika, 2005, *Entre el perdón y el paredón: preguntas y dilemas de la justicia transicional*, Bogotá, Universidad de los Andes.
44. RODRÍGUEZ ÁVILA, Nuria, 2008, *Manual de socio-*

- logía de las profesiones*, Barcelona, Edicions Universitat Barcelona.
45. REGISTRO ÚNICO de Víctimas (RUV), 2020, “Víctimas del conflicto armado”, tomado de: <<https://www.unidadvictimas.gov.co/es/registro-unico-de-victimas-ruv/37394>>.
  46. RENGIFO CARPINTERO, Jony Alexis y Carmen Helena Díaz Caicedo, 2018, “El canto como mecanismo de reparación en las comunidades negras, víctimas de la violencia, del pacífico colombiano: Entretejiéndose con el Grupo Integración Pacífico”, en: *Antropología Experimental*, Vol. 18, pp. 151-164, tomado de: <<https://revistaselectronicas.ujae.es/index.php/rae/article/view/3452/3127>>.
  47. SCHEPER-HUGHES, Nancy, 1990, “Three Propositions for a Critically Applied Medical Anthropology”, en: *Social Science & Medicine*, Vol. 30, No. 2, pp. 189-197.
  48. SHARMA, Aradhana y Akhil Gupta, 2006, *The Anthropology of the State: A Reader*, USA, UK, Australia, Blackwell Publishing.
  49. SINGER, Merrill y Hans Baer, 2018, *Critical Medical Anthropology*, Nueva York, Routledge.
  50. SUMMERFIELD, Derek, 2004, “Cross-Cultural Perspectives on the Medicalization of Human Suffering”, en: Gerald Rosen (ed.), *Posttraumatic Stress Disorder: Issues and Controversies*, Nueva York, Wiley, pp. 233-246.
  51. TAMAYO, Richard, 2016, “Ser re[des]conocido como víctima: Las víctimas del conflicto armado colombiano en la obra Copistas”, en: *Palabra Clave*, Vol. 19, No. 3, pp. 919-937, tomado de: <[http://www.scielo.org.co.ezproxy.unbosque.edu.co/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0122-82852016000300010&lng=en&tlng=en#?>](http://www.scielo.org.co.ezproxy.unbosque.edu.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0122-82852016000300010&lng=en&tlng=en#?>)>.
  52. THEIDON, Kimberly, 2004, *Entre prójimos. El conflicto armado interno y la política de la reconciliación en el Perú*, Lima, IEP.
  53. UNIDAD PARA la Atención y Reparación Integral a las Víctimas, 2020, “Boletín Fichas estadísticas Nacional”, tomado de: <<http://fichaestrategica.unidadvictimas.gov.co/>>>.
  54. VERA LUGO, Juan Pablo, 2016, “Transitional Justice, Memory, and the Emergence of Legal Subjectivities in Colombia”, en: Sandra Brunnegger y Karen Faulk (eds.), *A Sense of Justice: Legal Knowledge and Lived Experience in Latin America*, Stanford, Stanford University Press, pp. 25-50.
  55. VERA LUGO, Juan Pablo, 2017, *The Humanitarian State: Bureaucracy and Social Policy in Colombia* [disertación doctoral], New Brunswick, Rutgers University-Graduate School.
  56. VILLA GÓMEZ, Juan David, Laura Arroyave, Yirley Montoya y Alejandra Muñoz, 2016, “Vicisitudes de los proyectos institucionales de atención psicosocial a víctimas del conflicto armado colombiano”, en: *Agora USB*, Vol. 17, No. 1, pp. 157-175, tomado de: <<http://www.scielo.org.co/pdf/agor/v17n1/v17n1a09.pdf>>.
  57. VILLA GÓMEZ, Juan David y Alfonso Insuasty Rodríguez, 2016, “Entre la participación y la resistencia: reconstrucción del tejido social desde abajo, más allá de la lógica de reparación estatal”, en: *Agora USB*, Vol. 16, No. 2, pp. 453-478, tomado de: <<http://www.scielo.org.co/pdf/agor/v16n2/v16n2a06.pdf>>.
  58. ZOLKOS, Magdalena, 2014, “Redressive Politics and the Nexus of Trauma, Transitional Justice and Reconciliation”, en: Susanne Buckley-Zistel, Teresa Koloma Beck, Frederike Meith y Christian Braun (eds.), *Transitional Justice Theories*, Londres y Nueva York, Routledge, pp. 163-184.

- Refugiadas sirias bailan en la celebración de una boda. Marjaayoun (Siria), 2014 | Foto: Lynsey Addario



### 3. Discursos sobre la verdad

Discursos sobre a verdade

---

Discourses on Truth

# Desenterrando emociones en las fosas comunes de la represión franquista\*

*Desenterrar emoções nas fossas comuns da repressão franquista*

*Unearthing Emotions at the Mass Graves of Franco's repression*

G. Angélica Vásquez Zárate\*\*, Ximena Faúndez Abarca\*\*\*  
y Francisco Javier Pérez Guirao\*\*\*\*

DOI:10.30578/nomadas.n53a9

El artículo analiza, desde una perspectiva intergeneracional, las emociones que movilizan a los familiares de desaparecidos que hacen parte de la Asociación por la Recuperación de la Memoria Democrática, Social y Política de San Fernando (Amede), al exhumar las fosas comunes ubicadas en el Cementerio Municipal de San Fernando, Cádiz (España). Para el desarrollo del escrito los autores utilizan el método etnográfico. Los resultados muestran tres tipos de emociones: pena-dolor, orgullo-valentía e indignación-solidaridad. El artículo concluye que mediante la exhumación, los familiares buscan la dignificación de la memoria de los desaparecidos y exigen el pago de la deuda social adquirida durante el fallido golpe de Estado y los años de dictadura.

**Palabras clave:** emociones, cuerpo, exhumación, desaparición forzada, memoria histórica, franquismo.

*O artigo analisa, desde uma perspectiva inter-geracional, as emoções que mobilizam aos familiares de desaparecidos que fazem parte da Associação pela Recuperação da Memória Democrática, Social e Política de San Fernando (Amede), a exumar as fossas comuns localizadas no Cemitério Municipal de San Fernando, Cádiz (Espanha). Para o desenvolvimento do escrito os autores utilizam o método etnográfico. Os resultados mostram três tipos de emoções: pena-dor, orgulho-coragem e indignação-solidariedade. O artigo conclui que mediante a exumação, os familiares procuram a dignificação da memória dos desaparecidos e exigem o pagamento da dívida social adquirida durante o falido golpe de Estado e os anos da ditadura.*

**Palavras-chave:** emoções, corpo, exumação, desaparecimento forçado, memória histórica, franquismo.

*The article analyzes, from an intergenerational perspective, the emotions that mobilize the relatives of disappeared victims and who are part of the Association for the Recovery of Democratic, Social, and Political Memory of San Fernando (AMEDE), to exhume the mass graves located in the Municipal Cemetery of San Fernando, Cádiz (Spain). Through the ethnographic method, the results show three types of emotions: grief-pain, pride-courage, and indignation-solidarity. The article concludes that through the exhumation process, family members seek to dignify the memory of the disappeared and demand payment for the social debt acquired during the failed coup d'état and the years of dictatorship.*

**Keywords:** Emotions, Body, Exhumation, Forced Disappearance, Historical Memory, Francoism.

\* Este artículo surge de una investigación interdisciplinaria realizada durante los años (2016-2017).

\*\* Doctoranda en Artes y Humanidades de la Universidad de Cádiz (España). Magíster en Investigación de la Universidad Central (Colombia) y magíster de Cultura de Paz de la Universidad de Cádiz (España). Correo: angelica.vasquezarate@alum.uca.es

\*\*\* Profesora titular de la Escuela de Psicología y del Doctorado en Estudios Interdisciplinarios de la Universidad de Valparaíso (Chile). Directora del Proyecto Anillo SOC 180007 y directora del Centro de Estudios Interdisciplinarios (CEI-CPMDH). Doctora en Psicología. Correo: ximena.faundez@uv.cl

\*\*\*\* Antropólogo del proyecto de intervención arqueológica y antropológica de las fosas comunes en San Fernando, Cádiz (España). Doctorando en Artes y Humanidades de la Universidad de Cádiz y magíster en Patrimonio Histórico-Arqueológico de la misma universidad. Correo: javiguirao@gmail.com

original recibido: 26/06/2020  
aceptado: 18/09/2020

ISSN impreso: 0121-7550  
ISSN electrónico: 2539-4762  
nomadas.ucentral.edu.co  
nomadas@ucentral.edu.co  
Págs. 159~175

## Presentación

Exhumar los cuerpos que yacen en las fosas comunes es un acto cada vez más recurrente en las nuevas generaciones de familiares de desaparecidos durante el fallido golpe de Estado contra la Segunda República (1936) y los años de dictadura en España (1939-1975). Estas generaciones a las que les fueron transmitidos los hechos del pasado, convocaron a actores sociales y políticos a crear el movimiento social por la recuperación de la memoria histórica, con el propósito de emprender la gestión pública que dé como resultado la recuperación de los restos de sus seres queridos desaparecidos. Antes y durante el proceso de búsqueda, surgen diferentes emociones, en las nuevas generaciones de familiares, como resultado de las valoraciones que hacen de los hechos de violencia y del tratamiento que el Estado democrático ha dado a la recuperación de la memoria histórica de los vencidos. De acuerdo con lo anterior, el presente estudio tuvo el propósito de explorar las emociones que movilizan a los familiares que hacen parte de la Asociación por la Recuperación de la Memoria Democrática, Social y Política de San Fernando (Amede), a exhumar los cuerpos de los desaparecidos forzosamente durante la sublevación militar en julio de 1936, que yacen en las fosas comunes ubicadas en el Cementerio Municipal de San Fernando. Para ello se realizó un estudio etnográfico que permitiera observar tres dimensiones: 1) relación cuerpo-espacio, 2) relación entre los sujetos que intervienen en el proceso y 3) relación entre sujeto-cuerpo-emoción. Se levantó una serie de diarios de campo en los que se cartografió el espacio, la ubicación de los cuerpos y las relaciones que se manifestaban entre ellos. Se observaron detalla-

damente las posturas corporales y gestuales durante los actos discursivos. Con lo anterior se buscó identificar la tensión que pudiese emerger entre la autonomía del sujeto y la determinación del “otro” social (Figari y Scribano, 2009).

Se observaron tres actos de conmemoración pública, dado que la relación intersubjetiva entre los actores en estos escenarios podría generar un marco de *alteridad* (Lévinas, 2002) en la que el *Otro* está más allá de los límites del *Mismo*, al presentarse como inabarcable e inagotable en su totalidad, evocando así una separación radical entre ellos. Cada uno de los signos corporales que emergieron en la relación intersubjetiva se convirtió en el marco de análisis del estudio. Estos signos, como bien lo argumenta Le Breton (2012), hablan en la medida que existe una tradición cultural que ha enseñado a interpretarlos, expresan una marca que permanece y se resiste a ser apropiada o borrada; por el contrario, pasa por un proceso de actualización (Deleuze y Guattari, 2002) con cada evocación, planteando así una relación compleja, entre lo consciente y lo inconsciente, en el proceso de transmisión de las historias heredadas como historias vividas (Aróstegui, 2004).

En este proceso, el cuerpo cobra una centralidad estratégica, al ser este el que concentra y transmite las emociones. Estas son interpretadas mediante un sistema abierto de significados y valores que hacen parte de la *cultura afectiva* (Le Breton, 2012). Estos afectos al ser expresados apelan al valor moral del otro, para encontrar en él la empatía emocional que los lleve a

emprender acciones de transformación conjunta de la realidad. Distintos estudios han confirmado que las emociones al ser sentidas colectivamente en un medio social definido determinarán las conductas ante otros grupos y ante las instituciones (De Rivera, 1977; Frijda, 1986; Páez, 2011). También han comprobado que la rabia y la indignación motivan a la acción, así como el miedo que se siente frente a la imposibilidad de vencer la injusticia. Estas emociones cargadas de un sentimiento de impotencia son las que llevan a la movilización del colectivo (Basabe *et al.*, 2004; Hernández-Rodríguez *et al.*, 2011; Poma y Gravante, 2013; Techio *et al.*, 2011). Adicionalmente, se ha demostrado que la pena y el dolor, así como la indignación pueden ser interpretadas transculturalmente (Basabe *et al.*, 2004; Páez *et al.*, 2013; Pérez-Sales, 2010).

Por otro lado, bajo la relación cuerpo-emociones, Scribano (2010) argumenta que es el cuerpo “el que establece la conexión entre ambiente e individuo”, es decir, “entre mundo interno y mundo externo, entre lo que se ve y lo que no se ve” y, a partir de allí, “se observa como lo social se hace cuerpo” (25). Desde esta perspectiva, el cuerpo se configura como el centro de los procesos de producción y reproducción de la sociedad. Al mismo tiempo, el cuerpo ha sido objeto de control social por parte de los Estados totalitarios, que han construido una “biopolítica de la vida emocional” (Zamora y Mantilla, 2017) al convertir las emociones en objeto de regulación social y moral.

El artículo está dividido en cinco secciones. En la primera se presenta el contexto histórico en el que emergió la represión y el proceso de exhumación de las fosas comunes. En la segunda, se informa el método, se describe el procedimiento y las técnicas utilizadas en el desarrollo de la investigación. En la tercera, se muestran los resultados del estudio, compuestos por tres tipos de emociones que surgieron del trabajo de campo. En la cuarta se hace un análisis de las emociones desde la perspectiva intergeneracional y en la quinta se puntualiza la discusión.

## De dónde partimos: contexto histórico de la represión

El intento de golpe de Estado en España contra el gobierno de la Segunda República se inició con una

sublevación militar el 17 de julio de 1936 en el protectorado español en Marruecos. El fallido acto tuvo como resultado la guerra civil (entre los años 1936 y 1939) y la posterior instauración de una dictadura militar que duró aproximadamente 40 años (Casanova, 2013; Juliá, 1999; Preston, 2011; Romero, 2009).

Durante la sublevación militar la sociedad española sufrió una violenta represión de carácter político e ideológico, dirigida a eliminar líderes e ideas que representaban al régimen republicano (Casado-Montado, 2016; Romero, 2009; Juliá, 2008a). El territorio español quedó dividido en dos: los sublevados tomaron el control de las zonas de explotación agrícola, ganadera y marítima (Andalucía, Galicia, Navarra, Castilla y León), mientras que los republicanos conservaron los centros industriales y mineros (País Vasco, Cataluña y Asturias) y los núcleos urbanos con alta densidad poblacional, como Madrid y Barcelona. En los territorios donde venció la sublevación hubo golpe militar y represión; en los otros territorios se desató la guerra. En el primer caso, las víctimas fueron casi exclusivamente originadas por los militares sublevados (Casanova, 2013; Espinosa-Maestre, 2006; Juliá, 2008a; Preston, 2011).

Las acciones de violencia ejercidas fueron legitimadas por la Junta de Defensa Nacional –integrada por militares de primera división<sup>1</sup>–, la cual declaró el 28 de julio de 1936 el estado de guerra en todo el territorio nacional<sup>2</sup>. Con esta medida se institucionalizaron dos instrumentos para llevar a cabo el plan represivo: bando de estado de guerra y los consejos de guerra sumarísimos de urgencia (Espinosa-Maestre, 2009)<sup>3</sup>.

Durante el estado de guerra se prohibieron reuniones, huelgas y porte de armas por parte de civiles. Se destituyeron y encarcelaron funcionarios públicos, líderes sociales, políticos y sindicales<sup>4</sup>.

La mayoría de los casos de desaparición forzada ocurrieron en los territorios en los que triunfó el golpe de Estado. En estas zonas un gran número de personas fueron detenidas ilegalmente y asesinadas. Estas víctimas no fueron inscritas en el registro nacional y sus cuerpos fueron enterrados por lo general en fosas comunes anónimas, abiertas en los cementerios, campos e incluso en fincas particulares (Casado-Montado, 2016; Casanova, 2002; Espinosa-Maestre, 2006; López-Moreno, 2020).

Las investigaciones históricas (Arnabat-Mata, 2013; Casanova, 2002; Espinosa-Maestre, 2009; Juliá, 2008a; Preston, 2011) coinciden en referir alrededor de 150.000 ejecutados por el franquismo entre 1936 y 1945, de ellos 125.000 murieron durante la guerra civil (1936-1939) y 25.000 durante los primeros años de la dictadura (Arnabat-Mata, 2013). Para el caso específico de Andalucía<sup>5</sup>, se ejecutaron 50.093 personas, de las cuales 3.071 son de la provincia de Cádiz (Espinosa-Maestre, 2009; Cobo-Romero, 2012). Se estima que a entre un 12% y un 14% de los fusilados se les aplicó consejos de guerra, de los cuales existe registro; al resto se les aplicó el bando de guerra sin registro conocido.

La falta de claridad en las cifras se debe a que el territorio español carece de una entidad a nivel nacional que se responsabilice de las cuestiones relativas a la desaparición forzada. Este hecho ha conllevado que no se disponga de datos que permitan aclarar y distinguir quiénes fueron las víctimas por ejecuciones y quiénes fueron desaparecidos forzosamente. Adicionalmente, España no cuenta con un plan nacional de búsqueda de personas desaparecidas, tampoco posee una base de datos genéticos de los familiares, ni existe una ley integral que regule el acceso a los archivos. Todos estos vacíos han dificultado la labor de los familiares por esclarecer el paradero de sus deudos represaliados (ONU: Oficina del Alto Comisionado de Derechos Humanos, 2009).

La Ley 52, creada el año 2007 en España sobre memoria histórica, en sus artículos 11 y 14, estipula que el rol de las instituciones del Estado en la exhumación de las fosas comunes es el de *cooperar* con los familiares en lo correspondiente a la indagación, localización e identificación, pero la iniciativa y búsqueda es responsabilidad de los deudos. Los avances que existen en la implementación de la ley de memoria histórica han dependido de la voluntad política de los gobernantes de las comunidades autónomas y varían en las distintas localidades del territorio español. Esta situación genera un trato diferenciado en el reconocimiento de los derechos de las víctimas de la guerra y la posguerra (Aróstegui, 2009; Casanova, 2002; Espinosa-Maestre, 2006; Ferrándiz, 2005, 2016).

Esta falta de apoyo institucional ha generado en las víctimas un sentimiento de injusticia al considerar que la memoria de los vencidos en la guerra no ha sido dignificada, mientras que la memoria de los vencedo-

res fue glorificada durante los 40 años de dictadura<sup>6</sup>. Por su parte, el franquismo señaló que la dignificación de la memoria de las víctimas de la guerra civil fue saldada con el erigimiento del monumento en el Valle de los Caídos, donde yacen más de 33.000 cuerpos pertenecientes tanto a los sublevados como a los leales a la república<sup>7</sup>. Sin embargo, este sentimiento de injusticia siguió creciendo y se hizo público en octubre del año 2000 cuando se realizó la primera exhumación, de acuerdo con criterios científicos, en la localidad de Priaranza del Bierzo, en la provincia de León (Ferrándiz, 2016; Pérez-Guirao, 2016). Este hecho es considerado por el movimiento memorialista como el acontecimiento que dio origen al proceso de recuperación de la memoria histórica en España<sup>8</sup>, puesto que a partir de este hito se fomentó la exhumación de fosas de civiles republicanos por todo el territorio nacional.

## La desaparición forzada en España

El Tribunal Supremo de España en la sentencia número 101/2012 declaró que los casos de desaparición forzada durante la guerra civil han prescrito después de 70 años (entre 1939 y 2008). En el fallo se argumenta que es una “ficción” inaceptable jurídicamente creer que durante todo este tiempo una persona esté viva y detenida ilegalmente. Igualmente sostiene que los responsables de los hechos ya habrían muerto y que si estuviesen vivos se les aplicaría la Ley de Amnistía de 1977 (Carrión, 2016; Macciuci, 2018). Esta declaración ha llevado a cerrar cientos de casos por desapariciones forzadas que estaban en curso en los distintos juzgados del territorio español<sup>9</sup>.

Frente a la negativa del Gobierno español de investigar y sancionar a los responsables de las desapariciones durante la guerra civil y la dictadura, agrupaciones de víctimas han solicitado a los tribunales de Argentina que ejerzan la jurisdicción universal en este caso y que investiguen los crímenes de derecho internacional cometidos en España entre el 17 de julio de 1936 y el 15 de junio de 1977. Esta querrela presentada en abril de 2010 ante los tribunales argentinos es el único proceso abierto por los crímenes de la dictadura franquista (Carrión, 2016; Macciuci, 2018; Montoto-Ugarte, 2017).

Con esta causa en el año 2013 se emitió una orden internacional de detención preventiva con fines de extradición a 19 ciudadanos españoles acusados de cometer crímenes de lesa humanidad durante la guerra y



▪ Niña en un asentamiento informal de refugiados sirios. Valle de Bekaa (Líbano), 2005 | Foto: Lynsey Addario

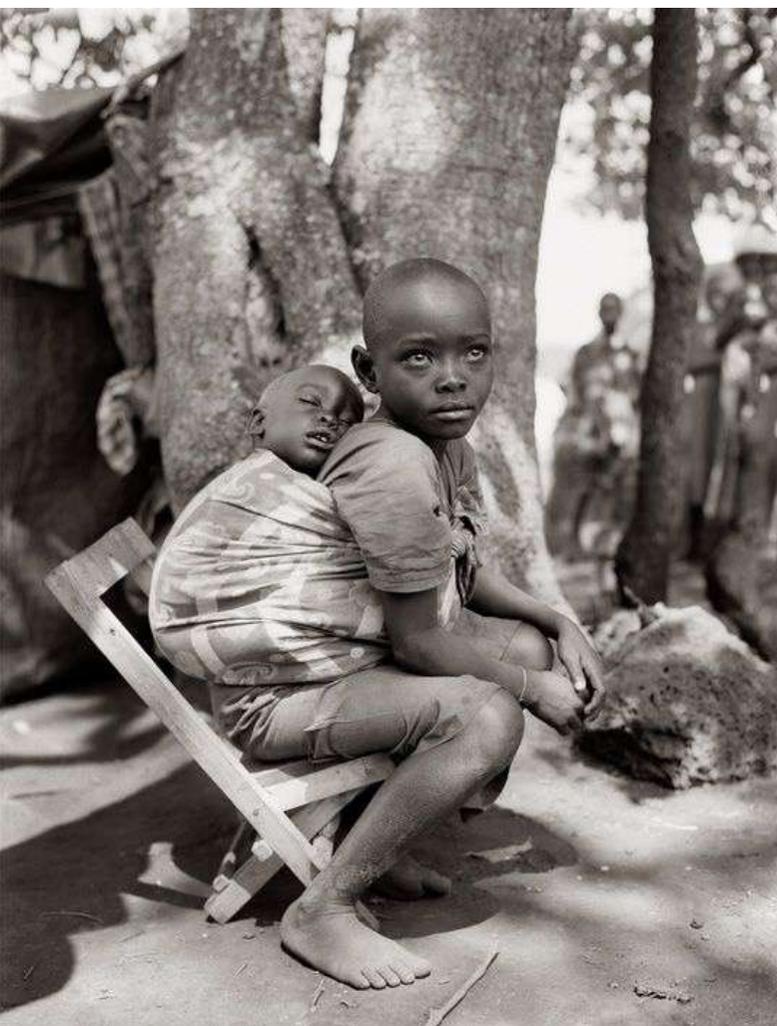
la posguerra. Entre los acusados se encuentran exministros, exguardias civiles y expolicías. Adicionalmente a esta solicitud, se pidió auxilio judicial a la justicia española para poder avanzar en la toma de declaraciones a los sobrevivientes. Esta solicitud fue aceptada por ciertos juzgados, uno de ellos fue el de Sacedón (Guadalajara), el cual desbloqueó la búsqueda y exhumación del cuerpo de Timoteo Mendieta en mayo del 2017, después de que su hija, de 91 años, apelara a los tribunales argentinos para cursar dicha solicitud (Carrión, 2016; Macciuci, 2018; Montoto-Ugarte, 2017).

### Localización y exhumación de las fosas de la represión en San Fernando

Entre los años 2007 y 2009 la Junta de Andalucía, por medio de la Dirección General de Memoria Democrática,

en colaboración con el movimiento de asociaciones para la recuperación de la memoria histórica, investigadores universitarios y familiares, entre otros, levantaron un mapa de fosas de la guerra y la posguerra del territorio autonómico. Se recogieron testimonios, se consultaron los registros civiles y judiciales, incluso los que se encontraban en los cementerios. Este trabajo permitió inventariar geográficamente 708 enterramientos en todo el territorio andaluz. Específicamente en la provincia de Cádiz se localizaron y describieron 116 de ellos, según la última actualización realizada a partir del año 2015.

El informe sobre el mapa de fosas en Andalucía en su apartado *Cartografía de un crimen* señala que “el 80% de las fosas que se abrieron en 1936 cuando las ejecuciones en el bando rebelde se realizaban por



▪ Wezemana (“Dios es grande”) con su hermano Mitonze, campo de refugiados ruandés, Lumasi (Tanzania), 1994 | Foto: Fazal Sheikh

aplicación del bando de guerra”, mediante la técnica represiva denominada *paseo*<sup>10</sup>. “El 67.5% de las fosas identificadas se encuentran ubicadas al interior de los cementerios y tan solo 3.4% al exterior de ellos. El 8.4% están ubicadas en las carreteras o caminos y el 5.4% en barrancos” (“Junta de Andalucía”). En San Fernando se encuentran localizadas varias fosas en el interior del cementerio local. Adicionalmente a esta, se considera que existen tres ubicaciones más sin localización exacta. Se estima que en este territorio puede existir un total 250 víctimas (López-Moreno, 2020).

Los familiares descendientes de los represaliados de San Fernando (hijos, nietos y bisnietos), junto con otras personas que hacen parte de la sociedad civil, se organizaron desde marzo del 2016 alrededor de Amede para iniciar el proceso de gestión pública que conduzca

a la exhumación de las fosas que se encuentran ubicadas en el cementerio de dicha localidad<sup>11</sup>.

La primera acción iniciada fue la elaboración del *Informe histórico sobre el golpe militar y la posterior dictadura*<sup>12</sup>. En este se reconstruyen los hechos de violencia desatados en julio de 1936, con el propósito de avanzar en la identificación de los cuerpos represaliados que pudiesen yacer en el enterramiento ubicado en el cementerio. La segunda acción fue realizar los sondeos para la localización y delimitación de las fosas. Este paso lo dieron con el apoyo del Servicio de Memoria Histórica y Democrática de la Diputación Provincial de Cádiz y el Ayuntamiento de San Fernando. Y la tercera acción, por la que se encuentran transitando en la actualidad, es la exhumación de los cuerpos, proceso que se inició en agosto del 2017. Para este fin, la asociación ha contado con el respaldo a nivel institucional de la Junta de Andalucía, la Diputación Provincial y el Ayuntamiento de San Fernando. Además, cuenta con el apoyo aproximado de 35 voluntarios, miembros de la sociedad civil. Hasta septiembre del 2020, Amede ha exhumado 108 cuerpos de represaliados por el franquismo y ha recogido el ADN de un importante número de familiares con edades avanzadas.

## Precisiones metodológicas

En la presente investigación se optó por metodología cualitativa con un diseño exploratorio-descriptivo (Krause, 1995) que buscó identificar y describir las emociones que movilizan a los familiares, víctimas de la represión franquista, en la recuperación de los cuerpos que yacen en las fosas comunes de San Fernando, Cádiz. Desde la reflexividad del conocimiento cualitativo, el investigador y el sujeto de estudio establecen una relación dialógica de la realidad estudiada que lleva a que se produzcan los datos (Ibáñez, 1991). Por ello, el conocimiento generado no es considerado algo externo, sino que es reconocido como una construcción social, producto de las relaciones interpersonales y de las interpretaciones críticas que los mismos sujetos tienen de la realidad.

Los participantes del estudio fueron cuatro familiares de los desaparecidos (dos mujeres y dos hombres). Uno de ellos hace parte de la segunda generación (hijo) y tres de ellos de la tercera generación (un nieto y dos

nietas). En la selección de los participantes se utilizó el muestreo de variación máxima (Patton, 1990). Se buscó integrar casos diferentes entre sí para revelar la amplitud de variación y la diferenciación en el campo. Se consideraron los siguientes criterios de inclusión: 1) familiares que solicitan la exhumación; 2) familiares que *no* solicitan la exhumación; 3) familiares cuyos parientes estuviesen desempeñando distintos roles antes de ser represaliados (rol político, militar, intelectual, artista); 4) distintas generaciones de los familiares (hijos, nietos).

Se utilizó la observación participante, definida como la descripción sistemática de eventos y comportamientos de las personas en su escenario natural (Krause, 1995). Implica la mirada constante y activa del investigador, la escritura detallada de notas de campo de la cotidianidad y la participación del investigador en actividades relacionadas con el estudio (Guber, 2011). Esta técnica familiariza al investigador con la comunidad y facilita el desarrollo de preguntas culturalmente relevantes (Kawulich, 2005). Se observaron actividades que Amede organizó entre noviembre del 2016 y agosto del 2017, a saber: 1) presentación de resultados de los sondeos realizados entre noviembre y diciembre del 2016. Lugar: Centro Cívico Eduardo Pérez Gener de San Fernando y fecha: 10 de febrero del 2017; 2) conmemoración del 14 de junio, como día de recuerdo y homenaje a las víctimas del golpe militar y la dictadura. Lugar: Cementerio Municipal y fecha: 14 de junio del 2017; 3) lectura de los nombres de los represaliados de San Fernando. Lugar: Centro de Congresos y fecha: 18 de julio del 2017.

En cada espacio se levantó un diario de campo en el que, en primer lugar, se hacía una descripción general del contexto; en segundo lugar, una descripción de las actividades desarrolladas y, en tercer lugar, se identificaron las emociones por medio de las posturas corporales y gestuales durante el acto discursivo. Inicialmente, se describían las que emergían de manera individual y posteriormente en relación. Para obtener datos distintos a los producidos en la observación, se llevaron a cabo entrevistas individuales semiestructuradas a cuatro familiares. Esto se hizo con el propósito de profundizar en la información registrada en los diarios de campo.

El análisis del material condujo a tres tipos de emociones-sentimientos que movilizan a los familiares que



▪ Ajoh Achot y Achol Manyen, campo de refugiados sudanés, Lokichoggio (Kenia), 1992 | Foto: Fazal Sheikh

integran Amede a recuperar los cuerpos de sus parientes ausentes, a saber: pena-dolor, orgullo-valentía, indignación-solidaridad. En el siguiente apartado se conceptualiza y describe cada una de ellos.

## Emociones de un pasado que no ha dejado de pasar

Las emociones para ser sentidas requieren un sistema de valores previamente compartido, pues son el producto de un juicio moral (Zamora y Mantilla, 2017). El conjunto de recuerdos transmitidos a cada generación adquiere significados emocionales que varían según el contexto sociohistórico y sociopolítico en el que se desarrollan. De acuerdo con ello, cada generación asume la responsabilidad de compartir los recuerdos públicamente o de reservarlos al núcleo familiar. Es de

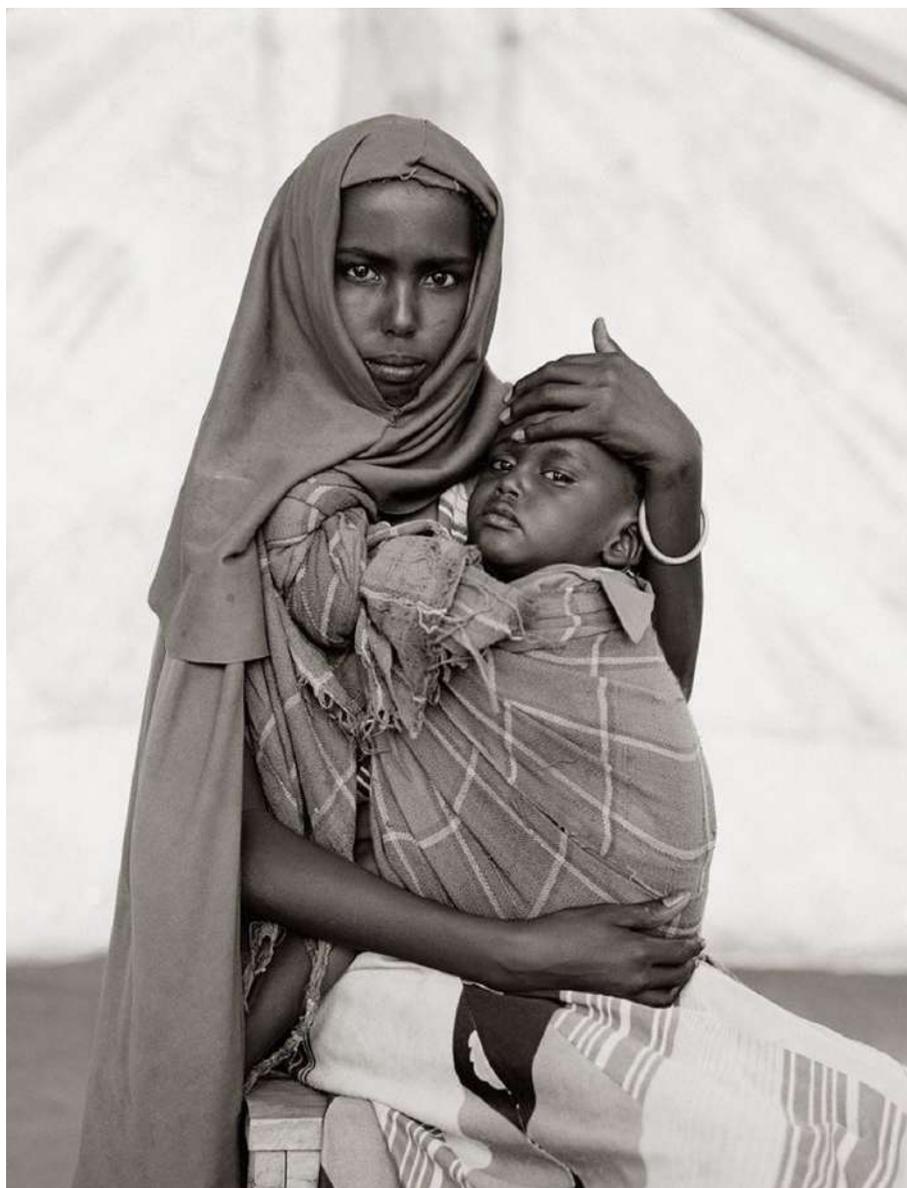
aclearar que para el estudio, las generaciones familiares van a ser comprendidas como una línea de descendientes directos o coetáneos, que comparten una experiencia de vida común de los hechos del pasado, transmitida directa o indirectamente (Faúndez *et al.*, 2013).

Estudios de corte transcultural han encontrado que en contextos de violencia la *pena-dolor* se desencadena en los seres humanos al ser relacionada con una pérdida irreparable (Basabe *et al.*, 2004; Páez *et al.*, 2013; Pérez-Sales, 2010). Se asocia con emociones negativas al evocar un clima en el endogrupo y a nivel social de tristeza (Techio *et al.*, 2011).

En el caso de la exhumación, los familiares expresan la pena-dolor mediante el uso de expresiones de desconcierto, al no encontrar razones que justifiquen los hechos de violencia. El sistema de valores que está en juego es el de una familia que se circunscribe bajo los ideales políticos republicanos. De allí que la *pena* sea la respuesta empática que sienten las nuevas generaciones frente al dolor experimentado por el o los familiar(es) represaliado(s):

Me da mucha pena, me da una terrible pena, porque no me puedo ni imaginar lo que se tienen que sentir ante un pelotón de fusilamiento, es que no me lo puedo ni imaginar y más sin haber hecho nada malo [...] te pones tú a pensar y dices ¡qué pena!; qué pena! (Corpus de la investigación, No. 4 - 30/07/17)

Por otro lado, el *orgullo* es una emoción social que se expresa en el cuerpo a partir de expresiones corporales (Damasio, 2005), es considerada una emoción positiva en el endogrupo dado que permite un refuerzo de la identidad y de la autoestima a escala colectiva. A su vez, puede evocar un clima emocional de solidaridad y cohesión social (Techio *et al.*, 2011). Por su parte, la *valentía* es “aliento o vigor” que se otorga al ejecutar una acción. Se asocia al sentimiento de gallardía y valor al actuar con decisión y firmeza. Emerge cuando se



▪ Alima Hassan Abdullai y su hermano Mahmoud, campo de refugiados somalí, Mandera (Kenia), 1993 | Foto: Fazal Sheikh

es vencido el miedo y la culpa, es el opuesto a la cobardía (Aristóteles, 1998).

Los familiares hacen alusión expresa a estas emociones cuando recuerdan a sus seres queridos víctimas de la represión. Así lo señala el siguiente testimonio:

Estoy muy *orgullosa* de mi abuelo y de lo que luchó mi abuela, y lo *valiente* que fue. En ese tiempo luchar y enfrentarse a lo que se enfrentó ella [...] por eso es que todos los nietos estamos luchando [...] la abuela Adelina seguro que estará diciendo: “así me gusta valientes, que hagáis las cosas y además las mujeres”, como lo hizo ella. (Corpus de la investigación, No. 1, 28/07/17)



▪ Sofia Hassan Mahmood y su hermano Isaac, campo de refugiados somalí, Manderla (Kenia), 1992 | Foto: Fazal Sheikh

En contextos de violencia, la valentía surge frente a la indolencia, el silencio y la indiferencia de la sociedad (Grupo de Memoria Histórica (GMH), 2013). Aristóteles (1998) sostiene que valiente es “un hombre esperanzado que pese a su sufrimiento actúa” (198) y libra una lucha por la reivindicación de sus derechos.

El estudio también identificó el orgullo-valentía performativamente en el acto *Lectura de los nombres de los represaliados de San Fernando*. Durante este, los familiares al dar testimonio tenían los ojos bien abiertos, el mentón elevado, el cuello y el torso vertical; el pecho hendido de aire daba fuerza al testimonio. La voz al expandirse por todo el espacio de forma abierta

y segura manifestó autoridad frente al conocimiento de los hechos del pasado, lo que reflejó más que ser historias heredadas ser historias vividas (Aróstegui, 2004).

En síntesis, el orgullo-valentía se relaciona con dos aspectos: el primero, el vigor y la firmeza con que los familiares dan testimonio de la vida de los ausentes y, el segundo, la decisión de emprender una lucha por la dignificación del buen nombre del pariente ausente, en muchos casos yendo en contra de la opinión de otros integrantes de la misma familia.

Y, para terminar este apartado, el tercer grupo de emociones identificadas es el de *indignación-solidaridad*. La *indignación* manifiesta una desaprobación moral y tiene como base la ira. Este sentimiento impulsa a que se desarrollen acciones de reforzamiento de las convenciones y normas sociales (Damasio, 2005). La violación a la norma lleva a que emerja la percepción de injusticia por el agravio experimentado (Páez, 2011). La *solidaridad* se relaciona con el altruismo colectivo que surge en un clima emocional positivo. Esta atmósfera cargada de afectividad personal posibilita el desarrollo de acciones colectivas, tales como rituales, movilizaciones, marchas, entre otras. El desarrollo de las acciones colectivas lleva a que se fortalezcan los lazos afectivos entre los miembros del grupo, hasta el punto de ser considerados los miembros de la comunidad parte de la familia. Al respecto, Durkheim (1987) sostiene que el concepto de familia en este tipo de contextos supera el lazo consanguíneo para hacer referencia a un conjunto de individuos que se encuentran próximos los unos de los otros en el seno de una sociedad política y que comparten ideas, sentimientos e intereses.

En el estudio se observó que una de las principales emociones que movilizan a los familiares es la *indignación*, por haber transcurrido más de 40 años y no haber podido recuperar el cuerpo de su pariente ausente. Esa emoción se exagera debido a que la generación de familiares, testigos directos de los hechos, se están muriendo y con ellos las posi-

bilidades de que se aclare la verdad. Esta situación lleva a que los familiares sean muy críticos con ellos mismos y con las políticas que ha emitido el Estado español en torno a la recuperación de la memoria histórica. Con ellos mismos porque no comprenden cómo han dejado pasar tanto tiempo sin hacer nada y con las políticas estatales porque consideran que, en vez de impulsar decididamente el proceso, lo que hicieron fue crear “una nebulosa” en la cual la sociedad calló para mantener el consenso de la transición:

Yo creo que los españoles estamos como narcotizados [...] estos hombres que dieron sus vidas por sus ideales, qué deben estar pensando de nosotros, dirán: ¡por Dios reacciona! ¿para esto he dado mi vida? la *dí* para dejarles algo mejor, qué estáis haciendo con lo que os hemos dejado, cómo permitís que tantos derechos que han costado tanto trabajo conseguir, ahora estemos retrocediendo a pasos agigantados, cómo lo permitís [...] estos hombres no pueden estar orgullosos. (Corpus de la investigación, No. 4, 30/07/17)

Se encontró el siguiente cuestionamiento interno por parte de los familiares: *¿Estamos a la altura de tantas personas que han luchado, que han dado sus vidas para dejarnos un mejor país?* El estudio identificó que esta pregunta se convierte en uno de los impulsores que hace que Amede mantenga activa la lucha por la recuperación de los cuerpos y por movilizar empáticamente a los distintos actores de la sociedad.

Amede moviliza al colectivo dado que considera que las personas represaliadas murieron por estar aportando a la construcción de una sociedad más democrática, igualitaria e incluyente, es decir, por una causa social que les compete a todos (Vásquez-Zárate, 2017). Con este argumento ha logrado reunir a un grupo de 35 voluntarios, integrado por actores sociales y políticos, que cooperan en la exhumación de los cuerpos represaliados.

Los familiares reconocen a este grupo de personas como altruistas al solidarizarse (Durkheim, 1987) con su situación. Dentro de las acciones que han desarrollado conjuntamente –familiares y voluntarios– se encuentran los sondeos arqueológicos, así como la actual fase de exhumación de los cuerpos. Este trabajo conjunto ha llevado a que se tejan estrechas relaciones hasta el punto de considerar que los cuerpos que están allí son parientes de todos y forman parte de una misma familia.

En síntesis, los hechos del pasado al ser considerados injustos evocan en los familiares y en los actores sociales y políticos un sentimiento colectivo de indignación que lleva a que se movilicen solidariamente alrededor del proceso de exhumación, y esto lo hacen para exigir al Estado que salde la deuda social adquirida durante el golpe militar y los años de dictadura. La anterior situación muestra cómo las emociones cuando son sentidas colectivamente posibilitan que distintos actores se afilien a una misma comunidad social y emprendan acciones conjuntas. En el siguiente apartado se hará un análisis de la forma en la que las emociones identificadas se expresan intergeneracionalmente.

## Análisis intergeneracional de la represión desde la perspectiva emocional

Los resultados del estudio mostraron que *la cultura afectiva* (Le Breton, 2012) ha moldeado y transmitido los significados emocionales del pasado entre la segunda y la tercera generación, otorgándole esquemas de experiencia y acción que orientan las conductas de los descendientes. En la segunda generación, por ejemplo, los testimonios analizados evidencian que los recuerdos que se transmitieron tuvieron connotaciones emocionales en las que predominaba el miedo y la vergüenza, y estos recuerdos se reservaron al núcleo familiar. Para la tercera generación, en cambio, los recuerdos cobran un carácter emocional reivindicativo, marcado por el orgullo y la valentía, que los familiares buscan propagar por toda la sociedad.

Es posible interpretar que el surgimiento de estas emociones está correlacionado con el contexto social y político en el que se circunscriben cada una de ellas, pues en el caso de la segunda generación, sus integrantes se desarrollaron en un régimen político autoritario que dominaba todas las esferas de la vida, mientras que la tercera generación se desarrolla durante un sistema político democrático.

Las dos generaciones han expresado sus emociones durante el proceso de exhumación al recordar los hechos históricos y la marginación social que sufrió la familia en los años de dictadura, dejando en un plano posterior la relación con el pariente represaliado. Lo anterior se debe a que en la *segunda generación* el régimen controlaba las



■ Monumento a las víctimas del conflicto armado. Centro de Memoria, Paz y Reconciliación, Bogotá (Colombia), 2018  
Tomada de: *El Espectador*. Foto: Gustavo Torrijos

emociones y los sentimientos, negando así la posibilidad de expresar los afectos libremente (Faúndez *et al.*, 2013). La *disonancia o desviación emocional* (Bericat, 2000; Hochschild, 1975) era motivo de sanciones, tanto por la sociedad como por el régimen. De allí que los sobrevivientes a la sublevación militar *gestionaran sus emociones* (Bericat, 2000; Hochschild, 1979) para estar acorde con los valores y principios establecidos por el régimen dictatorial<sup>13</sup>.

Adicionalmente, el régimen franquista aplicó también la normativa de *expresión emocional* (Hochschild, 1979; Bericat, 2000), en la cual los familiares fueron sometidos a una constricción externa que los obligaba a mostrar determinadas emociones ante personas y contextos, generando así un cambio en la conducta expresiva. Casado-Montado (1989) en su texto *Memorias de un malnacido* señala que los niños al volver al colegio luego de que sus padres hubiesen sido fusilados “llevaban en su cara la tragedia que habían acabado de sufrir” (27) y que en respuesta recibieron palabras de deshonra “sin caridad, ni piedad”. Lo anterior muestra cómo “la gestión de las emociones deja

de ser un acto privado y pasa a ser un acto público” (Bericat, 2000:163).

En el caso de la *tercera generación*, las emociones y los sentimientos que emergen están en relación con los otros familiares que vivieron directamente la represión y mantienen o mantuvieron el proyecto de búsqueda. Estas emociones expresan la necesidad de reafirmación de la identidad familiar y los valores que pertenecen a la tradición política del pariente represaliado. En consecuencia, es la empatía emocional lo que ha llevado a que los nietos rompan el silencio que mantuvieron las anteriores generaciones y se organicen alrededor del movimiento social por la recuperación de la memoria histórica (Ballbe, 2008; Biesca, 2006; Pérez-Guirao, 2016).

Por otra parte, durante el proceso de exhumación las emociones que emergen en la relación entre familiares y voluntarios han posibilitado que estos se afilien a una misma comunidad (Le Breton, 2012). En los voluntarios los sentimientos que surgen no solo se presentan frente a la búsqueda de los cuerpos, sino también

respecto a los familiares. Esta variación puede generar un efecto cruzado en las valoraciones que se hagan a las emociones identificadas. Por ejemplo, para los voluntarios la pena que sienten es en relación con el familiar que con su avanzada edad está luchando por encontrar el cuerpo de su pariente represaliado. Otro caso identificado es la emoción de orgullo: mientras que los familiares se sienten orgullosos con la historia de vida de sus parientes, los voluntarios se enorgullecen de sentirse que son buenos ciudadanos al estar ayudando al pago de la deuda social adquirida.

Caso diferente se presenta con la emoción de indignación, pues tanto los familiares como los voluntarios comparten la misma valoración de injusticia frente al trato diferenciado que han recibido los vencidos en cuanto a la dignificación de la memoria y los cuerpos de los represaliados, luego de 80 años de haberse producido la pérdida.

En síntesis, la *indignación-solidaridad* es la emoción que impulsa empáticamente a los actores sociales a tomar acciones concretas dirigidas a la recuperación de los cuerpos. De la misma manera, mediante emociones como *orgullo-valentía*, las familias represaliadas se liberan socialmente de la vergüenza y el miedo que las gobernó durante el franquismo. Y la *pena* que sienten las terceras generaciones es por el *dolor* sufrido por sus antecesores.

## Para puntualizar

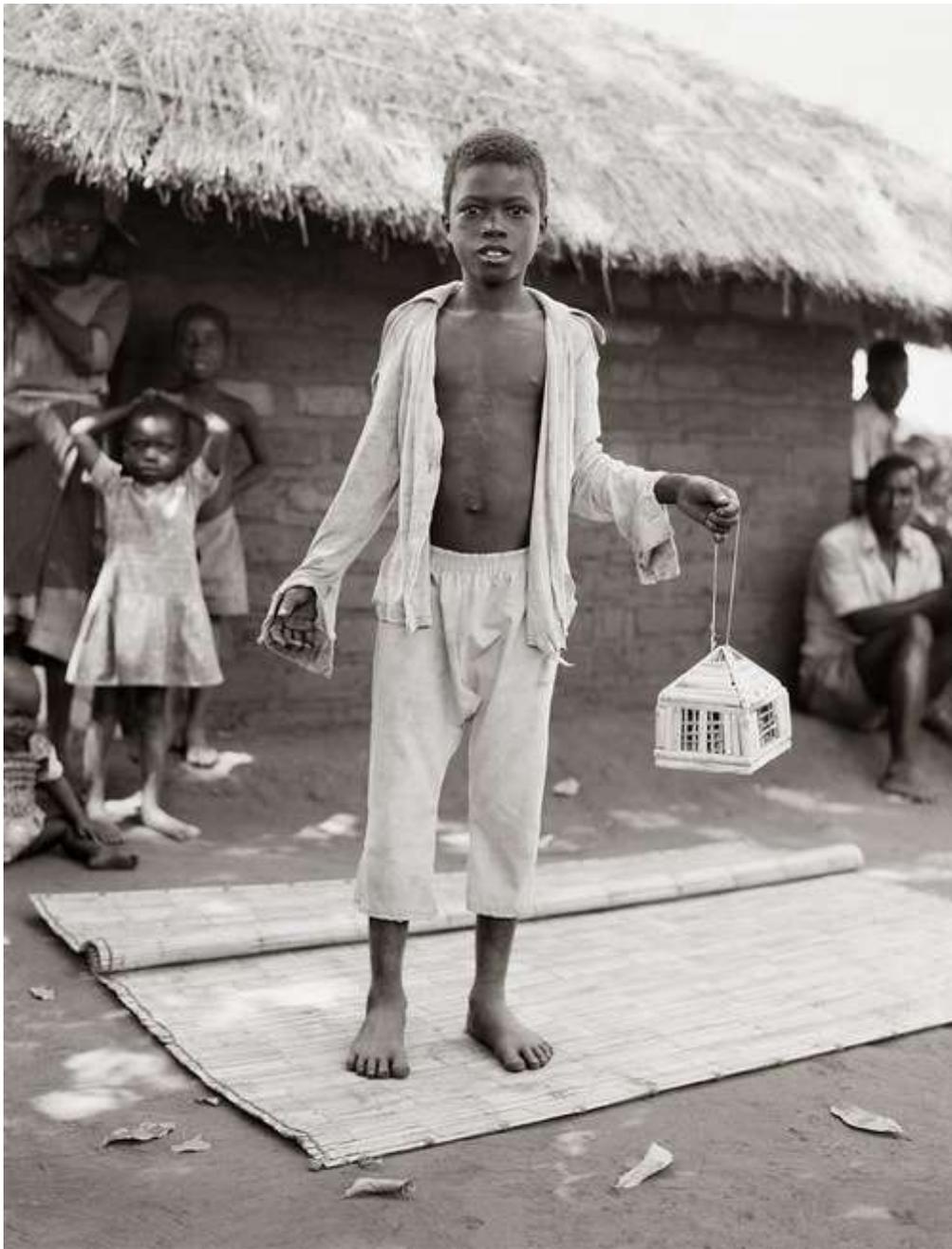
*Cuando los muertos son escuchados, mediante las huellas de los actos de extrema crueldad que fueron infligidos en sus cuerpos, la sociedad puede entender que el daño causado no solamente afecta a quien lo padece, sino que cuestionan a todos los seres humanos.*

(Quevedo y Sánchez, 2015: 30)

El régimen dictatorial, al esconder los cuerpos, les impidió a los familiares realizar el rito de brindar los honores fúnebres a los represaliados, lo que generó una deuda social, no solo en la familia, sino también en la comunidad de la que hacían parte, dado que el cuerpo, al ser resultado de un proceso de socialización, tiene una dimensión invariablemente pública que determina

sobre él una serie de rituales tanto de ingreso como de salida del campo social, y cuando uno de ellos falta se configura una deuda social (Butler, 2006; Durkheim, 1982). Adicionalmente, el régimen al prohibir a los familiares expresar algún tipo de dolor negó esas vidas, es decir, consideró que esas vidas no tenían valor y por tanto no merecían tener un obituario, para que no se distribuyera públicamente el duelo. De esta forma se “desrealizó” no solamente al represaliado, sino también a las primeras generaciones de familiares, quienes vivieron en “condición de espectro” durante el golpe militar y los años de dictadura (Butler, 2006).

Por otra parte, el estudio encontró que los integrantes de Amede han venido forjando una conciencia de los hechos, a partir de la experiencia que trae su actuar en la lucha por la recuperación de los cuerpos represaliados, lo que hace que su testimonio refleje una historia vivida más que heredada (Aróstegui, 2004). Para ellos el enterrar dignamente los restos de sus parientes ausentes es un acto de justicia, dado que les devuelve algo que es “suyo” y que les fue quitado abruptamente. Con este acto, afirman, se revertiría el rasgo deshumanizador de la violencia y conseguirían “paz en los corazones” (Corpus de la investigación, No. 3, 28/06/17). Al respecto, Ferrándiz (2005) y Quevedo y Sánchez (2015) sostienen que el acto deshumanizador de la violencia es revertido en el momento en que al cuerpo represaliado le es devuelta su identidad social y política y puede ser reingresado a la sociedad por medio de los rituales fúnebres, en el curso de los cuales los familiares honran su memoria públicamente para encontrar la solidaridad social en las manifestaciones de respeto. Es importante detallar que el estudio encontró que este acto deshumanizador es revertido también durante todo el procedimiento de exhumación, debido a que el cuerpo es tratado con extremo cuidado y respeto. En dicho proceso se utilizan instrumentos pequeños y delicados, como lo son las brochas, que con sus crines acarician una y otra vez los restos, para delimitarlos y definirlos. Asimismo, a cada cuerpo se le dedica su tiempo y conforme pasan los días van *re-apareciendo* física y políticamente los sucesos del pasado. Paralelamente a este procedimiento, se está recuperando la memoria de los hechos desde la perspectiva de las víctimas, debido a que el testimonio de los familiares es fundamental para la identificación de los cuerpos. Esta situación hace que el testimonio se revalorice, pues hasta el momento había sido considerado “memorias en fuga” o “me-



▪ Tony Matayu con párajos Kambuna enjaulados, campo de refugiados mozambiqueño, Nyamithuthu (Malawi), 1994 | Foto: Fazal Sheikh

morias subalternas”, que sobrevivían en las “costuras de las versiones hegemónicas del pasado” (Ferrándiz, 2005:14-15).

Todo lo anterior muestra cómo el exhumar se convierte en “un proceso de desenterrar la verdad” (Quevedo y Sánchez, 2015: 30) en el cual el antropólogo forense cumple el rol mediador entre este mundo y el mundo de los muertos (Pérez-Guirao, 2019). Al

ser el principal informante aporta pruebas que ayudan al esclarecimiento de los sucesos de violencia. En este sentido, la exhumación se convierte en un archivo (Foucault, 1997) que enuncia acontecimientos singulares, limita lo que puede decirse en el entramado de discursos sobre los hechos del pasado y reconoce la veracidad de los enunciados para que la sociedad, los conozca, se haga cargo de ellos y los integre a la memoria social, política y cultural del país.

## Notas

1. La Junta de Defensa Nacional se estableció en Burgos el 25 de julio de 1936. Estuvo integrada por los siguientes militares: Miguel Cabanellas Ferrer (en calidad de presidente), Andrés Saliquet Zumeta, Miguel Ponte, Manso de Zúñiga, Emilio Mola Vidal, Fidel Dávila Arrondo, Federico Montañer Canet y Fernando Moreno Calderón. El 3 de agosto de ese mismo año, Francisco Franco fue elegido como jefe de las fuerzas sublevadas del frente sur. Franco contó con el apoyo leal de los militares Gonzalo Queipo del Llano y Luis Orgaz, con quienes más tarde asumiría de forma colegiada todos los poderes del Estado (Raymundo *et al.*, 1937).
2. Declaración que es considerada ilegal por el movimiento memorialista al argumentar que según la estructura del Estado era competencia del Parlamento a través del jefe del Estado.
3. Durante la aplicación de bando de guerra (julio de 1936 - marzo de 1937) no se llevó a cabo ningún tipo de control, ni de registro de las personas represaliadas, mientras que durante los consejos de guerra (de marzo de 1937 en adelante) se establecieron tribunales militares. Los casos que eran condenados a muerte se les emitió un certificado de defunción y era comunicado al Registro Civil para su inscripción. Este periodo fue conocido como la “justicia del terror” (Espinoza-Maestre, 2009).
4. Se le dio instrucción a la Guardia Civil de cada territorio de apoyar las acciones de opresión contra los líderes sociales. Los líderes eran detenidos en las sedes de sus partidos, en sus casas o en las calles, algunos eran llevados a cárceles o penales y posteriormente eran fusilados (Casado-Montado, 2016; Casanova, 2002; Romero, 2009).
5. La Comunidad Autónoma de Andalucía está localizada al suroeste de España, a 15 kilómetros del continente africano por el estrecho de Gibraltar. Esta singularidad geográfica ha marcado su historia y ha definido su identidad multicultural, pues por allí han transitado un sinnúmero de pueblos, como los fenicios, los romanos, los árabes, los bereberes o los castellanos, entre otros. Andalucía limita por el sur con el océano Atlántico y el mar Mediterráneo, al norte con Sierra Morena (cadena montañosa que la separa de las regiones de Extremadura y Castilla-La Mancha), al oriente con Murcia y al occidente con Portugal. Su capital es Sevilla.
6. La exhumación de las fosas de los vencedores se realizó paralelamente a la reconstrucción del país, con la organización del Estado dictatorial. Esta se dio bajo la narrativa oficial que relacionaba la victoria militar con los conceptos de cruzada religiosa, así como con el heroísmo y el martirio. Denominaciones conocidas en la historia política española como nacional catolicismo (Aguilar, 2000; Ferrándiz, 2016).
7. Los cuerpos trasladados al Valle de los Caídos fueron extraídos de las fosas republicanas sin que se hubiese informado a sus familiares. Para muchos de ellos resulta indignante que sus seres queridos “estén en un lugar religioso que no comulga con sus creencias y junto al cuerpo de Francisco Franco y José Antonio Primo de Rivera, únicos reconocidos por nombre y apellido en el lugar” (ONU: Oficina del Alto Comisionado de Derechos Humanos, 2009). Aclarar que José Antonio Primo de Rivera fundó la falange española fascista (23 de octubre de 1933), fue el hijo del dictador Miguel Primo de Rivera, quien gobernó entre 1923 y 1930. El 24 de octubre de 2019 el cuerpo de Francisco Franco fue exhumado por orden del presidente del Gobierno español, Pedro Sánchez, y reubicado en el cementerio de Mingorrubio, como un acto de reparación a la memoria de las víctimas.
8. Este movimiento es integrado por víctimas y asociaciones cívicas que se organizaron para reivindicar los derechos de este grupo poblacional, luego de haber pasado más de veinte años de haberse pactado el acuerdo de la transición a la democracia.
9. La Ley 46 de 1977 determina que todos los delitos cometidos con anterioridad al 15 de diciembre de 1976 quedan amnistiados. Esto incluye aquellos cometidos por agentes del orden público contra el ejercicio de los derechos de las personas.
10. El término “paseo” hace referencia al tipo de represión que se ejerció ilegalmente a los republicanos durante el golpe militar, mientras que fusilamiento hace referencia a la “represión legal”, producto de los consejos de guerra.
11. Para iniciar un procedimiento de localización de fosa, la Ley 2/2017 de 28 de marzo, de Memoria Histórica y Democrática de Andalucía, señala que esta se da a petición de los familiares de las víctimas desaparecidas o de las entidades memorialistas o miembros de la comunidad académica. Si es aprobada la solicitud se da inicio al proceso. En él, la Consejería será la responsable de hacer seguimiento a los trabajos de exhumación y el comité técnico que se conforme con personas especializadas en el tema garantizará el rigor científico. Los hallazgos serán informados tanto a las entidades administrativas como judiciales competentes para iniciar todo el proceso de identificación. Para este procedimiento, la ley en su artículo 12 estipula que la Junta de Andalucía establecerá y gestionará un banco de datos de ADN en colaboración con las universidades públicas del territorio donde se registrarán los datos de los cuerpos exhumados y de los familiares que voluntariamente quieran formar parte de este banco.
12. Este informe está en continua actualización, dado que con la exhumación de los cuerpos se ha activado la memoria de los familiares y otros actores sociales.
13. Bericat (2000) afirma que la gestión emocional “refiere las acciones por las que intentamos modificar el grado o la cualidad de una emoción o sentimiento” (561). El autor aclara que la gestión no se limita a la supresión de los sentimientos, sino que también incluye la evocación de aquellos que inicialmente estaban ausentes.

## Referencias bibliográficas

1. AGUILAR, Paloma, 2000, *Memoria y amnesia: el papel de la guerra civil española en el Transición a la democracia*, Oxford, Berghahn Books.
2. ARNABAT-MATA, Ramón, 2013, “La represión: el ADN del franquismo español”, en: *Cuadernos de Historia*, No. 39, 2013, pp. 33-59.
3. ARÓSTEGUI, Julio, 2004, *La historia vivida. Sobre la historia del presente*, Madrid, Alianza.
4. ARÓSTEGUI, Julio, 2009, “La Ley de Memoria Histórica: reparación de insatisfacción”, en: *Revista de Patrimonio Cultural de España*, No. 1, pp. 41-60.
5. ARISTÓTELES, 1998, *Ética nicomaquea, ética eudemia*, Madrid, Gredos, tomado de: <[http://www.posgrado.unam.mx/filosofia/pdfs/Aristoteles\\_\\_Etica-a-Nicomaco-Etica-Eudemia-Gredos.pdf](http://www.posgrado.unam.mx/filosofia/pdfs/Aristoteles__Etica-a-Nicomaco-Etica-Eudemia-Gredos.pdf)>.
6. BALLBE, Ermengol Gassiot, 2008, “Arqueología de un silencio, arqueología forense de la guerra civil y del franquismo”, en: *Complutum*, Vol. 19, No. 2, 2008, pp. 119-130.
7. BASABE, Nekane, Darío Páez y Bernard Rimé, 2004, “Efectos y procesos psico-sociales de la participación en manifestaciones después del atentado del 11 de marzo”, en: *Ansiedad y Estrés*, No. 10, 2004, pp. 247-263.
8. BERICAT, Eduardo, 2000, “La sociología de la emoción y la emoción en la sociología”, en: *Papers: Revista de Sociología*, No. 62, 2000, pp.145-176.
9. BIESCA, Sergio Glvez, 2006, “El proceso de la recuperación de la memoria histórica en España: una aproximación a los movimientos sociales por la memoria”, en: *International Journal of Iberian Studies*, Vol. 19, No. 1, 2006, pp. 25-51.
10. BUTLER, Judith, 2006, *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*, Buenos Aires, Paidós.
11. CARRIÓN, Lucila Aragón, 2016, “El deber de memoria y los derechos humanos. Una mirada desde las querellas contra el franquismo”, en: *Revista Valenciana de Reformes Democràtiques*, No. 2, 2016, pp. 5-14.
12. CASANOVA, Julián, 2002, *Morir, matar, sobrevivir: la violencia en la dictadura de Franco*, Barcelona, Crítica.
13. CASANOVA, Julián, 2013, *España partida en dos, breve historia de la guerra civil española*, Barcelona, Crítica.
14. CASADO-MONTADO, José, 1989, *Memorias de un mal nacido: cuando lo hayas leído sabrás tanto de mi vida como yo mismo* (2ª ed.), San Fernando (Cádiz), Ateneo Republicano y Memorialista de la Isla.
15. CASADO-MONTADO, José, 2016, *Trigo tronzado. Crónicas silenciadas y comentarios* (2.ª ed.), San Fernando (Cádiz), Ateneo Republicano y Memorialista de la Isla.
16. COBO-ROMERO, Francisco, 2012, *La represión franquista en Andalucía. Balance historiográfico, perspectivas teóricas y análisis de resultados*, Sevilla, Centro de Estudios Andaluces.
17. DAMASIO, Antonio, 2005, *En búsqueda de Spinoza, neurobiología de la emoción y los sentimientos*, Barcelona, Crítica.
18. DE RIVERA, Joseph, 1977, “A structural theory of the emotions”, en: *Psychological Issues*, No. 4, 1977, pp. 1-9.
19. DELEUZE, Gilles y Pierre Felix Guattari, 2002, *Mil mesetas* (5ª ed.), Valencia, Pre-textos.
20. DURKHEIM, Emile, 1982, *Las formas elementales de la vida religiosa* (3ª ed.), Madrid, Akal.
21. DURKHEIM, Emile, 1987, *La división del trabajo social* (3ª ed.), Madrid, Akal.
22. ESPINOSA-MAESTRE, Francisco, 2006, “La memoria de la represión y la lucha por su reconocimiento, en torno a la creación de la comisión interministerial”, en: *Hispania Nova: Revista de Historia Contemporánea*, No. 6, tomado de: <<http://hispanianova.rediris.es/6/dossier/6d007.pdf>>.
23. ESPINOSA-MAESTRE, Francisco, 2009, “Informe sobre la represión franquista, estado de la cuestión”, en: Flor del Viento, *La gran represión*, Sevilla, tomado de: <[http://www.todoslosnombres.org/sites/default/files/documento254\\_0.pdf](http://www.todoslosnombres.org/sites/default/files/documento254_0.pdf)>.
24. FAÚNDEZ, Ximena, Jean-Luc Brackelaire y Marcela Cornejo, 2013, “Transgeneracionalidad del trauma psico-social: imágenes de la detención de presos políticos de la dictadura militar chilena reconstruidas por los nietos”, en: *Psyche*, Vol. 22, No. 2, pp. 83-95.
25. FERRÁNDIZ, Francisco, 2005, “La memoria de los vencidos de la Guerra Civil: el impacto de las exhumaciones de fosas comunes en la España contemporánea”, en: José María Valcuende del Río y Susana Narotzky (coords.), *Las políticas de la memoria en los sistemas democráticos: poder, cultura y mercado*, Sevilla, Asana, pp. 109-132.
26. FERRÁNDIZ, Francisco, 2016, “From Tear to Pixel Political Correctness and Digital Emotions in the Exhumation of Mass Graves from the Civil War”, en: Luisa Elena Delgado, Pura Fernandez y Jo Labanyi (eds.), *Engaging the Emotions in Spanish Culture and History*, Nashville, Tennessee, Vanderbilt University Press, pp. 242-261.

27. FIGARI, Carlos y Adrián Scribano, 2009, *Cuerpo (s), subjetividad (es) y conflicto (s) hacia una sociología de los cuerpos y las emociones desde Latinoamérica*, Buenos Aires, Ciccus.
28. FRIJDA, Nico, 1986, *The Emotions*, París, De la Maison Des Science De L'Homme/ Cambridge University.
29. FOUCAULT, Michel, 1997, *La arqueología del saber*, Buenos Aires, Siglo XXI.
30. HERNANDEZ, Gabriela, Carlos Saúl Juárez Lugo, y María del Consuelo Ponce de León, 2011, “La culturalización de los afectos: Emociones y sentimientos que dan significado a los actos de protesta colectiva”, en: *Interamerican Journal of Psychology*, Vol. 45, No. 2, pp. 193-201.
31. HOCHSCHILD, Arlie Russell, 1975, “The Sociology of Feeling and Emotion: Selected Possibilities”, en: *Sociological Inquiry*, Vol. 45, No. 2-3, pp. 280-307.
32. HOCHSCHILD, Arlie Russell, 1979, “Emotion Work, feeling Rules and Social Structure”, en: *American Journal of Sociology*, Vol. 85, No. 3, pp. 551-575.
33. IBÁÑEZ, Jesús, 1991, *El regreso del sujeto la investigación social de segundo orden*, Santiago, Amerinda.
34. GUBER, Rosana, 2011, *La etnografía: método, campo y reflexividad*, Buenos Aires, Siglo XXI.
35. GRUPO DE Memoria Histórica (GMH), 2013, *¡Basta ya! Colombia: memorias de guerra y dignidad*, informe general, Bogotá, CNMH, Imprenta Nacional, tomado de: <<http://www.centrodememoriahistorica.gov.co/micrositios/informeGeneral/descargas.html>>.
36. JULIÁ, Santos y Julián Casanova, 1999, *Víctimas de la guerra civil*, Madrid, Temas de Hoy, tomado de: <[https://anarkobiblioteca.files.wordpress.com/2016/08/vc3adctimas\\_de\\_la\\_guerra\\_civil\\_-\\_varios.pdf](https://anarkobiblioteca.files.wordpress.com/2016/08/vc3adctimas_de_la_guerra_civil_-_varios.pdf)>.
37. JULIÁ, Santos y Julián Casanova, 2008a, “Víctimas del terror y la represión”, en: Enrique Fuentes Quintana y Francisco Comín Comín (eds.), *Economía y economistas españoles en la Guerra Civil*, Vol. II, Madrid, Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores, pp. 385-410.
38. JULIÁ, Santos y Julián Casanova, 2008b, “En torno a los orígenes de la guerra civil”, en: Enrique Fuentes Quintana y Francisco Comín Comín (eds.), *Economía y economistas españoles en la Guerra Civil*, Vol. I, Madrid, Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores, pp. 171-189.
39. KAWULICH, Barbara, 2005, “La observación participante como método de recolección de datos”, en: *Forum: Qualitative Social Research*, Vol. 6, No. 2, tomado de: <[www.qualitative-research.net/index.php/fqs/article/download/466/999](http://www.qualitative-research.net/index.php/fqs/article/download/466/999)>, pp. 1-23.
40. KRAUSE, Mariane, 1995, “La investigación cualitativa: un campo de posibilidades y desafíos”, en: *Revista Temas de Educación*, Vol. 7, No. 7, tomado de: <[https://www.researchgate.net/profile/Mariane\\_Krause/publication/215561167\\_La\\_investigacion\\_cualitativa\\_Un\\_campo\\_de\\_posibilidades\\_y\\_desafios/links/0657e40037e485815e526ee6.pdf](https://www.researchgate.net/profile/Mariane_Krause/publication/215561167_La_investigacion_cualitativa_Un_campo_de_posibilidades_y_desafios/links/0657e40037e485815e526ee6.pdf)> pp.19-36>.
41. LE BRETON, David, 2012, “Por una antropología de las emociones”, en: *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*, No. 10, pp. 69-79.
42. LÉVINAS, Emanuel, 2002, *Totalidad e infinito, ensayo sobre la exterioridad* (6ª ed.), Salamanca, Sígueme.
43. LÓPEZ-MORENO, Miguel Ángel, 2020, *República, alzamiento y represión en San Fernando (1931-1941)*, San Fernando (Cádiz), Amede.
44. MACCIUCI, Raquel, 2018, “El concepto de desaparecido en España y en Argentina”, en: Luz Souto y Albrecht Buschmann (eds.), *Decir desaparecidos: una figura transatlántica y sus representaciones culturales*, Münster, LIT Verlag.
45. MARTÍNEZ, Fernando, 2009, *Mapa de fosas de las víctimas de la guerra civil y pos guerra en Andalucía*, mapa interactivo, Sevilla, Junta de Andalucía (España), tomado de: <<https://www.juntadeandalucia.es/organismos/culturaypatrimoniohistorico/areas/memoria-democratica/fosas/mapas-fosas.html>>.
46. MONTOTO-UGARTE, Marina, 2017, “Las víctimas del franquismo en “la Querrela Argentina”: luchas por el reconocimiento y nuevas desigualdades”, en: *Papeles del CEIC. International Journal on Collective Identity Research*, No. 1, 2017, pp. 1-25.
47. ONU: Oficina del Alto Comisionado de Derechos Humanos (ACNUDH), 2009, Folleto informativo No. 6 (Rev.3): Desapariciones forzadas o involuntarias, No. 6/Rev.3, tomado de: <<https://www.refworld.org/es/docid/5289db1a4.html>>.
48. PÁEZ, Darío, 2011, *Superando la violencia colectiva y construyendo cultura de paz*, Madrid, Fundamentos.
49. PÁEZ, Darío, Federico Javaloy, Anna Wlodarczyk, Esteve Espelt y Bernard Rimé, 2013, “El movimiento 15-M: sus acciones como rituales, compartir social, creencias, valores

- y emociones”, en: *Revista de Psicología Social*, Vol. 28, No. 1, pp. 19-33.
50. PATTON, Michael Quinn, 1990, *Qualitative Evaluation and Research Methods* (2ª ed.), Newbury Park, Sage Publications.
  51. PÉREZ-GUIRAO, Francisco Javier, 2016, *Las emociones de la memoria. Tres historias de mujeres a partir de la exhumación de la fosa común del cementerio de Puerto Real* (Cádiz), Cádiz, El Boletín.
  52. PÉREZ-GUIRAO, Francisco Javier, 2019, “Las exhumaciones actuales de fosas comunes de la violencia de retaguardia del golpe militar de 1936 como forma de conocimiento del tiempo presente”, en: *Historia Actual Online*, Vol. 49, No. 1, 2019, pp. 129-138.
  53. PÉREZ-SALES, Pau, 2010, *Psicología y psiquiatría transcultural bases prácticas para la acción*, Bilbao, Desclee de Brower.
  54. PRESTON, Paul, 2011, *El holocausto español. Odio y exterminio en la guerra civil y después*, Barcelona, Debate.
  55. POMA, Alice y Tommaso Gravante, 2013, “Emociones, protesta y cambio social. Una propuesta de análisis”, en: *Revista Latinoamericana de Estudios Sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*, No. 13, 2013, pp. 21-34.
  56. QUEVEDO, Helka Alejandra y Gonzalo Sánchez, 2015, *Textos corporales de la crueldad: memoria histórica y antropología forense*, Bogotá, Centro de Memoria Histórica de Colombia.
  57. RAYMUNDO, Francisco, Martín Liebana e Ignacio Valverde, 1937, *Cómo se inició el glorioso Movimiento Nacional en Valladolid y la gesta heroica del Alto del León*, Valladolid, Casa Martín.
  58. ROMERO, Fernando, 2009, “Represión y muerte en la provincia de Cádiz: del olvido a la recuperación de la memoria histórica”, en: Santiago Moreno Tello y José Rodríguez Moreno (coords.), *Marginados, disidentes y olvidados en la historia*, España, Universidad de Cádiz, pp. 285-328.
  59. SCRIBANO, Adrián, 2010, “Cuerpo, emociones y teoría social clásica. Hacia una sociología del conocimiento de los estudios sociales sobre los cuerpos y las emociones”, en: José Grosso y María Boito (eds.), *Cuerpos y emociones desde América Latina*, Córdoba, CEA-Conicet/Doctorado en Ciencias Humanas UNCA, pp. 15-38.
  60. TECHIO, Elza, Elena Zubieta, Darío Páez, Joseph de Rivera, Bernard Rimé y Patrick Kanyangara, 2011, “Clima emocional y violencia colectiva: el estado de la cuestión e instrumentos de medición”, en: Darío Páez, Carlos Beristain, José Luis González, Nekane Basabe y Joseph de Rivera (eds.), *Superando la violencia colectiva y construyendo una cultura de paz*, Madrid, Fundamentos, pp. 105-150.
  61. VÁSQUEZ-ZÁRATE, G. Angélica, 2017, “Devenir en padres: un análisis de las prácticas de resistencia de la organización H.I.J.O.S”, en: *Revista Colombiana de Sociología*, Vol. 40, No. 1, 2017, pp. 25-44.
  62. ZAMORA, Rogelio Luna y Lucía Mantilla, 2017, “Desde la sociología de las emociones a la crítica de la biopolítica”, en: *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad (RELACES)*, No. 25, 2017, pp. 24-33.



▪ Abshiro Aden Mohammed, lideresa de mujeres, campo de refugiados somalí, Dagahaley (Kenia), 2000 | Foto: Fazal Sheikh

# La verdad histórica en Colombia a partir de las sentencias de Justicia y Paz\*

*A verdade histórica na Colômbia a partir das sentencias de Justiça e Paz*

*Historical Truth in Colombia from the Justice and Peace Law Judgments*

Oscar Gómez Córdoba\*\*

DOI: 10.30578/nomadas.n53a10

El artículo propone hacer una lectura crítica de la historia del conflicto armado en Colombia que se ha construido en las sentencias de Justicia y Paz. Para ello, inicialmente, se sitúa la relación entre la historia y el derecho, con sus similitudes y diferencias. Luego se exploran la inclusión y la justificación de la historia en las sentencias, las elaboraciones de periodización del conflicto y los sujetos de la historia que se enuncian. El autor concluye con un análisis del dispositivo narrativo y la apertura a investigaciones sociohistóricas que conllevan las sentencias.

**Palabras clave:** historia, justicia, derecho, narrativa, conflicto, memoria.

*O artigo propõe fazer uma leitura crítica da história do conflito armado na Colômbia que se tem construído nas sentencias de Justiça e Paz. Para isso, inicialmente, situa-se a relação entre a história e o direito, com suas similitudes e diferenças. Logo são exploradas a inclusão e a justificação da história nas sentencias, as elaborações de periodização do conflito e os sujeitos da história que se enunciam. O autor conclui com uma análise do dispositivo narrativo e a abertura a pesquisas sociohistóricas que levam as sentencias.*

*Palavras-chave:* história, justiça, direito, narrativa, conflito, memória.

*The article posits a critical reading of the armed conflict history in Colombia constructed by the judgments of Justice and Peace. As a start, the relationship between history and law needs to be placed, with their similarities and differences. Then, there is an exploration of the inclusion and justification of history in the judgments, the periodization elaborations of the conflict, and the subjects of the history involved. The author concludes with an analysis of the narrative device and the opening to socio-historical researches that the judgments entail*

**Keywords:** History, Justice, Law, Narrative, Conflict, Memory.

\* El artículo es parte de la investigación en curso "Las narrativas jurídicas del pasado de violencia en Colombia" para optar al título de doctorado.

\*\* Investigador independiente en temas de derechos humanos. Estudiante de doctorado en el Instituto de Desarrollo Económico y Social (IDES), Universidad Nacional de General Sarmiento (UNGS), Los Polvorines, Provincia de Buenos Aires (Argentina). Magíster en Investigación en Problemas Sociales Contemporáneos de la Universidad Central, Bogotá (Colombia). Correo: penubar@gmail.com

original recibido: 04/07/2020  
aceptado: 06/10/2020

ISSN impreso: 0121-7550  
ISSN electrónico: 2539-4762  
nomadas.ucentral.edu.co  
nomadas@ucentral.edu.co  
Págs. 177-193

## Introducción

La inscripción del pasado de violencia en Colombia es un campo interesante y complejo para la investigación; no solo hay una disputa por las memorias (Jelin, 2002), sino por los dispositivos de captura de ese pasado, por la configuración de su representación, la invención de los nombres y las categorías. Además, el escenario de las representaciones pareciera prolongar las disputas que se dan en el terreno de la guerra. Pero acaso ¿la política y el derecho no son una forma de prolongar la guerra? (Foucault, 2001: 34 y ss). En todo caso, las representaciones han estado en el centro del conflicto, las del enemigo, las del enemigo interno, las del adversario, las del simpatizante, las del colaborador, entre otras. Sobre estos dispositivos, sobre los terrenos en los cuales se nombran y construyen las categorías, quisiéramos hacer una lectura centrada en la relación de dos aspectos: la historia y el derecho. Iniciemos, entonces, situando el escenario para luego proporcionar los vectores de su lectura.

La producción de memorias, informes, documentos relacionados con el pasado de violencia en Colombia es una práctica que se ha incrementado en los últimos años, en particular por la creación de nuevos dispositivos, resultado de varios factores relacionados. Uno de ellos es el crecimiento y la consolidación de las organizaciones sociales –movimientos de víctimas en particular–, en su reivindicación de los derechos a la justicia, a la verdad y a la reparación, y de manera específica en acciones de reconstrucción de memoria (Uribe, 2009; Grupo de Memoria Histórica (GMH), 2009). Otro factor han sido los procesos de negociación que se han llevado a cabo en las últimas dos décadas. El primero

con los grupos paramilitares en el gobierno de Álvaro Uribe Vélez (2002-2010); y el segundo con las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC) en el gobierno de Juan Manuel Santos (2010-2018). Como resultado de estos procesos se creó toda una política pública y una institucionalidad para la reconstrucción de la memoria. Por ejemplo, se han creado el Grupo de Memoria Histórica (GMH) –que luego pasó a ser el Centro Nacional de Memoria Histórica (CNMH)–, la Comisión Histórica del Conflicto y sus Víctimas (Pizarro y Moncayo, 2016), y la novel Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No Repetición; además, como ya mencionamos, de un gran número de experiencias de la sociedad civil.

Sin embargo, hay otra fuente de producción de historia sobre el conflicto armado, escasamente abordada como datos de investigación histórica: son las sentencias judiciales. En particular, hay dos instancias que han abordado la historiografía del conflicto de forma más sistemática y con rigurosidad: El Sistema Interamericano de Derechos Humanos, mediante las sentencias de la Corte Interamericana de Derechos Humanos, es una de ellas; y la otra instancia son las sentencias de la Ley 975 de 2005 –conocida como Ley de Justicia y Paz–; estas últimas serán el objeto de nuestro análisis.

Los estudios sobre Justicia y Paz han considerado temas como los indicadores de impunidad, el análisis de jurisprudencia, el cumplimiento de medidas de reparación o estudios en perspectiva jurídica (Comisión Colombiana de Juristas (CCJ), 2010; Centro Internacional de Toledo para la Paz, 2018). El CNMH (2012)

ha elaborado un informe que muestra las complejas relaciones entre la verdad judicial y la verdad histórica en el escenario de Justicia y Paz, pero, en general, no hay más estudios que aborden este aspecto.

Consideramos, entonces, que hay una necesidad de explorar este campo de trabajo, la lectura crítica de la historia producida en el marco de las sentencias de Justicia y Paz. Hacemos énfasis en la construcción narrativa que está contenida en las sentencias, como el lugar de la representación de la historia; además, la sentencia en su gesto de enunciación tiene un efecto simbólico (García, 2013) y una apertura que la convierte en un texto para el debate y la crítica.

Estas inquietudes hacen parte de una investigación más amplia sobre la construcción de tramas narrativas del conflicto armado en Colombia, cuya hipótesis de investigación plantea la influencia de la matriz jurídica en la construcción de narrativas sobre la violencia. ¿Qué significa que sea a partir de una matriz jurídica que se narre la historia del conflicto? ¿Cómo se definen los objetos, los sujetos, los hechos e incluso la narrativa? ¿Qué es lo visible y enunciable de la historia en esta matriz? Estas son algunas de las preguntas sugeridas para la investigación. En este artículo queremos indagar sobre la narrativa histórica contenida en las sentencias. ¿Cómo se representa el pasado de violencia en las sentencias? ¿Qué calidad tiene la historia construida en las sentencias? El alcance del escrito es proponer algunas aproximaciones, protocolos de lectura de las sentencias<sup>1</sup>, que contribuyan a ampliar los debates académicos sobre la representación del pasado de violencia en Colombia y mostrar cierta utilidad en el uso de las sentencias como fuente de archivo para investigaciones históricas.

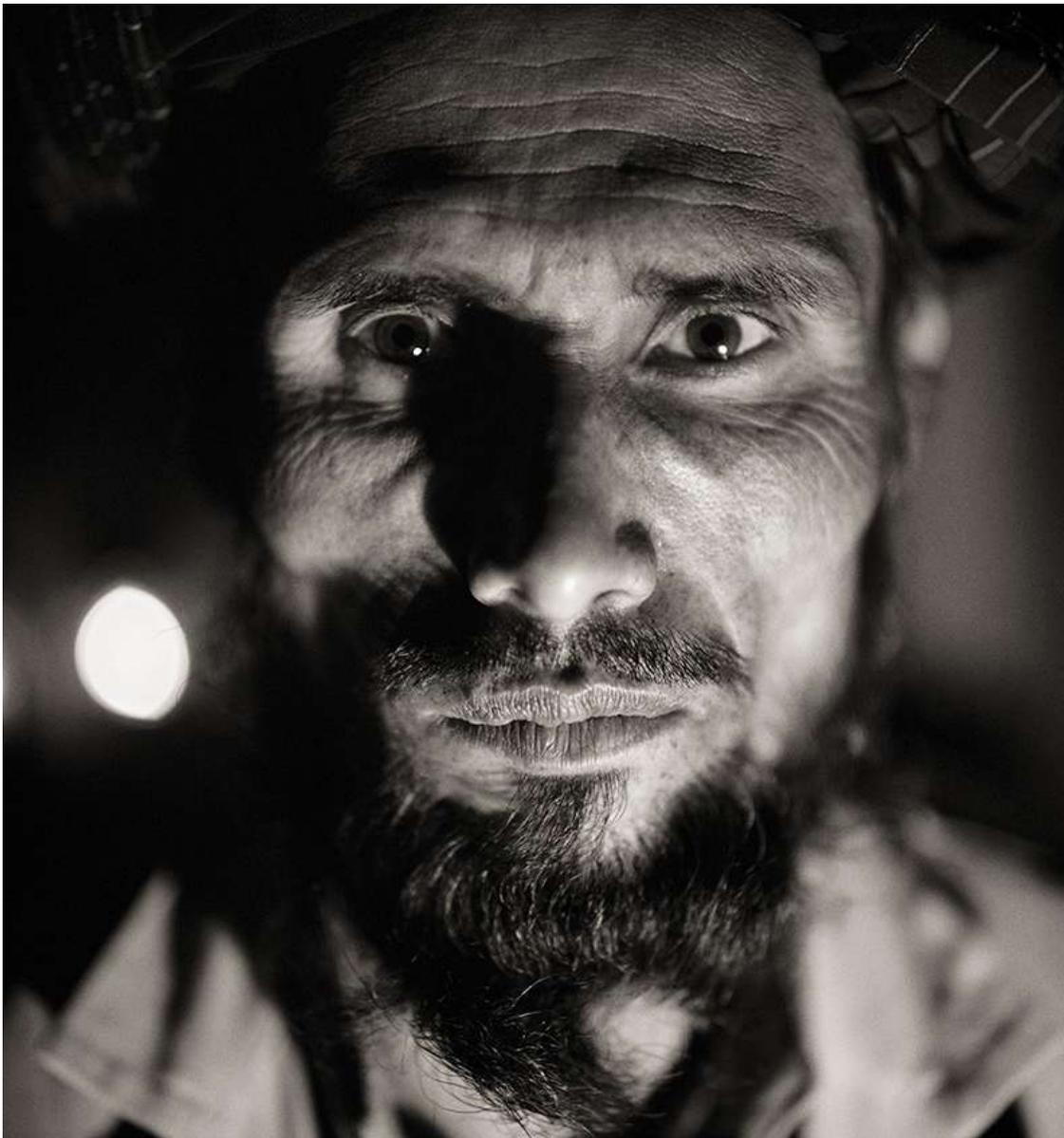
Con base en lo enunciado en el acápite precedente, el artículo se elabora en el siguiente orden: primero, se presenta una apretada síntesis teórica de la relación entre historia y derecho. Segundo, se hace una descripción del contexto de emergencia y significados de la Ley de Justicia y Paz. En tercer lugar, se desarrollan algunas categorías para analizar las sentencias: justificación sobre la necesidad de la historia, propuestas de periodización y sujetos que son representados en esa historia. Finalmente, en cuarto lugar, se presentan algunas conclusiones.

## La historia y la justicia

La relación entre la historia y el derecho es bastante antigua. Ginzburg recuerda que la palabra historia, aunque deriva de la medicina, en su “capacidad argumentativa que implica viene, sin embargo, del ámbito jurídico” (Ginzburg, 1993: 18). Sin embargo, fue a lo largo del siglo XX que esta relación adquirió relevancia, como lo anota Ricoeur, “por la irrupción en la historia de dramas de una violencia, de una crueldad y de una injusticia extremas” (Ricoeur, 2004: 413). Estas irrupciones han hecho que la historia y el derecho o la justicia se crucen de forma mucho más frecuente, que compartan objetos, temas, problemáticas, fuentes, y que se disputen interpretaciones o sentidos de ciertos hechos. Incluso, que compartan los escenarios, por ejemplo, cuando el historiador es el testigo experto en un juicio, o cuando el archivo judicial se convierte en fuente para el historiador.

Precisamente, las guerras, la violencia y la crueldad con que se han cometido los crímenes exigen como resultado no solamente las condenas de los responsables, sino también la necesidad de comprensión de lo sucedido por la magnitud y el impacto generado. Este tipo de crímenes –de lesa humanidad y de guerra– requieren para su comprensión un conocimiento del marco histórico en el cual sucedieron. No es posible, por ejemplo, tener una visión suficiente del crimen del genocidio si no se aborda la historia de las personas objeto de este crimen, el registro –en el transcurso de largos periodos– de sus estigmatizaciones, los ataques a su cultura, a su población, entre otros. En igual medida, las acciones de los perpetradores requieren también una historización. Estos crímenes –conocidos como crímenes de sistema– para su ejecución requieren grandes aparatos<sup>2</sup> organizados para la planeación, por lo que la condena de individuos no resuelve el asunto de la comprensión del crimen y el contexto en que ocurre. En las entrevistas realizadas a los operadores jurídicos en cortes internacionales, Ashby Wilson encuentra que la mayoría está de acuerdo con la necesidad de contextualizar los crímenes: “Without historical context, individual criminal acts do not appear to make sense” (Wilson, 2011: 72).

A esto se suma un sujeto social que en su agencia ha exigido, además de la justicia, la memoria. En efecto, a lo largo del siglo XX actores sociales, en particular los

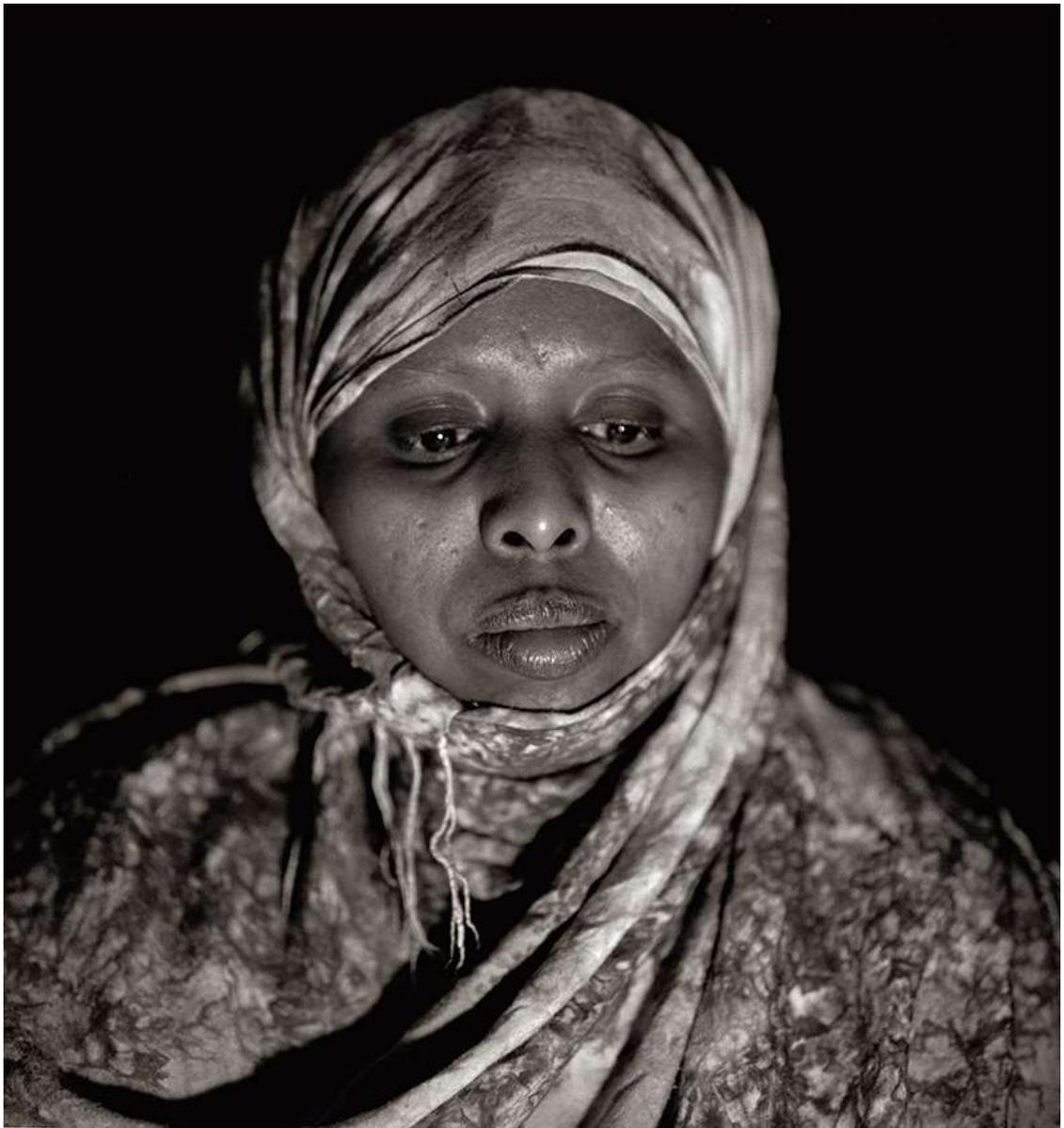


▪ Abdul Manam, villa de refugiados afgana, Khairabad (Norte de Pakistán), 1998 | Foto: Fazal Sheikh

movimientos de víctimas, sobrevivientes, defensores de derechos humanos, han exigido el derecho a la verdad. Los sistemas judiciales han recibido estas demandas y se han visto obligados a responder. Las demandas, como recuerda Rousso para el caso francés, han permitido abrir casos de vieja data (Rousso, 2003), que se suponía estaban lejos de una acción judicial. En el caso latinoamericano es significativa la experiencia de Argentina y la reapertura de los juicios a la dictadura de 1976 (Filippini, 2011). La justicia exigida en estos casos se hace sobre la lucha de las memorias. No es solo un asunto de culpabilidad, lo es también de la memoria situada en los cuerpos de los sobrevivientes (Castillejo, 2013). Con

todo esto, los márgenes de la justicia como solo un asunto de culpabilidad se ven traspasados, puesto que a la historia en muchos casos se le pide ejercer de juez.

Hay todo un conjunto de investigaciones académicas sobre la producción de historia en los procesos judiciales; algunas se enfocan en los testimonios (Felman, 2002), otras en la inclusión de la historia en tribunales internacionales (Wilson, 2011), la historización de crímenes como el genocidio (Evans, 2002), la tipificación de los crímenes y la construcción de pasado (Feierstein, 2015), o bien la escritura de la historia y la memoria (Sarat *et al.*, 2009).



▪ Seynab Azir Wardeere, centro de solicitantes de asilo, Osdorp (Países Bajos), 2000 | Foto: Fazal Sheikh

En la porosidad de esas fronteras un concepto se desliza entre una y otra: el de la reparación integral. Aunque se trata de un concepto propio del derecho, con el desarrollo de los derechos de las víctimas y la justicia de transición, ha adquirido connotaciones que van mucho más allá de la simple cuantificación económica (De Greiff, 2008). Su desarrollo va paralelo a la emergencia de los crímenes de lesa humanidad, crímenes de guerra, a lo imprescriptible. La reparación adquiere una configuración más compleja que permite, entre otras cosas, la irrupción del sujeto colectivo en la escena judicial, una escena que por lo general es habitada por individuos claramente identificados y

nombrados. Ricoeur, precisamente señala esta diferencia de cantidades: “Allí donde el proceso criminal solo quiere conocer protagonistas individuales, la investigación histórica relaciona continuamente los personajes con las multitudes, con movimientos, con fuerzas anónimas” (Ricoeur, 2004: 423).

El sujeto colectivo tiene un lugar en la escena judicial a partir del daño sociopolítico, de ahí la irrupción. Documentar el daño, la comprensión de las lesiones en el colectivo, identificar las medidas de reparación simbólicas y culturales, va a requerir que haya un mínimo de historia para su justa comprensión y compensación.

No obstante, a su vez, a toda historia que se haga, a toda reconstrucción de los contextos, en su forma, en sus narrativas, se le quiere pedir que haga justicia. Las sentencias de Justicia y Paz escenifican ese ciclo de la historia y la justicia: en las medidas de reparación simbólica determinan la realización de documentales que tengan como guion el texto de la sentencia.

En esta tensión se va construyendo la representación del pasado. En la persistencia de voces que demandan justicia, ya sean los testimonios de los sobrevivientes, o la responsabilidad de las generaciones futuras: hacer justicia, restituir los nombres (Mate, 2003). Ese llamado, si es que se lo puede denominar de esa manera, ha sido persistente y antiguo. Así lo comprendió Horkheimer en una carta que le escribe a Benjamin:

Ningún futuro puede reparar lo ocurrido a los seres humanos que cayeron. Jamás los convocarán para ser bienaventurados por toda la eternidad. [...] En medio de esa inmensa Indiferencia, sólo la conciencia humana puede convertirse en el sitio privilegiado donde la injusticia sufrida será abolida/superada [*aufgehoben*], la única instancia que no se satisface con eso [...] Ahora, cuando la fe en la eternidad debe descomponerse, la historiografía [Historie] es el único tribunal de apelaciones [*Gehör*] que la humanidad presente, pasajera ella misma, puede ofrecer a las protestas [*Anklagen*] procedentes del pasado. (Citado por Löwy, 2002: 57)

Henry Rousso (2003) describe el contexto de estos ires y venires de la historia y la justicia en Francia. Recorre las relaciones entre historia y justicia a partir de la Segunda Guerra Mundial, que para él marcó un antes y un después en la historiografía. En los momentos iniciales de la posguerra, la historia se produjo a partir de los tribunales de Núremberg y Tokio, ahí se construyó el archivo, los documentos y las narrativas; los historiadores en esta primera fase tomaron como fundamento los juicios para construir sus investigaciones, usando a veces las mismas categorías. En una segunda fase, después de los sesenta, hubo una nueva generación de historiadores, con la clara intención de tomar distancia de la influencia jurídica, tener nuevas fuentes, otros enfoques para investigar la historia de la Segunda Guerra Mundial. En los noventa llegó un nuevo momento para la justicia, se reabrieron casos de aquella guerra 50 años después, especialmente en Francia, producto de la militancia de las organizacio-

nes de la sociedad civil. En ese momento los tribunales utilizaron el material producto de las investigaciones de los historiadores y, además, estos fueron llamados a testificar (Evans, 2002; Rousso, 2003).

Ricoeur, por su parte, hace una comparación entre el juez y el historiador a partir del lugar del tercero y la imparcialidad que se les exige: ambos comparten la preocupación por la prueba y el examen crítico de los testigos. Entre sus diferencias señala que para la justicia la verdad es de círculos pequeños –conciérne a los individuos que hacen parte del proceso judicial– y para la historia es de círculos más amplios; se extiende a la masa anónima. A esta pareja de juez e historiador Ricoeur va a introducir un tercer sujeto, el ciudadano, que pone en juego “una intención que no termina”; desde afuera exige “la búsqueda de un juicio garantizado”. Para Ricoeur es el “portador militante de los valores liberales de la democracia constitucional” (Ricoeur, 2003; 433-434). Estos rasgos que definen al ciudadano pueden ser compartidos o acercarse al sujeto colectivo que irrumpe en la exigencia de verdad y justicia.

Hay una mutua influencia entre el derecho y la historia: se incorporan categorías de una disciplina en la otra, se apropian procedimientos y métodos de investigación que modifican los regímenes de visibilidad y decibilidad en cada una. Y en estos asuntos sobre la guerra, la memoria, es la historia la que parece incorporar categorías del derecho. Para Rousso (2003: 85) el uso de categorías jurídicas en la historia hace que se privilegien las percepciones políticas de los problemas en detrimento de las percepciones sociales y culturales. Traverso, por su parte, señala que el siglo XX, como siglo de la violencia, llevó con frecuencia “a la historiografía a trabajar con categorías analíticas tomadas del derecho penal” (Traverso, 2011: 70).

De aquí también las similitudes que se trenzan. El historiador y el juez comparten un mismo objetivo: la búsqueda de la verdad y el valor de las pruebas. Para Ginzburg, por ejemplo, la prueba es el núcleo central que separa a la historia de un simple relato (Ginzburg, 1993: 23). La escritura de la historia implica procedimientos argumentativos, selección de hechos y organización del relato; acciones que la justicia comparte (Traverso, 2011: 73). Ambos tienen el cuidado en la categoría de las fuentes primarias y secundarias, el tratamiento de los testimonios.

Las diferencias entre las dos disciplinas residen, en cambio, en los énfasis, en los enfoques o en los alcances. La causalidad en la historia es más abierta; en el derecho, por el contrario, la exigencia probatoria requiere una causalidad lineal (Wilson, 2011; Ricoeur, 2004; Traverso, 2011). Los criterios para la valoración de la prueba también pueden variar conforme a los objetivos en cada campo: para la justicia se demanda una prueba más allá de toda duda razonable; para la historia, la duda hace parte del proceso investigativo. Ginzburg, por su parte, señala que el límite de uno es el inicio de otro: “Un historiador tiene derecho a distinguir un problema allí donde un juez decidirá ‘no a lugar’” (Ginzburg, 1993: 23). El objeto final del juicio se centra en juzgar a los individuos; para la historia, como Bloch lo diría (2015: 57), es el estudio de los hombres, en su totalidad, en el tiempo; pero él, además, dirá que la función es comprender, no juzgar.

## La historia como derecho colectivo a la verdad

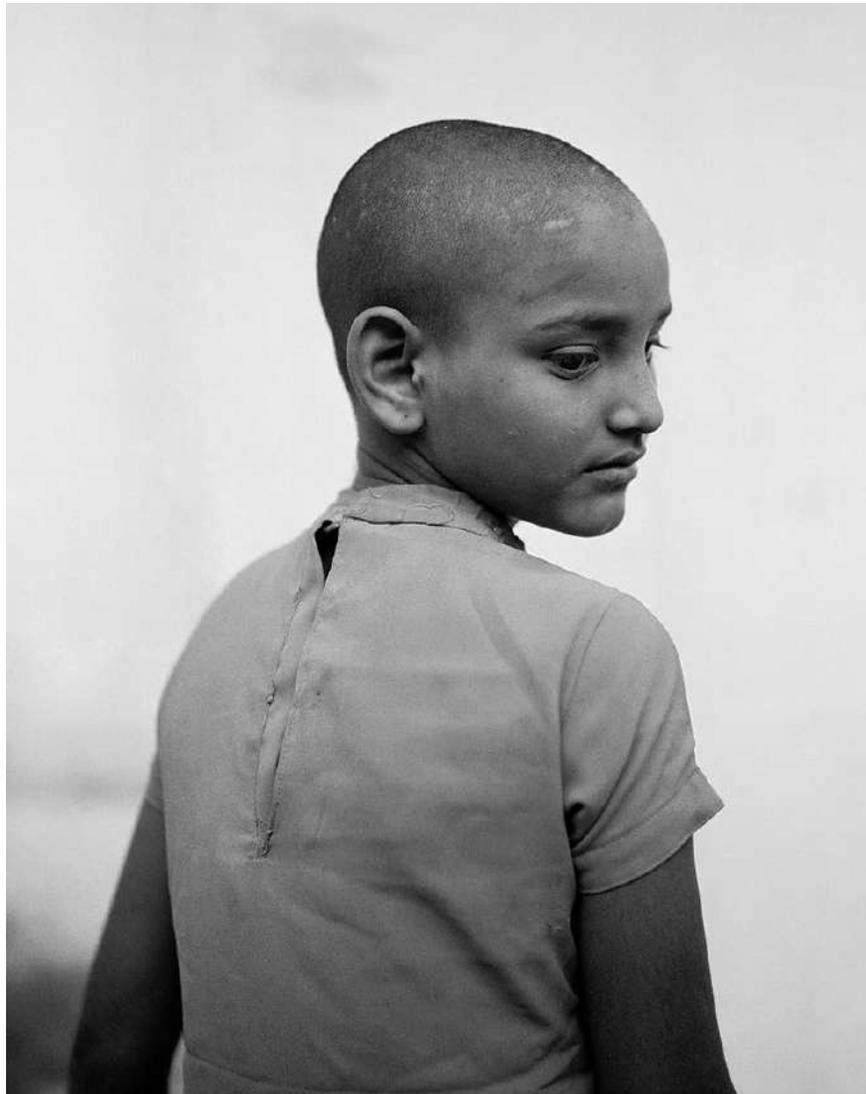
Antes de la lectura de las sentencias es necesario hacer una breve presentación de la Ley de Justicia y Paz, que permita, a grandes rasgos, situar el debate de su emergencia, su sentido para los escenarios de justicia transicional y la producción de memoria.

La Ley surge como parte del proceso de negociación entre el gobierno de Álvaro Uribe Vélez y los grupos paramilitares, agrupados en las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC). La negociación empezó en el 2003 después de una fase exploratoria, al final de ese año se produjeron las primeras desmovilizaciones, y en el 2004 iniciaba el trámite legislativo de la Ley, que sería aprobada en junio del 2005.

La forma y los instrumentos normativos con los que el gobierno pretendía llevar a cabo la desmovilización suscitaron críticas y oposición (Rettberg, 2012), pues quería hacer un proceso administrativo expedito para la desmovilización, el desarme y la reintegración de los grupos para-

militares, mientras que, por otro lado, las organizaciones de las víctimas, los defensores de derechos humanos, la comunidad internacional y los partidos políticos, entre otros, demandaban que el proceso cumpliera con los estándares de verdad, justicia y reparación. El gobierno, además, partía de una matriz discursiva de negación de la existencia del conflicto armado. La discusión en la formulación de la Ley, por tanto, enfrentó en el debate las diferentes aproximaciones y la comprensión del pasado de violencia en Colombia.

El texto de la Ley aprobado por el Legislativo es el resultado de la negociación de esas diferentes posturas. El enfrentamiento no cesó con ello, se siguió prolongando en diferentes escenarios: las demandas ante la Corte Constitucional



■ Simran, refugio para personas sin hogar, Delhi (India), 2007 | Foto: Fazal Sheikh

(C-370 del 2006), las reformas a la Ley, las adecuaciones en la implementación, entre otras. Cada ronda de disputa acarreó adecuaciones en la garantía de los derechos de las víctimas. En todo este proceso se ha configurado un amplio conjunto de medidas y dispositivos institucionales que hacen parte del paisaje prolongado de la transición.

En efecto, la Ley, aunque con limitaciones, contiene disposiciones para la garantía de los derechos a la verdad, a la justicia y a la reparación integral. Uno de los dispositivos que creó la Ley, para garantizar el derecho a la reparación, fue la Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación (CNRR), que tuvo como objetivo formular políticas y recomendaciones sobre la reparación integral; pero también, una de sus funciones fue la elaboración de “un informe público sobre las razones para el surgimiento y evolución de los grupos armados ilegales”. Para el cumplimiento de esta tarea, la CNRR creó el GMH, cuyas actividades irían mucho más allá de la elaboración del informe (Jaramillo, 2014). Es interesante anotar que, en la forma de construir los contextos históricos en las sentencias, se va a solicitar la experticia del GMH en los procesos judiciales y, adicionalmente, tendrá que cumplir con las medidas de reparación que dictaminan los tribunales en relación con la reconstrucción de la memoria o elaboración de informes.

A efectos de la producción de verdad e historia es importante tener claro cuáles son las etapas del proceso penal especial que la Ley diseña. Los paramilitares desmovilizados son postulados<sup>3</sup> a la Ley de Justicia y Paz, posteriormente dan su versión libre; luego viene la audiencia de formulación de imputación; continúa el proceso de investigación y verificación que lleva a cabo la Fiscalía General de la Nación; después tiene lugar la audiencia de formulación y aceptación de cargos; posteriormente se celebra la audiencia del incidente de reparación, en el cual las víctimas o sus apoderados exponen los daños y las pretensiones de reparación; y, finalmente, se pronuncia la sentencia y se ordena el cumplimiento de una pena alternativa.

Para acceder a los beneficios penales que propone la Ley, los postulados deben contribuir a la reparación, a las garantías de no repetición y, de manera efectiva, a la verdad. Esto última se hace por medio de un procedimiento denominado “versión libre”, que consiste en una confesión que debe ser completa y veraz (Corte Constitucional, Sentencia C-370) sobre los hechos delictivos en que participó un individuo, sobre aquellos de los que tuvo conocimiento e información relevante sobre estructura y organización del grupo. En el desarrollo normativo se considera que la confesión es un insumo para la garantía del derecho a la verdad (Decre-



▪ Desaparecidos durante los años de conflicto armado. Granada, Antioquía (Colombia) 2017 | Tomada de: *Diario El país*. Foto: Lola Hierro

to 3391 del 2006, Art. 9). La confesión, por lo tanto, es la pieza probatoria clave del proceso penal especial de la Ley; sobre esta se va a desarrollar la investigación, la comprobación y el juzgamiento. Incluso, la puesta en escena de este dispositivo ocupa gran parte del tiempo de los procesos de Justicia y Paz, con confesiones que se prolongan por largo tiempo<sup>4</sup>. Además, la confesión en su performatividad se usa como parte del arrepentimiento y la reconciliación. En el proceso de Justicia y Paz hay tanto verdades caleidoscópicas (Castillejo, 2013) como polifonías de la confesión.

La norma en mención, como dispositivo de la justicia de transición, podría considerarse que se ha convertido en movilizadora de tramas discursivas sobre la memoria y la historia del conflicto; tanto por las que se generan a partir de ella (formas de reconstruir memoria, generación de archivos, sentencias, nuevas leyes, nuevos dispositivos narrativos, etc.) como por las que gravitan a su exterior. En el despliegue de toda su aplicación ha creado “nuevas instancias en la construcción colectiva de una memoria nacional sobre el pasado violento” (CNMH, 2012: 20) y puesto en tensión las miradas sobre el pasado, las formas de nombrarlo.

## Justificación para la historia

La necesidad de la historia en los procesos judiciales es un debate que se ha planteado desde hace bastante tiempo (Osiel, 2005; Evans, 2002). Dos posiciones claramente definidas se dan al respecto: una es la visión restringida que plantea que la historia no tiene cabida en los juicios, y quien influyó en esta postura fue Hannah Arendt (2013: 12), quien señaló sobre el juicio de Adolf Eichmann en Jerusalén que la función principal en un juicio es impartir justicia y nada más. Otra es la visión de Ashby Wilson (2011: 5) quien recoge en su investigación algunas afirmaciones de operadores judiciales para quienes los tribunales no deberían ser como comisiones de la verdad, por lo que consideran un uso excesivo de la historia en los juicios.

Sin embargo, se ha ido construyendo un consenso, precisamente en los tribunales internacionales, sobre la necesidad de contar con marcos históricos. Para los tribunales que juzgan los crímenes de lesa humanidad (Tribunal Penal Internacional para la ex Yugoslavia, Tribunal Penal Internacional para Ruanda, Corte Pe-

nal Internacional, entre otros), comprender el contexto que rodea el crimen es indispensable. La Corte Interamericana de Derechos Humanos (CIDH, 2007: §76), por su parte, ha reiterado en varias de sus sentencias la necesidad de hacer análisis del contexto histórico, político y jurídico para lograr una adecuada comprensión de las violaciones a los derechos humanos. Sobre la necesidad de contexto en la Justicia Transicional, la Corte Suprema de Justicia (CSJ) sostiene que “se trata de un método de análisis orientado a establecer las causas y motivos del conflicto armado, el accionar del grupo ilegal, la identificación de la estructura criminal y los máximos responsables, así como las redes de apoyo y financiación” (CSJ, 2015: 138). La Corte Constitucional, en su fallo sobre esta Ley (Sentencia C-370) relaciona la verdad con la necesidad de conocer la historia:

En cuanto se refiere a la dimensión colectiva de la verdad, su contenido mínimo incluye la posibilidad de las sociedades de conocer su propia historia, de elaborar un relato colectivo relativamente fidedigno sobre los hechos que la han definido y de tener memoria de tales hechos. Para ello, es necesario que se adelanten investigaciones judiciales imparciales, integrales y sistemáticas, sobre los hechos criminales de los que se pretende dar cuenta histórica. Un sistema que no beneficie la reconstrucción de la verdad histórica o que establezca apenas débiles incentivos para ello, podría comprometer este importante derecho. (Sec. 6.2.2.1.7.10.)

En las sentencias de Justicia y Paz, la historia empezó sin un lugar en la estructura formal de estas. En efecto, en la primera sentencia de Justicia y Paz (Tribunal Superior de Bogotá, 2010) ocupa un lugar marginal; la historia es una larga nota a pie de página, sin un hilo narrativo o una estructuración clara, que está incluida en el apartado titulado “materialidad de las conductas punibles”. En la sentencia de revisión de la Corte Suprema de Justicia (CSJ, 2011), esta situación será subsanada, se elaborará un marco histórico que además encabeza la sentencia; la Corte añade una introducción en la que se justifica la necesidad del marco histórico para “facilitar el cabal entendimiento de su gravedad [se refiere al crimen] e incidencia en las comunidades afectadas por ellas”. En esta escueta justificación va emergiendo lo que más adelante será clave para presentar los marcos históricos.

La inclusión del marco histórico, con su justificación y estructuración, se dará en la sentencia de Freddy

Rendón Herrera (Tribunal Superior de Bogotá, 2011). Allí se consolida lo que hasta ese momento se había elaborado en relación con la inclusión del contexto. En dicha sentencia, la historia va a tener un amplio desarrollo y una estructuración en el cuerpo del texto. Primero, hay una mirada de largo plazo, que se va a extender hasta inicios del siglo XX, comenzando con el periodo de la guerra de los Mil Días, hasta la época de la Violencia. En este recorrido se abordan diferentes aspectos sociales; también se intenta presentar la integración de los diferentes niveles geográficos, de lo local, nacional e internacional. Esta construcción se sustenta en una variedad de fuentes y pruebas –que se han presentado a lo largo del proceso judicial–, informes académicos, testimonios de expertos, informes de entidades públicas, jurisprudencia de instancias nacionales e internacionales (en especial el Sistema Interamericano de Derechos Humanos) y confesiones de los paramilitares y reinsertados de grupos insurgentes.

También, como preámbulo al desarrollo del marco histórico, en esta sentencia se dan las argumentaciones para la inclusión de la historia. La primera justificación se basa en el derecho a la verdad y la obligación que le compete al Estado en la búsqueda de la verdad en situaciones de graves violaciones de los derechos humanos. El otro argumento se deriva del tipo de crímenes y el aparato criminal que los cometió, ya que al no ser crímenes comunes ni ser cometidos por delincuencia común, estos requieren una adecuada contextualización. Al respecto el Tribunal enfatiza en que “hay una imperiosa necesidad jurídico-penal en realizar una adecuada, y por esto mismo exhaustiva, descripción de los hechos que rodearon el caso” (Tribuna Superior de Bogotá, 2011: § 175).

La segunda justificación es la forma en que debe ser presentada la historia, es decir, la pedagogía con que se debe elaborar. No solo es el asunto de la verdad, sino algo que podríamos formular como el buen decir de la verdad: la verdad requiere una narrativa, un relato adecuado. El Tribunal también expresa la necesidad de construir un relato adecuado: “La Sala busca, con base en las evidencias debatidas, hacer un relato creíble, plausible y sustentado” (§ 182), que sea “éticamente articulado”, “científicamente respaldado” (§ 183) y “contrastado intersubjetivamente” (§ 184). Entonces, verdad y narrativa para el Tribunal son un dúo necesario para la inclusión de la historia en la sentencia.

Posteriormente, en la sentencia de Hebert Veloza (Tribunal Superior de Bogotá, 2013: § 737) se enfatiza en la necesidad de “evitar utilizar terminología innecesaria para facilitar la comprensión”. Se teje un vínculo, al menos desde la argumentación jurídica, entre la historia en cuanto derecho a la verdad y la forma de narrarla, de relatarla. En esta misma sentencia se relaciona la necesidad del contexto cuando ocurren ataques generalizados a un grupo poblacional particular:

... si bien los elementos contextuales no permiten explicar con totalidad y abarcar con plenitud los hechos criminales y las víctimas de dichas actuaciones, sí permiten comprender mejor la intencionalidad de parte del grupo ilegal de violentar a cierto tipo de comunidades o grupos específicos (políticos, sexuales, sindicales, económicos), y cómo entendía su funcionamiento y su relación con los civiles y con las “personas” o “grupos” al margen de la ley que decía atacar. (Tribunal Superior de Bogotá, 2013: § 361)

Estos elementos, la historia como parte del derecho a saber y la necesidad de una narrativa pedagógica del contexto, se convierten en estándar de las futuras sentencias. Por ejemplo, en varias sentencias será subtitulada la parte del contexto como “Un intento de realización del derecho a saber”. Estos elementos del contexto, sumados a la necesidad de obtener resultados más rápidos, llevó a realizar reformas estructurales a la Ley. En la reforma se apuesta por un nuevo enfoque de investigación dirigido a develar los patrones de macrocriminalidad, para lo cual el análisis de contexto es central (Ley 1592 del 2012, Art. 10). En el decreto reglamentario de la reforma a la Ley se define qué significa el contexto y cuál debe ser su estructura, así:

Para efectos de la aplicación del procedimiento penal especial de justicia y paz, el contexto es el marco de referencia para la investigación y juzgamiento de los delitos perpetrados en el marco del conflicto armado interno, en el cual se deben tener en cuenta aspectos de orden geográfico, político, económico, histórico, social y cultural. Como parte del contexto se identificará el aparato criminal vinculado con el grupo armado organizado al margen de la ley y sus redes de apoyo y financiación. (Decreto 3011 de 2013, Art. 15)

La construcción de la historia o el contexto histórico, por tanto, se va a ir complejizando; esto se puede



▪ Conmemoración del décimo aniversario de la masacre de El salado, Bolívar (Colombia), 2010 | Tomada de: Las 2 Orillas

apreciar en la utilización de diferentes y variadas fuentes en el proceso judicial: testigos expertos, informes académicos, jurisprudencia, documentos recogidos en las diligencias judiciales, entre otros. Todo ello le va dando una mirada compleja a la historia representada en las sentencias. Incluso, se presentan también modelos teóricos para la comprensión del pasado. En efecto, en la sentencia de Orlando Villa, Vencedores de Arauca (Tribunal Superior de Bogotá, 2012: § 28), el marco histórico inicia con los modelos teóricos que han formulado diferentes investigadores –retoma los documentos y los informes presentados por expertos en diferentes audiencias– para abordar el pasado de violencia; toma conceptos como la reconfiguración del Estado y la precaria institucionalidad, la monopolización de la fuerza, la presencia diferencial del Estado en las regiones. Estos conceptos que llevan al Tribunal a concluir que un factor de la violencia ha sido la ausencia del Estado y la alta tasa de impunidad.

## Ciclos, cronologías

Cuando se empieza a construir el contexto con rigurosidad, a partir de la sentencia de Fredy Rendón (Tribunal Superior de Bogotá, 2011), se tiene como perspectiva una mirada de largo plazo sobre la historia de la violencia en Colombia. Aunque se formula en términos muy esquemáticos. En la sentencia en mención se plantea que Colombia ha atravesado ciclos de violencia desde los inicios de la República; luego retoma el inicio del siglo XX para mencionar la guerra de los Mil Días; se enumeran algunos hechos de la primera mitad del siglo, las reformas liberales y la emergencia de nuevos actores sociales, las demandas laborales, y finaliza aludiendo a la época de la Violencia. Este contexto no será desarrollado en las siguientes sentencias; solamente será citado. Lo que es posible ver en este contexto de largo plazo no es un esclarecimiento, sino una relación de acontecimientos

de amplio conocimiento. Ya con mayor elaboración para la periodización, se inicia a partir del fin de la época de la Violencia.

La mirada de largo plazo tiene un lugar en la formulación de los contextos regionales, en los que se va a profundizar en variables, dinámicas y actores. Así, en las sentencias, dependiendo de la zona de influencia del bloque, se desarrollan amplios marcos históricos, con inclusión de diferentes factores y periodos. Estos contextos regionales se van ampliando en sentencias sucesivas de otros postulados que comparten la misma región; por ejemplo, la zona de Urabá es abordada en varias sentencias que implican a integrantes del bloque Elmer Cárdenas y del bloque Bananero. A título de ilustración, el marco histórico de Urabá se aborda desde su proceso de colonización a finales del siglo XIX, incluyendo temas como el desarrollo económico, la incidencia de las políticas nacionales, los conflictos sociales y la población en la región. Lo mismo sucede en sentencias que cubren otras regiones al desarrollar el contexto.

Cuando en las sentencias se describe el periodo de existencia del bloque o frente sometido a juzgamiento, la complejidad deja paso a la descripción de las dinámicas, las alianzas y las acciones del grupo armado en la región. Se hace historia del grupo armado, pero se pierde o diluye el contexto amplio y complejo. En la sentencia del Orlando Villa, del bloque Vencedores de Arauca (Tribunal Superior de Bogotá, 2012: §§ 505-506), la historia del paramilitarismo incluye una propuesta de periodización, la cual se construye con base en tres variables. La primera variable es identidad de la estructura armada, “si la estructura armada objeto de análisis tuvo un carácter espontáneo defensivo (fenómeno autodefensa) y un carácter orquestado y ofensivo (fenómeno de paramilitarismo)”; la segunda es sobre la cualidad de los grupos paramilitares-autodefensas, “nivel de expansión en distintos puntos del país, su crecimiento en fuerza y tamaño”, y la tercera es la relación con las instituciones. Con base en esta variable se construye la siguiente periodización:

- Periodo I, 1960-1980: autodefensas legales, crecimiento lento y localizado en un contexto de fomento doctrinal.
- Periodo II, años ochenta: autodefensas legales y desregularizadas en crecimiento local y regional.
- Periodo III, 1989-1994: autodefensas ilegales en

transición a un fenómeno paramilitar en contexto de mediano apoyo local y regional y crecimiento lento.

- Periodo IV, 1994-1998: autodefensas y seguridad privatizada de carácter paramilitar legalizadas en un contexto de alto apoyo regional y crecimiento acelerado.
- Periodo V, 1997-2004: fenómeno paramilitar ilegal en acelerado proceso de expansión, con apoyo regional y nacional.
- Periodo VI, 2004-2007: paramilitarismo entre su desmonte y reestructuración.

En la sentencia esta periodización no se utiliza en sentido estricto en la narrativa sobre la historia del grupo, se recurre más al uso de algo que podríamos denominar la biografía del grupo. En efecto, gran parte de la narrativa de la historia del paramilitarismo se sostiene sobre este recurso narrativo. Por ejemplo, el periodo de los ochenta, que se denomina “el surgimiento del paramilitarismo reciente en Colombia”, lo que hace es una descripción de las diferentes estructuras paramilitares: el MAS (Muerte a Secuestradores), las autodefensas de Chucurí, la Casa Castaño. Para el periodo de mediados de los noventa e inicios del siglo XXI, describe las estructuras relacionadas con el modelo de las AUC. La relación con ese contexto amplio de conexión y variables se va perdiendo en estas biografías grupales. Con una que otra variación, en general, en las sentencias este es el modelo que se utiliza para la periodización de las historias del paramilitarismo.

El énfasis narrativo en la biografía del grupo, consideramos que se relaciona con las necesidades propias del proceso judicial. En efecto, las descripciones se dirigen a alcanzar el fin jurídico. En esa medida, el modelo de la biografía contribuye a esclarecer la responsabilidad del grupo, el tipo de acciones delictivas y sus desarrollos en la historia. No solo es un recurso narrativo, sino que tiene un efecto práctico para la comprensión de la sentencia.

Otra periodización tiene relación con las fuerzas militares y la evolución de la confrontación con los grupos insurgentes. Esta se desarrolla solo en la sentencia de José Baldomero Linares (Tribunal Superior de Bogotá, 2013, §§ 452-600). Los siguientes son los periodos que se presentan:



▪ Monumento de despedida a las víctimas de la Masacre de Bojayá, Chocó (Colombia), 2019 | Tomada de: Comisión de la Verdad

- Años sesenta-setenta: combate al bandolerismo y primeras reacciones en contra de las FARC, el Ejército de Liberación Nacional (ELN) y el Ejército Popular de Liberación (EPL)
- Años ochenta: urbanización de la guerra y debate negociaciones vs. confrontación
- Años noventa: estancamiento militar de las fuerzas militares y escalamiento del conflicto interno por la confluencia de los intereses y las decisiones estratégicas de los grupos en contienda
- Fines de los noventa: proceso de paz del gobierno Pastrana e inicio de los cambios estratégicos en las fuerzas del Estado
- Años 2000: contención de la guerra de movimientos de las FARC y operaciones bajo los nuevos ajustes, Plan Colombia, fortalecimiento de la lucha antinarcóticos y contrainsurgente, ruptura de los diálogos, inicio de la Política de Seguridad Democrática y ofensiva estatal contra las guerrillas.

El énfasis puesto en esta periodización<sup>5</sup> se encuentra en la descripción de los actores armados, la confrontación y los cambios en las estrategias de confrontación militar. En este caso son solo las fuerzas militares y los

grupos insurgentes. Al respecto, el Tribunal no toma nota de la ausencia o no mención de la confrontación con los grupos paramilitares; es decir, si bien hay una aproximación a una periodización sobre la confrontación armada, esta deja por fuera un actor y no se logra tener una mirada de conjunto.

Sobre los grupos insurgentes también se hacen propuestas de periodización que recogen con cierta exhaustividad la complejidad de su formación. En especial, hay un buen desarrollo en las sentencias sobre la historia de las FARC: se recogen sus antecedentes, se hacen amplias descripciones acerca de su conformación original, sus propuestas políticas y estrategia militar. Sin embargo, hay un énfasis dentro de la evolución regional en las acciones violentas del grupo con foco en lo criminal.

## Los sujetos de la historia

El énfasis en la selección de los sujetos para nombrar en el contexto histórico está puesto sobre los grupos armados ilegales, ya que son el objeto de la Ley. Los grupos paramilitares son el sujeto principal que aparece repre-

sentado en la historia, les siguen los grupos guerrilleros, dentro de los cuales el que recibe mayor atención en las sentencias son las FARC. Las Fuerzas Armadas no son consideradas un sujeto en los contextos históricos en las sentencias –a excepción de la ya citada sentencia de José Baldomero Linares (Tribunal Superior de Bogotá, 2013)–; es decir, no se problematiza su evolución, sus cambios, las dinámicas de su presencia en las regiones, la interacción con el entorno social, su rol en la dinámica del conflicto armado, entre otros.

Las víctimas, por lo general, aparecen como un genérico dentro de la historia; en algunas sentencias se retoman testimonios que ilustran los impactos, los daños, mas no son testimonios para el esclarecimiento de la historia. En la sentencia de Hebert Veloza hay un esfuerzo por caracterizar a los grupos poblacionales, sobre todo a la Unión Patriótica (UP). Se aprecian las contradicciones que pueden surgir entre la narrativa histórica y la tipificación del crimen. En la presentación del contexto histórico se reconoce que lo sucedido a la UP fue un genocidio político, pero la condena se emite por el crimen de “asesiando en persona protegida”, ya que para la época en que ocurrieron los asesinatos, el genocidio político no estaba tipificado, con lo cual en la categoría se pierde la connotación de crimen político, además de la sistematicidad.

Ahora vamos a centrar el análisis sobre las diferencias en el uso que se da en las sentencias a dos categorías para denominar a un actor: autodefensas y paramilitares, un aspecto que consideramos es indicativo de la complejidad de los contextos históricos.

En la sentencia de Rodrigo Pérez Álzate del bloque central Bolívar, hay un análisis de la diferencia entre “autodefensas” y “paramilitares” –que en las otras sentencias había estado insinuado pero no trabajado explícitamente–, asunto que a juicio del Tribunal no es banal o inocuo, sino que “representa un salto cualitativo y cuantitativo de este actor del conflicto armado colombiano e implica una modificación de las prioridades del mismo” (Tribunal Superior de Bogotá, 2013: § 227). La argumentación sobre la cual se basa esta diferencia, en nuestra consideración, desliza algunos de los lugares comunes sobre la comprensión del pasado de violencia en Colombia, con un manto de categorías morales.

La distinción se hace en los siguientes términos. Las autodefensas son grupos pequeños y locales de

resistencia, conformados por “trabajadores rurales, propietarios de tierras, quienes reciben alguna instrucción en armas”. Las autodefensas, para el Tribunal, en el momento de su surgimiento son legales, las fuentes de financiación provienen de aportes voluntarios de propietarios, agricultores, ganaderos y comerciantes víctimas de algún hecho. Por el contrario, los paramilitares –dice el Tribunal– son ejércitos privados, que se involucran en negocios rentables –quieren decir, ilegales, porque los ejemplos que dan son tráfico de drogas, minería ilegal, extracción de madera, contrabando de combustible, licores, entre otros–. Estos grupos, además, desbordaron las fronteras de su acción local para tener alcances regionales e incluso alcance nacional. El Tribunal concluye que autodefensas y paramilitares no son equivalentes, dice al respecto: “Las autodefensas nacen con un claro sentido de resistencia contrainsurgente, mientras, con el desarrollo del conflicto, y los nuevos incentivos que creó el conflicto armado, los paramilitares establecieron prioridades políticas, económicas y de control social, en las que el elemento antisubversivo, siendo importante, fue relegado” (Tribunal Superior de Bogotá, 2013: § 230).

En la construcción de esta diferencia el Tribunal se juega una interpretación, una visión del relato de la historia de la violencia; el material probatorio que se recoge se va adecuando a esta diferenciación entre autodefensas y paramilitares. Sin embargo, en las mismas sentencias hay material que muestra que esta distinción tajante no es una categoría de análisis del fenómeno paramilitar a lo largo de la historia del conflicto en Colombia.

En primer lugar, a partir de la supuesta diferencia entre autodefensas y paramilitares, se construyen dos sujetos que se oponen casi que en espejo. Si las autodefensas son un actor local, los paramilitares son un actor nacional; las autodefensas están conformadas por trabajadores rurales, los paramilitares, en cambio, son grandes ejércitos, bien entrenados y armados. Las autodefensas derivan su sustento de aportes legales, los paramilitares de lo ilegal. La diferencia, en resumen, se trata en términos morales: unas con un accionar legal y moralmente aceptado, y las otras con un accionar criminal y moralmente inaceptable. ¿Qué es lo aceptable entonces? La noción de autodefensa, de defenderse de la agresión. Esta es la narrativa que se presenta sobre las autodefensas: la justificación de una acción, se hace una especie de idealización sobre las autodefensas.

sas. Muchas de estas narrativas justificadoras están en las confesiones de los paramilitares hechas en las sesiones de versión libre (CNMH, 2012: 125 y ss.), y dado que estas son una pieza probatoria, suelen entrar en la narrativa justificadora de la historia de la violencia, sin que sea cuestionada por los fiscales o magistrados.

Sin embargo, hay afirmaciones en las sentencias que dan cuenta de la complejidad del fenómeno paramilitar más allá de la distinción entre paramilitares y autodefensas. En la sentencia de Jhon Fredy Rubio del bloque Tolima, por ejemplo, respecto al fenómeno del paramilitarismo se dice: “El fenómeno paramilitar en Colombia no ha sido aislado y descontextualizado, múltiples y complejas circunstancias y actores lo han configurado y le han brindado continuidades y cambios en los distintos territorios del país” (Tribunal Superior de Bogotá, 2014: 95). En efecto, hay un conjunto de pruebas y documentos que se recogen en los procesos que permitirían tener una mirada más compleja sobre el fenómeno paramilitar y las diferentes estrategias contrainsurgentes.

Vale la pena señalar, rápidamente, la problematización histórica que se hace de las Fuerzas Armadas en la sentencia de José Baldomero Linares. Se describe la consolidación y modernización de las fuerzas militares en Colombia, la cual fue tardía para la región; la adopción y la influencia del modelo norteamericano, su orientación hacia las amenazas internas. No obstante, la variable que va a tener mayor incidencia en el desarrollo del conflicto es el carácter anticomunista y contrainsurgente de las fuerzas militares, que a juicio del Tribunal antecede al surgimiento de los grupos guerrilleros y construye la noción de enemigo interno (Tribunal Superior de Bogotá, 2013; § 159).

## Conclusiones

Las sentencias de Justicia y Paz han ido elaborando contextos amplios y complejos, que permiten situar históricamente los crímenes que juzgan. Esto ha significado que a lo largo de las diferentes etapas del proceso judicial se recogen pruebas y documentos para la elaboración de los contextos. No es, como lo hemos podido datar, un hecho causal, hay una clara intención en elaborar esos contextos. Su análisis y lectura crítica se hace mucho más urgente, en la medida en que vienen nuevos escenarios judiciales de justicia

transicional; nos referimos a la Jurisdicción Especial para la Paz, que tiene un gran desafío al respecto.

Los desafíos no son solo para el campo jurídico: en las sentencias emergen problemas, tensiones, que requieren nuevas miradas, nuevos instrumentos para construir un panorama amplio del pasado de violencia en Colombia. Los abordajes históricos permitirían tratar muchos temas que el derecho, por lo que se conoce como “la cosa juzgada”, ya no podría hacer.

Hay un punto de juntura, un equilibrio entre la historia y la justicia: es el asunto de recomponer hacia el futuro. Ese punto que los liga es la reparación. Una reparación, que va más allá del daño material e individual, es la reparación al conjunto de víctimas anónimas, reparar los daños que se infligen a las subjetividades políticas, es decir, lo colectivo. Esa reparación también es un asunto que excede a la misma justicia, pero la ubica en una frontera: construir relatos, una narrativa más allá de lo jurídico, pero también con lo jurídico, es el asunto de la reparación. Las medidas propuestas por los tribunales para hacer documentales que tengan como guion base el texto de las sentencias, es un llamado de la justicia a ser ella misma escuchada, que se vuelva relato su producción jurídica.

En estas sentencias una gran debilidad es que en el contexto histórico no hay un enfoque de género. En efecto, la uniformidad con que se mira a los sujetos, la universalidad con que están descritos limita un análisis histórico de las diferencias que permitiría problematizar aún más el contexto histórico y comprender los daños causados por el conflicto en una perspectiva de género. Y no hay que olvidar que en la definición de la historia, en su sentido de complejidad de las causas, el género no solo es un elemento descriptivo sino una categoría de análisis (Scott, 2008).

El contexto o marco histórico ocupa el lugar del tercero, un saber que ayuda a comprender los crímenes objeto del juzgamiento, pero en su estética, en su representación se queda a un paso, o mejor detrás de la escena. Es como si entregara el testimonio para quedarse inmóvil. Por supuesto, la inmovilidad en el campo de lo jurídico. No se pide que de la historia se derive la responsabilidad en los crímenes, pero sí al menos debe ser una historia reparadora y no solamente explicativa, en la

reivindicación como realización del derecho a la verdad. Debe ser una historia politizada. Quizás la pregunta, el

desafío, que aún queda por abordar es la construcción de la forma o las formas de una historia reparadora.

## Notas

1. Para el momento de corte de la investigación, en el año 2018, el número de sentencias de primera instancia era de 66; para el artículo se han seleccionado las más relevantes según las categorías abordadas.
2. Naciones Unidas (2006) señala que la investigación de crímenes del sistema exige un enfoque más cercano al de un ingeniero. La tarea no se limita a describir la ejecución del acto criminal, sino que debe dilucidar el funcionamiento de los elementos de la maquinaria.
3. La ley está dirigida a paramilitares acusados de crímenes de lesa humanidad, los otros pasan a través de un proceso administrativo, sin necesidad del proceso judicial. Es decir, solo los grandes responsables son judicializados en la Ley 975. Por otro lado, la Ley crea una serie de identidades para quienes se some-

ten: de postulado a versionado, luego a imputado y finalmente a condenado.

4. Estos son algunos datos solo para tener una idea de la magnitud que ocupan las sesiones de *versión libre* en Justicia y Paz; a noviembre del 2016 se habían realizado 15.431 sesiones de versión libre, audiencias de imputación 2.479 (Contraloría General de la Nación, 2017: 2).
5. Una buena aproximación a una periodización más compleja del conflicto la realiza Villamizar (2018), teniendo como variables elementos económicos y políticos que le permiten presentar las interpretaciones historiográficas más relevantes, además de hacer una revisión de la evolución en los nombramientos del pasado de violencia, que va de la anónima violencia a las categorías de conflicto armado y guerra civil.

## Referencias bibliográficas

1. ARENDT, Hannah, 2013, *Eichmann en Jerusalén*, Penguin Random House.
2. BLOCH, Marc, 2015, *Apología para la historia o el oficio del historiador*, México, Fondo de Cultura Económica.
3. CASTILLEJO-CUÉLLAR, Alejandro, 2013, "Voces [en la cabeza]: espacialidad, mediaciones teletecnológicas y las verdades caleidoscópicas en el proceso de Justicia y Paz en Colombia", en: *Papeles del CEIC*, No. 1, pp. 1-40.
4. CENTRO INTERNACIONAL de Toledo para la Paz (CITpax), Instituto de Salud Pública, Pontificia Universidad Javeriana, 2018, *La verdad en las sentencias de justicia y paz. Un estudio cuantitativo sobre los hechos, sus principales narradores y las redes de apoyo develadas*, tomado de: <[www.citpaxobservatorio.org](http://www.citpaxobservatorio.org)>.
5. CENTRO NACIONAL de Memoria Histórica (CNMH), 2012), *Justicia y paz. ¿Verdad judicial o verdad histórica?*, Bogotá, Taurus/Semana/CNMH.
6. COMISIÓN COLOMBIANA de Juristas, 2010, *Colombia: la metáfora del desmantelamiento de los grupos paramilitares. Segundo informe sobre la aplicación del avance de la ley de justicia y paz*, Bogotá, Opciones Gráficas.
7. CONTRALORÍA GENERAL de la Nación, 2017, *Análisis sobre los resultados y costos de la Ley de Justicia y Paz*, Bogotá, tomado de: <<https://www.contraloria.gov.co/documents/20181/466201/>>.
8. DE GREIFF, Pablo, 2008, "Reparing the Past: Compensation for Victims of Human Rights Violations", en: Pablo de Greiff (ed.), *The Handbook of Reparation*, Oxford University Press, pp. 1-20.
9. EVANS, Richard, 2002, "History, Memory, and the Law: The Historian and Expert Witness.", en: *History and Theory*, Vol. 41, No. 3, pp. 326-345.
10. FEIERSTEIN, Daniel, 2015, *Juicios: sobre la elaboración del genocidio, II*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
11. FELMAN, Shoshana, 2002, *The Juridical Unconscious: Trials and Traumas in the Twentieth Century*, Cambridge, Harvard University Press.
12. FILIPPINI, Leonardo, 2011, "La persecución penal en la búsqueda de justicia", en: *Hacer justicia: nuevos debates sobre el juzgamiento de crímenes de lesa humanidad en la Argentina*", Buenos Aires, Siglo Veintiuno, pp. 19-47.
13. FOUCAULT, Michael, 2001, *Defender la sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica.
14. GARCÍA VILLEGA, Mauricio, 2013, *La eficacia simbólica del derecho: sociología política del campo jurídico en América Latina*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia-IEPRI.
15. GINZBURG, Carlo, 1993, *El juez y el historiador*, Madrid, Anaya.

16. GRUPO DE Memoria Histórica (GMH), 2009, *Memorias en tiempos de guerra. Repertorio de iniciativas*, Bogotá, Punto Aparte.
17. JARAMILLO, Jefferson, 2014, *Pasados y presentes de la violencia en Colombia: Estudios sobre las comisiones de investigación (1958-2011)*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana-Departamento de Sociología.
18. JELIN, Elizabeth, 2002, *Los trabajos de la memoria*, Buenos Aires. Siglo XXI.
19. LÖWY, Michael, 2002, *Walter Benjamin. Aviso de incendio*, México, Fondo de Cultura Económica.
20. MATE, Reyes, 2003, *Memoria de Auschwitz*, Madrid, Trotta.
21. NACIONES UNIDAS, 2006, *Instrumentos del Estado de derecho para sociedades que han salido de un conflicto armado, iniciativas de enjuiciamiento*, Nueva York y Ginebra, Naciones Unidas.
22. OSIEL, Mark, 2005, “Perder la perspectiva, distorsionar la historia”, en: *Revista Estudios Socio-Jurídicos*, Vol. 7, pp. 43-112.
23. PIZARRO, Eduardo y Víctor Moncayo, 2016, *Comisión histórica del conflicto y sus víctimas (Informe introductorio)*, tomado de: <<http://www.altocomisionadoparalapaz.gov.co/mesadeconversaciones/index.html>>.
24. RETTBERG, Angelika, 2012, *Construcción de paz en Colombia*, Bogotá, Universidad de los Andes.
25. RICOEUR, Paul, 2004, *La memoria, la historia, el olvido*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
26. ROUSSO, Henry, 2003, “¿Juzgar el pasado?: justicia e historia en Francia”, en: *Pasajes: Revista de Pensamiento Contemporáneo*, No. 11, pp. 77-91.
27. SARAT, Austin y Thomas Kearns, 2009, *History, Memory, and the Law*, University of Michigan Press.
28. TRAVERSO, Enzo, 2011, *El pasado, instrucciones de uso*, Buenos Aires, Prometeo Libros.
29. SCOTT, Joan, 2008, *Género e historia*, México, Fondo de Cultura Económica.
30. URIBE, María Victoria, 2009, “Iniciativas no oficiales: un repertorio de memorias vivas”, en: Centro Internacional para la Justicia Transicional (ICTJ) (ed.), *Recordar en conflicto: iniciativas no oficiales de memoria en Colombia*, Bogotá, ICJT, pp. 43-71.
31. VILLAMIZAR, Juan Carlos, 2018, “Elementos para periodizar la violencia en Colombia: dimensiones causales e interpretaciones historiográficas”, en: *Ciencia Política*, Vol. 13, No. 25, pp. 173-198.
32. WILSON, Richard Ashby, 2011, *Writing History in International Criminal Trials*, Cambridge University Press, e-book.

## Leyes y sentencias citadas

1. CORTE CONSTITUCIONAL, *Sentencia C-370 del 2006*.
2. CORTE INTERAMERICANA de Derechos Humanos, *Caso la Rochela vs. Colombia*, 11 de mayo del 2007.
3. CORTE SUPREMA de Justicia, Sala de Casación Penal, *Sentencia contra Edward Cobos Téllez y Uber Enrique Banquéz*, 27 de abril del 2011.
4. CORTE SUPREMA de Justicia, Sala de Casación Penal, radicado 45463, *Sentencia del 25 de noviembre del 2015*.
5. DECRETO 3011 DEL 2013, Presidencia de la República, 26 de diciembre del 2003.
6. LEY 975 DE 2005, *Diario Oficial* No. 45980 del 25 de julio del 2005.
7. LEY 1592 del 2012, *Diario Oficial* No. 48633 del 3 de diciembre de 2012.
8. TRIBUNAL SUPERIOR del Distrito Judicial de Bogotá, Sala de Justicia y Paz, *Sentencia contra Edward Cobos Téllez y Uber Enrique Banquéz*, 29 de junio del 2010.
9. TRIBUNAL SUPERIOR del Distrito Judicial de Bogotá, Sala de Justicia y Paz, *Sentencia contra Fredy Rendón Herrera*, 16 de diciembre del 2011.
10. TRIBUNAL SUPERIOR del Distrito Judicial de Bogotá, Sala de Justicia y Paz, *Sentencia contra Orlando Villa Zapata*, 16 de abril de 2012.
11. TRIBUNAL SUPERIOR del Distrito Judicial de Bogotá, Sala de Justicia y Paz, *Sentencia contra Hébert Veloza García*, 30 de octubre del 2013.
11. TRIBUNAL SUPERIOR del Distrito Judicial de Bogotá, Sala de Justicia y Paz, *Sentencia contra José Baldomero Linares Moreno, José Delfín Villalobos Jiménez, Miguel Ángel Achury Peñuela y Rafael Salgado Mercha*, 6 de diciembre del 2013.
12. TRIBUNAL SUPERIOR del Distrito Judicial de Bogotá, Sala de Justicia y Paz, *Sentencia contra (Bloque Tolima) John Fredy Rubio Sierra y otros*, 19 de mayo del 2014.



▪ Campesino huye durante ataque de la guerrilla mientras carga a un cerdo sobre sus hombros. (Colombia), 2000 | Foto: Jesús Abad Colorado

# El *continuum* de la violencia sociopolítica como necropolítica de género en Colombia\*

*O continuum da violência sociopolítica como necropolítica de gênero na Colômbia*

*The Continuum of Sociopolitical Violence as Gender Necropolitics in Colombia*

Paola Andrea Díaz Bonilla\*\*

DOI: 10.30578/nomadas.n53a11

El artículo busca problematizar el *continuum* de las violencias sociopolíticas que han sufrido las mujeres en el marco de las necropolíticas de género desplegadas en Colombia. Para tal fin, la autora destaca como antecedente la desposesión, que hace efectiva la pérdida del cuerpo y el lugar de residencia, determinando qué mujeres merecen vivir y cuáles deben morir. Estas reflexiones surgen del proceso investigativo del Movimiento Nacional de Víctimas de Crímenes de Estado (Movice), que buscó el esclarecimiento de la verdad sobre los hechos de los que han sido víctimas las mujeres. Sin embargo, el texto indaga las formas de agenciamiento para la búsqueda de verdad frente al *continuum* de las violencias sociopolíticas impuestas.

**Palabras clave:** *continuum*, violencia sociopolítica, mujeres víctimas, desposesión, necropolíticas de género, Colombia.

*O artigo procura problematizar o continuum das violências sociopolíticas que têm sofrido as mulheres no marco das necropolíticas de gênero desdobradas na Colômbia. Para tal fim, a autora destaca como antecedente a des-possessão, que faz efetiva a perda do corpo e o lugar de residência, determinando que mulheres merecem viver e quais devem morrer. Estas reflexões surgem do processo investigativo do Movimento Nacional de Víctimas de Crimes de Estado (Movice), que procurou o esclarecimento da verdade sobre os fatos dos que têm sido vítimas as mulheres. No entanto, o texto indaga as formas de agenciamiento para a procura da verdade frente ao continuum das violências sociopolíticas impostas.*

**Palavras-chave:** *continuum*, *violência sociopolítica*, *mulheres vítimas*, *des-possessão*, *necropolíticas de gênero*, *a Colômbia*.

*The article seeks to problematize the continuum of socio-political violence that women have suffered within the gender necropolitics framework displayed in Colombia. To this end, the author highlights dispossession as a precedent, which makes the loss of the body and place of residence effective. It also determines which women deserve to live and which must die. These reflections arise from the National Movement of Victims of State Crimes (Movice) investigation process, which has sought to clarify the truth about the events in which women have been the victims. However, the text gives insights on the forms of agency towards the search for truth in the face of the imposed socio-political violence continuum.*

**Keywords:** *Continuum*, *Sociopolitical Violence*, *Female Victims*, *Dispossession*, *Gender Necropolitics*, *Colombia*.

\* El artículo surge de la investigación concluida "Impactos diferenciados del conflicto armado y la violencia sociopolítica en mujeres víctimas de crímenes cometidos por agentes del Estado y grupos paramilitares en cuatro regiones del país" (septiembre de 2019-marzo de 2020). Estuvo financiada por el Fondo Multidonante de Naciones Unidas y ejecutada por el Movimiento Nacional de Víctimas de Crímenes de Estado.

Agradezco la lectura y aportes recibidos de Néstor Moreno Rangel, doctor en Psicología Social, para la consolidación de este escrito.

\*\* Consultora del Programa de Naciones Unidas desde Bogotá (Colombia). Doctoranda en Estudios de Género de la Universidad Nacional de Córdoba (Argentina); especialista en Acción Sin Daño y Construcción de Paz; especialista en Políticas Públicas para la Igualdad de América Latina y El Caribe. Psicóloga. Correo: pandreadiazb@gmail.com

original recibido: 03/07/2020  
aceptado: 18/09/2020

ISSN impreso: 0121-7550  
ISSN electrónico: 2539-4762  
nomadas.ucentral.edu.co  
nomadas@ucentral.edu.co  
Págs. 195–211

*¿Qué se necesitaría no solo para aprehender el carácter precario de las vidas perdidas en el trascurso de la guerra, sino, también, para hacer que dicha aprehensión coincida con una oposición ética y política a las pérdidas que la guerra acarrea?*

Judith Butler, Marcos de guerra. Las vidas lloradas

## Introducción

El presente escrito parte de las reflexiones alcanzadas en la investigación referente a “Los impactos diferenciados del conflicto armado y la violencia sociopolítica en mujeres víctimas de crímenes cometidos por agentes del Estado y grupos paramilitares en cuatro regiones del país”, adelantada por el Movimiento Nacional de Víctimas de Crímenes de Estado (en adelante Movice) en los capítulos Boyacá, Caldas, Meta y Tolima. Este proceso buscó documentar los impactos multidimensionales de la violencia sociopolítica y la criminalidad estatal que sufrieron las mujeres como aporte al esclarecimiento de la verdad que se adelanta en el contexto de justicia transicional para Colombia<sup>1</sup>.

Fueron un total de 100 mujeres que participaron en los espacios colectivos propuestos; en ellos, compartieron sus vivencias y reflexiones sobre sus memorias de dolor y resistencia, permitiendo conectar sus experiencias a través de los recuerdos de distintos hechos victimizantes que marcaron sus subjetividades, historias familiares e inscripciones sociales y políticas. Destaca en la participación la diversidad generacional, étnica y geográfica: mujeres indígenas, campesinas y afros; jóvenes, adultas y adultas mayores con distintos

roles privados y públicos. Todas ellas buscando en su acción política la visibilidad y el reconocimiento de sus luchas personales y colectivas.

En razón al sentido de la investigación, esta se inscribió en el paradigma cualitativo. La propuesta metodológica de los espacios de encuentro estuvo centrada en el presupuesto de la dialéctica espiralada (Burin, 2002), acerca del pensamiento femenino, que vincula los aportes teóricos del feminismo con las vivencias cotidianas de las mujeres. Emplear este enfoque de investigación feminista tuvo como propósito, en las participantes del proceso, rescatar y reconfigurar “la experiencia personal, íntima, que otorgue sentido al conocimiento adquirido y que suministre nuevas representaciones” (Burin, 2002: 159).

Por otra parte, el paradigma metodológico empleado es interpretativo de tipo fenomenológico, dirigido a describir “cómo las personas dan sentido a su experiencia vivida en un contexto o frente a un fenómeno en particular” (Mendieta, Ramírez y Fuerte, 2015: 436). La recopilación de la información se logró con la realización de cuatro talleres vivenciales, con una duración de dos días cada uno. El trabajo de campo fue antecedido por una etapa de revisión documental frente a los tópicos centrales de la investigación. Por último, la sistematización de la información se realizó a partir de la transcripción literal de las grabaciones de los encuentros, para luego proceder a la búsqueda de categorías y subcategorías emergentes para la descripción y el análisis inductivo. No obstante, fue un proceso de idas y venidas que no puede calificarse como lineal; en la medida del encuentro con las mujeres, se fue tejiendo la comprensión situada de los tópicos abordados.

Para la reflexión que procederá, las cifras son un referente que permite develar la extensión de los repertorios de violencias que diferencialmente se dirigieron hacia las mujeres. Según los datos de la Unidad de Víctimas, con corte al 31 de julio de 2020, en el país hay 4.553.130 mujeres víctimas del conflicto armado. Un elemento clave de análisis es que las cifras generales, otorgadas por esta institución, pueden distar de los reales niveles de victimización sufridos por las mujeres en este contexto, debido a factores que rondan obstáculos en los territorios más azotados por la violencia para denunciar lo ocurrido y la desconfianza institucional; también se identifica, por los testimonios, que las mujeres víctimas en sus declaraciones dan a conocer solo el desplazamiento forzado, por ejemplo, ocasionando que hechos como las violencias sexuales queden invisibilizados. La tabla 1 ilustra diferentes hechos reportados en el registro único de víctimas.

**Tabla 1**  
Hechos victimizantes sufridos por mujeres y hombres

Hecho	Mujer	Hombre
Homicidio	494.026	552.892
Desaparición forzada	85.930	96.264
Tortura	4.532	6.114
Delitos contra la libertad y la integridad sexual	29.704	2.438
Desplazamiento	4.154.121	3.904.811

Fuente: Registro Único de Víctimas. 31/07/2020

Los datos dan cuenta de que el número de víctimas, mujeres y hombres, son casi equiparables en los casos de desaparición forzada, desplazamiento u homicidio. Así, son varios interrogantes que sirven como puntos nodales para esta reflexión: ¿Cuántos de estos casos de mujeres registrados podrían ser tipificados como parte de una necropolítica de género? ¿Qué elementos de diverso orden ocasionan que un segmento de mujeres deba morir o sean prescindibles en el orden necropolítico, impuesto por actores armados paraestatales y estatales? Son preguntas que complementan y entrelazan con la siguiente provocación de Judith Butler:

¿Cómo produce esa materialización de la norma en la formación corporal una esfera de cuerpos abyectos, un

campo de deformación que, al no alcanzar la condición de plenamente humano, refuerza aquellas normas reguladoras? ¿Qué oposición podría ofrecer el ámbito de los excluidos y abyectos a la hegemonía simbólica que obligara a rearticular radicalmente aquello que determina qué cuerpos importan, qué estilos de vida se consideran “vida”, qué vidas vale la pena proteger, qué vidas vale la pena salvar, qué vidas merecen que se lllore su pérdida? (2002: 39).

El texto, siguiendo estas líneas, se compone de los siguientes apartados: en primer lugar, se encuentra, como categoría emergente, el *continuum* de las violencias sociopolíticas sufridas por las mujeres; un segundo segmento pone en diálogo postulados teóricos, acuñados por Judith Butler, sobre la desposesión como antecedente de la necropolítica. El tercer nivel ubica las necropolíticas de género en el contexto de la violencia sociopolítica, a partir de dos de las tres pérdidas fundamentadas por Achille Mbembe, en el cuerpo y el lugar de origen o residencia. Por último, se identifican los imperativos expresados por las mujeres participantes frente al derecho a la verdad, que reclaman como garantía de no repetición y quiebre de los *continuum* de las violencias sociopolíticas que en sus trayectorias vitales se han erigido.

## El *continuum* de las violencias sociopolíticas en Colombia

La violencia política en Colombia se ha ilustrado como “aquellos hechos que configuran atentados contra la vida, la integridad y la libertad personal producidos por abuso de autoridad de agentes del Estado, los originados en motivaciones políticas, los derivados de la discriminación hacia personas socialmente marginadas, o los causados por el conflicto armado interno” (Comisión Colombiana de Juristas, 2007: 1). Estas violaciones a los derechos humanos son designadas así por las características que acompañan sus móviles, el contexto de ocurrencia y los autores intelectuales y materiales que promueven dichas acciones, sobre específicos y perfilados sectores de la sociedad.

En el despliegue de la violencia sociopolítica, a lo largo de la historia contemporánea, se ha logrado acallar y eliminar la diferencia de pensamientos y visiones respecto a un proyecto de país donde se viva con dignidad, y las profundas desigualdades sociales, políticas



▪ Paramilitar de las Autodefensas Campesinas de Córdoba y Urabá, portando una estatuilla del Divino Niño. (Colombia), 2005  
Foto: Jesús Abad Colorado

y económicas puedan ser transformadas para edificar ciudadanías y sujetos con derechos. Partir de este concepto hace evidente la conjugación de una serie de variables de tipo estructural y simbólico encargadas de “producir un continuo de violencia que ha invadido la cotidianidad, la conciencia colectiva y las instituciones sociales, y ha sido legitimada desde el Estado con la impunidad” (Castaño, 1994: 23-24).

Los anteriores elementos se traducen en la concurrencia de diferentes repertorios de las violencias, situadas en manifestaciones directas, culturales y estructurales, como factores coincidentes en las historias de vida de las mujeres víctimas de la violencia sociopolítica. Por otra parte, los hechos perpetrados indicarían también “diversas modalidades de hechos violentos y una multiplicidad de impactos que atañen a los ámbitos económicos, jurídicos, políticos, ideológicos, psicológicos, y corporales” (Movimiento Nacional de Víctimas de Crímenes de Estado, 2015: 18).

El *continuum* de las violencias sociopolíticas es una categoría emergente del proceso investigativo que

demuestra cómo un número considerable de mujeres participantes han sido victimizadas en varios momentos de sus vidas y en distintos contextos de ocurrencia; cuyos autores responsables fueron varios o todos los actores armados en conflicto: estatales, paraestatales e insurgentes. Es decir, las mujeres han tenido que cargar con la extensión de diferentes repertorios de violencias, luego de perpetrado el primer hecho, conformando un encadenamiento de victimizaciones a lo largo del tiempo, como resultado de una impunidad que hace maridaje con la ausencia de protección de las mujeres víctimas.

De esta manera, las mujeres intencionalmente han sufrido múltiples o todos los hechos victimizantes a lo largo de sus trayectorias vitales: la violencia sexual y la tortura ejercida por diferentes actores armados, múltiples desplazamientos forzados generados por el despojo de sus tierras o como forma de proteger a sus hijos e hijas o seres queridos de nuevas victimizaciones. De igual modo, han padecido el horror de la desaparición forzada, el asesinato de familiares o parientes cercanos y la pérdida de seres queridos en las distintas masacres ocurridas en el país.

A estos hechos de alto impacto se suma el estigma que llevan a costas por ser mujeres víctimas de la violencia sociopolítica, como marca moral negativa que adquiere agudos efectos cuando son víctimas de crímenes cometidos por agentes del Estado, debido a la criminalización, la falta de credibilidad de su testimonio, el cuestionamiento o silenciamiento de sus experiencias, conduciendo a mayores niveles de frustración e impotencia, originados por la impunidad y el negacionismo estatal.

Los relatos de dos participantes tienen como factor común la sistematicidad de las violencias sociopolíticas dirigidas hacia ellas y sus redes vinculares, que, sin lugar a dudas, redundan en el poder acumulativo sufrido por la reactivación y prolongación de los impactos psicosociales:

Pues a veces uno piensa que por qué tantas cosas tan trágicas que nos pasan como mujeres, que por ejemplo la desaparición forzada, el desplazamiento, los asesinatos, y todo a la misma mujer [...] yo me hago esa pregunta, ¿por qué tantas cosas tan feas nos pasan a todas, como si fuera una secuencia? ¿y por qué se repite? Uno no encuentra la respuesta y sigue con la misma pregunta, uno pierde la esperanza que vuelve y pasa, y esa es mi pregunta. Cuando nos toca solas y agotadas sobrellevar tanta cosa mala y caemos en el círculo, por ejemplo, de ahorita en el conflicto armado, y vuelve y nos pasa, entonces es muy triste. (Participante 4, Taller vivencial, Capítulo Meta. Villavicencio, octubre de 2019)

Yo soy desplazada tres veces, la primera tenía mi hija de 6 años y la guerrilla nos sacó corriendo de allá; luego todo lo que nos pasó porque mi hija tenía 8 años cuando la reclutaron. Allá también fui abusada y trataba de olvidarme de lo que me ha pasado, pero el caso de volver a recordar fue porque hace poco, la semana pasada, me dijeron que fuera a Cañojábón luego de 18 años por la restitución de tierras [...] fue mucho el pánico y miedo que sentí por todas las cosas que me pasaron estando allá. (Participante 7, Taller vivencial, Capítulo Meta. Villavicencio, octubre de 2019)

Los relatos expuestos revelan la realidad padecida por las mujeres víctimas del *continuum* de las violencias sociopolíticas, cuyas lógicas se incrustan a lo largo de sus vidas, convirtiéndolas en objeto de apropiación de los actores armados estatales y paraestatales. Es en este contexto, con la producción de la desubjetivación, que las mujeres se encuentran sometidas al disciplinamiento autoritario, expresado en el control de sus cuerpos y

la potencial desechabilidad de estos, en escenarios propiamente militarizados.

Por ello, retomar la categoría de *continuum* conduce a identificar los patrones de victimización que anteceden, se activan durante y extienden posteriormente en los planos subjetivo e interpersonal. Así, el *continuum* “aporta elementos no sólo para visibilizar la permanencia y sistematicidad de la violencia en la vida de las mujeres a nivel particular, sino para entender cómo les afecta a nivel colectivo y a través de la historia” (Impunity Watch, 2015: 9). Es decir, las mujeres víctimas que padecen el *continuum* de las violencias sociopolíticas no resultan ser casos aislados; muy por el contrario, sus vivencias conforman un patrón sistemático que alojan diferentes repertorios que allanarían un círculo de violencias, impactando multidimensionalmente sus existencias y la vida de otras mujeres de sus entornos familiares y comunitarios, reforzando el imaginario socialmente instalado que naturaliza la subordinación e inferioridad de las mujeres.

## La desposesión de las mujeres

Butler y Athanasiou (2017) en su libro *Desposesión: lo performativo en lo político* conciben una de las acepciones posibles de la desposesión como una condición dolorosamente impuesta por una serie de violencias, que determinan los términos de la subjetividad, de la sobrevivencia y de las posibilidades de una vida vivible. Cuando es concretado dicho proceso se hace más plausible la instrumentalización biopolítica de desechabilidad de los cuerpos mediante la pedagogía para la vida precaria que describen las autoras. Así, ser desposeído/a:

refiere a los procesos e ideologías a través de los cuales las personas son repudiadas y rechazadas por los poderes normativos y normalizadores que definen la inteligibilidad cultural y que regulan la distribución de la vulnerabilidad: pérdida de tierra y comunidad; pertenencia del cuerpo por otra persona, como sucede en las historias de esclavitud; sujeción a la violencia militar, imperial y económica; pobreza, regímenes securitarios, subjetivación biopolítica, individualismo liberal posesivo, gubernamentalidad neoliberal y precarización. (Butler y Athanasiou, 2017: 16)

Un postulado de este concepto deduce que “la desposesión carga en sí la presunción de que alguien ha

sido privado de algo que por derecho le corresponde” (Butler y Athanasiou, 2017: 21), y que, paradójicamente, en la práctica desconocen como propio debido a que les ha sido negado sistemáticamente. Para el caso de las mujeres víctimas, esta condición es concomitante a sus vidas, dada la escasa relación de ellas con las normas o los derechos que en la formalidad se encuentran estipulados y reglamentados. Lo que se observa es que los derechos humanos fundamentales, para una muy buena parte de mujeres, resultan ser ajenos a sus vivencias cotidianas, ampliando en este orden la exposición a toda una gama de violencias económicas, culturales y de género que se exacerban en el contexto de la violencia sociopolítica en Colombia.

Como posible ruta conducente del análisis, aparece el cuestionamiento sobre qué humanidad es desposeída. Una de las respuestas tentativas estaría demarcada por los mecanismos que a lo largo de la historia se han encargado de mantener la intersección de marcas de desigualdad, susceptibles a profundizarse cuando se entretujan género, raza y clase social, y, que para este caso, convierte la vida de las mujeres víctimas en una experiencia atravesada por las brechas socioeconómicas imperantes, la negación de los derechos y la discriminación estructural. De ahí que sean las mujeres negras, indígenas, empobrecidas y precarizadas, las más susceptibles a convertirse en víctimas de todas las violencias, fuera y dentro de este contexto.

Por otra parte, la desposesión conllevaría necesariamente a la precariedad de las vidas no vivibles, aquellas que conforman el no-lugar o el no-ser, representados en los sectores históricamente excluidos y abandonados por el Estado. Son principios que configuran una precariedad diferencial impuesta por las instituciones, al ser desde estas instancias del poder donde se preparan las condiciones de abandono de una vida, pues “están hechos para soportar la carga del hambre, del infraempleo, de la desemancipación jurídica y de la exposición diferencial a la violencia y a la muerte” (Butler, 2010: 45). Así lo denota una de las participantes, luego del asesinato de su esposo en la masacre de la Sarna en Boyacá:

Al año y medio de que mi marido lo mataron cogí un empleo que era con el Plan Colombia, donde tocaba coger piedra y trabajar casi como los hombres, y entonces eso me inflamó mucho el estómago por el trabajo tan pesado; son muy duros para uno de mujer, echando pica, echando pala

y pues uno toda enferma, pero pa’ que no me sacaran yo fui, pero sin comer y con dolor, por la pura necesidad, porque eran seis hijos los que me quedaron. (Participante 5, Taller vivencial, Capítulo Boyacá. Nobsa, octubre de 2019)

En el mismo sentido, el siguiente testimonio reafirma lo citado. La participante comparte la precariedad económica que caracteriza a un porcentaje significativo de las mujeres víctimas del capítulo Meta, las cuales también padecen la violencia intrafamiliar. Con ello, se amplían los *continuum* de las violencias sociopolíticas, que suelen traslaparse permanentemente con otras expresiones violentas, gestadas en los múltiples escenarios públicos y privados que habitan las mujeres, cuando en su infancia, adolescencia y/o adultez se han presentado abusos sexuales, maltrato infantil o cualquier manifestación de las violencias de género.

Hay que ver la pobreza en que vive la mayoría de mujeres víctimas. Lo que uno ve es que no hay nada, que las mujeres siguen sin nada, sobre todo que somos las que llevamos la carga del horror de la guerra, de todas las violencias, intrafamiliares, estructurales, todas, porque son todas las que nos tocan a las mujeres. (Participante 27, Taller vivencial, Capítulo Meta. Villavicencio, octubre de 2019)

La visión totalizadora permitiría explicar cómo, por ejemplo, el sistema legal termina desconociendo las distintas victimizaciones de las mujeres, al no investigar y juzgar los hechos ocurridos como delitos, enviando un mensaje contundente a la sociedad, de validación y legitimación frente a las múltiples violencias que se han ejercido exponencialmente en el contexto de las desigualdades y la militarización. Uno de los hechos más recurrentes es la invisibilización y negacionismo de la violencia sexual, máxime cuando ha sido ejercida por miembros de la fuerza pública. Una de las participantes refiere:

Porque la Defensoría dice que no denuncien que las violó el ejército, usted puede decir que la violó la guerrilla o hasta los paras, pero del ejército no, nunca, y si no, no le reciben la denuncia porque el Estado es muy permisivo y todo lo va tapando, todas las pilatunas que el ejército hace en las partes rurales y lo demás se queda en el silencio, además que muchos de los hechos de violencia sexual han sido por la fuerza pública porque hay mucho miedo, entonces más bien no denuncian por miedo. (Participante 1, Taller vivencial, Capítulo Meta. Villavicencio, octubre de 2019)

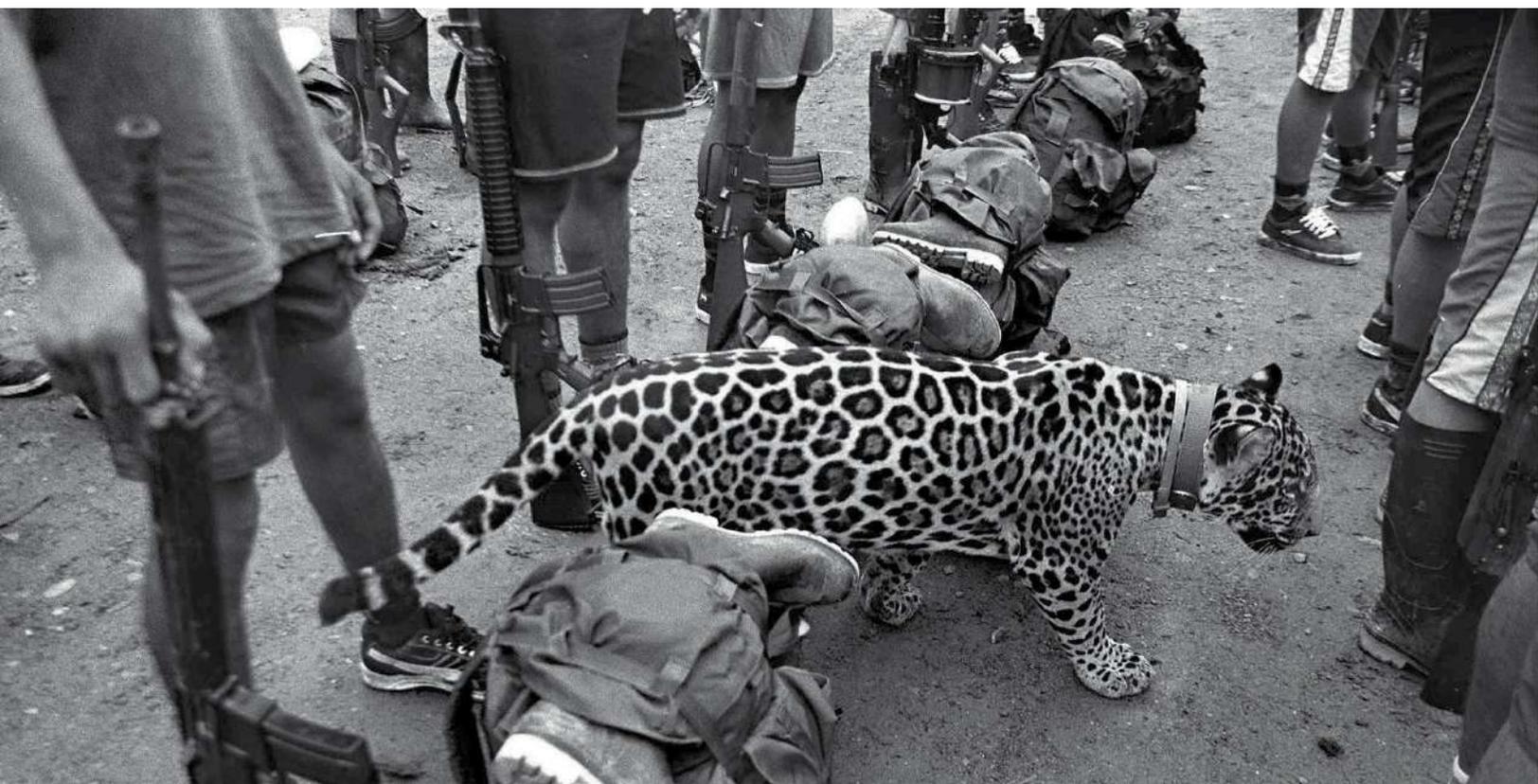
Así las cosas, la comprensión de cómo se sitúan los *continuum* de las violencias sociopolíticas en las trayectorias de las mujeres víctimas encontraría un punto central en las relaciones tejidas entre precariedad y desposesión, como antecedente para su despliegue y mantenimiento a lo largo de sus experiencias vitales. Portar esta doble condición, en un contexto mediado por el constreñimiento de los mandatos patriarcales y las violencias generalizadas, expone notablemente a las mujeres a las necropolíticas de género, ocasionando que sus muertes impunes no hagan parte de los cuerpos que importan para ser dignos de recibir verdad y justicia.

## Necropolíticas de género

Aproximarse al concepto de necropolítica hace relevante retomar varios antecedentes que son el andamiaje de su configuración como constructo teórico. Uno de ellos es la biopolítica que construye Michel Foucault, referida al poder sobre la vida y su gestión, para que prevalezca “su dimensión existencial y biológica, mantenga su *statu quo* racial” (Estévez, 2018: 10). Desde la perspectiva analítica de Foucault (2009), el poder ope-

ra para *modelar conductas*; en las relaciones de poder se ejerce la dominación a través de un discurso normalizador y dicotómico que regula y disciplina los cuerpos, para hacer *vivir y dejar morir*, bajo las formas como se erige el biopoder. Aunado a estos postulados, Giorgio Agamben concibe la nuda vida como “una vida a la que puede darse muerte impunemente” (2010: 180). Una existencia desprovista de derechos, *descartable* y supeditada a la voluntad necropolítica del soberano, quien detenta el poder sobre la vida y la muerte. Bajo esa concepción, las mujeres son instrumentalizadas, extendiendo un régimen del miedo que constriñe sus subjetividades al lugar delegado para ellas: ser mujeres-madre o mujeres-esposas, insertas en el ámbito privado de la familia, sometidas al cuidado de los demás y el cumplimiento de las tareas domésticas, como funciones inherentes a su ser. Los roles ocupados mantienen intacto el sistema de división sexual del trabajo y las bases que preservan sin cuestionamiento el orden establecido en las relaciones de género.

En este orden claramente jerárquico y subalterno se adscriben las experiencias de las mujeres objeto de la necropolítica. El concepto acuñado por el filósofo



▪ "Nene", la mascota del jefe paramilitar "Macaco". Tierralta, Córdoba (Colombia), 2000 | Foto: Jesús Abad Colorado

camerunés Achille Mbembe (2012) expone desde el modelo colonialista las formas contemporáneas como el poder soberano inscrito en la desigualdad, detalla qué segmentos, colectivos o individuos son innecesarios y, por ende, descartables en términos de la productividad para el capital; es decir, quiénes deben morir y quiénes merecen vivir. Con este significado, Mbembe se refiere a un prototipo de política que caracteriza, cada vez con mayor acento, a los Estados modernos en los cuales el soberano (representado en la figura del Estado) tiene la potencia y el dominio para administrar la muerte, en referencia al papel que cumple la gubernamentalidad como dispositivo del poder. De esta manera, la necropolítica señala “quién tiene importancia y quién no la tiene, quién está desprovisto de valor y puede ser fácilmente sustituible y quién no” (Mbembe, 2012: 46).

A partir de estos postulados teóricos, en la última década se han venido desarrollando diferentes estudios en América Latina, para comprender las formas como dicha lógica se inserta en múltiples hechos de violencia que involucran directamente la existencia de las mujeres, a través de la sistematicidad de feminicidios, el fenómeno de la desaparición forzada y la trata de personas, que afectan en gran manera a mujeres jóvenes, pobres y migrantes. La académica Ariadna Estévez propone la necropolítica como el “poder de dar muerte con tecnologías de explotación y destrucción de cuerpos tales como la masacre, el feminicidio, la ejecución, la esclavitud, el comercio sexual y la desaparición forzada, así como los dispositivos legal-administrativos que ordenan y sistematizan los efectos o las causas de las políticas de muerte” (2018: 10).

De otro lado, que articula la necropolítica, es el desarrollado por Alejandra Bello-Urrego (2020). La investigadora explica cómo las dinámicas expansivas de los grupos armados paralegales estuvieron imbuidas por el terror y la sevicia para hacerse al control territorial y poblacional, destacando las formas de victimización que sufrieron diferencialmente las mujeres. A través de la activación de estos dispositivos, se cumplió uno de los propósitos en la lógica guerrera, consistente en resguardar los dictámenes patriarcales, que ponen en foco a las mujeres como objeto de la violencia paraestatal, debido a los roles que tradicionalmente les han sido conferidos y que “las colocan en posiciones políticas determinantes para la reproducción del tejido social” (2020: 347). Al atacar directamente a las mujeres que

subvierten el modelo patriarcal, se está quebrando “la vida comunitaria y persiguiendo los proyectos políticos e históricos que viven a través de los cuerpos perseguidos” (2020: 347).

Esta necropolítica de género es la que actúa con base en la ocurrencia de los múltiples crímenes contra mujeres que se presentan a diario en Colombia y Latinoamérica; efectivizados a partir de un marco simbólico y sociocultural que se sustenta en los mandatos designados a hombres y mujeres. De este modo, la normalización de los patrones de subordinación-dominación, convierten las diferentes formas de violencias como *naturales* a las relaciones entre los géneros, ocasionando la transmisión y socialización de masculinidades hegemónicas y feminidades fragilizadas y vulnerables.

La necropolítica retoma la figura del esclavo “como una de las primeras manifestaciones de la experimentación biopolítica” (Mbembe, 2012: 31). El esclavo, en palabras del autor, se define cuando se presenta una triple pérdida: la pérdida del hogar, de los derechos sobre el cuerpo y del estatus político, que corresponde a “una dominación absoluta, a una alienación desde el nacimiento y a una muerte social (que es una expulsión fuera de la humanidad)” (Mbembe, 2012: 32).

La socióloga mexicana Julia Monárrez (2015), siguiendo estas líneas conceptuales, adapta estos postulados para analizar los feminicidios y juvenicidios que, desde la década de los noventa, azotan a Ciudad Juárez. Sus aportes serán orientadores para la descripción de los hallazgos acerca de cómo se sustentan las necropolíticas de género, en clave de los *continuum* de las violencias sociopolíticas, cimentados a partir de las pérdidas del cuerpo y el lugar de origen o sitio de residencia que sufren las mujeres víctimas en Colombia.

## Pérdida del cuerpo

Desde las guerras tribales y confrontaciones bélicas hasta los actuales conflictos armados o guerras irregulares, el cuerpo de las mujeres ha sido significado como un espacio de dominación; el trofeo que los guerreros reciben como vencedores o el objeto adherido al territorio que ha sido cooptado y usurpado. Empero, en las guerras contemporáneas se ha dado un desplazamiento direccionado al despojo corporal y simbólico de los



• Mujeres víctimas en el marco de la guerra. Peque, Antioquia (Colombia), 2001 | Foto: Jesús Abad Colorado

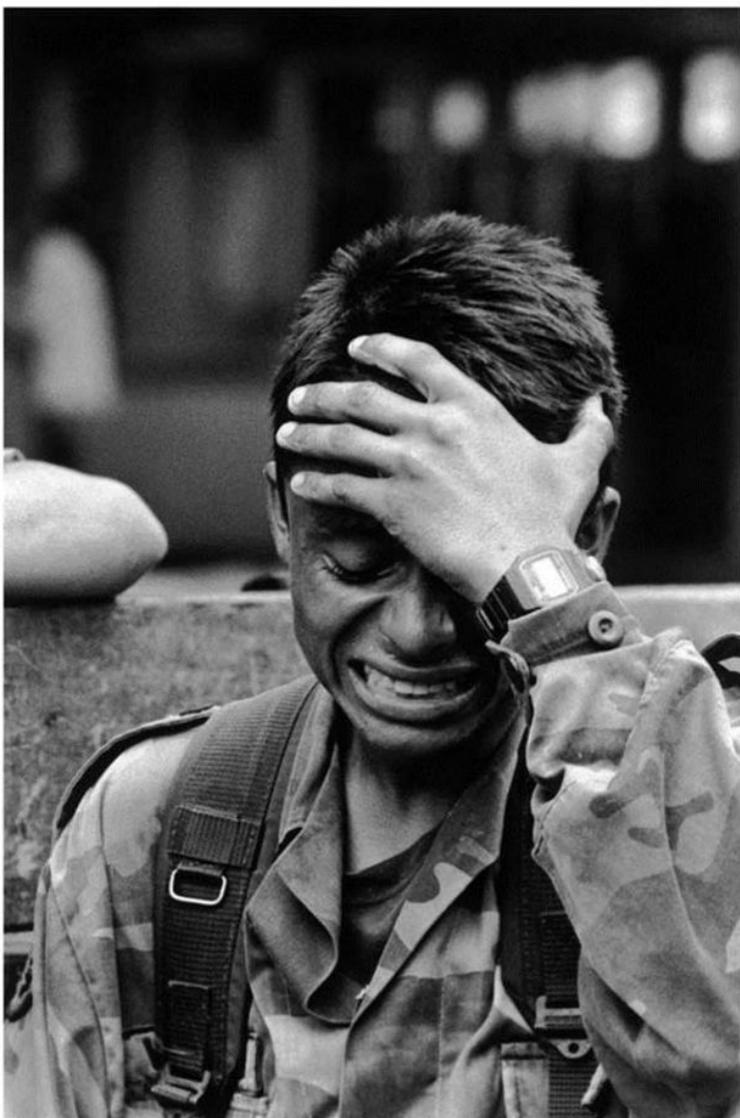
sujetos femeninos o feminizados como objeto directo de expoliación y disciplinamiento. La lógica guerrera ve en el cuerpo el territorio propicio para el ejercicio de una violencia expresiva e instrumentalizadora, que rompe toda demarcación moral. La antropóloga Rita Segato manifiesta cómo, en este contexto, es viable hablar de una feminización de la guerra donde el cuerpo de las mujeres “pasa a constituir, en sí mismo, terreno-territorio de la propia acción bélica” (2016: 70).

Complementariamente a esta argumentación, el analista Herfried Münkler (2003) considera que la aniquilación de un territorio tiene, como uno de sus bastiones, la utilización de la violación sistemática de las mujeres, y Mary Kaldor (2012), en sus estudios sobre los conflictos de las últimas décadas o *las nuevas guerras*, ha detallado dentro de los tres patrones recurrentes en su desarrollo y escalonamiento la humillación concretada en la violación y la violencia exacerbada contra mujeres, niñas y niños, como parte integral de las dinámicas de apropiación de territorios en disputa.

De esta manera, las guerras y los conflictos armados actuales ocasionan que cada vez sean más cruentas y bárbaras las maneras de disciplinamiento de los cuerpos femeninos y las estrategias empleadas, por los dispositivos simbólicos, en el ejercicio de control sobre sus subjetividades. Un aspecto notable resulta ser que, en este escenario de disputa bélica, “el “sexo” no sólo funciona como norma, sino que además es parte de una práctica reguladora que produce los cuerpos que gobierna, es decir, cuya fuerza reguladora se manifiesta como una especie de poder productivo, el poder de producir –demarcar, circunscribir, diferenciar– los cuerpos que controla” (Butler, 2002: 18).

En razón a estos análisis se expone el siguiente testimonio que vincula la crueldad expresa en el cuerpo de las mujeres y su eliminación física, como método de ejemplificación comunitaria mediante el uso del terror:

Yo tuve oportunidad de compartir con ella el asesinato de la presidenta de la junta; fue cuando estábamos acá y



▪ Soldado llora por la muerte de su hermana de 13 años, asesinada por la guerrilla. Apartadó, Urabá (Colombia), 1995  
Foto: Jesús Abad Colorado

desafortunadamente el asesinato fue muy feo, fue violada muy feo, le mocharon la cabeza, la colgaron en la cerca, empalada, le metieron un palo en la vagina, gracias a Dios no vivimos en tortura. Me dijo R. que a ella cuánto no le dijeron que se viniera para acá, pero ella no quiso porque decía que no había hecho nada; pero sabíamos que a todos nos iban a matar. (Participante 2, Taller vivencial, Capítulo Tolima. Ibagué, octubre de 2019)

La violencia sexual es una práctica persistente en las modalidades empleadas por los actores armados paraestatales, con variadas formas sobre cómo se revela este flagelo en las mujeres víctimas; entre ellas, se han podido establecer distintas tipologías como acceso carnal violento, el acoso sexual, el aborto forzado,

la desnudez forzada, entre otras. Su sistematicidad obedece a la instrumentalización de las violencias depositadas en el cuerpo de las mujeres, las cuales cumplen con la función de “ejemplaridad por medio de la cual se refuerza el poder disciplinador de toda ley” (Segato, 2016: 59).

Los testimonios<sup>2</sup> que a continuación se presentan muestran diferentes elementos de análisis, donde la pérdida del cuerpo y la ejemplificación pública de las muertes de las mujeres cumplen con los mandatos disciplinadores, biopolíticos y necropolíticos, alcanzando, mediante la fuerza instrumental de la violencia, la sumisión totalizadora de quienes se perciben como objeto del necropoder.

Anteriormente hubo otra muerte de una muchacha ahí del mismo caserío; la sacaron de la casa y como a 100 metros de la casa la sacrificaron, acusada de haberse metido con un soldado. Tenía una hija pequeñita de unos 15 días de nacida, estaba acostada con la abuelita y la niña empezó a llorar. Y cuando nos dimos cuenta, el cadáver –después de como 10 horas de fallecido– emanaba leche de los senos. Eso fue supremamente impresionante, pues yo vi, le comenté a la juez y ella no pudo soportar la vivencia. Se fue a llorar a un lado de ahí, pues uno también afectivamente se siente mal. He tratado de encontrar alguna explicación médica, religiosa o científica, de ¿por qué ocurrió eso? – ¡Un cadáver después de tanto tiempo! pero ¡no!, no ha habido por ningún lado. Cada quién da una explicación, pero no hay una certeza. (Participante 3, entrevista, Pajarito, noviembre de 2018)

Lo que a mí me impactó en un alto grado fue una muchacha joven que la mataron afuera de la casa, y lo que decían era que fue por estar en compañías con un soldado. Se vino al pueblo, estuvo aquí, se regresó, y al regresarse la estaban esperando y la mataron. Ella era madre de un niño pequeñito, tenía la edad de mi hijo. El niño en esa época tenía como un añito –tal vez más–, y la dejaron frente a la casa muriéndose. El niño pequeñito –tal vez ella pedía, clamaba que le alcanzaran agua, sería, o el niño pensaba, porque no llegamos a dilucidar si era que ella pedía agua–, pero el niño la auxiliaba con agua, el pequeñito. Entonces en el fondo estaba el tanque del agua, el chinito iba descalcito y las huellitas con sangre, quedaba el caminito de huellas de sangre a la vista. Comenzaban fuertes y se iban desvaneciendo, el niño le llevó dos veces agua. Ahí al lado del cadáver estaba una palangana con agüita y la gente no se acercaba por temor. (Participante 7, entrevista, Pajarito, noviembre de 2018)

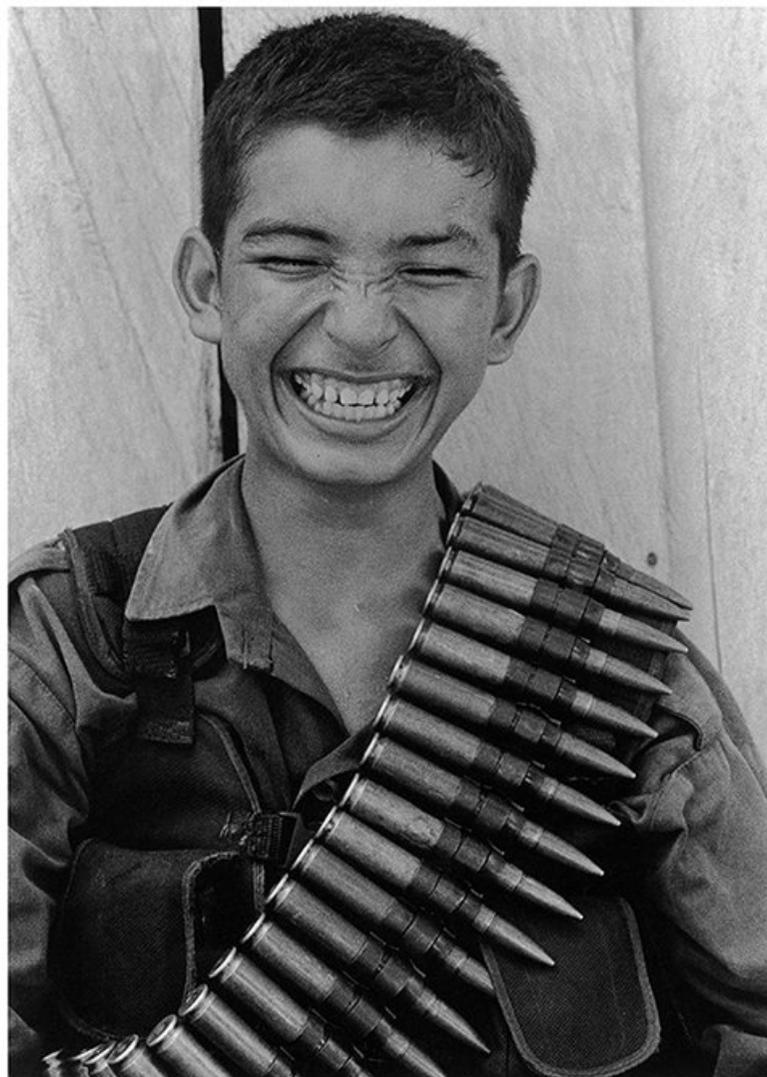
Los anteriores relatos condensan varios aspectos significativos a analizar. En primer lugar, la exhibición de los cuerpos de las mujeres que fueron asesinadas, como símbolo poderoso que comunica socialmente para disciplinar a las otras mujeres de la comunidad y, a la vez, lograr con la acción violenta la cosificación de los cuerpos que representa la crueldad y el desprecio por lo femenino en la lógica militarista, que obra como “un capricho o un acto puramente destructor que aspira a instigar el terror” (Mbembe, 2012: 33).

A su vez, los testimonios expresan, por una parte, el poder de los vínculos forjados entre madre-hijo/ a, cuya capacidad se impone a la muerte como indicio rotundo de dignificación de ese cuerpo agonizante, que se humaniza por el amor y la fuerza del apego, dejando huellas indelebles que confrontan toda racionalidad o búsqueda de explicaciones para su comprensión.

El relato del hijo que auxilia a su madre asesinada convoca la acción performática que llevó a cabo la artista guatemalteca Regina José Galindo en su obra *¿Quién puede borrar las huellas?*<sup>3</sup> cuando en 2003, en Ciudad de Guatemala, propone esta puesta pública. La artista, con un cuenco lleno de sangre humana, emprende la caminata dejando en puntos estratégicos las huellas que traen en cada rastro la memoria de las víctimas de la violencia estatal. Sin la intención de equiparar experiencias, la acción performática del niño y Regina van tal vez en la misma dirección, impedir el borramiento que el silencio efectúa en la comisión de las atrocidades cometidas, para poner en acto su oposición a la violencia, capaz de cosificar los cuerpos, “memorializando aquellas formas de sufrimiento y pérdida contra el olvido” (Butler y Athanasiou, 2017: 209)

## Pérdida de lugar de origen o residencia

Cuando las mujeres víctimas son forzadas a la pérdida del lugar de origen o residencia, se despoja con ello los referentes simbólicos y socioculturales que sustentaban su existir y los soportes de vinculación y sentido. A lo largo de la ocurrencia de la violencia sociopolítica, uno de los principales hechos que han marcado su devenir ha sido el desplazamiento forzado y la expulsión de sus tierras. Muchas de estas zonas, objeto de desplazamien-



▪ Guerrillero de 16 años. Serranía de San Lucas, Bolívar (Colombia), 2000 | Foto: Jesús Abad Colorado

to, han sido territorios históricamente marginados y excluidos de las nociones de progreso. Aunado a la ausencia casi total del Estado, los espacios marginalizados fueron cooptados por el poder paralegal con el fin de usufructuarse de los bienes naturales, en amplias zonas geoestratégicas que, a fuerza y sangre, propiciaron radicales transformaciones en la distribución de la tierra y el comportamiento demográfico, en las últimas décadas en Colombia.

Con los cambios en la distribución poblacional, ha quedado al descubierto la conformación de vastas zonas rurales y urbanas precarizadas, donde la espiral de violencias estructurales, culturales y simbólicas se incrusta y naturaliza en la cotidianidad. Zonas donde mujeres en



▪ Minga indígena en movilización por sus derechos. (Colombia), 2020 | Foto: Colprensa. Tomada de: insurgente.org

situación de desplazamiento se ven forzadas a ubicarse, haciéndolas proclives a convertirse nuevamente en personas victimizadas. Así las cosas, el objetivo en este entramado de profundas desigualdades y segregaciones sería ubicar las raíces que aporten a la comprensión del porqué “el poder de la desposesión trabaja haciendo a ciertos sujetos, comunidades o poblaciones ininteligibles, a través de la evisceración de las condiciones de posibilidad de la vida y de lo ‘humano’ en sí mismo” (Butler y Athanasiou, 2017: 36).

Al respecto, una de las mujeres participantes relata su experiencia de vida en la que destaca la permanente itinerancia que ella y su familia de origen debieron trasegar para sobrevivir a la violencia política de los años cuarenta; ya en los noventa, escapar de la época en que el paramilitarismo empezó su consolidación territorial en el país, para continuar su trasegar por diferentes regiones, con el ansia de encontrar tranquilidad y sosiego:

Hay fechas imborrables, mi primer desplazamiento fue de 6 días de nacida, en 1948, en la muerte de Jorge Eliécer Gaitán porque a mi padre lo sacaron de la finca y empezamos a sufrir como un carajo, mucha hambre, pasando muchas necesidades (...) El segundo desplazamiento fue en 1988, me tocó salir de la finca y salir pa’ la ciudad, lo que estoy contando por cuenta de paramilitares. El tercer desplazamiento fue en Barranca, desafortunadamente por ignorancia y quizás no alcanzamos a entender la magnitud del conflicto y salimos de aquí y nos metimos a Santander, y el nido de ella, casi que la cuna de los paramilitares en el Magdalena Medio. Entonces nos metimos en la jeta del lobo para terminar en Bogotá, luchar allá y luego de muchos procesos estar acá en el Tolima. (Participante 9, Taller vivencial, Capítulo Tolima. Ibagué, octubre de 2019)

Para el caso de las mujeres en situación de desplazamiento, con la pérdida del lugar de residencia o de origen, emergen una serie de patrones y relaciones entre la incidencia de las violencias de género y las de-

ficiencias estructurales del contexto, que aumentan la percepción de inseguridad, marginalidad, estigmatización y naturalización de las violencias que sufren. Con la llegada de las mujeres a nuevos contextos, para escapar a la violencia sociopolítica, se van acumulando nuevos hechos en una cadena de victimización sin fin, que no distinguen un antes y un después, pues el resultado indefectiblemente será el daño propinado por nuevos actores armados, que entran en el mapa de victimizaciones recibidas.

De esta manera, los espacios sociales y comunitarios, que llegan a habitar las mujeres en situación de desplazamiento, se encuentran en gran modo carentes de los mínimos equipamientos estructurales, transformándose en “agrupaciones espaciales, “los compartimentos”, o las “fronteras internas” de la violencia de género para las mujeres” (Monárrez, 2015: 54-55). Son territorios que, a su vez, poseen altas conflictividades sociales en los que el peso de la estigmatización cobija a sus nuevos pobladores, profundizando el espectro de vulnerabilidades; estos factores denotan una alta correlación entre pobreza y violencia. En estas zonas, los déficits de infraestructura urbana son altos, al igual que las carencias económicas. Lo mencionado se refuerza con la voz de una participante que describe los avatares vividos, luego del desplazamiento efectuado:

A. me decía ¿qué vamos a hacer al pueblo? Y yo le decía cualquier cosa, así me toque vender papeles, yo vendo tinto, arepuelas, todo eso para vivir, y tengo una tienda, no grande, pero sí para ayudarme. Y yo digo, si hubiéramos estado en la costa, en buena tierra, no estábamos así, sino que estaríamos mejor. Lo que nos hicieron los paramilitares fue un daño, porque nos pusieron a rodar. (Participante 2, Taller vivencial, Capítulo Tolima. Ibagué, octubre de 2019).

Es así como se identifica una asociación entre los *continuum* de las violencias sociopolíticas que sufren las mujeres y la conformación de unas identidades desacreditadas (Valenzuela, 2016), imbricadas a la precarización social y económica. Cuando las mujeres se encuentran en zonas marginales, y desprovistas de la acción y protección del Estado, se aumentan las posibilidades de convertirse en una cifra más de mujeres que mueren a manos de sus parejas, desconocidos o actores armados que obran a partir de su poder necropolítico. De este modo, “la precarización social y la desacreditación identitaria, coloca a las y los jóvenes en zonas precarias, zonas

sociales prescindibles, zonas de exclusión, zonas de vulnerabilidad, zonas criminalizadas o zonas de desecho, zonas que, infortunadamente, proliferan en los escenarios latinoamericanos asociadas a las necropolíticas neoliberales” (Valenzuela, 2016: 18).

## La verdad para las mujeres

La verdad sobre lo ocurrido ha sido para las mujeres estandarte de sus luchas y acción política. A lo largo de la historia de genocidios, dictaduras militares, conflictos armados y militarismos, han sido las mujeres víctimas quienes se han convertido en agenciadoras de la memoria; sujetas políticas que “pretenden el reconocimiento social y de legitimidad política de una (su) versión o narrativa del pasado” (Jelin, 2002: 49). Con diversos dispositivos que actúan como vehículos de la memoria, las mujeres víctimas han confrontado las violencias inscritas en sus cuerpos y subjetividades, actuando en el espacio público, donde las disputas por la memoria y la verdad tienen su principal escenario.

Este ha sido el escenario donde las mujeres víctimas de los diferentes capítulos del Movic han efectuado una amplia gama de actos performáticos, que construyen agencia frente al orden necropolítico impuesto; con las galerías de la memoria, los plantones y cada acto público donde las mujeres le ponen rostro a sus seres queridos asesinados o desaparecidos, historizando sus trayectorias, tejidas con sus evocaciones y afectos, reconociendo que “sólo en unas condiciones en las que pueda tener importancia la pérdida aparece el valor de la vida. Así pues, la capacidad de ser llorado es un presupuesto para toda vida que importe” (Butler, 2010: 31-32). Nuclearse en este proceso organizativo ha significado, para estas mujeres, ejercer su derecho a la participación y la organización para visibilizar este mandato de muerte, en un contexto hostil y adverso, que no ha impedido que las víctimas mantengan *viva la llama de la memoria*, rompiendo con el silencio y la impunidad.

La postura ético-política que han ganado las mujeres en este escenario ha consolidado que cada acción simbólica y performática se dirija a mantener el principio del deber de memoria, que compromete a las mujeres víctimas y sus familiares. Estas reflexiones, toman potencia en la voz de una lideresa participante.

La fuerza por querer visibilizar esa violencia que yo también viví, porque yo era callada por el miedo, entonces yo empecé a mirar muchas amigas que les mataban el esposo, los hijos, entonces cuando yo conocí el movimiento yo dije “eso era para mí2, porque acá todo era calladito, entonces yo dije “no, yo tengo que visibilizar” y empezamos en cartoncitos a visibilizar, entonces yo empecé a conocer historias increíbles de las mujeres, yo empecé a preguntar ¿pero por qué, por qué los matan?, que no, que porque eran del campo, gente honorable que eran pobres y trabajadores, entonces eso me impulsó mucho a saber quiénes eran esas personas, entonces por lo menos nosotros en el papelito colocábamos fecha de nacimiento, fecha de la desaparición o el homicidio, qué les gustaba y quiénes eran y eso no les gustó a los paracos, pero lo que me ha impulsado son las otras víctimas, siempre buscando la verdad para que esto que ha pasado con nosotras no se repita. (Participante 1, Taller vivencial, Capítulo Meta. Villavicencio, octubre de 2019).

A su vez, los principios para la lucha contra la impunidad –también llamados principios de Joinet<sup>4</sup>, ratificados por la Corte Interamericana de Derechos Humanos, y que hacen parte del bloque de constitucionalidad, convierten estos pilares jurídicos internacionales en disposiciones de estricto cumplimiento para el Estado colombiano. De estas normativas vinculantes se instaure que la verdad es un derecho que tienen las víctimas y, por el cual, el Estado debe aunar todos los esfuerzos para concretarlo como garantía de no repetición, abarcando las dimensiones subjetivas y colectivas. A pesar de ello, el derecho a la verdad no ha tenido el mismo lugar en los procesos transicionales efectuados. Este grado de importancia tiene su origen en las tensiones entre verdad judicial y el carácter extrajudicial que contiene la verdad como derecho.

Debido a las dificultades para llegar al ideal de la verdad judicial, las comisiones de la verdad se han convertido en el mecanismo extrajudicial para la reconstrucción de los hechos acontecidos en contextos generalizados de violaciones a los derechos humanos, con el fin primario de otorgar sentido y significado a las atrocidades cometidas. Pese a las potencialidades de estos mecanismos de esclarecimiento de la verdad, en variadas experiencias de otros conflictos armados, dictaduras militares o guerras civiles<sup>5</sup> se han invisibilizado otras vivencias e impactos, impidiendo que las medidas de reparación sean consistentes y equiparables frente a las afectaciones sufridas, en clave de las demandas que

las mujeres víctimas han construido en colectivo alrededor de los procesos transicionales.

Ante esta realidad, las mujeres consideran que la verdad debe actuar como precedente para la no repetición de los hechos cruentos que las han afectado; una verdad que llegue a instalarse en todos los espacios sociales y comunitarios, donde las voces de las mujeres sean audibles y cuenten con el eco suficiente para propiciar que palabra y escucha sean bálsamos para sanar los profundos dolores, vestigio de todas las violencias gestadas en su contra:

Que se sepa la verdad, eso es muy importante para nosotras, y que den un arrepentimiento sincero, para que sea público y para que muchos no vuelvan a cometer estos actos tan injustos y tan horribles (Participante 3, Taller vivencial, Capítulo Boyacá. Nobsa, octubre de 2019)

Vemos como mujeres que nos deben garantizar los espacios para que las víctimas sean escuchadas, sobre todo para las mujeres, porque muchas veces las mujeres están calladas; pero la razón por la que no hablan es porque no tienen las garantías para decir lo que les ocurrió, la verdad de esta guerra que tanto nos ha afectado ¿cierto? (Participante 21, Taller vivencial 1 Capítulo Caldas. Riosucio, septiembre de 2019)

En síntesis, para las mujeres participantes de la investigación, la verdad es y será un derecho innegociable. Gran parte de las acciones que como colectivos y organizaciones de mujeres gestan en su práctica discursiva cotidiana, van encaminadas al posicionamiento en la escena pública de una verdad en clave femenina, que ubique en el debate público el cúmulo de hechos sufridos por las mujeres víctimas, conformando “lo/as nuevos sujetos colectivos emergentes” (Femenías, 2011: 52), cuyo imperativo ha sido, y será, la reconstrucción del tejido social que se fracturó, activando formas de convivencia sustentadas en la sororidad y la reconfiguración identitaria colectiva, como eje confrontador de la impunidad y la ausencia de justicia para las mujeres.

## Conclusiones

Se identifica, en las experiencias vitales de las mujeres víctimas participantes, la presencia del *continuum* de las violencias sociopolíticas, entendido como los múltiples

hechos de violencia que han debido padecer por varios o todos los actores armados, en un contexto de violencias generalizadas, donde la necropolítica de género se erige como el mecanismo gestor y decisor sobre qué mujeres merecen vivir y cuáles deben morir; para este último caso, mujeres en su gran mayoría precarizadas, desposeídas de derechos y portadoras de identidades intersectadas por las discriminaciones socio-raciales históricas. Son violencias que se han infringido en todas las dimensiones y escenarios de sus vidas, ampliando el poder acumulativo de los impactos, que se reactivan por la exposición permanente a nuevos hechos victimizantes.

Confrontar las distintas modalidades a las que han estado expuestas diferencialmente las mujeres víctimas conduce necesariamente a establecer la relación entre violencia de Estado, desposesión y precariedad. La desposesión de las mujeres víctimas se constituye como un elemento primigenio de la consolidación de las necropolíticas de género por cuenta del *continuum* de las violencias sociopolíticas. No obstante, se opera una ambigüedad en los procesos de lucha contra la impunidad, al partir de un presupuesto básico donde precariedad y desposesión son condiciones políticamente inducidas hacia específicos segmentos de la población, los cuales se ven expuestos a toda clase de violencias, y que terminan apelando “al Estado en busca de protección, pero el Estado es, precisamente, aquello contra lo que necesitan protegerse. Estar protegidos contra la violencia del Estado-nación es estar expuestos a la violencia ejercida por el Estado-nación; así pues, basarse en el Estado-nación para protegerse contra la violencia es, precisamente, cambiar una violencia potencial por otra” (Butler, 2010: 46-47).

Las experiencias de vida de las mujeres participantes sirven como lente comprensivo para advertir cómo la pérdida del cuerpo y del lugar de residencia u origen son ejes constitutivos de la desposesión y la necropolítica de género, que los actores armados estatales y paraestatales han implantado como lógicas de disciplinamiento y necropoder dirigido a estas. Con ello se reafirma la interrelación de estas expresiones, que conectan la pobreza, exclusión, segregación socio-espacial y estigmatización, en factores que exacerban las discriminaciones y subalternidades históricas de lo femenino. Desde esta perspectiva teórica y ético-política se hace “imposible separar el «género» de las intersecciones políticas y culturales en las que constantemente se produce y se mantiene” (Butler, 1990: 49).

La apertura de espacios donde afloren las narrativas de las mujeres tendrá que ser un propósito ineludible en la construcción de una verdad dignificante para todas las víctimas. Por tanto, reconocer los procesos que las mujeres asumen como víctimas-sobrevivientes de la violencia sociopolítica, se convierte en aporte al esclarecimiento de lo ocurrido, que interpela las disputas políticas e ideológicas tejidas por las memorias instaladas como imperantes en el discurso social.

A lo largo del artículo se plantea como idea fuerza la consideración acerca de que las variadas formas de acción política, construidas por las mujeres víctimas del Movimiento, poseen como uno de sus ejes medulares desarrollar un activismo por una vida con dignidad, inviable de construir si se mantiene la impunidad y la ausencia de verdad para las mujeres.

## Notas

1. Los resultados de la investigación hacen parte del informe de documentación “¿De dónde sacamos fuerzas? Narrativas de las mujeres sobre los impactos diferenciados de la violencia sociopolítica y los crímenes de Estado en Boyacá, Caldas, Meta y Tolima”, el cual fue entregado a la Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, como un aporte de las organizaciones de la sociedad civil a la construcción de una verdad plural.
2. Por la relevancia de los dos primeros testimonios, se emplean relatos surgidos de la Consultoría, para la construcción de un documento de memoria histórica en el departamento de Boyacá, financiado por la Dirección de Convivencia de la Gobernación de Boyacá.
3. Tomado de: <<http://www.reginajosegalindo.com/quien-puede-borrar-las-huellas/>>.
4. El derecho a la verdad comporta tanto el derecho de las víctimas de graves violaciones de derechos humanos y de sus familiares a conocer los hechos y circunstancias en que acaecieron dichas violaciones, como el derecho de la sociedad entera a saber los

motivos por los cuales tales hechos se produjeron, con miras a preservar la memoria colectiva y a evitar de esa manera que hechos de esa índole no vuelvan a presentarse (ver principios 2, 3 y 4). (Uprimy y Saffón, 2006: 143)

5. Es destacable el informe *Nunca Más*, realizado en 1983 a partir de los hechos ocurridos durante la dictadura de Rafael Videla (1976-1981) en Argentina, donde el énfasis de esta comisión se centró en conocer el paradero de los detenidos desaparecidos, dejando por fuera la violencia sexual que las mujeres sufrieron durante este periodo, donde no hubo reparación económica ni simbólica para estas víctimas (Ver Barbuto y Moreyra, 2008). Otra experiencia que desconoció los derechos de las mujeres víctimas-sobrevivientes refiere a la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR), la cual excluyó las esterilizaciones forzadas que aproximadamente 200.000 mujeres quechuablantes sufrieron durante la década de los noventa en el Perú, contribuyendo a “perpetuar y legitimar divisiones físicas, raciales y de clase en la sociedad peruana, e impidió el apoyo público a la rendición de cuentas y a la justicia reproductiva a través del imperio de la ley”. (Getgen, 2007: 26)

## Referencias bibliográficas

1. AGAMBEN, Giorgio, 2010, *Homo sacer, el poder soberano y la nuda vida*, España, Pre-Textos.
2. BARBUTO, Valeria y María Julia Moreira, 2008, “Los procesos de reparación y la violencia sexual contra las mujeres en Argentina”, en: Lorena Fries (ed.), *Sin Tregua, Políticas de reparación para mujeres víctimas de violencia sexual durante dictaduras y conflictos armados*, Chile, Corporación Humanas, pp. 40-67.
3. BELLO-URREGO, Alejandra, 2020, “Entre la zona del ser y del no-ser: la economía moderna de la crueldad”, en: *Revista Tabula Rasa*, No. 33, pp. 335-355, tomado de: <<https://doi.org/10.25058/20112742.n33.13>>
4. BURIN, Mabel, 2002, “Sobre la pulsión epistemofílica y el deseo de saber en las mujeres”, en: Mabel Burin, *Estudios sobre la subjetividad femenina. Mujeres y salud mental*, Buenos Aires, Librería de Mujeres, pp. 155-168.
5. BUTLER, Judith, 1990, *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Madrid, Paidós.
6. BUTLER, Judith, 2002, *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*, Buenos Aires, Paidós.
7. BUTLER, Judith, 2010, *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*, Madrid, Paidós.
8. BUTLER, Judith y Athena Athanasiou, 2017, *Desposesión. Lo performativo en lo político*. Buenos Aires, Eterna Cadencia.
9. CASTAÑO, Bertha, 1994, *Violencia sociopolítica en Colombia. Repercusión en la salud mental de las víctimas*, Bogotá, Corporación Avre, tomado de: <<http://corporacionavre.org/wp-content/uploads/2017/12/VIOLENCIA-SOCIOPOLITICA-EN-COLOMBIA.pdf>>.
10. COMISIÓN Colombiana de Juristas, 2007, *Cómo procesa su información la Comisión Colombiana de Juristas*, tomado de: <[https://www.coljuristas.org/documentos/adicionales/como\\_procesa\\_su\\_informacion\\_la\\_ccj.pdf](https://www.coljuristas.org/documentos/adicionales/como_procesa_su_informacion_la_ccj.pdf)>.
11. ESTÉVEZ, Ariadna, 2018, “Biopolítica y necropolítica: ¿constitutivos u opuestos?” en: Espiral, *Estudios sobre Estado y Sociedad*, Vol. XXV, No. 73, pp. 9-43. <<http://www.scielo.org.mx/pdf/espiral/v25n73/1665-0565-esprial-25-73-9.pdf>>.
12. FEMENÍAS, María Luisa, 2011, “Pacifismo, Feminismo y Utopía”, en *Revista Internacional de Filosofía, Universidad de Murcia*, Suplemento 4, 2011, pp. 45-58, tomado de: <<https://revistas.um.es/daimon/article/view/152081>>.
13. FOUCAULT, Michel, 2009, *El nacimiento de la biopolítica: curso del College de France (1978-1979)*, Madrid, Akal.

14. GETGEN, Jocelyn, 2007, “Verdades no contadas: la exclusión de las esterilizaciones forzadas del informe final de la comisión de la verdad peruana”, Fundación Herbert Morote, tomado de: <[https://www.verdadyreconciliacionperu.com/admin/files/articulos/745\\_digitalizacion.pdf](https://www.verdadyreconciliacionperu.com/admin/files/articulos/745_digitalizacion.pdf)>.
15. IMPUNITY Watch, 2015, “¿Dónde está la justicia? El continuum de la violencia contra las mujeres”, informe de investigación, Guatemala/Países bajos, Impunity Watch, tomado de: <<https://www.impunitywatch.org/post/donde-esta-la-justicia-el-continuum-de-la-violencia-contra-las-mujeres>>.
16. JELIN, Elizabeth, 2002, “Las luchas políticas por la memoria”, en: Elizabeth Jelin, *Los trabajos de la memoria*, España, Siglo Veintiuno, tomado de: <<http://www.centroprodh.org.mx/impunidadayeroy/DiplomadoJT2015/Mod2/Los%20trabajos%20de%20la%20memoria%20Elizabeth%20Jelin.pdf>>
17. KALDOR, Mary, 2012, *New and Old Wars. Organized Violence in a Global Era*, Cambridge, Polity Press.
18. MBEMBE, Achille, 2012, *Necropolítica seguido de sobre el gobierno privado indirecto*, España, Melusina.
19. MENDIETA-IZQUIERDO, Giovane, Juan Ramírez y José Fuerte, 2015, “La fenomenología desde la perspectiva hermenéutica de Heidegger: una propuesta metodológica para la salud pública”, en: *Revista Facultad Nacional de Salud Pública*, Vol. 3, pp. 435-443, tomado de: <<http://www.scielo.org.co/pdf/rfnsp/v33n3/v33n3a14.pdf>>.
20. MONÁRREZ, Julia, 2015, “El destino de la humanidad en tiempos inhumanos”, en *Forum for Inter-American Research, FIAR*, Vol. 8 No. 2, pp. 46-66, <[https://www.researchgate.net/publication/281935969\\_El\\_destino\\_de\\_la\\_humanidad\\_en\\_tiempos\\_inhumanos](https://www.researchgate.net/publication/281935969_El_destino_de_la_humanidad_en_tiempos_inhumanos)>.
21. MOVIMIENTO Nacional de Víctimas de Crímenes de Estado, 2015, *Crímenes de Estado desde la memoria de las mujeres*, Bogotá, Impresión S&D.
22. MÜNKLER, Herfried, 2003, “Las guerras del siglo XXI”, en: *Revista Internacional de la Cruz Roja*, No. 849, pp. 7-21, tomado de: <<https://www.icrc.org/es/doc/resources/documents/misc/5tedfy.htm>>.
23. SEGATO, Rita, 2016, *La guerra contra las mujeres*, Traficantes de Sueños.
24. UNIDAD Nacional de Víctimas, 2020, *Registro Único de Víctimas*, tomado de: <[www.unidaddevictimas.gov.co](http://www.unidaddevictimas.gov.co)>.
25. VALENZUELA, Manuel, 2016, “Juvenicidio: necropolítica y iuvenis sacer”, en: Silvia Borelli, *Jóvenes latinoamericanos: necropolíticas, culturas políticas y urbanidades*, inédito, mimeo.



■ Guardia Indígena en movilización por sus derechos. Cauca (Colombia), 2019 | Foto: Colprensa. Tomada de: [insurgente.org](http://insurgente.org)





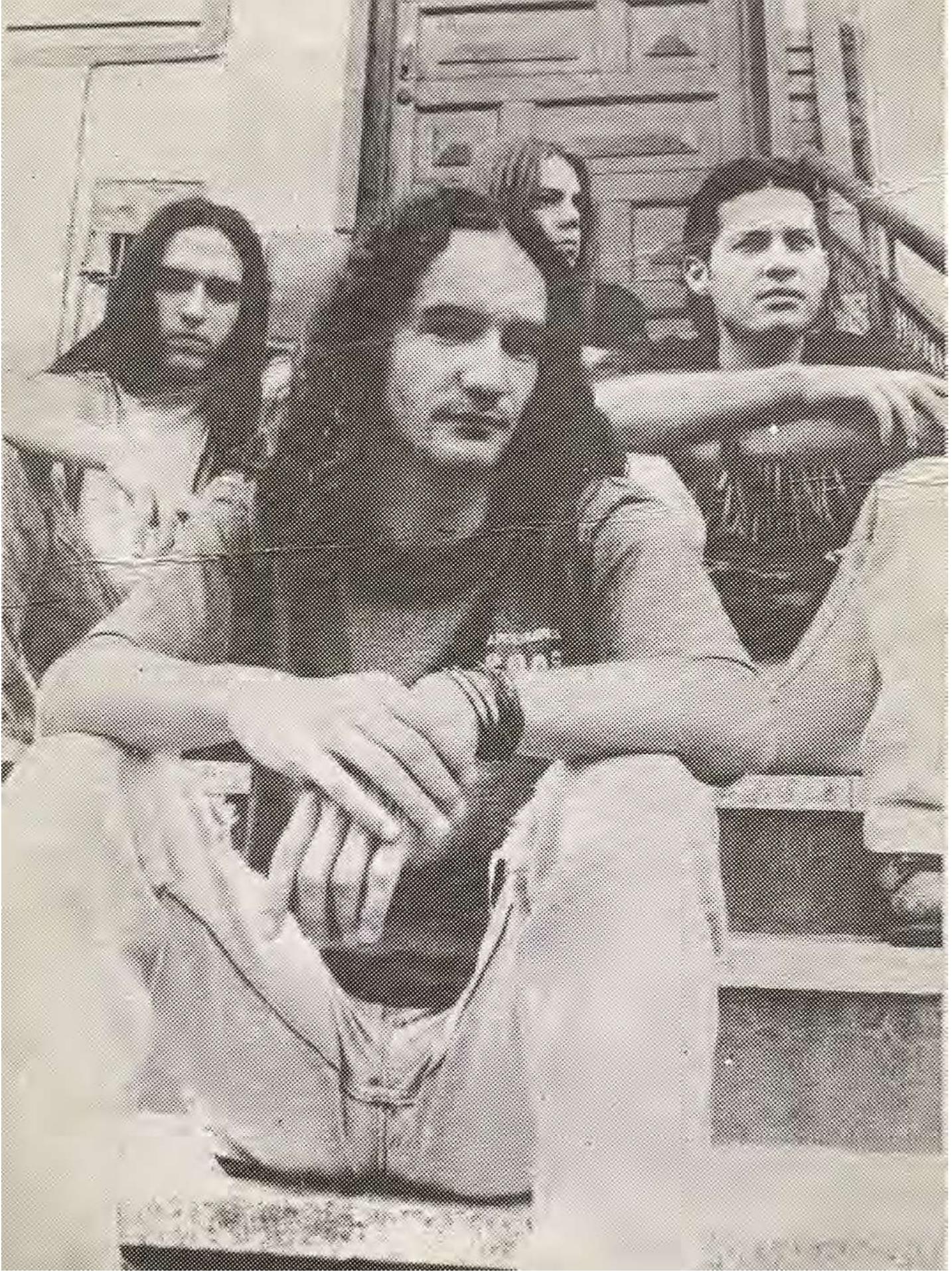
# Procesos de Creación

---

Processos de Criação

---

Creation Processes



▪ *La Pestilencia* | Imagen del Kit Musical Records, Medellín, 1997, para el álbum *El Amarillista* | Foto: Daniel Isaza  
De izquierda a derecha: Marcelo Gómez (batería), Dilson Díaz (vocal), Juan Carlos Gómez (bajo) y Carlos Escobar (Guitarra)

# La Pestilencia: un himno contra la podredumbre y la corrupción. ¡Fango!

La Pestilencia: *um hino contra a podridão e a corrupção. Lama!*

La Pestilencia: *A Hymn Against Rottenness and Corruption. Mud!*

Andrés Durán\*

DOI: 10.30578/nomadas.n53a12

Este artículo presenta la historia de la banda de punk colombiana *La Pestilencia* y analiza los contenidos de su producción discográfica desde el año 1989, cuando dio a conocer su primer trabajo. La banda escribió un capítulo muy importante en la historia del rock nacional por hacer una denuncia crítica de la realidad colombiana, tanto en las letras de sus canciones como en las portadas de sus seis álbumes. Desde la experiencia del autor, personal y como productor radial, el texto muestra el lugar de la banda como referente en el país al promover, mediante la música y de forma innovadora, cierto tipo de verdades sobre hechos de corrupción, desigualdad y violación de los derechos humanos que pocos se atreven a ver y denunciar.

**Palabras clave:** La Pestilencia, banda musical, rock colombiano, punk, realidad colombiana, denuncia social.

*Este artigo apresenta a história da banda de punk colombiana La Pestilencia e analisa os conteúdos da sua produção discográfica desde o ano 1989, quando deu a conhecer seu primeiro trabalho. A banda escreveu um capítulo muito importante na história do rock nacional por fazer uma denúncia crítica da realidade colombiana, tanto nas letras de suas músicas como nas capas de seus seis álbuns. Desde a experiência do autor, pessoal e como produtor radial, o texto mostra o lugar da banda como referente no país ao promover, mediante a música e de forma inovadora, certo tipo de verdades sobre fatos de corrupção, desigualdade e violação dos direitos humanos que poucos se atrevem a olhar e denunciar.*

**Palavras-chave:** La Pestilencia, banda musical, rock colombiano, punk, realidade colombiana, denuncia social.

*This article presents the history of Colombian punk band La Pestilencia and analyzes the contents of their record production since 1989, when they released their first work. The band wrote a very important chapter in the history of national rock for making a critical denunciation of Colombian reality, both in the lyrics of their songs and on the covers of their six albums. From the author's experience, personally and as a radio producer, the text shows the place of the band as a reference in the country by promoting, through music and in an innovative way, certain types of truths about acts of corruption, inequalities, and violations of human rights that few dare to see and denounce.*

**Keywords:** La Pestilencia, Musical Band, Colombian Rock, Punk, Colombian Reality, Social Denunciation.

\* Productor radial, locutor y escritor, conocido por Elexpresodelrock.com, proyecto web que dirige desde hace más de 30 años sobre la actualidad de la escena musical en este campo. También produce y presenta, en la estación radial Radiónica, los programas *Rock and roll Radio*, *Bluesónica*, *Desayuno con...* y *Expreso Radiónica*. Correo: duranandres@yahoo.com

original recibido: 06/07/2020  
aceptado: 06/10/2020

ISSN impreso: 0121-7550  
ISSN electrónico: 2539-4762  
nomadas.ucentral.edu.co  
nomadas@ucentral.edu.co  
Págs. 215–227

Hablar de *La Pestilencia* es narrar sobre un capítulo básico en la historia del rock colombiano, una banda de punk que incorporó de forma innovadora, en su música, las realidades colombianas y las influencias de géneros como el metal. También ha sido testigo de las últimas tres décadas de la historia colombiana y nos la ha contado de forma cruda y sin censura, por medio de sus canciones. Aquí presento un acercamiento a cada uno de sus trabajos y a sus letras llenas de armonías contestatarias y de denuncia social; es mi experiencia personal y como productor radial con la historia del punk colombiano y con la historia de *La Pestilencia*.

Durante los años ochenta en Colombia se hicieron muy visibles la corrupción, el apogeo del narcotráfico, la aparición de los sicarios y de las autodefensas. Se puede recordar cómo se hizo más frecuente la violencia en Colombia, y se volvieron temas del día a día el secuestro, las masacres y los atentados. En esta década se robustecieron Pablo Escobar y el Cartel de Medellín; fue asesinado el Ministro de Justicia, Rodrigo Lara Bonilla, y por tanto el gobierno colombiano anunció la extradición de narcotraficantes. El país comenzó a oír hablar de “Los Extraditables”, grupo que cometió múltiples asesinatos tanto de civiles como de funcionarios estatales.

En resumen, el país se bañó en una violencia extrema por el actuar de diferentes grupos armados legales e ilegales, que incluían a narcotraficantes, guerrilla, paramilitares y delincuencia común, lo que llevó a que el miedo y la zozobra fueran parte del diario vivir de los colombianos.

Mi historia personal comienza en 1989, cuando llego de Los Ángeles (California) y regreso después de

algunos años a la ciudad de Bogotá. Yo me había ido de un país muy diferente y me encuentro con una nación en intensa violencia. Precisamente ese año es uno de los que recuerdo con más hechos dolorosos en el país, por citar algunos: la masacre de La Rochela cometida por paramilitares, la explosión en pleno vuelo del avión de Avianca, atentados con dinamita en varias ciudades, el asesinato del candidato presidencial Luis Carlos Galán, el asesinato selectivo de varios jueces, policías, políticos y hasta de un árbitro de fútbol y el recordado atentado contra la sede del DAS en Bogotá. El llamado “narcoterrorismo” de los carteles de Medellín y de Cali (Miranda, 2019) se apoderaba del país y, de paso, el temor se apoderaba de todos nosotros.

Mi padre vivía en el centro de Bogotá, sobre la Avenida (calle) 19, desde hacía unos veinte años, por lo que para mí era bien conocido este epicentro musical que ocurría en las llamadas “casetas” del centro, en las cuales se podía acceder a música en formato vinilo y casete. Recuerdo de aquella época las casetas de Pedro, la de Saúl y en especial un almacén que estaba localizado en el centro comercial Los Cristales, en la carrera 9ª con 18, local 409, llamado *Mort Discos*. El dueño de dicho almacén era el bien conocido en el ámbito metalero y punkero como *El Sastre*, cuyo nombre real es José Ramírez.

*El Sastre* tenía este almacén con Héctor Buitrago, fundador de *La Pestilencia*, así que fue en este sitio donde tuve el primer contacto con la banda, mucho antes de que el primer disco de *La Peste* saliera al mercado. De hecho, tuve el placer de conocer a Héctor Buitrago, ya que casualmente la novia de él y la mía, por aquel entonces, eran amigas, por lo que departimos en varias ocasiones. Fue una buena experiencia para mí y aprendí mucho de él, ya que él venía de la escuela del punk,



▪ Foto de ensayo, en la casa de la madre de Héctor Buitrago, Bogotá, 1988  
De izquierda a derecha: Héctor Buitrago (bajo), Dilson Díaz (vocal), Jorge León Pineda (batería) y Francisco Nieto (guitarra)

había viajado a Inglaterra, tenía su colección de vinilos y además el almacén. Por otro lado yo llegaba de Los Ángeles, influenciado por el lado metalero. Mientras él estaba lanzando un disco, de forma independiente, a través de *Mort Discos*, yo estaba trabajando al lado del ya fallecido Gustavo Arenas, de la *Rock-ola*, más conocido como Dr. Rock, en la producción del álbum *Espías Malignos*, de la banda de metal bogotana *Darkness*.

Así que, en 1989 tuve la fortuna de tener en mis manos, antes de trabajar en la radio Rock, el disco debut de *La Pestilencia* titulado: *La muerte un compromiso de todos*, cuyo título es una sátira a un lema del gobierno colombiano de entonces que era: *La vida un compromiso de todos*. Dilson dice que el álbum se llamó así “ya que era tanta la desesperanza que vivía Colombia que lo más real era decir eso: La muerte igual va a llegar” (Díaz, 2017). Y más con los acontecimientos violentos de la década.

Este es el trabajo con la famosa carátula donde aparece un personaje bastante extraño que está licuando pollitos, en una cocina bastante sicodélica con elementos punk, acompañados de la frase: *La Muerte...* Y en la contracarátula, a blanco y negro, la frase: *Un compromiso de todos*. El diseño es de Ernesto Plazas. Incluía además un *insert*, un material importante ya que esto

no viene en la versión de CD o en las nuevas reediciones de vinilos que se consiguen actualmente, ya que es una hoja de fotocopia. Tiene las letras de las canciones *Sangre por sangre*, *Cartoneros*, *Los mitos se acaban*, *Metástasis cancerosa*, *Olé*, *Destrucción y muerte*, *Vive tu vida* y *Ciencia de la autodestrucción*.

A diferencia de otros vinilos, en este trabajo no se nombraron los lados como 1 y 2; vale la pena decir que no existían los CD o los DVD en esta época, sino *mordisco 1* y *mordisco 2*, haciendo alusión al almacén donde se promocionaba y vendía este material que, además, en su momento, fue de edición limitada. El vinilo está compuesto por un total de dieciocho temas, que fueron grabados y mezclados en *Grabar Estudios* por el maestro Arturo Astudillo, líder de la icónica agrupación *The Flippers*, en colaboración con Guillermo Noriega. Entre los temas ya clásicos están: *Fango*, *Vive tu vida*, *Tercos* y *Olé*.

Sobre la canción *Tercos*, Dilson alguna vez dijo durante un show de la banda:

Claro llega uno con la cresta así, en esa época teníamos cresta y yo tenía cresta y bigote, ‘la puta cagada’. Mi mamá me decía: ¿Por qué está tan feo mijo? Y cada que me veía la policía me cogían. ¡Y tam!, encanado un montón de veces.

Y dije: la chimba voy a hacer una canción que se llame Cerdos [...]. Y así la escribí huevón porque tenía odio a la lata, parece. Es que era muy loco, era caminar y me cogían que por boleta... en serio, yo les decía: pero díganme mis derechos... No, es que usted es una boleta, usted se va conmigo por feo. Esto es de chiste, pero lo cuento en serio. Entonces decimos: *Cuáles son los cerdos. Son títeres de verde. Son unos salvajes. Le pegan a la gente. Pero ellos son más tontos. Les pega su teniente.* (Palabras publicadas en la *Fan Page* de la Banda)

Volviendo al disco, en los agradecimientos de este sobresalen Arley de *Neurosis*, Camilo Ferans de *Génesis*, Lucho Barrera (que era nada más y nada menos que el director de Metal en Estéreo, en 88.9 FM), a los pollitos de los que tanto se hablaba por estar siendo licuados en la portada y a *La Manzarda* que era un sitio importante de encuentro para los rockeros en ese

momento y que se puede decir fue el primero de metal en Chapinero, en el cual tocaron *La Pestilencia*, *Darkness* y muchas de las agrupaciones del movimiento de ese entonces.

Como este disco salió en 1989, no tuve el placer de lanzarlo y programarlo en radio, ya que solo hasta enero de 1990 yo comenzaría a trabajar en la radio rock colombiana en 88.9 FM - *La Superestación*. Lo que sí recuerdo es que estuve en varios conciertos de la promoción de este disco, que, por cierto, no eran multitudinarios y en los que imperaba a veces un ambiente bastante hostil. Viene a mi mente una presentación en un bar clandestino cercano a la Universidad Jorge Tadeo Lozano, donde se podía ver a los punkeros haciendo pogo con navaja en mano. Era algo peligroso, bastante denso y por ende *underground*. No estoy diciendo que todos los shows fueran así, había unos con



■ c. a. 2015. De izquierda a derecha: Juan Carlos Gómez (bajo), Marcelo Gómez (batería), Dilson Díaz (vocal) y Carlos Marín (Guitarra)

más público, más dramáticos, con más o menos peleas. Pero, en la época primaria de *La Pestilencia* tuve la fortuna de poder apreciar en varias ocasiones el grupo en vivo con su alineación original.

Sobre el pogo, vale la pena hablar del tema *Fango*, ya que es uno de los más recordados y preferidos de los seguidores de la banda. Dilson, sobre esta canción, dice:

es un tema relacionado con el pogo, de mucha cosa; una de las canciones que siempre ha gustado de Pestilencia, siempre hay que tocarla. De unos años para acá, nos hemos dado cuenta que la canción de cierre tiene que ser Nada me obliga o Fango. Ha sido una canción que toda la vida ha sido muy emblemática de *La Pestilencia*. Por los recuerdos de la gente con los pogos tan brutales. Fango solita vuelve y retoma el puesto. (Díaz, 2020, s. p.)

Podredumbre y corrupción  
todo es causa en la nación  
burocracia y ambición  
anarquía es la solución  
fango, fango, fango, fango.

Trece millones desterrados  
un ministro asesinado  
otros masacrados  
un barco ha naufragado  
fango, fango, fango, fango.

De quienes han integrado la banda, puedo decir que hoy en día continúo en contacto con mi amigo Héctor Buitrago, quien fue el bajista original y actualmente el líder de *Aterciopelados*. También hacía parte de la banda el antioqueño Dilson Díaz en las vocales, que es en el único miembro original ya que, después



▪ 2010. Durante un ensayo



▪ En Bucaramanga, 2018, alineación desde 2014 hasta hoy | Foto: Andrés Umaña  
De izquierda a derecha: Carlos Marín (guitarra), Dilson Díaz (vocal), Isabel Valencia (bajo) y Marcelo Gómez (batería)

de este disco, el guitarrista Francisco Nieto, también amigo mío, se fue para *Neurosis* y *La Derecha*, y ahora está en las *1280 Almas*. De los miembros originales de *La Pestilencia* es a quien más admiro, por su recorrido profesional y por su calidad humana. En la batería estaba Jorge León Pineda, a quien tuve también el placer de conocer y quien trabajaba para los periódicos *La República* y *El Tiempo*. Recuerdo que era una persona culta, muy sensible y sencilla, pero de la que no he vuelto a saber nada.

Como se puede escuchar en el primer trabajo de *La Pestilencia*, Jorge León Pineda hizo muy bien su trabajo incorporando los conocimientos en jazz que tenía. Francisco Nieto hizo unas guitarras excelentes siendo muy joven; Héctor fue el cerebro que se inventó todo al lado de Dilson. Tengo entendido que Héctor viajó a Medellín para reencontrarse con Dilson y a partir de

ese momento inició un nuevo ciclo para la banda; por eso podemos decir que *La Pestilencia* tiene dos ciudades de origen: Bogotá y Medellín.

Eso es lo que puedo recordar de la época del álbum *La muerte... un compromiso de todos*, que fue mi primer acercamiento a *La Pestilencia*. Un álbum cuyas letras consideran vigentes muchos rockeros colombianos y con las cuales aún se identifican. Como melómano y seguidor del rock colombiano, sin lugar a dudas recomiendo este álbum.

Llegaron los años noventa, una década que como la anterior fue en extremo violenta. En 1991 Colombia, debido a las altas tasas de homicidios, fue considerado el país más violento de este lado del mundo. El conflicto armado interno se recrudeció y con ello la ejecución de masacres (Redacción *El Tiempo*, 2000). Por otro

lado la ciudad de Medellín, en 1991, recibió el título de la ciudad más violenta del mundo (Museo Casa de la Memoria, 2017). Tanto los asesinatos como los secuestros, las masacres y los atentados con bombas; el conflicto del Cartel de Medellín, Pablo Escobar y el Cartel de Cali con el Gobierno; y el conflicto interno con las guerrillas, siguieron siendo el tema de conversación para la mayoría de los colombianos, que vivíamos entre el pánico y el desasosiego. A pesar de todo este panorama desolador, en 1991 entró en vigor la nueva Constitución Política de Colombia, gracias a una iniciativa estudiantil llamada “la séptima papeleta”. En 1993 fue dado de baja Pablo Escobar, pero eso no significó la desaparición del narcotráfico ni de la violencia que reinaba en el país.

Fue en ese mismo año que *La Pestilencia* lanzó su segundo trabajo titulado *Las nuevas aventuras de La Pestilencia*, en el cual ya no están Héctor Buitrago y Jorge León Pineda. Dilson trabajó en la composición y en las letras estando en Medellín, ya que Francisco Nieto estaba en Bogotá. Fue producido bajo el sello *Mórbida Producciones* y con la producción ejecutiva de la conocida tienda de discos de Antonio Lozano *The Beatles Abbey Road*, y grabado y mezclado por Federico López y Byron Ospina. El nombre del álbum tiene que ver con el retiro de dos de sus integrantes y que significaba una nueva “aventura” (Díaz, 2017). Es un álbum que significó un cambio en muchos aspectos debido a la salida de sus dos miembros fundadores, pero que continuó con la esencia de la crítica directa y sin tapujos de la realidad nacional.

Después de esto la banda se radicó definitivamente en Medellín y perdí contacto con ellos, pero igual, durante la promoción del disco, me visitaron en 88.9 FM donde hicimos una entrevista y lanzamiento a través del vinilo, ya que este no se programó en CD, sino directamente de las tornamesas a las casas de los oyentes. Estábamos muy contentos de tener un segundo álbum de *La Pestilencia*, después del famoso *La Muerte un compromiso de todos*. Fue un buen regreso, aunque algo triste al no encontrarme con Jorge León ni con su fundador Héctor Buitrago, quien ya se hallaba trabajando en su nuevo proyecto con *Delia y los Aminoácidos* y posteriormente con *Aterciopelados*.

El álbum tiene trece temas, de los cuales sobresale *Soldado mutilado*, además de *Voten por mí* y *Verde paz*

que siguen mostrando su actitud de denuncia e inconformismo. Llama la atención a quienes no agradecen en el cuadernillo de este disco: “A los científicos, químicos aportando a la destrucción del planeta, a los toreros asesinos<sup>1</sup>, a los que experimentan con la vida animal y humana, a los explotadores del mar, a la tala de árboles, a los cazadores de animales, a los cortadores de piel y a ustedes muchas gracias por su aporte inhumano. Me dan asco”.

Sobre el tema ya icónico *Soldado mutilado*, ellos eran críticos hacia el sistema de fuerzas armadas. “Se origina a partir de la historia de una señora a la cual le matan un hijo mientras prestaba servicio militar en el Ejército. Que ella va a reclamar el cadáver y lo que le entregan es una bandera de Colombia”. Es una canción que sigue tomando fuerza, y hoy la usan hasta en internet para los videos que muestran las filas en Transmilenio, que parecen un pogo al ritmo de *Soldado mutilado* (Díaz, 2020):

Por las medallas de tu país soldado mutilado  
has sido condecorado  
sin un brazo estas deformado  
bendición te da la nación.

Por las medallas de tu país, soldado mutilado  
por las medallas de tu país, soldado mutilado  
por las medallas de tu país, soldado mutilado  
por las medallas de tu país, soldado mutilado.

También el mensaje de inconformismo puede verse en la carátula del disco que con un diseño muy llamativo, muestra visualmente el pensamiento y posición de la banda. En esta aparece un grupo muy particular de médicos a punto de hacer una cirugía, reflejando el pensamiento animalista de la banda: los médicos son un ratón, un gato, un perro, un mono y un conejo, y el paciente es un ser humano. El nombre del álbum aparece en letras rojas simulando ser sangre.

Durante los años 1993 y 1997 el país siguió presenciado una serie de actos violentos y de corrupción, de algunos políticos relacionados con el gobierno de turno. Puedo recordar la crisis por el llamado *Proceso 8000*, por infiltración de dineros ilegales a la campaña de Samper, la intensificación del conflicto armado con las guerrillas de las FARC y el ELN y la caída del Cartel de Cali. También comenzamos a escuchar sobre paramilitarismo.

Y precisamente en el año de 1997 *La Pestilencia* lanza *El Amarillista*, el cual no salió en vinilo y se prensó únicamente en CD. Tiene 10 temas, de los que sobresalen: *Valores de miedo*, *De Película (Conejo)*, *Colonia USA (terror punk)* y *Desaparecidos*. Este trabajo sale bajo el sello Hit Musical de Medellín. La grabación, la ingeniería y la mezcla fueron realizadas por Dilson en los estudios de Lorito Records, y producido por *La Pestilencia* en abril de 1997. En mi opinión, es un gran disco y sigue conservando la postura y lenguaje típico del grupo. Dilson cuenta que el nombre de este álbum proviene de la intención de la banda de hacer un trabajo caótico, con muchas más referencias sobre Colombia y lo que se estaba viviendo en ese momento. Adicionalmente, como una fuerte crítica a la prensa en general: “Y en la ciudad los noticieros buscan sangre y mujeres bellas para seguirnos recreando”<sup>2</sup>.

Vale la pena hablar sobre *De Película (Conejo)*, que refleja perfectamente la violencia y la injusticia reinante en el país en aquellos años:

Este tema fue inspirado en la situación del país, donde finalmente reina la impunidad. La canción habla de dos delincuentes que salen a hacer el cruce, pero no es un cruce-cito normal. Deben ir y matar a un candidato presidencial, que termina siendo una movida bastante grande, seria y peligrosa. Es triste el asesinato del candidato, uno de tantos, Galán. (Díaz, 2020)

Para la época en que escribieron la letra de *De Película (Conejo)*, dieron captura al supuesto responsable de la muerte de Galán. Dilson dice: “y cuando uno se da cuenta, resulta que no tenía absolutamente ningún vínculo con nadie y pagó no sé cuántos años en la cárcel, era obvio que habían cogido a alguien de chivo expiatorio. Era imposible negar eso y uno dice, “¿Pero en serio me querés meter los dedos a la boca, y me vas a decir que es verdad?” (Díaz, 2020). Años después, como bien sabemos, Alberto Júbiz Hazbum salió libre, al comprobarse que no era culpable del crimen del que se le acusó:

**LA PESTILENCIA**

Este mes no habrá  
impuesto de guerra  
será de rumba nacional  
sonó un disparo como un cañón  
y cayó el señor.  
Todo el pueblo corrió  
dos agentes del gobierno  
a un imbécil cogieron

En esta guerra cómplice  
han pagado muchos inocentes  
familias derrumbadas  
pierden toda esperanza  
en un país que lo tiene todo.

El arte de la carátula también llama la atención: es negra y amarilla con el nombre de *La Pestilencia* en letras rojas, un cuerpo desmembrado que es observado, emulando al periódico *El Espacio*, el medio más amarillista de ese tiempo. Y con una advertencia muy particular: “Es responsabilidad del propietario, cualquier trastorno o perjuicio causado por este material”. Al abrir la portada se ven cuerpos desmembrados y titulares amarillistas. El arte del CD viene con un crucigrama que se resuelve con las palabras de los títulos de las canciones. Fuera de eso, por dentro viene una hoja de periódico con titulares, exabruptos, alusión a la tauromaquia y hasta el presidente Samper; es decir, toda una crítica al sistema. Yo tengo este CD y es un material especial que está autografiado por los integrantes de la banda y con su respectiva dedicatoria y agradecimiento. En definitiva, un documento sonoro y visual de esos años caóticos en Colombia.

Para finalizar esta historia en los años noventa, recuerdo dos momentos al vivo con *La Pestilencia*, en los últimos años de la década. El primero fue su segunda presentación en Rock al Parque en 1997<sup>3</sup>. Un público totalmente receptivo a las palabras de Dilson. Él con su estilo contundente y directo para expresarse. El público cantando las canciones, el suelo moviéndose y un Dilson diciendo: “¿Desmontemos esta farsa, hps!”. El segundo, su presentación como telonero del histórico primer concierto de *Metallica* en Colombia. En una plaza totalmente llena con el público pogeando y coreando: “Peste, Peste”. Y Dilson dirigiendo un “No” colectivo a toda voz: “No queremos ley ni queremos religión, no, no queremos ya esa puta represión”<sup>4</sup>.

Llegó el nuevo milenio y el panorama no era alentador. El año 2000 fue un año muy violento (Caracol Radio, 2020). De esta década, recuerdo los intentos de negociaciones para alcanzar la paz con la guerrilla, la violencia política en el país, el proceso de desmovilización de los paramilitares, la masacre de Bojayá y el secuestro de Ingrid Betancourt. Continuaron además los atentados, los secuestros y los asesinatos selectivos de políticos, periodistas y líderes sociales. Y si miramos hoy, veinte años después, en 2020 a pesar de un proceso de paz, los escándalos por corrupción y la violencia no han dejado de acompañarnos.

Y es en los primeros años de la década del 2000 que llega a mis manos el álbum *Balística* (2001), un trabajo

que le permite a *La Pestilencia* ingresar a la programación de la radio colombiana y firmar un contrato con un sello disquero internacional. El tema *Soñar Despierto* llega al número uno en las emisoras. Es un álbum en donde se percibe un cambio en el sonido de la banda, buscando una proyección en el mercado internacional. Fue lanzado bajo el sello *El Buitre Song Records* y se lanzó únicamente en CD. Consta de 13 temas entre los que sobresalieron: *Soñar despierto*, *Anuncia tu muerte* y *Pestilente asesino*. El nombre del álbum proviene de “ver el país desde el punto de vista “balístico”: El estar en la calle y presenciar tantos asesinatos y de ver a cada persona tomar la justicia por propia mano, derivado de la falta de gobierno que no da otra opción a algunos. “Balística era lo que quedaba en las calles por la



▪ 2016. Alineación desde 2014 hasta hoy.  
De izquierda a derecha: Carlos Marín (guitarra), Isabel Valencia (bajo), Dilson Díaz (vocal) y Marcelo Gómez (batería)

descomposición nacional que lleva a matarse los unos con los otros” (Díaz, 2017).

*La Pestilencia* para este álbum es: Dilson (voz), Juancho (bajo), Gambe (guitarra) y Marcelo (batería); y como músico invitado Andrés Popa (samplers). Este disco tiene la particularidad que fue grabado en Índigo Ranch Studios, en Los Ángeles; producido y mezclado por Richard Kaplan y *La Pestilencia*, y masterizado por Jim Grimaldi en el año 2000. Esta cuarta producción es el primer acercamiento para que Dilson Díaz se radicara definitivamente fuera del país, en Los Ángeles, Estados Unidos. Recuerdo también que *Balística* fue el último trabajo que se pudo lanzar en la radio comercial a través de 88.9 FM, ya que esta emisora salió del aire en agosto de 2005, y el siguiente álbum de la banda fue lanzado hasta diciembre de ese año.

De este álbum sobresale, como lo comenté antes, el tema *Soñar despierto*, el cual Dilson compuso durante un momento de crisis personal: “Cuando estaba pasando por un momento difícil de introspección y de analizarme, de no gustarme muchas cosas de mí mismo. No soy ejemplo del futuro, hay un reproche conmigo mismo” (Díaz, 2020):

Generaciones  
haciendo violencia  
poder y muerte.  
De dónde valores, si me crié en la nada  
y en el miedo.  
Yo no puedo soñar despierto  
Yo no puedo soñar despierto.  
  
Seguimos tocando  
y ustedes brincando.

De nuevo la portada de este disco retrata la actualidad violenta de Colombia. Aparece el cargador de un arma de fuego y sus cartuchos. En las artes del CD se presentan fotos alusivas a armas, donde aparecen los miembros de *La Pestilencia* de una manera casi oculta. En la contracarátula aparece una mano empuñando un arma, un rostro y el icónico Sagrado Corazón. Representa una crítica al porte de armas, al sicariato y a la problemática de violencia de nuestro país.

El siguiente álbum, lanzado en el 2005, corresponde a *Productos Desaparecidos*, trabajo con el cual, por pri-

mera vez en Colombia, la banda obtuvo Disco de Oro en ventas en su género, y recibió nominación a los Grammy Latinos del 2006, en varias categorías. Este trabajo tiene quince temas, entre los que sobresalen: *Nada me obliga*, *Amazonas internacional airport*, *¡¡¡No!!!*, *Pacifista* y *Productos desaparecidos*. Sobre el nombre del álbum, “es un viaje musical a partir de lo introspectivo, que se une a la soledad que vive una persona, que lo lleva la depresión y a la necesidad de renovarse” (Díaz, 2020). En este trabajo *La Pestilencia* estaba conformada por: Dilson Díaz (voz y coros), Juan Gómez (bajo y guitarra), Marcelo Gómez (batería), Carlos Marín (guitarras) y Andrés Popa (teclados, sintetizadores y samplers). Fue producido por Dilson y *La Pestilencia*, mezclado por Mark Needham y grabado en su totalidad en Hollywood (California).

Los títulos de las canciones de este álbum permiten ver que la agrupación estaba pasando por una fase de cambio, desde *Balística* –con un arte gráfico más directo con sus cartuchos y armas en la carátula– a este *Productos desaparecidos*, que tiene un arte más amigable y en el que si bien conservan elementos del punk de los ochenta y la denuncia política y social, también se le da cabida a nuevos temas y reflexiones. Se evidencia un cambio gigantesco, incluyendo la firma de contrato con un sello disquero mayor: EMI Colombia. De este disco también estuvimos realizando el lanzamiento correspondiente en 99.1 FM y fue el primero de la banda que difundí en la frecuencia joven de la entonces Radiodifusora Nacional de Colombia.

De este álbum sobresale el tema *Nada me obliga*, que trata sobre la individualidad. Dilson dice que: “En *Balística*, con *14-16 (sector de limpieza)* se hablaba de ese país desgarrador, en este tema se habla de lo desgarrado que estoy por dentro y de la necesidad de sacar muchas cosas tristes, muchas frustraciones, y de salir adelante” (Díaz, 2020):

Quisiera poderme ir solo, solo  
sin depender de alguien  
y hacer mi vida solo.  
Salir al mundo y ver qué encuentro  
Puede ser amor, puede ser el odio  
no quiero que me ate nada, nadie  
odio los pasaportes, fronteras y gobiernos.

En la carátula de este disco aparece el dibujo de un niño, con la boca abierta de la cual salen unos tubos

que van conectados a un televisor, mientras su cabeza es sostenida por una mano, poniendo en evidencia el inconformismo sobre los medios de comunicación y que siempre ha expresado la banda, a pesar de sus cambios. Vale la pena anotar que el arte de esta carátula recibió nominación internacional como *Best Recording Package*, en los Grammy Latinos de 2006, y como Mejor carátula de un CD.

Llegamos a la segunda década del 2000, en que la banda lanza el álbum *Paranormal* (2011), a través del sello Emi Colombia. De los 11 temas que lo conforman se destacan: *Pesticida*, *Descalzo y vacío*, *Llanto llueve* y *Hoy de nuevo*. Este álbum muestra cómo “en Colombia, con más de 50 años de conflicto armado, aún se asusta y por poco se niega la naturaleza del país como territorio paramilitar. Un país que se acostumbró a la guerra y a vivir con normalidad. El título lo dice muy claro: *Para-normal*” (Díaz, 2017). Este trabajo fue producido por Dilson Díaz (voz, teclados), Marcelo Gómez (batería) y Carlos Marín (guitarra bajo). Mezclado y masterizado por Dilson Díaz, música por *La Pestilencia*, y grabado en los Herds Studios de Los Ángeles, California.

Con respecto al contenido de las letras en este álbum, vale la pena resaltar *Llanto llueve*, que fue inspirada en la historia del periodista Clodomiro Castilla, asesinado en 2010. Dilson comenta que “el periodista venía denunciando muchísimas cosas y, claro, empezaron las amenazas. Fue a todos lados a decir que lo iban a matar, finalmente nunca llegó esa protección del Estado y lo mataron debajo de la cama donde el hijo lo estaba tratando de esconder. Cuando hice la letra lloré muchísimo porque la historia es tenaz, pero es una cosa que pasa todos los días en nuestro país” (Díaz, 2020):

Le hemos gritado al país que la vida  
exclamando para que se desarmen  
le hemos temido al país por sus iras  
y llorado por los miles que yacen.

Ante el miedo no seremos cobardes  
la justicia aquí no a todos imparten  
silenciando palabras y escritores  
es su culpa cobardes.

Y llegamos a la más reciente producción de *La Pestilencia* llamada *País de titulares* y que fue lanzada en el

Cortesía Elexpresodelrock.com



▪ *La muerte un compromiso de todos, 1988*



Las nuevas aventuras de  
*La Pestilencia, 1993* ▪



▪ *El amarillista, 1997*



*Balística, 2011* ▪

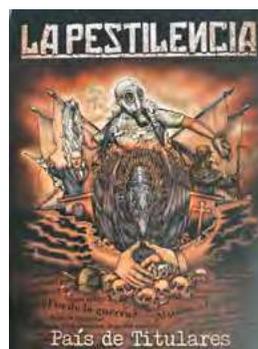


▪ *Productos desaparecidos, 2005*

*Paranormal, 2011* ▪



▪ *País de titulares, 2018*



2018 a través del sello *El Buitre Song Records*, es decir que regresan al formato independiente con el cual habían lanzado el *Balística* en el 2001. Tiene un total de 12 temas de los que resaltan: *El muro hay que romperlo*, *Qué buen ciudadano soy*, *Hermano* y *Les vale huevo*. Fue producido por Dilson Díaz (voz y bajo), Marcelo Gómez (batería), Carlos Marín (guitarra y teclados) y llega Isabel Valencia (bajo), primera mujer en la historia de la banda. Fue mezclado por Nicolas Essig y grabado en los Herds Studios de Los Ángeles, California. Un disco que hace poco tuvo la oportunidad de lanzar en mi espacio *Expreso Radiónica*, en la radio pública y que continúa mostrando el desacuerdo ante lo que vive el país, con la clase política y el gobierno.

Un tema en particular que llamó mi atención es *Hermano*<sup>5</sup> y que muestra cómo a los miembros de la banda también les ha llegado la realidad de este país. Dilson cuenta: “Marcelo me pasó la música de una canción para que yo le hiciera la letra, me dijo que era dedicada a Diego, su hermano, que fue desaparecido. Un día salió de su casa y nunca más volvió. Me parece súper simbólica porque nos llegó esa tristeza de ni siquiera saber y no poder encontrar nada de su hijo, de su hermano”:

Queda un retrato  
muchos recuerdos  
en la familia  
niñez y abrazos.

En mi corazón te recuerdo hoy  
con mi música, te recuerdo hermano.

La carátula del álbum es muy alusiva a todo lo que está ocurriendo en Colombia con la corrupción, los escándalos de los políticos, los militares, la gue-

rra, la pederastia, la niñez desamparada, entre otros y cómo durante muchos años en el país se repiten una y otra vez los mismos titulares de corrupción, desigualdad y violación de los derechos humanos. Como dice Dilson: “Abramos los ojos Colombia: más de medio siglo y seguimos en las mismas” (Colectivo Sonoro, 2018).

Después de toda esta versión condensada de la historia, concluyo que, aun cuando *La Pestilencia* está radicada hace ya bastantes años en el exterior, sigue atenta a la situación del país y continúa con su esencia de denunciar y visibilizar esta situación en cada uno de sus temas y música. Cada hecho violento e injusto ha influido de manera directa en el concepto de una banda que, a pesar de sus cambios de alineación, de sellos disqueros y de sonidos, sigue alimentada de la denuncia social y de indignación, convirtiéndose en un referente en el país de cómo promover a través de la música este tipo de verdades que pocos quieren decir y ver, y que en muchas ocasiones no son vistas, quizás, como políticamente correctas. Que son reflejo de esa realidad que a diario vemos en televisión, que aún duele, atemoriza y desconcierta, ya sea porque los homicidios selectivos y masacres siguen ocurriendo, porque la delincuencia común se lleva vidas a diario o porque ciertos sectores de la política siguen relacionados con la delincuencia y la corrupción.

Solo me queda por decir que, por mucho tiempo más, los espectadores podrán gritar y corear: “Peste, Peste, Peste”, mientras *La Pestilencia* siga tocando aquellas canciones con las que se identifican colombianos de todas edades, que no dejan de mostrar esa adolorida realidad colombiana, y que siguen sonando y estando más vigentes que nunca, a pesar de que ya hayan pasado más de 30 años: ¡Fango!

## Notas

1. “Veinte años que Olé la hicimos a lo último del disco. Pero qué bueno encontrarnos con una gente que viene peleando que con los animales no se juegue más. Para que se siga preservando la vida de nosotros, de ellos, vosotros, de todo el mundo. Y han logrado cosas muy importantes en otros países. Se ha logrado que en los circos no haya animales, vamos a ver si lo logramos en Colombia. Y vamos a ver si en Colombia algún día, un hijo de puta día, la plaza de toros simplemente sea un escenario de conciertos. ¡Olé! *No más humillación. No más perversión. No más fiesta brava. No más congregación. De desquiciados mentales. Que como hordas salvajes. Gritan olé. Cuando su sangre se esparce. Por la arena*”. Palabras de Dilson Díaz durante el show de La Pestilencia en el marco de Febrero Animalista, iniciativa de la *Revista Cartel Urbano* para proteger a los animales de la humanidad. (febrero de 2020).
2. Como dice Dilson Díaz respecto de la canción *Brazos cruzados*: “mientras se dé paz con hambre, con desigualdad, con poca educación; mientras esos factores sigan ocurriendo, va a ser complicado que se implemente una paz en el país” (entrevista para la *Revista Arcadia*, 2016).
3. *La Pestilencia* se ha presentado en varias ocasiones en el festival Rock al Parque: 1996, 1997, 1998, 1999, 2003, 2006, 2011, 2014.
4. Presentación de *La Pestilencia*, 1999, publicado en la Fan Page de la Banda.
5. Llegó a ser número uno en la Top 25 Radiónica, noviembre de 2018, en la Radio Pública.

## Bibliografía

1. CARACOL Radio, 2000, “Colombia rompió todos sus récords de violencia en el 2000”, 30 de diciembre, tomado de: <[https://caracol.com.co/radio/2000/12/30/nacional/0978159600\\_097561.html](https://caracol.com.co/radio/2000/12/30/nacional/0978159600_097561.html)>.
2. CARACOL, 2019, “Los hechos más violentos que golpearon a Colombia en 1989”, 18 de agosto, tomado de: <[https://www.youtube.com/watch?v=06rPmUeUttY&ab\\_channel=NoticiasCaracol](https://www.youtube.com/watch?v=06rPmUeUttY&ab_channel=NoticiasCaracol)>.
3. COLECTIVO Sonoro, 2018, “*La Pestilencia* estrena ‘Les vale huevo’, una declaración de frente hacia los políticos”, 10 de abril, tomado de: <<https://colectivosonoro.com/2018/04/la-pestilencia-estrena-les-vale-huevo-una-declaracion-frente-hacia-los-politicos/>>.
4. DÍAZ, Dilson, 2017, “Opinión: Treinta años de la mano de un hijo llamado *La Pestilencia*”, en: *Music Machine*, tomado de: <<https://musicmachine.com.co/la-pestilencia/>>.
5. DÍAZ, Dilson, 2020, “*La Pestilencia*: Las canciones que han marcado su camino”, en: *Revista Rolling Stones*, 20 de septiembre, tomado de: <<https://www.rollingstone.com.co/musica/la-pestilencia-las-canciones-que-han-marcado-su-camino/>>.
6. LA PESTILENCIA, s. f., *Fan Page* Oficial de Facebook, tomado de: <<https://www.facebook.com/lapestilenciaoficial/>>.
7. MIRANDA, Boris, 2019, “1989: por qué hace 30 años Colombia vivió el peor año de su historia reciente”, 2 de abril, en: *BBC News*, tomado de: <<https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-47742991>>.
8. MUSEO Casa de la Memoria, 2017, *Década de los 80*, tomado de: <<https://www.museocasadelamemoria.gov.co/medellin/decada-los-80/>>.
9. MUSEO Casa de la Memoria, 2017, *Década de los 90*, tomado de: <<https://www.museocasadelamemoria.gov.co/medellin/decada-los-90/>>.
10. REDACCIÓN El Tiempo, 2000, “90, década más violenta”, 27 de junio, tomado de: <<https://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-1240015>>.
11. SERNA Duque, Santiago, 2016, “*La Pestilencia*, 30 años contestatarios”, en: *Revista Arcadia*, tomado de: <<https://www.revistaarcadia.com/musica/articulo/la-pestilencia-punk-dilson-diaz-rock-al-parque-proceso-de-paz-musica-entrevista/51393>>.



▪ Rita Laura Segato en su departamento de San Telmo, Buenos Aires (Argentina), 2019 | Foto: Julieta Bugacoff

# Entrevista a Rita Laura Segato: autobiografía, pensamiento y políticas de la verdad\*

*Entrevista a Rita Laura Segato:  
autobiografía, pensamento  
e políticas da verdade*

*Interview with Rita Laura Segato:  
Autobiography, Thought, and  
Politics of Truth*

Alejandra Ballón Gutiérrez\*\* y Dairo Sánchez-Mojica\*\*\*

DOI: 10.30578/nomadas.n53a13

El artículo es un homenaje a Rita Laura Segato tanto por su significativa trayectoria académica como por su incidencia en el ámbito jurídico y político. El diálogo parte de su memoria autobiográfica e íntima, para dirigirse luego hacia su producción conceptual en torno a la verdad y sus efectos en el campo de la justicia transicional. Un pensamiento pendular que oscila entre lo personal y lo político, para desestabilizar las certezas que se dan por sentadas en nuestro tiempo.

**Palabras clave:** verdad, políticas de la memoria, justicia transicional, feminismo, descolonialidad.

*O artigo é uma homenagem a Rita Laura Segato tanto por sua significativa trajetória acadêmica como por sua incidência no âmbito jurídico e político. O diálogo parte de sua memória autobiográfica e íntima, para se dirigir logo até sua produção conceitual em torno à verdade e seus efeitos no campo da justiça transicional. Um pensamento pendular que oscila entre o pessoal e o político, para desestabilizar as certezas que se dão por sentadas em nosso tempo.*

**Palavras-chave:** verdade, políticas da memória, justiça transicional, feminismo, decolonialidade.

*The article is a tribute to Rita Laura Segato, both for her significant academic career and for her incidence in the legal and political sphere. The dialogue starts with her autobiographical and intimate memory, and then sets off for her conceptual production around truth and its effects in the field of transitional justice. A pendular body of thought that oscillates between the personal and the political, to destabilize certainties taken for granted in our time.*

**Keywords:** Truth, Politics of Memory, Transitional Justice, Feminism, Decoloniality.

\* El artículo es resultado de una entrevista realizada a Rita Laura Segato entre los meses de agosto y septiembre de 2020.

\*\* Profesora e investigadora de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Presidenta de la Sección Perú de la Asociación de Estudios Latinoamericanos-LASA. Candidata a doctora en Antropología Social y Etnología de la Escuela de Estudios Superiores en Ciencias Sociales de París; magíster en Crítica, Curadoría y Cybermedia en la Universidad de Arte y Diseño de Ginebra. Correo: aballong@puccp.pe

\*\*\* Profesor e investigador adscrito a la Vicerrectoría Académica de la Universidad Central, Bogotá (Colombia) e integrante del grupo de investigación Socialización y Violencia. Candidato a doctor en Estudios Culturales Latinoamericanos por la Universidad Andina Simón Bolívar, sede Ecuador, magíster en Investigación en Problemas Sociales Contemporáneos, licenciado en Ciencias Sociales. Correo: dsanchezm13@ucentral.edu.co

original recibido: 29/08/2020  
aceptado: 06/10/2020

ISSN impreso: 0121-7550  
ISSN electrónico: 2539-4762  
nomadas.ucentral.edu.co  
nomadas@ucentral.edu.co  
Págs. 229–238

Es una difícil tarea intentar introducir al público lector en el vasto pensamiento de Rita Laura Segato, puesto que por principio todo intento será fallido. Asumido el fallo, cabe destacar que se trata de una de las intelectuales públicas iberoamericanas más influyentes del mundo y que su obra es, sin duda, representativa del pensamiento que con una potente vocación crítica se enuncia desde América Latina.

En ese sentido, sus aportes al conocimiento de la violencia de género que azota a la región son representativos de la perspectiva feminista decolonial, y su crítica de la colonialidad ha brindado un nuevo horizonte para desestabilizar las nociones de raza, género, nación y alteridad. A lo largo de su trayectoria, su quehacer académico se ha visto conectado con experiencias colaborativas y de activismo realizadas con mujeres indígenas, afrodescendientes y pobladoras urbanas populares de diversos lugares del continente.

Cabe también destacar su labor de incidencia en el ámbito jurídico, en diversos tribunales relacionados con situaciones atroces de violencia contra las mujeres<sup>1</sup>. Por todo ello, ha merecido distinguidos reconocimientos internacionales<sup>2</sup>. Desde el 2018 es titular de la cátedra Aníbal Quijano en el Museo Reina Sofía de Madrid y en la actualidad es profesora emérita de la Universidad de Brasilia.

*Alejandra Ballón Gutiérrez (ABG): Podríamos comenzar por poner en contexto biográfico tu pensamiento, y con ello, aproximarnos a los espacios sensibles que hi-*

*cieron posible tu trayectoria feminista. En suma, jalar el hilo rojo que da sentido al ethos de tu memoria. ¿Podrías hacer un recuento de esos hitos que tú reconoces como ineludibles demandas sociales, esos regímenes de reciprocidad, aquellos vestigios de verdad que han guiado tu camino desde la infancia?*

**Rita Laura Segato (RLS):** Hay algo fundante en mí, en mi persona, y es que se podría decir que yo nací por fuera de las convenciones. O, mejor dicho, con un pie dentro de las convenciones y un pie afuera. Creo que eso me ha permitido ver la vida y también las instituciones de esa forma: desde dentro, como parte, y desde afuera, como ajena. Siempre lo tuve claro, siempre lo supe, y creo que esa distancia con relación a las normas, ese campo de visión que incluye lo contemplado por las normas y su punto ciego, es decir, lo que se encuentra por fuera de las mismas pero que también existe, hace que haya podido integrar en mis modelos analíticos lo que desde la perspectiva de los códigos de superficie no se puede ver. Es un “detalle” relacionado con mi origen, mi nacimiento mismo, que me ha permitido ese campo visual, por así llamarle, diferente.

Desde niña recuerdo que me preguntaba: ¿qué es más importante, ser bueno o actuar bien (es decir, de acuerdo con la moral y las reglas)? Y hoy, como he argumentado en un texto ya antiguo (Segato, 2006), considero que la pulsión ética es más importante que la obediencia moral. He sentido desde el primer momento de mi vida que moral y ética son dos cosas distintas. La ética es un deseo. Esta cuestión de la pulsión ética

es muy fuerte, es la pulsión de bien de una niña que fue una niña diferente, o sea, en cierto sentido muy sola, muy anómala, que necesitó construir una justicia para sí misma.

Después hubo un momento muy importante, que es cuando descubro el país interior, la otra Argentina, la Argentina profunda. Cuando tenía catorce años, por una serie de cosas fortuitas, con un grupo de siete amigos, vamos hacia el interior del país y hacia la frontera norte. Ahí me encuentro con algo que yo no sabía que era mi país, la parte andina de la provincia de Jujuy, en la frontera con Chile y Bolivia y me dije: “hacia acá viene mi vida, mi vida viene en esta dirección”.

Yo tocaba Beethoven, estudiaba música en el conservatorio y estudiaba en un colegio de gran tradición en Argentina. Tuve una formación porteña totalmente eurocéntrica, mis dos padres nacieron en Europa, mi mundo miraba hacia allá, pero el encuentro con la Argentina profunda con la América profunda fue un deslumbramiento y una liberación. Primero fue puro sentimiento, eso es difícil de explicar, ¿cómo una nena que tiene catorce años dice “mi vida viene para acá”? no lo sé explicar. Fue una pulsión vital, sentí que en ese norte jujeño y andino, que en esa Bolivia argentina, puna y quebrada, estaba lo que interesaba, que era hacia allá, en esa dirección, hacia adentro y no hacia el mar, que iba la vida, no hacia Europa.

Luego, otro hito de mi vida fue mi encuentro con el mundo religioso afrobrasileño, en la ciudad de Recife, en el nordeste de Brasil. De allí proviene la etnografía para mi tesis doctoral. En el candomblé yo soy hija de Oyá (Yãnsá), que es feroz, o sea, Oyá es el orishá que –a pesar de su apariencia femenina– lleva una espada para cortar el mal, para hacer justicia. Yo soy el orishá de la venganza, cuando hay una injusticia frente a mí, literalmente me descompongo. Eso es un problema muy serio que tengo, porque es necesario aprender a convivir en un mundo que es injusto. Yãnsá es el orixá del coraje y la autonomía. Tiene un cónyuge con el que nunca aceptó convivir, que es Changó. En un principio Yãnsá era hombre, pero Changó la seduce con su masculinidad, entonces, ella se vuelve femenina, pero nunca acepta vivir con Changó, porque él come un animal mentiroso –que es el carnero– y, por eso, tiene el olor de la mentira, el olor del carnero. Ella tiene más valentía que él y desprecia la mentira, no puede convivir con la mentira;



▪ A los quince años en la secundaria con su mejor amiga, Alicia Novizky, 1968 | Foto: Noemí Pérez

él es miedoso. Ella es un orishá que siendo femenino es un poco masculino. Yãnsá está en la transición entre masculino y femenino y es la que conduce los espíritus de los muertos, que es lo que demanda el mayor coraje. Ese lado de Oyá también se encuentra en mí.

Después, viene la deuda con lo allí aprendido, que no ha sido poco. Mucho de lo que hoy soy capaz de pensar viene de lo que aprendí ahí.

Entonces, en nombre de esa ética y de esa deuda, cuando aparece el problema del racismo, de la discriminación, en mi Departamento de Antropología en la Universidad de Brasilia, no pude omitirme. Y esto da origen a la lucha por las cuotas, es decir, por la reserva de cupos para estudiantes negros en la educación superior brasilera, que se origina en la gran batalla por defender de la injusticia al estudiante de doctorado Arivaldo Lima, en lo que se conoce como el “Caso Ari”;

reprobado injustamente por un profesor del Departamento de Antropología en 1998, justamente cuando yo ejercía la función de coordinadora del Posgrado. Ahí, a partir de esa injusticia, paso a involucrarme en una larga lucha por exigir cuotas universitarias para los estudiantes negros en Brasil<sup>3</sup>.



▪ Con una anciana mapuche durante la dictadura, en un viaje de incógnita del Instituto Interamericano de Etnomusicología y Folclore de Caracas. Provincia de Río Negro (Patagonia argentina), 1979

**ABG:** *¿En alguno de estos momentos de epifanías se ha producido algún cambio metodológico, no solo en tu concepción de ver el mundo, sino también en cómo aplicar los conocimientos adquiridos? ¿Cuáles han sido esos momentos y experiencias que dieron forma a la descolonialidad de la práctica académica, que algunas personas refieren como investigación militante y tú has llamado antropología por demanda (Segato, 2013)?*

**RLS:** Yo vengo de una formación totalmente clásica de la antropología social británica. Mi profesor, el antropólogo social y etnomusicólogo John Blacking, fue discípulo de Meyer Fortes, que fue discípulo de

Malinowski. La antropología social clásica exige un trabajo de campo con “cama adentro”, es decir, de convivencia a tiempo completo con la comunidad estudiada, que debe durar un año por lo menos, atravesando todas las estaciones y los rituales, y en donde las entrevistas son apenas un suplemento, no el centro de la investigación como hoy sucede en la mayor parte de los casos.

Allí, con la gente con que conviví creé una sensación de deuda por lo que aprendí y porque eso me transformó y mi propio espíritu creció, se abrió para contener esa diferencia como parte de mí. Se trataba, realmente, en un principio, de una diferencia radical, pero mi humanidad se expandió para hacerla propia, como lo fue y continuó siendo a partir de allí. Hasta hoy soy amiga de alguna de esas personas, guardo un sentimiento de enorme agradecimiento y pienso siempre en cómo puedo retribuirles.

Entonces, la primera investigación sobre la religión yoruba en Brasil yo la elegí, fue un trabajo de tesis de etnopsicología, a partir de ahí el campo de religión y sociedad fue mi campo por varios años, después de mi llegada a Brasilia. Sin embargo, empiezan a aparecer temas que me convocan, eso es lo que explico bajo la idea de *antropología por demanda* (Segato, 2013). Son respuestas a preguntas que yo no elegí.

Por ejemplo, cuando el secretario de Seguridad Pública de Brasilia le pide al rector que la universidad explique por qué hay tantas violaciones en las calles de la ciudad. Entonces el rector convoca al grupo de mujeres que en ese momento estudiábamos el tema mujer –aunque no precisamente el de la violencia–, para que estudie el fenómeno. De esa manera, entro por primera vez al tema de la violación. Las investigaciones posteriores a mi tesis son, como esta, respuestas a las preguntas que fui recibiendo de actores sociales empeñados en mejorar la vida en sus espacios de actuación. En ese sentido, acojo el tema del infanticidio cuando soy convocada por la Cámara de Diputados de Brasil a participar en una audiencia pública de consulta sobre un proyecto de ley que propone la criminalización del infanticidio indígena. Para ello paso a investigar, a reflexionar para responder a esa problemática (Segato, 2013).

Luego de frecuentar, junto a mis alumnos, la penitenciaría de Brasilia en el marco de la investigación



▪ Con el Gran Cacique Aritana del Xingú, fallecido este año por Covid-19. Brasilia, 2009

sobre violación, voy percibiendo que los presos no cuentan con el vocabulario necesario para la reflexión, que es lo que les estamos solicitando... Sin vocabulario no hay desarrollo de la responsabilidad, como capacidad de responder lo que se ha hecho. Por esa carencia fundamental mucha gente va adoptando la Biblia, que le ofrecen las misiones evangélicas actuantes en la cárcel como algo semejante a un diccionario, se adhieren al vocabulario bíblico como una manera para poder decirse “buenos” y aptos a la redención. Entonces, ahí voy al otro tema, que responde en un segundo momento, posterior al que me llevó a la cárcel inicialmente: colaborar con el acceso de los presos a la palabra, y desarrollamos un proyecto que se llamó *Habla preso, el derecho humano a la palabra en la cárcel* (Segato, 2003).

Así, muchas de las cosas que fui haciendo fueron en verdad respuestas a preguntas que me fueron dirigidas, y que accedí a responder. Lo que hice sim-

plemente fue volverme una persona disponible, no hay misterio en eso. Los académicos a veces son personas muy poco disponibles.

*ABG: Es tener como prioridad del quehacer académico el poder brindar un servicio a la gente. Lo cual no es muy usual, porque en la academia rigen otros parámetros más jerárquicos.*

*RLS: La gente me ha dado mucho. Me jubilé de mi cargo en Brasilia después de dar clases durante 33 años. Básicamente, en la antropología por demanda se trata de poner la “caja de herramientas” de uno al servicio de los demás. No es ningún sacrificio, más bien es bastante divertido.*

Soy muy crítica hoy, de muchos aspectos de mi propia disciplina, de la antropología. Los antropólogos tenemos pendiente la tarea de contarle al mundo

lo que hemos entendido sobre la impresionante diversidad del mundo humano. Es sorprendente cómo los muchos descubrimientos y la comprensión de una gran cantidad de actitudes humanas que los antropólogos estudiamos no se han atravesado y hecho entender a los suyos, a su propia sociedad. Las otras disciplinas del campo de las humanidades son leídas por muchos, trascienden sus campos disciplinares. Infelizmente, eso no pasa con las grandes contribuciones de la antropología.

Hay muchas cosas que los antropólogos sabemos. Por ejemplo, la gran discusión del feminismo decolonial, con la tesis de María Lugones (2008) basada en los estudios etnográficos de Oyèrónké Oyèwùmí (1997), ambas cometen los errores que cometen por nuestra culpa, porque la antropología no fue capaz de contarle al mundo lo que vio, lo que sabe sobre la iniciación masculina en el mundo tribal, la “Casa de los hombres” en sociedades que casi no tienen contacto con el Occidente o que tienen contactos recientes.

Entonces, ¿cómo van a negar la existencia de un patriarcado? Si hay rituales de iniciación en África, en Nueva Guinea, en América... Puede ser que no exista una jerarquía occidental, feminicida y violadora como es el patriarcado colonial-moderno actual, pero decir que no existe la mujer, que no existe estructura precolonial de género, o algo reconocible como género, es totalmente absurdo. Hay muchísimo registro etnográfico. Sin embargo, la antropología es una disciplina que se ha ido volviendo muy encerrada en sí misma, y eso ha sido un problema; los antropólogos escriben para los demás antropólogos y eso ha llevado a una cierta decadencia de la disciplina.

*ABG: Quisiera preguntarte acerca del rol que el peritaje antropológico puede jugar para revertir ese enclaustramiento*

*disciplinar. ¿Podemos verlo como una fuerte conexión entre derecho, academia y activismo que revela su potencial al incidir sociopolíticamente?*

**RLS:** En Brasil las identificaciones y delimitaciones de tierra indígena han sido una gran contribución de la antropología a los pueblos. Eso debe ser destacado.

*ABG: También es importante el peritaje antropológico que tú realizaste del caso de Sepur Zarco en Guatemala, porque ayudó a esclarecer la comprensión de los hechos ocurridos en el marco de la guerra civil que asoló Guatemala durante 36 años y en donde las mujeres indígenas mayas q'eqch'i que habitaban una pequeña comunidad cercana al puesto avanzado de Sepur Zarco sufrieron violaciones sistemáticas y esclavitud sexual a manos de los militares. En ese sentido, tu peritaje antropológico ayudó a obtener justicia y a mostrar la verdad de los hechos al Tribunal Supremo de Guatemala, el cual dictaminó la condena de dos exmilitares por delitos de lesa humanidad y la concesión de 18 medidas de reparación para las sobrevivientes y su comunidad.*



▪ En su casa de Brasilia, 2009

**RLS:** Es el tema de la guerra, del cuerpo de las mujeres en las nuevas formas de la guerra. Después de la exYugoslavia, después de la guerra de los Balcanes, hay un cambio en la guerra, una discontinuidad en la historia de las guerras. Es difícil decir exactamente cuándo eso ocurre, pero es indudable que la guerra de los Balcanes es un hito en la instalación de la destrucción del cuerpo de las mujeres como arma de guerra. La indefensión del cuerpo de la mujer se vuelve más completa y su cuerpo se vuelve un campo de batalla. Ya

no es un territorio que se anexa, sino un país y un pueblo que se destruyen, y esta es una diferencia que hay que percibir y que explico en lo que he escrito sobre el tema (Segato, 2018).

En Colombia he aprendido algo importante, digno de mención aquí. Sucedió en Buenaventura, cuando alguien en la platea, una joven, me preguntó: “¿Cómo paramos esta guerra?”. Había estado escuchando los testimonios e inmediatamente comprendí que la guerra a la que se refería incluía formas de agresión letal extremadamente crueles al cuerpo de las mujeres, como las que se perpetran en la costa pacífica colombiana para provocar el desplazamiento de las poblaciones afrodescendientes y poder ocupar sus territorios con emprendimientos inmobiliarios, mineros y agroindustriales. En el caso de Buenaventura, el propósito es la construcción de tres puentes y un gran complejo hotelero en esos espacios desocupados por medio de la violencia de bandas al servicio de las constructoras. En nuestro continente, ese nuevo escenario bélico no convencional, un escenario “mafializado”, involucra la captura y destrucción del cuerpo de las mujeres porque es un método de guerra muy eficaz y



▪ En la escalera que lleva a su departamento de San Telmo, Buenos Aires (Argentina), 2020

barato, que tiene un gran potencial de destrucción sobre la moral de los pueblos.

*Dairo Sánchez-Mojica (DSM): A propósito de esa terrible práctica genocida, el problema que nos convoca en el presente número de la revista NÓMADAS, que lleva por título ¿De qué verdad somos capaces? Justicia epistémica y conflictos armados, remite al debate sobre el estatuto de la verdad en el cambio de siglo. Porque, entre los años no-*

*venta y la primera década del siglo XXI, casi nadie creía en la verdad como un ideal que fuera válido en sí mismo, ni como una posibilidad liberadora. Por ello quisiera preguntarte ¿cuáles serían las características que podría tener la verdad en estas circunstancias que estamos analizando (conflictos armados, situaciones de violencia contra los pueblos y –como dice Silvia Rivera Cusicanqui– violencias invisibilizadas)?*

**RLS:** Sí, es sin duda un buen título. En una definición anterior yo decía: donde dos o más interlocutores se encuentran hay una verdad. Entonces, a eso yo le agregaría esta segunda parte, que es quizás más importante: la verdad es una verdad, solo si tiene la capacidad de interrogar y desestabilizar certezas.

*ABG: Eso me recuerda tu homenaje a Aníbal Quijano, cuando comentaste que su pensamiento erosiona, remueve toda la historia que está dada por sentada. En ese sentido, la cuestión decolonial de Quijano, y la tuya, la cuestión de género, son dos fuerzas que nos acercan a la verdad, puesto que desbaratan aquello que era concebido como historia o como realidad. Y de pronto acontece una transformación completa en el pensamiento y en la experiencia de tu propia comprensión de la vida.*

**RLS:** Sí, sí, claro. Eso está relacionado con una metáfora que uso bastante, que formulé en mi texto “Frente al espejo de la reina mala...”, escrito en coautoría con Paulina Álvarez (Segato y Álvarez, 2018). La verdad es aquello para lo cual necesitamos un espejo, el espejo de la reina mala de los cuentos. Un espejo que en los cuentos está en manos de una mujer. Es el espejo capaz de decirte lo que no te agrada, mostrarte el punto ciego de tus certezas. Por eso uso mucho la alegoría del “espejito espejito” de la reina mala.

*DSM: También podríamos pensar que hay una dimensión performativa en esta tipología de la verdad. Estoy en sintonía con lo que nos dice Rita: que tal vez en el caso de los conflictos armados no se trata del todo de una verdad comprobatoria, porque la verdad que desestabiliza la certeza no es una verdad que apunta únicamente a la descripción del mundo, sino una verdad que además permite la irrupción de los fulgores de lo real. Esto para sospechar de nociones que se dan por sentadas y que se ensamblan con ciertas prácticas que son desplegadas en el horizonte político, cultural y social. Entonces, esta tipología de la verdad (con la que se pretende desestabilizar la certeza) envuelve una dimensión performativa, porque no es solo un significante que referencia el mundo, sino que deriva en la interpelación de la manera como está ordenado.*

**RLS:** Cada verdad tiene la potencia de propiciar siempre una nueva indagación, un nuevo interrogante para ampliar lo pensado, para propiciar la reflexión. Tiene que ver con lo que ya hemos hablado en otras oportunidades respecto de las consignas. Por ejemplo, una comisión de la verdad tiene que llegar a conclusiones siempre considerándolas conclusiones parciales, o sea, siempre entendiéndolas como un tránsito en la dirección de la verdad y en la comprensión de los hechos. Porque la verdad debe colocarnos en un nuevo camino.

*ABG: Tiene que ver también con la autocrítica, la autocrítica como motor, una herramienta para esa verdad (o más bien en plural: verdades, o bien un continuum de la verdad). En realidad, es esa búsqueda de la verdad la que te lleva a investigar, a querer conocer y a producir conocimiento, a querer compartirlo, porque al momento de socializarlo también se revelan nuevos testimonios, van surgiendo otras perspectivas desde dónde ver la historia. Está todo el tiempo en construcción, el tejido social en constante cambio, y como dice Rita, no es estático, ¿cierto?*

**RLS:** No puede ser estático, es un proceso vivo e histórico. Una de las cosas que tenemos que aprender –y es lo que digo en mi texto sobre la pandemia– es que la historia es un animal vivo (Segato, 2020). Es algo que la pandemia viene justamente a corregir, esa óptica de pensar que la historia se puede cerrar, controlar, tornarse previsible. La historia es abierta y sorprendente, la historia es imprevisible, para mí esa es una verdad

suprema, la imprevisibilidad e incontrolabilidad de la historia. Ni el sistema político ni las lógicas del capital son capaces de colocar la vida en una cápsula cerrada.

La verdad está siempre en ese tránsito, en un contexto que no es cerrado sino abierto. Es pertinente aquí la crítica de Derrida: toda definición de los límites de un contexto será arbitraria. Yo no puedo entender una entidad, un signo, si no a partir de un contexto, lo que pasa es que en cada instancia interpretativa se tendrá que decidir arbitrariamente dónde cierra el contexto que ilumina la entidad que pretendo interpretar. Por lo tanto, hay siempre una maniobra en ese proceso de interpretación. ¿Dónde cerramos el contexto dentro del cual entendemos un hecho?, es un problema muy grande, porque el lugar en el que colocamos la frontera del contexto es siempre arbitrario y responde a un interés por parte de quien tiene la tarea de descifrar el sentido.

*ABG: Porque la verdad (o esas verdades) con que uno se ha topado transforman el contexto, justo te “sacan del contexto” y revelan una realidad oculta, históricamente invisibilizada.*

**RLS:** Claro, es de ida y vuelta. A veces te preguntan por algo, te piden una luz que no está dentro del contexto que consideraste. Todo eso demanda una gran flexibilidad, que infelizmente no está, por ejemplo, en el derecho.

*DSM: Vistas las cosas desde esa perspectiva, en la que se asume que la verdad tiene por efecto performativo la diseminación de la certeza y, en consecuencia, cuando se enuncia esa verdad no solo se referencia el mundo de forma diáfana, más bien, se parte de la condición de apertura a la dimensión arbitraria que supone la liminalidad de todo contexto, esta forma de la verdad que involucra, por tanto, cierta disposición al “coraje de la verdad” por parte de quien la enuncia, en la que se desafía el poder establecido y sus cadenas significantes ¿qué horizonte de crítica a la colonialidad puede desplegar en América Latina en relación con la guerra?*

**RLS:** Uno de los problemas con “la verdad” de nuestras sociedades es que la plataforma en la cual toda nuestra vida se asienta y que funda nuestra existencia en el continente es la guerra. Todo lo que vivimos y somos se origina en una guerra de expropiación y esta guerra es fundante de nuestra realidad latinoamericana.

na, y sigue activa. La guerra de conquista no terminó nunca. Y eso es lo que se ve, lo ves en Colombia, lo ves en Perú, lo ves en Brasil, en Argentina, los vemos en todas partes. Si miramos alrededor, si prestamos atención a la circunstancia de los pueblos que ocupan espacios codiciados por las corporaciones, vamos a encontrarnos con la permanencia de esa violencia fundante. Es un contexto terrible, cuando uno lo percibe con la claridad que lo estoy percibiendo en nuestros días. Nuestro continente está fundado por la guerra y esa guerra no ha llegado a la paz nunca en quinientos años.

O nos enfrentamos con nuestra plataforma de fundación, nuestro cimiento como sociedades, o no sé si vamos a ser capaces de construir un hábitat mejor. Por ejemplo, la criminalidad que es tan alta en nuestro continente es también una irrupción permanente, en la vida cotidiana –ya sea como acción expropiadora o como respuesta de las gentes a la constante expropiación–, de la situación de guerra usurpadora, apropiadora de cuerpos y tierras, en el presente. Esa guerra que no ha acabado y se recicla continuamente. Y que, además, no lo olvidemos, a pesar de las menciones a las Leyes de Indias, en realidad fue ejecutada en gran medida por bandas predatoras, bandidos con sus perros carniceros, como los bandeirantes de Brasil, que operaron sin ley ni señor tomando las tierras y masacrando a sus ocupantes. Las pandillas de hoy pertenecen a su linaje fundador. Entonces, ¿qué políticas pueden llevarnos a un futuro más benigno?

Las esperanzas no pueden ser colocadas integralmente en el Estado, porque el Estado es parte de esa guerra, es el heredero de esa guerra. Hay una gran cantidad de evidencias de que el Estado permanece colonial y su relación con lo que administra no ha dejado de ser una relación de exterioridad. Ha sido construido por las élites criollas como el recipiente, el receptáculo para alojar la transferencia de la riqueza colonial desde la metrópoli ultramarina al territorio. La gestión se muda al territorio, pero la exterioridad con relación a lo gestionado –bienes y vidas– permanece. De modo que, si quien ingresa a operar las clavijas del Estado no es de la élite, se transforma en élite inmediatamente, porque es un efecto inherente a la posición del Estado resultante de nuestra historia.

Los Estados latinoamericanos no son la réplica de los Estados de la Europa central, porque aquellos tienen otra historia. Los Estados europeos son los efectos de una historia en su propio territorio, historia de gue-

rras, conflictos, alianzas y remodelación de fronteras en el territorio en que esos Estados van emergiendo, como consecuencia de lo que sucede en las sociedades que los van produciendo. En nuestro mundo no: el Estado es un implante. Todos los héroes que pusieron el cuerpo a la guerra de la independencia, los “Bolívars” y los “San Martíns” murieron mal, hambreados, en el exilio o asesinados. Entonces, el heredero del español, el criollo, construye su Estado apropiándose de la victoria de la guerra, para recibir los bienes coloniales –vidas humanas, su trabajo y sus tierras– y administrarlos “desde acá”, pero con la misma perspectiva de distancia y exterioridad.

Por eso, la gente no confía –y tiene razón en no confiar–. Quienes trabajamos con los pueblos hemos constatado una y otra vez su desconfianza. Entonces, ¿qué política es posible? Propongo que otra politicidad, la politicidad de una gestión para la vida aquí y ahora y como sea posible es el camino, no utópica sino tópica, no principialista sino pragmática. Una politicidad de cuño femenino que proceda a la reconstrucción de la vida comunal en la cual el proyecto histórico de los vínculos y el cuidado de la vida oriente el destino, y el proyecto histórico de las cosas, apropiador, codicioso y violento caiga en desuso, sea abandonado. Otras metas de felicidad son necesarias porque...: La cuestión es vivir: nos quisieron matar, pero decidimos vivir, y continuamos... esa es nuestra victoria, esa es la victoria de nuestro continente.



■ Con Aníbal Quijano y Tukuta Gordillo en el Cafe Haití, Lima (Perú), 2017

## Notas

1. Rita Segato participó como experta del eje de Violencia Misógina en el Tribunal de Direitos de las Mulheres Viena + 20, organizado por Mugarik Gabe y un consorcio de 22 organizaciones en Bilbao en el 2013. Fue jueza del Tribunal Permanente de los Pueblos, para el capítulo México, en la Audiencia celebrada sobre crímenes contra las mujeres en Chihuahua en el 2014. Actuó como perita para el Ministerio Público de Guatemala en el caso Sepur Zarco, que juzgó un crimen de sometimiento a esclavitud sexual y doméstica de mujeres indígenas maya *q'eqchi'es* cometido por parte de militares guatemaltecos, entre el 2014 y el 2016. Fue jueza en el Tribunal de Justicia y Defensa de los Derechos de las Mujeres en el Foro Social Panamazónico en Tarapoto, Perú en el 2017.
2. En el 2018 fue galardonada con el Premio Latinoamericano y Caribeño de Ciencias Sociales Clasco 50 años. Ese mismo año las universidades Nacional de Salta, Autónoma de Entre Ríos y Pro-

vincial de Córdoba le concedieron doctorados *honoris causa*, y recibió de la Compañía de Jesús la medalla de plata de San Ignacio de Loyola y el doctorado *honoris causa* en la Universidad Iberoamericana de México. En el 2019 la legislatura de la Ciudad de Buenos Aires la nombró Personalidad Destacada de la Cultura, en tanto que la ciudad de Montevideo le concedió el título de visitante ilustre, además recibió el premio Pensamiento Argentino de los Premios Democracia, y en el 2020 le fue otorgado el premio Daniel Cosío Villegas en Ciencias Sociales del Colegio de México.

3. Rita Segato es coautora de la primera propuesta de acción afirmativa para garantizar el ingreso de estudiantes negros e indígenas en la educación superior de Brasil, presentada en 1999, y coautora, con 41 mujeres indígenas de todas las regiones del país, de una primera propuesta de acciones afirmativas y políticas públicas para mujeres indígenas ante el Estado brasileño, en el 2002.

## Referencias bibliográficas

1. LUGONES, María, 2008, “Colonialidad y género”, en: *Tabula Rasa*, No. 9, pp. 73-101.
2. OYĒWŪMÍ, Oyèrónke, 1997, *The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses*, Mineapolis, University of Minnesota Press.
3. SEGATO, Rita, 2003, *El sistema penal como pedagogía de la irresponsabilidad y el proyecto “Habla preso: el derecho humano a la palabra en la cárcel”*, texto leído en el encuentro Culture, Violence, Politics, and Representation in the Americas, 24 y 25 de marzo del 2003, University of Texas, Austin, School of Law, auspiciado por el Teresa Lozano Long Institute of Latin American Studies, la Organización Arte sin Fronteras y la Unesco, tomado de: <<http://www.dan.unb.br/images/doc/Serie329empdf.pdf>> y <<http://www.lanic.utexas.edu/project/etext/llilas/cpa/spring03/culturaypaz/segato.pdf>>.
4. SEGATO, Rita, 2006, “Antropología e direitos humanos: alteridade e etica no movimento de expansão dos Direitos Universais”, en: *MANA*, Vol. 12, No. 1, pp. 207-236.
5. SEGATO, Rita, 2013, “Que cada pueblo teja los hilos de su historia: la colonialidad legislativa de los salvadores de la infancia indígena”, en: *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda*, Buenos Aires, Prometeo, pp. 139-178.
6. SEGATO, Rita, 2018, “Las nuevas formas de la guerra y el cuerpo de las mujeres”, en: *La guerra contra las mujeres*, Buenos Aires, Prometeo, pp. 57-90.
7. SEGATO, Rita, 2020, “Coronavirus: todos somos mortales. Del significante vacío a la naturaleza abierta de la historia”, en: Alejandro Grimson, ed., *El futuro después del COVID-19*, Buenos Aires, Presidencia de la Nación, pp. 76-88.
8. SEGATO, Rita y Paulina Álvarez, 2018, *Frente al espejo de la reina mala. Docencia, amistad y autorización como brechas decoloniales en la universidad*, 2ª ed., Buenos Aires, Prometeo.

Artista invitada

# Doris Salcedo

A partir de la década de 1990, la escultora colombiana Doris Salcedo ha utilizado en sus esculturas objetos y materiales singulares de memoria, con el propósito de intervenirlos y recontextualizarlos, apoyándose en esquemas de escucha de víctimas de violencia como práctica metodológica de vida. Esta práctica de Salcedo es central en su obra, ya que gracias a ella no solo logra documentar y visibilizar testimonios que permiten polemizar las verdades expresadas por diversos actores políticos, aunque sentidas empáticamente por las propias víctimas y sus familiares (en el caso de asesinados o desaparecidos), sino también conectar a esos objetos y materiales con la vida. En últimas, Doris Salcedo logra magistralmente, mediante su práctica metodológica de vida, que el/la espectador/a de su obra se conecte con la vida de las víctimas por medio de sus objetos y materiales singulares de memoria.

En las esculturas realizadas entre los años 1989-1998 reunió roperos, cómodas y sillas. Los puntos de inflexión de estas piezas se originan en denuncias de abuso sexual ocultas bajo el silencio de la vida privada. La artista, utilizando diferentes cantidades de concreto, fraguó sobre ellos las huellas del tiempo, creando una impronta con su propia materia para convertirlos en objetos de memoria. Estos muebles se transforman en detritos –testigos no vivos– de la violencia ejercida sobre los seres humanos.

En la obra de Salcedo las estéticas relacionadas con los materiales destruidos, degradados y desechados son fundamentales. La reconstrucción desde la ruina en su obra *Tabula rasa* así lo manifiesta, mediante una serie de mesas reconstruidas. Las marcas sobre la superficie de madera de dichas mesas quedan “igual” que, sobre el corazón y el cuerpo de las personas, tal como sucede con la vida de las mujeres víctimas de abuso sexual.

Los actos político-estéticos de Salcedo, como prácticas artísticas contra los actos violentos, parten de la experiencia subjetiva de las víctimas a quienes acompañan, escuchan y subliman en aquellos fragmentos que, si bien son particulares e íntimos, recogen la experiencia colectiva de los testimonios singulares del sufrimiento; sea en el museo, una iglesia, la calle o la plaza pública.

Los testimonios *Palimpsestos* y *Quebrantos* (2013-2019) son dos obras escultóricas de participación colectiva. La primera, tuvo como propósito “tallar las/con lágrimas” los nombres de las víctimas de la crisis migratoria global en las piedras de la exposición en el Palacio de Cristal de Madrid (España). Por su parte, *Quebrantos*, con similar propósito a la primera, fue realizada en la Plaza de Bolívar (Bogotá, 2019) con vidrios fracturados. Este material vidrioso es una metáfora que expresa la fragilidad de las vidas rotas y de la casi imposible reparación de esas vidas.

Las prácticas artísticas propuestas por Salcedo, en comunión con la apuesta del presente número de la revista, destacan por co-

municarnos una verdad desde las víctimas, opuesta a las verdades totalitarias y hegemónicas de la historia. Su obra se transforma en un corpus de ideas que trascienden el luto de la muerte, el desplazamiento forzado y el abuso sexual, entre otras prácticas violentas, abriendo espacios para el arte de construcción colectiva y una esperanza construida desde debajo de las ruinas de lo que quedó como objeto, testigo de la memoria.

En la obra de Salcedo, sin embargo, también hay espacio para los rituales de duelo. Este tipo de obras permiten que las emociones se exterioricen y con ello sacar todo el dolor que llevamos dentro. A su vez permiten respirar un aire nuevo, fundamental para continuar con la vida. Allí, la utilización de ciertas imágenes y objetos es de gran importancia. Esa selección cuidadosa de imágenes y objetos por parte de Salcedo les ofrece a las víctimas la posibilidad de enfrentar sus pérdidas y hacer un poco más liviana su carga, gracias a la empatía y solidaridad con ellas que la artista logra despertar en los espectadores, en el resto de la sociedad.

*A flor de piel* (2011-2012) es un textil artesanal llevado a cabo cosiendo uno a uno cientos de pétalos de rosa. Esta manta despliega una superficie que podría compararse con una dermis humana, conformada por la experiencia colectiva de los familiares de personas asesinadas o desaparecidas en diferentes latitudes del mundo. La fragilidad de su realización nos conmina a reflexionar en torno a la metamorfosis que sufren las víctimas de acontecimientos violentos. Esta obra adquirió con la patina del tiempo el color de la sangre al secarse, evocando las heridas y la muerte –¡que no se olvidan!, sino que se transforman en una delicada ofrenda a la vida–.

Por último, las esculturas e intervenciones de Doris Salcedo están tan repletas de pequeños detalles en sus materiales y objetos de memoria que ayudan no solo a superar la tragedia y el trauma de la violencia, sino a evitar a toda costa que las sociedades tomen las vías armadas, con sus múltiples prácticas de muerte, como salida a la resolución de los conflictos. Bajo una profunda capacidad de indignación, nuestra artista invitada impugna a la indiferencia, el olvido y a la brutalidad normalizada en el mundo para preguntarnos: ¿de qué verdad somos capaces?

Rocío Cárdenas Pacheco

Doctora en Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad Autónoma Metropolitana, México  
Correo: rociocardenas@gmail.com

Yilson J. Beltrán-Barrera

Profesor-investigador Universidad Central, Bogotá (Colombia)  
Correo: ybeltranb1@ucentral.edu.co



▪ *Tabula Rasa III*, 2018. Wood (83.3 x 150 x 79.3 cm),  
© the artist. Photo © White Cube (Ollie Hammick)





- *Palimpsest*, 2013-2017. Hydraulic equipment, ground marble, resin, corundum, sand and water. Dimensions variable | © the artist. Photo © White Cube (Theo Christelis)



▪ *A Flor de Piel*, 2011-2012. Rose petals and thread. Approx. (627 x 1100 cm)  
© the artist. Photo © White Cube (Ben Westoby)



- *Act of Mourning*, 2007. Plaza de Bolívar, Bogotá. 25,000 candles (to be confirmed) | © the artist.



▪ *Untitled series*, 1989–1998. Installation view at Liverpool Anglican Cathedral for Liverpool Biennial 1999  
© the artist. Courtesy Liverpool Biennial and White Cube



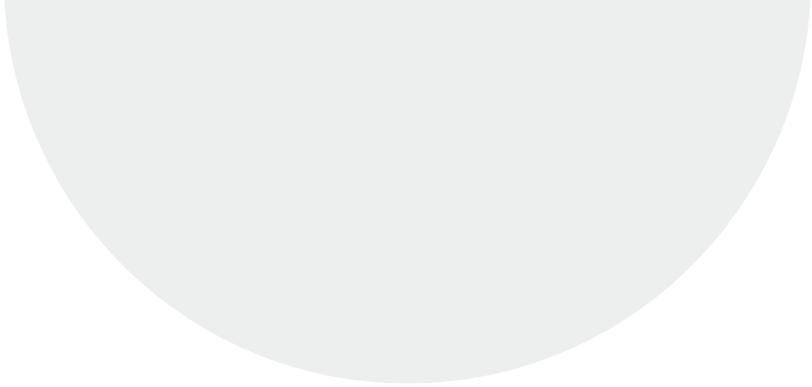
▪ *Untitled*, 2001. Wood, concrete, glass, fabric and steel. (203.5 x 170 x 127 cm) | © the artist. Courtesy White Cube



▪ *Untitled*, 2007. Wood, concrete, metal and fabric. (214 x 99 x 121 cm) | © the artist. Photo © White Cube (Jack Hems)



▪ *Untitled*, 2008. Wood, concrete and metal. (98.1 x 41.4 x 43.5 cm)  
© the artist. Photo © Todd-White Art Photography. Courtesy White Cube



# Nuevos Nómadas

---

Novos Nômades

---

New Nomads

# Tejer en lo común: dos encuentros con mujeres sobrevivientes del conflicto armado colombiano\*

*Tecer no comum: dos encontros com mulheres sobreviventes do conflito armado colombiano*

*Weaving in the Common: Two Encounters with Women Survivors of the Colombian Armed Conflict*

Juliana Robles Gómez\*\*

DOI: 10.30578/nomadas.n53a14

Este artículo explora, desde dos viñetas etnográficas, la materialidad de los encuentros con dos mujeres desplazadas a Bogotá por el conflicto armado. Este esfuerzo parte de la necesidad de tejer relaciones y construir conocimiento desde la cotidianidad entre investigadoras y mujeres que han sobrevivido al desplazamiento forzado. El objetivo del escrito es analizar cómo se hace vivible el mundo después de hechos de violencia y cómo se proyectan posibilidades de mundos comunes en encuentros como los mencionados.

**Palabras clave:** conflicto armado, encuentros, desplazamiento forzado, cotidianidad, común, mujeres.

*Este artigo explora, desde duas vinhetas etnográficas, a materialidade dos encontros com duas mulheres que foram deslocadas a Bogotá pelo conflito armado. Este esforço parte da necessidade de tecer relações e construir conhecimento desde a quotidianidade entre pesquisadoras e mulheres que têm sobrevivido o deslocamento forçado. O objetivo do escrito é analisar como se faz visível o mundo depois de fatos de violência e como se projetam possibilidades de mundos comuns em encontros como os mencionados.*

**Palavras-chave:** conflito armado, encontros, deslocamento forçado, quotidianidade, comum, mulheres.

*This article explores, from two ethnographic vignettes, the materiality of the encounters with two women who were displaced to Bogotá by the armed conflict. This effort stems from the need to weave relationships and build knowledge from the everyday life between researchers and women who have survived forced displacement. The aim of the writing is to analyze how the world becomes livable after acts of violence and how to map out possibilities for common worlds in the encounters.*

**Keywords:** Armed Conflict, Encounters, Forced Displacement, Daily Life, Common, Women.

\* Este artículo es el resultado del proyecto "La corporación de asistencia nacional de desplazados, indígenas y campesinos de Colombia (Corandicol): una experiencia de construcción de paz desde abajo en un contexto urbano" (mayo de 2016-agosto de 2018). Este proyecto fue ejecutado por el grupo de investigación Teoría Política Contemporánea de la Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales de Universidad Nacional de Colombia, y financiado en el marco de la Convocatoria Nacional de Extensión Solidaria del año 2016 de la misma institución.

\*\* Investigadora de la Universidad Nacional de Colombia. Magíster en Estudios Culturales Universidad de los Andes; Socióloga de la Universidad Nacional de Colombia. Bogotá (Colombia). Correo: julianaroblesgomez@gmail.com

original recibido: 04/07/2020  
aceptado: 17/10/2020

nomadas@ucentral.edu.co  
Págs. 249~257

## Introducción

La experiencia, los encuentros, la memoria y los cuerpos de las mujeres son materialidad; son también objetos, sentires, olores; también dolor y alegría. El mundo material atraviesa la memoria y las vidas de las personas que han vivido el conflicto armado. En este escrito buscaré dar cuenta de estas materialidades, de la cotidianidad y de los haceres de dos mujeres, Tránsito y Miriam, que llegaron a Bogotá después de ser desplazadas forzosamente de sus territorios. Hago este ejercicio desde dos encuentros que compartí con ellas.

La Corporación de ayuda nacional de indígenas y campesinos desplazados y población vulnerable de Colombia (Corandicol) es una organización de desplazados y desplazadas por el conflicto armado, que llegaron de distintos lugares de Colombia a Bogotá. Trabajé con esta organización, entre 2016 y 2018, junto con otras seis compañeras del grupo de investigación Teopoco de la Universidad Nacional. Este artículo es un tejido de algunos encuentros y situaciones particulares que viví con dos mujeres que son parte de esta organización, mencionadas anteriormente. Este tejido lo hilo desde las prácticas y relaciones en la cotidianidad. Este hilar de la materialidad con la academia necesariamente termina por también problematizar los ejercicios de transliteración en las ciencias sociales<sup>1</sup> y la apertura a formas distintas de relacionarme y escribir con las experiencias vividas de las personas con las que trabajé.

Las conversaciones con ellas, en un espacio donde el 80% de los participantes eran hombres, dieron paso a algunas reflexiones sobre la materialidad de los encuentros entre investigadoras académicas y mujeres víctimas del conflicto armado. La mayoría de los talleres que hicimos con la organización estuvieron marcados por silencios, gestos y haceres de estas mujeres, y es justo

ahí donde profundizaré: en los haceres, los movimientos y los gestos.

Esto tiene como propósito nuevas maneras de hacer las verdades, los conocimientos y las vivencias que surgen del conflicto armado y las personas con experiencias particulares de este, no desde el testimonio, sino desde el encuentro y los haceres que surgen de la investigación (Martínez Medina, 2016; Pérez-Bustos, 2016; Barad, 2003). Como dice Calderón (2018): “volcar el análisis hacia las prácticas, los haceres y las materialidades; en este sentido no es que lo discursivo deje de ser importante, sino que es limitado si en su análisis no se refiere a los efectos de las prácticas y los haceres en el mundo material” (22).

Es decir, pensar los encuentros con Miriam y Tránsito, desde las prácticas y el hacer, implica que mi escritura no estará centrada en partes de su “testimonio” o de mi interpretación sobre este, el discurso, sino en el encuentro mismo y los objetos y movimientos que lo atraviesan.

No quiero dejar de mencionar, además, que la cita inicial de la cineasta vietnamita Trinh T. Minh-ha, sobre la escritura femenina y decolonial, me resuena con el llamado de sentipensar que Orlando Fals Borda hizo: pensar con el corazón y sentir con la cabeza. Este escrito no es entonces una historia o testimonio de Miriam y Tránsito, sino una reivindicación de la relación que he tenido con ellas y el enmarañamiento de palabras, querer, sentidos y materialidades que fueron estos encuentros.

Por esta razón, no me sentaré en el propósito de hacer una traducción al mundo de la academia de todo

aquello que ellas me compartieron. Me sentaré en estos encuentros como una forma de imaginar “lo común”, de tejer las brechas a la hora de investigar. Me sentaré en esto como una forma alternativa a las verdades institucionales<sup>2</sup> y profundizar las potencialidades que trae abrirse al dolor del otro, desde el hacer.

Después de cuatro años de la firma de los Acuerdos de Paz, en La Habana, a pesar de las adversidades, las trabas y la revictimización, estamos en una coyuntura de reconocimiento institucional de las experiencias de dolor y violencia del conflicto armado, donde proliferan versiones de la verdad centradas en la importancia del testimonio y el derecho<sup>3</sup>. Este momento es fundamental e innegociable, pero, de manera paralela también es clave pensar formas de relacionarse y anudar, desde lugares de la cotidianidad y la vida de las víctimas y las personas que han atravesado el conflicto.

En este propósito suscribo lo que Veena Das señala respecto a la relación de la antropología con el dolor:

*No hay aquí pretensión alguna de un grandioso proyecto de recuperación, sino, simplemente, la pregunta acerca de cómo pueden realizarse las tareas cotidianas de sobrevivir –tener un techo para cobijarse, ser capaz de enviar sus hijos a la escuela, ser capaz de realizar el trabajo de todos los días sin el temor constante a ser atacado–. Encontré que la construcción del yo no estaba ubicada en la sombra de algún pasado fantasmal, sino en el contexto de hacer habitable la cotidianidad. (Das, 2008: 160)*

En otras palabras, la pregunta sobre el dolor no debe remitirse siempre a una gran verdad o una explicación grande del conflicto armado, sino que debe situarse en la habitabilidad de la cotidianidad, en las prácticas que hacen vivible el mundo para las víctimas, después de ser víctimas. Por esta razón, describo algunos encuentros situados como la posibilidad de la recuperación de la cotidianidad. Esta cotidianidad, aunque atravesada por contextos de revictimización en la ciudad y dificultades estructurales tremendas, tiene la potencia y la fuerza para permitir vivir. Por otro lado, quedarme en esa cotidianidad permite que la relación entre investigadoras e “investigadas” supere el testimonio como objeto de fetiche para la Verdad (con V mayúscula e institucional) y sea un tejido de opuestos juntos.

La escritura de la materialidad de las cotidianidades de esas mujeres y nuestros encuentros también se pueden encuadrar dentro de la necesidad, desde organizaciones de víctimas, de escuchar, sentir y ver a las mujeres en su especificidad en el conflicto armado:

*Es importante que la experiencia de mujeres víctimas sea expresada en palabras para dar forma a su diferencia con respecto a la experiencia masculina de la guerra y denunciar los hechos específicos de violencia contra las mujeres. También lo es la recepción, en sus propias palabras, de las estrategias, las transformaciones y los aprendizajes de mujeres que han sobrevivido a ellos, porque su experiencia aporta perspectivas, percepciones y saberes diferentes a los de los hombres sobrevivientes. (Ruta Pacífica, 2013: 33)*

Esto último, la recepción, las estrategias y los aprendizajes de las mujeres son parte de estas puntadas que daré en este escrito. Las experiencias de cotidianidad, las prácticas y los haceres de las mujeres en la ciudad, y en conjunto con las mujeres investigadoras, son radicalmente distintas de las experiencias de los hombres. “Aun cuando muchas de ellas son víctimas sobrevivientes, son pocos los relatos que les otorgan a ellas un lugar central y que hacen un esfuerzo por comprender la orilla particular desde la que hablan y rememoran” (CNMH, 2011: 54). Entonces, este escrito quiere dar cuenta del lugar y la vida cotidiana desde donde hablan estas dos mujeres, como una forma de homenaje al trabajo de memoria que se hizo durante dos años con esta organización. Un tejido entre academia y vida.

## Tejido de los encuentros

En este apartado doy cuenta de las herramientas analíticas que me permiten abordar, en los dos encuentros, la materialidad de la experiencia: el tejido en la escritura, lo común, los sentidos, los haceres y los encuentros.

Siguiendo a Castillejo, “pensar en una epistemología de la colaboración y en la investigación como este espacio de encuentro, en el que se piensen las implicaciones de mirar sistémicamente y hacer inteligible aquello que constituye puntos ciegos” (Castillejo, 2013: 41). Es decir, el espacio de encuentro es el espacio potencial a la hora de hacer ciencias sociales, como una forma de subvertir la relación distante entre academia

y vida. El encuentro es una manera de subvertir esos puntos ciegos que se generan por la mirada “neutral” y despreocupada de la ciencia.

Para Barua (2016) los encuentros son devenires, son movimientos y líneas, flujos de distintas velocidades y duración. Los encuentros entonces reconfiguran la manera en la que entendemos el conocimiento: “Encontrarse es un devenir-mundana, abrirse a contingencias y a procesos de la vida, más que cortar el mundo en naturalezas inertes y sociedades estáticas” (265). Es decir, el encuentro es una contingencia que permite entender el mundo desde la materialidad y el devenir, y no desde separaciones taxativas entre objetos, discursos y cuerpos.

Así, mi propósito es revisar los encuentros que tuve con Miriam y Tránsito, pero desde el sentido del tacto, distanciándome de la vista como lugar privilegiado para certificar la verdad. La ciencia moderna tradicional se ha caracterizado por una decisión explícita de no participar, no juzgar, no *tocar*. Dice Haraway (2004: 1) que lo que constituye a la modernidad precisamente es el artefacto del testigo modesto. Es decir, la ciencia moderna, dentro de la que incluyo las ciencias sociales, construye un lenguaje y una realidad a partir de la modestia. Aquellos que escriben ciencia parten de que su intervención en el mundo es invisible, no marcada y que puede ser realmente objetiva. Sin embargo, la propuesta desde los feminismos negros y latinoamericanos, de la que Haraway también habla, es que esto no es más que una ficción que no reconoce su propia parcialidad e historicidad: que el conocimiento y su producción son situados.

Considero que, desde *el tocar* y desde el *hacer*, existe la posibilidad de resistir y luchar en contra de las racionalidades masculinas y científicas de la academia, que construyen esas violencias epistemológicas, propias de las ciencias sociales, sobre los “sujetos subalternos”. No solo esto, sino que es una forma de resistir al ojo-centrismo propio de la etnografía. Al cambiar el eje desde donde investigamos (normalmente es el ojo) a las manos, los brazos, los sentires, lo más-que humano, es claro que nuestra disposición corporal con las personas cambiará. “El quehacer pasa de observar con distancia y mirar, a hacer *con*, trabajar *mano a mano*, dejarse tocar por el cuerpo de otros, hacer habitable la cotidianidad y, por participar en esa cotidianidad, ser responsable con las palabras y los haceres” (Das, 2008: 162).

Como resulta evidente, esta propuesta debe contextualizarse y localizarse. El *tocar* tiene implicaciones distintas que están también atravesadas por sexo, género y raza. Aunque pasa por el sentido material del tacto, también pasa por dejarse tocar y tocar en lo figurado. Por ejemplo, que las experiencias de otras nos atraviesen; que las vidas de nosotras toquen a los otros de maneras responsables; que *tocar* es también entender la distancia cuando es requerida.

Con el tocar voy hacia lo que Silvia Rivera Cusicanqui afirma: “no puede haber un discurso de la descolonización, una teoría de la descolonización, sin una práctica descolonizadora” (2010: 62). Mejor dicho, buscar descolonizar la academia no se puede quedar en una enunciación obsesiva de la necesidad de “conocimiento situado” o de ser reflexiva; no se puede quedar en el logos. Debe encarnarse, debe llevarse al *hacer* y al tocar las vidas de otras y dejarse tocar, como Braidotti (2006) afirma una relacionalidad radical. Nuevamente, esto no significa que como investigadoras tenemos derecho a *tocar*. Comprender los gestos, los silencios, la apertura, o no, también hacen parte de esta ética del cuidado.

“Se trata de encontrar una salida a la disyuntiva asfixiante del colonialismo en clave feminista” (Rivera Cusicanqui, 2020: 54); es decir, encontrar maneras de tejer, y tejer con cuidado, entre los sujetos, que históricamente han sido silenciados y negados como sujetos, y las investigadoras que sí existen dentro del círculo de la academia. La propuesta de Rivera Cusicanqui la anudo con la de Silvia Federici (2013) y Veena Das (2008). Ellas sugieren

para salir de esta disyuntiva asfixiante (double bind) hay que pensar en alguna forma de *tejido* intermedio. [...] Habitar el mundo-de-en medio tejiendo [...]. Al vivir en medio de mandatos opuestos, creando vínculos con el cosmos a través de alegorías, el equilibrio *ch'ixi*, contradictorio y a la vez entramado, de las diferencias irreductibles entre hombres y mujeres (o entre *indixs* y *mestizxs*, etc.) haría posible otro mundo. (2020: 56).

Esa relación entre opuestas mujeres investigadoras urbanas/mujeres desplazadas por el conflicto armado se puede tejer desde las prácticas, desde los *haceres*, y desde nuestras palabras. Por eso reivindico el encuentro y los haceres cotidianos:

sugiero que la creación de sí en el registro de lo cotidiano consiste en armar cuidadosamente una vida –un compromiso concreto con las tareas de rehacer que está atento a ambos términos de la expresión compuesta–, la cotidianidad y la vida. Señala a los “acontecimientos de lo cotidiano” y al intento de forjarse a uno mismo como sujeto ético dentro de este escenario de lo común. (Das, 2008: 162)

Aquí Veena Das introduce la posibilidad ética de que el compromiso de la cotidianidad y la vida son una forma de proyecto ético por lo común. Y este compromiso por el hacer y rehacer la vida, a pesar del dolor, es una tarea que ha sido tomada en su mayor parte por las sobrevivientes mujeres del conflicto armado, que asumen el trabajo de cuidado en las familias después de acontecimientos profundos de dolor.

En este sentido, Silvia Federici también reconoce que el horizonte político de “lo común” se ha llevado a cabo a partir del trabajo de cuidado y de responsabilidad por las mujeres: “Esta comienza con el reconocimiento de que, como sujetos principales del trabajo reproductivo, tanto histórica como actualmente, las mujeres han dependido en mayor manera que los hombres del acceso a los recursos comunes, y que han estado más comprometidas con su defensa”. (Federici, 2013: 248). Es decir, pensar en maneras de resarcir y retejer la vida, después de acontecimientos de dolor, necesariamente pasa por pensar el trabajo de cuidado que han hecho las mujeres históricamente. Este trabajo ha sido además desde una defensa de lo común, de los recursos, de la casa, de las hijas, de los animales.

Así, hago un tejido desde la materialidad de los encuentros con Miriam y Tránsito para ver, desde sus haceres y prácticas junto conmigo, las maneras en las que desde la cotidianidad se ha creado una ética de lo común. Este tejido me permite dar cuenta de los nudos, conflictos y preguntas que surgen en el quehacer de la escritura antropológica y de la búsqueda inacabada e interminable de maneras de descolonizar los encuentros con los y las otras.

## Encuentro corporal

Uno de los puntos del tejido es el encuentro corporal con Miriam y cómo este encuentro se convierte en una “experiencia” de la transliteración. Este escuchar, este

ver, este sentir los latidos acelerados del corazón, en un encuentro nuevo, están pasando por la transliteración y se enmarcan en mi escritura.

Aunque me refiero a dos situaciones particulares de encuentro con ella (2016 y 2018), en la escritura voy del pasado hacia el presente y el futuro, recordando conversaciones, tintos y gestos: “la experiencia de la contemporaneidad nos compromete en el presente –*aka pacha*– y a su vez contiene en sí misma semillas de futuro que brotan desde el fondo del pasado –*ghip nayr uñtasis sarnaqapxañani*” (Rivera Cusicanqui, 2010: 55). En otras palabras, la fuerza del presente y de la cotidianidad que viví con ellas son una disputa con el pasado violento que las llevó a desplazarse.

Esto, a su vez, está relacionado con la capacidad de ver y documentar la estructura de acontecimientos de la cotidianidad (Das, 2008: 162). Es decir, la potencia de las relaciones que se forjan, en medio de investigaciones entre mujeres que habitaron y habitan el conflicto armado y las investigadoras, está en la posibilidad de reescribir y reensamblar la memoria, las experiencias y las vivencias, desde los encuentros corporales que podemos tener: cocinar, limpiar, cuidar juntas.

Uno de los enredos que tengo es tratar de no invisibilizar la materialidad del encuentro, especialmente cuando se habla de violencia ¿cómo dar cuenta de esa respiración conjunta, de ese mirar, de nuestras voces, de esa historia que me están contando? Pero, por otro lado, tengo el problema de reducir esta inscripción, sobre la que me esfuerzo enormemente, a un mecanismo retórico que legitima una especie de “realidad” empírica para mis colegas en las ciencias sociales (Good, 2006).

Este escrito lo hice cuando Miriam y yo llevábamos un año de conocernos; ahora son cuatro. Cuando nos encontrábamos siempre conversábamos, nos saludábamos y nos mirábamos. Los primeros encuentros que tuvimos marcaron nuestra relación, el ritmo de sus palabras y de las mías, la manera en que nos observábamos. Miriam me miró con fuerza desde ese día en el que conocí una instantánea de su historia: “la primer vez que, por ejemplo, conté lo que me había pasado eso fue como a los dos años [que] Naciones Unidas hizo ese ejercicio [...] esa vez lo hice porque Naciones Unidas dijo, pues cada uno

va a contar su historia”. Pero ese mismo día me señaló que ella no sabe si sus palabras las pusieron en un libro, si lo publicaron en alguna parte; solo sintió que les interesaba recolectar muestras de víctimas con las que se pudiera decir que se hizo un trabajo efectivo de recolección. Para ella era importante tener una relación material con esas palabras, tocarlas de alguna manera, tener un libro, un papel que diera cuenta del momento en el que por primera vez contó su experiencia.

En ese primer encuentro, ella me estaba advirtiendo que sabía quién era yo; claro, ella sabía muy bien cómo funcionaba el truco académico de las experiencias. Miriam explica con sus palabras lo que Joan Scott (2001: 46) ha dicho también desde la academia: que “la historia (o las ciencias sociales) han basado su reclamo de legitimidad en la autoridad de la experiencia, que se trata de una fuente de datos más”. Su “testimonio” se construía como un dato más. Una abstracción imposible de tocar y que no se relaciona con ella. Pero Miriam disputa esto con el tono de su voz y su ritmo; ella dice que las mujeres no cuentan sus historias tanto, por el dolor que implica en su cuerpo pronunciar mientras recuerdan. Mientras ella hablaba, mis manos obsesivas con el lápiz escribiendo como si ese movimiento pudiera captar ese momento.

Miriam y yo no estábamos solas; nos acompañaban otros cuatro hombres que hacen parte de Corandicol. Nos encontrábamos conversando acerca de las trayectorias de desplazamiento de todos ellos. El relato de Miriam se encuentra en la cotidianidad liminal de la violencia y de la guerra en Colombia; es parte de lo que desde comisiones de verdad se llaman “patrones del conflicto amado y del desplazamiento”. Hay desplazamiento forzado, amenazas, incertidumbre, violencia basada en género y miedo. Sin embargo, eso que catalogamos como una regularidad, se materializó en sus silencios y en su lejanía después de su primera narración.

Cuando ella habla, lo hace desde su mundo y sus experiencias. No habla de ella misma como una-individual, como un ser contenido, ella es-con la casa que dejó; ella es-con las vacas que dejó; ella-es sus hijas; ella es-con su pueblo. Es decir, su recuento de experiencias y sus conversaciones está lleno de la materialidad de su mundo, de la defensa de su cotidianidad y de su vida. Esto se materializaba cada vez que la llamaban sus hijas

para ver dónde estaba, por qué no llegaba. Coger el celular, tenerlo siempre en sus manos, es su conexión con ellas. Los dos años que nos veíamos casi semanalmente, ella siempre tenía su celular. Y, en varias ocasiones, también ella llegaba con su nieto de dos o tres años. Él y su cuidado son su tejer con el futuro, su defensa de la vida en el presente. Y también su tejer con nosotras, como mujeres que también lo cuidamos y jugamos con él.

Su relación con el mundo y con nosotras da cuenta de la especificidad de su experiencia en el cuerpo de una mujer. Cuando estábamos con Sylvia, en un encuentro que solo tuvimos las tres para hablar de su vida, los mismos ojos que mostraban la distancia inicial y los límites, uno o dos años después de ese primer encuentro, estaban abiertos a contar el dolor. Sin acompañarse de palabras sí salían las lágrimas, aún con distancia, pero tocándonos en un abrazo final y sentido, después de retejer su relato y su relación con nosotras.

El día del asado, el día del ágape, nos abrió al mundo de su cotidianidad, de los haceres que hacen vivible su vida en el presente. Cuidando al nieto y haciendo confecciones, ella resuelve los días porque las hijas le ayudan económicamente. El pasado y su antigua casa, aunque perviven en el recuerdo, ya no son su casa. Ella ya no va, se devuelve, porque, como me dijo, ya tiene su vida, su rutina, sus calles acá en Bogotá. Pero esas calles también le implican cambios de ruta y prácticas de cuidado constantes. Es peligroso subir después de cierta hora al barrio donde vive y sus hijas no quieren que suba tan tarde. Nuestros encuentros estaban enmarcados en el afán de retornar a la casa, que implicaba tomar el Transmilenio y luego el colectivo, a una hora prudente en la que no le pasara nada. El mundo de las mujeres, las calles de las mujeres, los tiempos de las mujeres son distintos, son restringidos, son cuidadosamente vividos.

La manera en la que conocí a Miriam, y su fuerza al hablar de lo que hablan y callan las mujeres, me hace pensar en qué implica para ellas, en espacios de organización como Corandicol, hablar de ellas mismas, de sus vivencias y en últimas de su cotidianidad, que es lo menos preguntado. Establecer la memoria de la verdad desde las mujeres es una ganancia de libertad porque ellas se han hecho dueñas de la propia memoria para que ésta no se instrumentalice. Esto significa que han sido amas de los silencios y las palabras, al volver a pasar por el cuerpo y el corazón la experiencia vivida. (Ruta Pacífica, 2013: 35)

Mejor dicho, reasumir y rehacer la vida de manera radical ha hecho que la memoria y las prácticas de hacer memoria de las mujeres sean distintas. No están centradas en la palabra y en el repetir la victimización pues el lugar común entre ellas es la cotidianidad: el cómo hacer para hacer vivible la vida, cómo recuperar lo que se les arrebató. De hecho, Miriam, en uno de los talleres señaló: “Si vamos a construir memoria, no esperemos que la vayamos a construir completa. Uno como mujer no cuenta todo. Un hombre le cuenta a uno todo; las mujeres somos más reservadas, tiene un espacio íntimo, siente que son cosas de no divulgar. ¿Qué saco yo con ir a divulgar cosas que uno tiene dentro?”.

## Ágape

En este apartado doy cuenta de la materialidad de un encuentro en el que cocinamos y comimos para explorar cómo, en este hacer, se tejen puntos comunes entre vidas y experiencias radicalmente distintas.

Después del primer año de trabajo con algunas personas de Corandicol, decidimos que valdría la pena organizar un almuerzo. De este encuentro escribí esta segunda viñeta: ágape. Fue un asado para compartir, conversar y comer algo rico. Sin embargo, desde la organización del almuerzo comenzaron los problemas: algunas compañeras veganas manifestaron su desacuerdo con hacer un asado con animales; casi no encontramos el espacio; la convocatoria no fue exitosa; el bus que contratamos no cabía por la carretera, etcétera.

Ya el día del asado, todas veníamos expectantes de lo que sucedería; y desde el bus, en un lado se hicieron algunas de las investigadoras y en el otro lado se hicieron las personas de Corandicol. Luego, al momento de llegar al parque, nos dimos cuenta de que era imposible entrar los petacos de cerveza comprados. Ahí comenzó el almuerzo. Primero, la mayoría de las mujeres asumimos la cocina; yo me hice al lado de Tránsito que tomó la carne para asarla.

Sus manos se movían rápido al voltear las mazorcas y mover la carne para no quemarse y retomaban un ritmo más sopesado al mover la leña. Fui su asistente: debía llevar la leña, llevar tapas de olla y las bandejas

de cosas por asar. Tránsito me mostraba cómo tocar las cosas de manera más apropiada, cómo agarrarlas y servir las. Conversamos toda la tarde. Mis pómulos ya se enrojecían por el sol y sudaba muchísimo, sin siquiera un esfuerzo físico significativo. Sentía que me ardían los brazos y además no tenía una cachucha. Ella sí estaba preparada para el asado y llevaba el atuendo adecuado y cuidado: las camisetas viejas para protegerse el cuero cabelludo del sol, una camisa larga para los brazos y estos coordinados para ágilmente preparar la comida. Ella es de los Llanos y sabe bien hacer un asado. En ese pequeño espacio del asador, el calor es fuerte y suele quedarse solo una persona; pero mi tarea de medio-asistente<sup>4</sup> me forzó a quebrar esa barrera que mi cuerpo hacía para mantenerme con Tránsito y conversar acerca de su trabajo de bombera voluntaria en Usme, mientras revisábamos la comida. Esa coordinación y agilidad, también imagino, se relaciona con su entrenamiento y con su trabajo de vender varias decenas de tintos en la madrugada; trabajo con el que se sostiene y que le permite vivir junto con su marido.

En el lado de los hombres, que estaban casi todos sentados en sillas de plástico esperando la comida, se comenzó a conspirar acerca de la necesidad de entrar las cervezas que habíamos comprado y habíamos tenido que dejar en la entrada del parque (pues en los parques públicos no es posible tomar). Entre ellos y algunos del equipo de investigadoras se decidió construir una estrategia para entrar los petacos de cerveza por una de las fronteras. Dos delegados hicieron la gestión y después de media hora lograron llegar con los petacos. Las mujeres que estábamos organizando la comida servimos las cervezas en vasos de plástico, para confundir a los celadores que pasaban por los puestos de asado.

El ágape y la conversación fueron el centro del día, el hacer la comida y conversar fueron el día: se dejaron de lado preguntas como: “¿qué significa memoria para ustedes? ¿Qué es paz desde abajo? ¿Cuál es su agenda política?”; no más participación de líderes masculinos, intervenciones de veinte minutos cada una. Desde el asador emergieron formas de tejer desde el cocinar y ofrecer desde tocarnos, a partir de la comida y el compartir. La conversación dejó, así sea por algunos minutos, de estar marcada por nuestra marca de universitarias-investigadoras.

Pero este tejer desde el asador, unos siete meses después, se repitió en la casa de Tránsito y de su esposo Henry. Hicimos un sancocho en el que ella asumió la tarea totalmente y fue el espacio que más disfrutó. Pelar, limpiar y cargar la olla desde su casa hacia el salón comunal donde nuevamente comimos; presentarnos sus espacios, sus perros y su casa organizada y sostenida con mucho trabajo. Tránsito ofreció una parte de su vida en el hacer y compartir su comida y barrio con nosotras y con una parte de Corandicol. Su capacidad de hacer para treinta o cuarenta personas me impresionó. Una capacidad de asumir el trabajo de cuidado, en función de lo común, que da cuenta del compromiso que desde su cocina es capaz de asumir.

Después del sancocho y el compartir en el salón comunal fuimos hacia la casa de Tránsito a terminar de ayudar a recoger y a que nos presentara bien la casa. Nos insistió en ir. Nos mostró la vida que se ha hecho en Bogotá, pues los talleres abrían poco el espacio para dar cuenta de esto. Allí abracé a sus perros y además nos mostró el carrito donde carga los implementos para vender el tinto a las 04:20 de la mañana todos los días. Su casa da cuenta de lo organizada y cuidadosa que es y visitarla me reafirmó que es desde el cuidado, la cotidianidad y la materialidad de los haceres que se pueden tejer relaciones entre la academia y la vida.

El compartir espacios de la cotidianidad, reflexionar sobre cómo los haceres y las prácticas permiten hacer la vida vivible, después de experiencias de violencia tan fuertes, es un proyecto de “lo común”. Las organizaciones sociales, como Corandicol, muchas veces se gestionan desde el encuentro en las palabras, en reuniones, en decisiones; sin embargo, encontramos oportunidades de construir tejido y de hacer más fuerte “lo común”, en experiencias y haceres que parece que se dieran por sentado, como la cocina o el compartir con las familias.

## Conclusiones

La transliteración y la escritura de la alteridad, de lo Otro, no deben ser ejercicios mecánicos de “traducción cultural” (Castillejo, 2016: 59). Pensar la experiencia del otro como un reflejo de lo real, un dato empírico que permite probar puntos científicos, es un problema epistemológico, metodológico y ético. Es por esto que vivir y analizar las materialidades del mundo permite atravesar la vida de la cotidianidad y las posibilidades de las mujeres después de la guerra, las posibilidades de encontrarse en el mundo de dos lugares “opuestos” a partir del tejido. Es un horizonte de “lo común” desde experiencias de la cotidianidad, de los haceres para hacer vivible el mundo que puede abrir caminos a encuentros y organizaciones sociales, más sensibles al mundo de las mujeres y sus vidas materiales.

Desde un horizonte de responsabilidad (habilidad de ser responsable y/o de responder) y una ética del cuidado en la escritura, como dice Donna Haraway, manteniéndose con el problema, puede ser posible hacer relaciones alternativas a las académicas:

Mantenerse con el problema no requiere una relación con el tiempo llamado “futuro”. De hecho, mantenerse con el problema requiere aprender a ser verdaderamente *presente*, no como un pivote que desvanece entre los pasados horribles e idílicos, o, los futuros apocalípticos o salvíficos, sino como criaturas mortales enredadas en infinitas configuraciones de lugares, tiempos, materias y significados sin terminar. (2016: 4)

Es decir, mantenerse con el problema es reconocer que se trata de una lucha *presente*, en la cotidianidad, en las prácticas y en las materialidades. Lo común se hace todos los días en el cuidado, en los detalles, en las prácticas y en la materialidad de las cosas: abrirse a lo común de otras mujeres es una forma de abrirse a nuevos caminos para construir el mundo.

## Notas

1. Transliterar en el diccionario es “representar los signos de un sistema de escritura mediante los signos de otro”. En las ciencias sociales se usa este término como un ejercicio de “traducción cultural”, de dar cuenta en un artículo académico, por ejemplo, de experiencias de pueblos o comunidades distintas de la académica. Sin embargo, este ejercicio es un problema epistemológico ampliamente tratado desde la antropología (Castillejo, 2016).
2. Como lo señalan los estudios subalternos indios y Veena Das, cuando los testimonios y las experiencias de vida se registran en espacios institucionales y jurídicos como la Fiscalía, Defensoría del Pueblo, entre otros, y quedan como un documento en el mar-

co de la “dominación burocrático-legal”, es necesario reconocer que la voz de los y las subalternas queda apropiada por estas autoridades. En este sentido, deben proliferar maneras distintas de reconocimiento y de hacerces a la hora de reparar a las víctimas (Das, 2008: 201).

3. Por ejemplo, la Comisión de la Verdad, la Jurisdicción Especial para la Paz, la Unidad de Búsqueda de Personas dadas por Desaparecidas, Unidad para las Víctimas.
4. Medio-asistente porque soy vegetariana y solo manipulé mazorcas y plátanos mientras Tránsito asaba la carne.

## Referencias bibliográficas

1. BARAD, Karen, 2003, Posthumanist Performativity: Toward an Understanding of How Matter Comes to Matter, en: *Signs: Journal of women in culture and society*, Vol. 28, No. 3, pp. 801-831.
2. BARUA, Maan, 2016, *Encounter. Environmental Humanities*, Vol. 7, No. 1, 265-270.
3. BRAIDOTTI, Rosi, 2009, *Transposiciones: sobre la ética nómada*. Madrid, Gedisa.
4. CALDERÓN-JARAMILLO, Mariana, 2018, *¿Somos todas Mary Papanicolaou? Una vuelta a la citología desde los haceres cuidadosos de las enfermeras*, tesis, Universidad Nacional de Colombia-Maestría en Estudios Sociales de la Ciencia.
5. CASTILLEJO, Alejandro, 2013, *Los archivos del dolor: ensayos sobre la violencia y el recuerdo en la Sudáfrica contemporánea*, Bogotá, Ediciones Uniandes.
6. CASTILLEJO, Alejandro, 2016, *Poética de lo Otro: una antropología de la guerra, la soledad y el exilio interno en Colombia*, Bogotá, Universidad de los Andes.
7. COMISIÓN NACIONAL de Reparación y Reconciliación (CNRR), 2011, *La memoria histórica desde la perspectiva de género. Conceptos y herramientas*, Bogotá, Grupo de Memoria Histórica.
8. DAS, Veena, 2008, *Sujetos del dolor, agentes de dignidad*, Universidad Nacional de Colombia.
9. FEDERICI, Silvia, 2013, *Revolución en punto cero: trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*, Madrid, Traficantes de Sueños.
10. GOOD, Anthony, 2006, “Writing as a Kind of Anthropology: Alternative Professional Genres”, en: *Critical Journeys: The Making of Anthropologists*, pp. 91-116.
11. HARAWAY, Donna, 2004, “Testigo\_modesto@segundo\_milenio”, en: *Revista de dones i textualitat*, Vol. 10, pp. 13-36.
12. HARAWAY, Donna, 2016, *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*, Duke University Press.
13. MARTÍNEZ, Santiago, 2016, “Hacer arteria carótida en el laboratorio de anatomía”, en: *Revista Colombiana de Sociología*, Vol. 39, No. 2, pp. 31-47.
14. MINH-HA, Trinh, 2009, *Woman, Native, Other: Writing Postcoloniality and Feminism*, Indiana University Press.
15. PÉREZ-BUSTOS, Tania, 2016, “El tejido como conocimiento, el conocimiento como tejido: reflexiones feministas en torno a la agencia de las materialidades”, en: *Revista Colombiana de Sociología*, Vol. 39, No. 2, pp. 163-182.
16. RIVERA Cusicanqui, Silvia, 2010, *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*, Buenos Aires, Tinta Limón.
17. RIVERA Cusicanqui, Silvia, 2020, *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*, Buenos Aires, Tinta Limón.
18. RUTA Pacífica de las Mujeres, 2013, *La verdad de las mujeres víctimas del conflicto armado en Colombia. Informe de Comisión de la Verdad y Memoria*, Bogotá, Ruta Pacífica de las Mujeres.
19. SCOTT, Joan, 2001, “Experiencia”, en: *Revista de Estudios de Género, La Ventana*, Vol. 2, No. 13, pp. 42-74, tomado de: <<http://revistalaventana.cucsh.udg.mx/index.php/LV/article/view/551>>.



# Reflexiones desde la universidad

---

Reflexões desde a universidade

---

Reflections from the university

# Verdad inconveniente. Reacciones masculinas al movimiento de mujeres universitarias en la UNAM\*

*Verdade inconveniente. Reações masculinas ao movimento de mulheres universitárias na UNAM*

*Inconvenient Truth. Male Reactions to the University Women's Movement at UNAM*

Daniel Inclán\*\*

DOI: 10.30578/nomadas.n53a15

En México las colectivas de mujeres construyen interpretaciones sobre el entramado que subyace al tejido social que hace posible la violencia. Entre ellas, las colectivas universitarias consolidan una revuelta para evidenciar la dominación patriarcal que rige el funcionamiento de las universidades, en particular en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Los varones interpelados no reaccionan de manera empática, en tanto que las demandas de las mujeres se atienden con respuestas conservadoras. Este texto analiza esas respuestas y sus razones y concluye resaltando la importancia de una respuesta de parte de los varones a dicha problemática, tanto o más relevante que la reacción institucional.

**Palabras clave:** violencia cruel, masculinidades, reacciones conservadoras, movilizaciones de mujeres universitarias, institución universitaria, colectivas.

*No México as coletivas de mulheres constroem interpretações sobre o entramado que está por trás do tecido social que faz possível a violência. Entre elas, as coletivas universitárias consolidam uma revolta para evidenciar a dominação patriarcal que governa o funcionamento das universidades, em particular na Universidade Nacional Autónoma do México (UNAM). Os varões interpelados não reagem de maneira empática, em tanto que as demandas das mulheres são atendidas com respostas conservadoras. Este texto analisa essas respostas e suas razões e conclui ressaltando a importância de uma resposta de parte dos varões a dita problemática, tanto o mais relevante do que a reação institucional. Palavras-chave: violência cruel, masculinidades, reações conservadoras, mobilizações de mulheres universitárias, instituição universitária, coletivas.*

*In Mexico, women's collectives construct interpretations on the framework that underlies the social fabric making violence possible. Among them, the university collectives consolidate a revolt to demonstrate the patriarchal domination that governs universities operations, particularly at the National Autonomous University of Mexico (UNAM). The men questioned react with no empathy, while women's demands are met with conservative responses. This text analyzes these reactions and their reasons. It concludes by highlighting the importance to a response to this problem on the part of men, as much or more relevant than the institutional reaction.*

**Keywords:** Cruel Violence, Masculinities, Conservative Reactions, University Women Mobilizations, University Institution, Collectives.

\* El texto es parte de la investigación "El poder de la violencia en el colapso capitalista", UNAM-Dgapa-Papiit IN302121 (enero de 2020 a diciembre de 2023).

\*\* Investigador titular A del Observatorio Latinoamericano de Geopolítica, Instituto de Investigaciones Económicas, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Ciudad de México. Correo: [dinclan@iiec.unam.mx](mailto:dinclan@iiec.unam.mx)

original recibido: 30/07/2020  
aceptado: 17/09/2020

ISSN impreso: 0121-7550  
ISSN electrónico: 2539-4762  
[nomadas.ucentral.edu.co](http://nomadas.ucentral.edu.co)  
[nomadas@ucentral.edu.co](mailto:nomadas@ucentral.edu.co)  
Págs. 259~275

*Si yo gritaba, desencadenaría la existencia, ¿la existencia de qué? La existencia del mundo.*

Clarice Lispector (2001)

*De pie sobre la caja de la culebra,  
la reina, subida por ángeles  
o demonios, va tras el sortilegio.*

[...]

*Fío en que mantenga su cetro de locura,  
la pólvora capaz de volar  
la suficiente imagen del mundo.*

Ida Vitale (2015)

Una historia está pendiente de ser contada, una historia de voces plurales, caleidoscópica. Esa es la historia de las colectivas de mujeres organizadas que en los últimos años han producido un cisma en el interior de la educación superior en México, en especial en la universidad pública. Sigue pendiente narrar la experiencia de esta proeza política, que, al tiempo que da aliento a los movimientos sociales, abre caminos de articulación política y de entendimiento del mundo. Estas movilizaciones producen grietas, de las que brotan preguntas que no solo corresponde a ellas responder, sino al conjunto de las personas involucradas en su denuncia principal: la violencia machista en las instituciones de educación pública, en particular la universitaria.

Este texto no hará una reconstrucción del proceso de las colectivas de mujeres, esto sería un abuso y una prolongación de lo que denuncian: el dominio de los saberes masculinos. Esa historia en construcción –y de la que ya hay esbozos– corresponde a las protagonistas: son ellas las que definen qué enunciar, cómo enunciarlo y para qué enunciarlo<sup>1</sup>. Solo de lograrse la superación del horizonte patriarcal los hombres podríamos participar de esa reconstrucción<sup>2</sup>. Mientras eso no suceda los varones debemos aprender a guardar silencio, a escuchar, a aceptar explicaciones de mujeres, a leer narrativas abigarradas y llenas de experiencias, a reconocer otros saberes críticos.

Este texto analiza el envés de esa historia, mira las reacciones masculinas en la Universidad Nacional Autó-

noma de México (UNAM)<sup>3</sup>. Es un esfuerzo por atender el reclamo de las mujeres: los varones universitarios tenemos que preguntarnos por nuestra participación en la reproducción de una institución de privilegios, que asegura la injusticia, la impunidad y la reiteración de la violencia. El trabajo reconstruye y clasifica las múltiples respuestas masculina ante los reclamos de violencia; esboza interpretaciones de las acciones conservadoras, las prácticas autoritarias de la institución y la producción deliberada de silencios.

## Punto de partida: la memoria como justicia

Este texto deriva de dos proyectos de investigación, uno de los cuales se titula “Espacios de confianza en la UNAM”<sup>4</sup>, cuyo objetivo es presentar una alternativa a las políticas dominantes de seguridad, al resaltar el uso colectivo de los espacios, su apropiación y resignificación como base para construir interacciones de resguardo entre personas diferentes (The Roestone Collective, 2014). Se contraponen la confianza –un proceso interno de la relación entre personas que usan y habitan los espacios– a la seguridad –una relación externa a las personas, diseñada y ejecutada por saberes especializados– para pensar otras formas de vínculos y cuidados en el espacio universitario.

La otra investigación, “Las luchas de las mujeres y su resignificación de lo político en la crisis y rearticulación neoliberal del México contemporáneo”, analiza la politización de las mujeres en el marco de la guerra social en México<sup>5</sup>. Se estudia la configuración de los proyectos de mujeres que encaran los efectos de la violencia política y económica; el objetivo es demostrar el papel de las luchas de las mujeres en las transformaciones de los horizontes de inteligibilidad política a partir de nuevos tipos de organización, nuevos tipos de análisis, nuevas relaciones entre medios y fines (Gil, 2018). La lucha de las mujeres es la fuerza social más viva en el país –paradójicamente, resultado de la pelea por memoria y justicia ante el avance de la muerte–. Estas politizaciones permiten pensar y actuar otro tipo de justicia, que cuestiona el proceder instrumental de las instituciones liberales. Anteponen el papel político de

la memoria y las experiencias de dolor como vías para la justicia.

Parte de estas prácticas –de carácter anónimo, afectivo, implicado– son las colectivas de mujeres organizadas en las universidades (en especial las públicas, particularmente la UNAM). Ellas construyen un camino de lucha que desde el universo académico impugna el orden machista que organiza la sociedad en su conjunto. Hay vasos comunicantes entre las movilizaciones de mujeres organizadas en las universidades y otros movimientos de mujeres, como el de las madres rastreadoras o las bordadoras por la paz. También son una expresión de una época convulsa a escala mundial, en la que las mujeres remueven las estructuras de poder. Estas revueltas construyen análisis críticos de la violencia, de la impunidad e injusticia institucional que la alimenta; elaboran otras formas de acción política alejadas de las estructuras verticales y de vanguardia (Millán, 2018).

Las colectivas universitarias son producto de una generación de mujeres indignadas que logró convertir su dolor en rabia para crear mecanismos de organización política<sup>6</sup>. Construyen una nueva clave política, en la cual las mujeres son el centro; un centro anónimo que construye un camino para superar el miedo, el dolor y el coraje que todos los días tienen que enfrentar millones de mujeres, en México, América Latina y el mundo. Son, en ese sentido, una movilización de fuerzas universales que se alimenta de los ejercicios de otros países.

Interesa el caso de la UNAM por el efecto que tienen las movilizaciones en una institución con un machismo acendrado, que se refleja en el reparto de los espacios de poder y los beneficios<sup>7</sup>. Si bien en los últimos años crecen los grupos de académicas feministas y se abren espacios de crítica al patriarcado institucional, la estructura machista de la universidad no se había cismado; fueron las movilizaciones de las estudiantes organizadas las que obligaron a una discusión generalizada y procesos radicales de cambio.

La manera de reconstruir las reacciones masculinas recupera el análisis situado como mecanismo para generar interpretaciones a partir de la experiencia (Harding, 2010; Smith, 2012)<sup>8</sup>. Asimismo, se incorporan algunas críticas feministas al ejercicio del poder, para elaborar caracterizaciones y tipologías de las respuestas masculinas.

## Los mecanismos de defensa de los varones en la universidad

El avance de la violencia machista en la universidad es proporcional al avance de la violencia cruel en México en los últimos años, lo que no significa que sea su reflejo o su consecuencia necesaria<sup>9</sup>. La violencia machista en la UNAM tiene una larga trayectoria (Barreto, 2017); no hay que olvidar que es una de las más viejas instituciones modernas y que una de sus funciones es validar el orden de poder: masculino, colonial y clasista<sup>10</sup>. La violencia social y política de los últimos años cataliza las violencias en su interior, pero no la crea; aunque permite que se beneficie de las lógicas de impunidad y silencio que se generalizan en el país.

Los reclamos de las mujeres ante la violencia masculina en la universidad son de larga data, pero de poca atención pública (Mingo y Moreno, 2015). Se visibilizaron hasta que maduraron las respuestas colectivas: cuando crecieron, se configuraron de manera grupal, bajo presupuestos políticos articulados y con estrategias de acción no convencionales. Es difícil establecer una fecha de inicio de las movilizaciones de mujeres organizadas en la UNAM. Sus antecedentes son los reclamos colectivos por la desaparición, el secuestro o el asesinato de estudiantes. Un quiebre es la desaparición de los estudiantes de Ayotzinapa en el 2014. Desde el 2015 los reclamos de las mujeres organizadas y las colectivas abrieron la caja de pandora de una de las violencias estructurales de la universidad: la violencia machista. Su crítica fue radical: el país no vivía una violencia genérica que afectaba a todas las personas por igual, señalaron que esta tenía una clara marca de género y que los procesos que la hacen posible son mucho más complejos que el abuso sobre los cuerpos. Revelaron así las redes de acciones cómplices en las que se inscriben las violencias hacia el mundo femenino<sup>11</sup>.

Ante fuerza creciente de las movilizaciones el lado impugnado respondió. Estas reacciones se pueden clasificar en nueve tipos, que reciclan y reorganizan formas de respuesta masculina, de muy larga duración, a las demandas de mujeres. No son acciones puras, ni secuenciales, muchas de ellas se ejecutan simultánea y combinadamente.

La primera reacción, la más común y a la mano, fue la indiferencia y la devaluación. Hacer como si nada sucediera, recurrir a la constante invisibilización de las

demandas, como suele hacerse ante la politicidad de las mujeres (en este caso doblemente cuestionable, porque además de mujeres son jóvenes). La indolencia era tal, que en octubre del 2013 la Comisión Nacional de Derechos Humanos emitió una recomendación a la UNAM por no atender durante más de seis meses el reclamo por acoso sexual de una estudiante<sup>12</sup>. Para ello afloraron las viejas retóricas: históricas, locas, exageradas, mentirosas, ingenuas (Cumes, 2012; Solnit, 2015). En el mejor de los casos se asumió que eran hechos aislados, que nada tenían que ver con el funcionamiento interno de la UNAM. El patetismo de esto fue la respuesta ante el asesinato de Lesvy Berlín Osorio, ocurrido el 3 de mayo del 2017. El rector de la UNAM, Enrique Graue, afirmó: “los acontecimientos que sucedieron son muy desafortunados, pero no fue un problema de seguridad interna, sucedieron en la universidad pero no por actos violentos internos, entre universitarios”<sup>13</sup>. El asesinato de Lesvy es uno de los crímenes más polémicos en las instalaciones universitarias, la investigación estuvo plagada de irregularidades y de errática colaboración de las instancias universitarias<sup>14</sup>.

Una segunda respuesta, que refuncionalizó y perfeccionó el mecanismo de impugnación ante una demanda de mujeres, fue ponerlas en duda y construirles un tortuoso mecanismo para demostrar sus dichos (Davis, 2004). Si ya la UNAM es un universo kafkiano para aceptar las demandas estudiantiles, en el caso de las denuncias de mujeres es más complejo. Los distintos órganos colegiados de las facultades e institutos dificultan los procesos de denuncia. Se reprodujo una lógica propia del sistema de justicia: cansar a la persona demandante hasta desistir (Davis, 2016). Y en caso de aceptar la denuncia se les exigía a las mujeres un conjunto de pruebas para demostrar que era verdad: se les requería una narrativa verosímil, es decir, que se adaptara al orden de verdad masculino (Spivak, 2010) y a la idea de bondad absoluta del personal universitario, en especial el académico<sup>15</sup>. Hasta el 2016, cuando se publicó el Protocolo para la atención de casos de violencia de género, la universidad no tenía definido ningún procedimiento de atención. Este instrumento se modificó a finales del 2018 por la ambigüedad de su funcionamiento<sup>16</sup>.

Paralelamente, se recurrió a un tercer procedimiento: convertir a las personas afectadas en responsables, algo hicieron mal para sufrir la violencia masculina –que se seguía presentando como un hecho

aislado–. Era fácil apelar al mecanismo de inversión de responsabilidades, está ahí para justificar y explicar por qué las mujeres sufren violencia (Paterman, 2019). La narrativa intentaba ser perfecta: hechos aislados que eran provocados, involuntaria o voluntariamente, por las mujeres afectadas. La institución se protegía y defendía su honorabilidad –recurriendo a viejos procedimientos patriarcales (Loraux, 1989). De nuevo el caso de Lesvy Berlín Osorio, en el que la Procuraduría General de Justicia de la Ciudad de México afirmó que se alcoholizaba, se drogaba y vivía en concubinato. En reacción se creó #SiMeMatan y el Facebook “Yo Te Creo Compañera”, en el que las mujeres hacían frente a la revictimización<sup>17</sup>.

El aumento de los testimonios dificultaba la narrativa institucional, a lo que se sumaron esporádicos procesos administrativos para sancionar a algunos agresores. Desde el 2017 se inició la práctica de colocar tenderos en las facultades para hacer públicas las denuncias de violencia de género (actualizando la intervención creada por Mónica Mayer en 1978); a lo que se sumó el #MeToo en el 2018 para denunciar en Twitter a los académicos y estudiantes. Entonces, se aceleró el funcionamiento de un cuarto artilugio: la exculpación. Ya no era posible negar los hechos; pero se construía una narrativa de expiación –algo propio de los monopolios del ejercicio de poder (Butler, 2001)–. Se usaron retóricas de embellecimiento y ennoblecimiento de los agresores: se resaltó la calidad de su trabajo académico –la importancia que este tenía para el desarrollo del país– o la ingenuidad de sus actos<sup>18</sup>. En el caso de las acusaciones que se dirigían contra varones de izquierda, se destacaba el papel que estos hombres desempeñaban en beneficio del mundo. Otro intento de narrativa impecable: nadie es perfecto, un error no es suficiente para quebrar el aura<sup>19</sup>.

La rabia se intentó frenar con una quinta reacción: la desviación. Se reconocía la legitimidad de la lucha y sus demandas, pero se intentaba descalificarlas mediante la crítica de sus medios. Se elaboró la narrativa –paternal y policial– de las exigencias correctas opuesta a las malas exigencias (Federici, 2018). Si las colectivas manifestaban su rabia en el espacio universitario o el espacio público se les descalificaba –e implícitamente a sus reclamos–. El líder del sindicato de trabajadores Agustín Rodríguez Fuentes, una de las partes acusadas de encubrir los abusos, afirmó en una entrevista: “que si realmente fueran estudiantes se quitarían las capuchas y

se sentarían a dialogar: ‘un estudiante no usa capucha, y la lucha es de cara y de frente. Porque se defienden las ideas con el corazón y no con una máscara’”. Incluso se les acusó de no ser estudiantes, sino grupos pagados para generar desestabilización<sup>20</sup>. Se empezó a denominar a las estudiantes como “feministas embozadas”, “mujeres que cometen actos vandálicos”, “representantes de intereses externos”, “feminazis”. Nada por fuera de las instituciones, se alegaba; nada por fuera de la presunción de inocencia. En el caso de las denuncias de personas vinculadas con las izquierdas, se recurrió a la contracrítica, al acusar a las denunciadas de hacer un trabajo que favorecía a los grupos conservadores.

Los edificios y los monumentos no tienen la culpa, fueron consignas de descalificación recurrente. Esta lógica se reprodujo en sectores de izquierda. El 24 de abril del 2016 durante la marcha “Nos queremos vivas”, un grupo de mujeres escribió en el antimonumento por la desaparición de los 43 estudiantes de la Escuela Normal Isidro Burgos la frase: “nosotras no somos Ayotzinapa”. Las reacciones no distaron del discurso civilista. Lo que no se discutió fue el mensaje de fondo: el país no se movilizaba masivamente ante los efectos de la violencia sobre las mujeres como sí lo hacía por la desaparición de 43 estudiantes varones. Quedó una pregunta en el aire: ¿si hubieran sido mujeres las desaparecidas, la respuesta social sería la misma?

La sexta estrategia es la separación y la estigmatización. Se optó por construir una frontera para evitar el estigma, mediante un mecanismo de disociación: no son todos los hombres, hay un bando no contaminado (en espera de no ser denunciado). Esta fue una práctica que se vivió en los pasillos de las facultades y de los institutos, en las charlas informales y en los órganos colegiados. El objetivo era construir una frontera entre quienes sí participaron y quienes no lo hicieron. A primera vista parecería una división en el interior de lo que Rita Segato llama la “cofradía masculina”. Era lo contrario, era un mecanismo para conservar la fraternidad; no reconocerse como acusado y deslindarse de quienes sí lo estaban, permitía limpiar la hermandad masculina y encubrir todas las redes de acciones cotidianas que hacían posibles los abusos (Segato, 2010 y 2018). La estigmatización de los agresores permitía asegurar el estatus de masculinidad.

La exigencia de justicia no se reducía a castigos singulares; las colectivas piden cambios radicales en la

estructura. Para ello empezaron a tomar instalaciones como forma de presión, primero de manera intermitente y, finalmente, de forma indefinida. Los primeros paros empezaron a finales del 2017; en el 2018 extendieron su duración y en el 2019 se volvieron paros indefinidos. En febrero del 2020 eran quince planteles tomados, las facultades de: Filosofía y Letras; Ciencias Políticas y Sociales; Economía; Psicología; Artes y Diseño; Veterinaria y Zootecnia; Arquitectura; los planteles Azcapotzalco, sur y oriente del Colegio de Ciencias y Humanidades (escuela de bachillerato), y las preparatorias 3, 5, 6, 8 y 9. La Facultad de Filosofía paró cinco meses, la Facultad de Economía seis meses. Fue la pandemia de Covid-19 la que forzó la entrega paulatina de las tomas.

Ante la fuerza de las colectivas creció el uso de un séptimo dispositivo: la amenaza. Se expandía un escenario de hostigamiento de múltiples niveles. Por un lado, se promovía por distintas vías el enfrentamiento para que grupos de estudiantes intentaran recuperar las instalaciones tomadas y para exigir el desarrollo “normal” de las actividades académicas<sup>21</sup>. En noviembre del 2019 se enfrentaron estudiantes de la Facultad de Ingeniería con una marcha de mujeres, lanzándoles piedras y botellas<sup>22</sup>. Por otro lado, se amenazó con implementar sanciones administrativas por las movilizaciones<sup>23</sup>. La advertencia pública de mayor importancia fue la de señalarlas como las responsables de que miles de personas perdieran sus estudios. Se construía el escenario para una nueva cacería de brujas.

Antes de la pandemia se consolidó un octavo mecanismo: la institucionalización. Una salida masculina por excelencia: diseñar y administrar el conflicto mediante operaciones abstractas, revestidas de saber especializado que funciona con independencia de las personas (Rivera-Cusicanqui, 2010 y 2015). No es casual que los órganos directivos de la institución estén ocupados en su mayoría por varones<sup>24</sup>. La universidad promueve aceleradamente instituciones, comisiones, instrumentos administrativos, reformas a la legislación universitaria. En febrero del 2020 se creó la Coordinación de Igualdad de Género. La multiplicación de tareas y espacios sirve para amurallar el problema de fondo. La materia laboral y el contrato colectivo de trabajo con los académicos y los trabajadores administrativos permanecen intactos, por lo que una de las demandas centrales de las movilizaciones queda incumplida: la remoción de

su cargo de la persona que ejerce violencia contra las mujeres. La polémica sobre el funcionamiento de estos mecanismos llevó al controvertido Eduardo López Betancourt, presidente del Tribunal Universitario, a declarar que “la autoridad universitaria es la primera que pone una serie de obstáculos para que no se denuncie. No generalizo ni digo nombres, pero hay directores de escuelas y facultades que hacen arreglos con los maestros para interferir en las denuncias”<sup>25</sup>.

Durante la pausa generada por la pandemia de Covid-19 se construye sigilosamente un noveno dispositivo: el olvido y el archivamiento. La suspensión de las actividades cotidianas y la entrega de las instalaciones sirven para imponer el olvido; las mujeres se volvieron “víctimas de la violencia”, de una acción sin sujetos; las víctimas no narran, lo hacen las instituciones por ellas (Fallarás, 2019). La reorganización de la vida (eufemísticamente llamada “nueva normalidad”) y el tránsito hacia una universidad de actividades híbridas (virtuales y presenciales) sirven para crear un silencio en torno a las demandas de las mujeres organizadas. Durante el confinamiento se realizan actividades para reflexionar sobre la violencia de género como si fuera un tema en vías de superación<sup>26</sup>. Estos espacios excluyen a las jóvenes movilizadas, no son parte de la agenda de eventos ni de sus contenidos. Sus reclamos empiezan a presentarse como un pasado que permite la transición hacia una nueva universidad. Se intenta dar vuelta de página para afirmar la posición institucional al instrumentalizar las exigencias.

Las reacciones masculinas refuncionalizan y hacen más eficientes los procedimientos para minorizar, descalificar y negar las peticiones políticas de las mujeres. Lo nuevo en este contexto es su funcionamiento combinado y generalizado, lo que da cuenta de una reacción en coro de los cuestionados privilegios masculinos. Se abren preguntas sobre la participación directa o indirecta de los varones en la construcción de contextos de violencia; sobre las responsabilidades colectivas en un mundo machista; sobre el solapamiento de la cultura de la crueldad; sobre los privilegios académicos; sobre el papel de la crítica en la universidad.

## Qué encubrimos los varones

La universidad pública es un universo complejo, cuya característica central es la de ser una realidad que se des-

dobra en pliegues, zonas grises en las que se disuelven las fronteras entre el proyecto académico, los proyectos políticos, los intereses particulares y las acciones entre sujetos. Algunas veces –cada vez menos– estas zonas grises sirven para producir espacios creativos, en los que se implican distintos actores y distintos proyectos para criticar la realidad anquilosada del mundo. En otros casos –cada vez más recurrentes–, las zonas grises sirven para construir umbrales en los que se mezclan actividades ilícitas y crueles, en las que se diluyen los criterios éticos para el ejercicio del poder en todas sus dimensiones, lo que privilegia intereses singulares de carácter destructivo<sup>27</sup>.

La multiplicación de umbrales en la UNAM se da en un contexto de expansión voraz del capitalismo académico, que sirve para la creación de nuevos tipos de privilegios y para la división de castas en el interior del personal universitario. El neoliberalismo también se incubó en la universidad y modificó radicalmente sus objetivos y sus medios, dividiendo en jerarquías sus actividades, lo que genera condiciones materiales desiguales en función de la producción. Como la mayoría de las desigualdades del capitalismo no están exentas de criterios sexistas, clasistas y racistas (Gil, 2018; Davis, 2010; Federici, 2018). El capitalismo académico instaló un escenario de lucha entre colegas para acceder a los recursos, para ganar espacios y consolidarlos. Está de más decir que esto reproduce una lógica masculina de competencia, autosuficiencia y superioridad en la que se justifican todos los procedimientos que permitan lograr el éxito.

Defender el contexto de competencias crueles en la vida universitaria es para los varones una denegación de las demandas contra la violencia machista, al tiempo que es un mecanismo de defensa para no asumir que nuestra carrera académica es resultado de lastimar de manera directa e indirecta a muchas mujeres –la mayoría de ellas sin nombre y sin rostro en nuestras biografías académicas–. Entregarse de lleno a la lógica del capitalismo académico y a las dinámicas destructivas de los umbrales del espacio universitario es un mecanismo para seguir evadiendo nuestras responsabilidades éticas (como la necesidad de ofrecer disculpas y pedir perdón) y nuestros compromisos políticos (como evitar que los varones de cualquier edad sigan reproduciendo en la universidad la crueldad machista), a lo que se suma la legitimación de las políticas de invisibilización y las políticas del silencio cómplice.

Aquello que ponen en la intemperie las colectivas de mujeres organizadas es una verdad: una verdad inconveniente, en tres sentidos. Es una verdad que no es pertinente para la estructura interna de poder, no porque la desnude, sino porque exige a las personas que interactúan con ella que dejen de simular la vestimenta de honorabilidad y respeto. El llamado más radical de las colectivas no es a las autoridades, es a quienes diariamente seguimos el juego de civilidad universitaria sin cuestionar sus lógicas de poder, en este caso el patriarcal. Como el caso del rey que pasea desnudo y que se cree vestido porque los súbditos le siguen el juego, el problema no es solo el patriarca sino la gente que no se atreve a señalar su penosa situación porque se beneficia de ella.

Por otro lado, es una verdad inconveniente en tanto que problema. Es una verdad problemática, no porque esté mal planteada o porque se dirija a las personas equivocadas; es problemática porque es una verdad en movimiento, algo que no se puede resolver instrumentalmente, ni con sanciones singulares, por ejemplares que pretendan ser. El problema de esta ver-

dad somos todos los varones de la universidad que en más de una forma hemos tolerado, alimentado y alentado las prácticas machistas –ante la incapacidad de salir de la trampa de validar nuestra masculinidad mediante el abuso de las mujeres–. Es una verdad que plantea un problema por resolver más allá de las medidas institucionales, más allá de las autoridades; en un más acá de los hombres. El problema no es definir qué tienen que hacer las mujeres para no ser violentadas (eso lo saben ellas mejor que nadie), el problema es qué vamos a hacer los varones para no ser una amenaza para las mujeres.

Finalmente, es inconveniente porque produce un daño, pero no a la institución universitaria. Es un daño a la incuestionable estructura patriarcal. Las colectivas generan grietas en los muros de la organización machista de la universidad. Por eso su verdad se mira como un perjuicio, como actos que vulneran la dinámica académica y su aura. El daño atraviesa a todos los varones y la pregunta es si nos atreveremos a mirarlo o haremos todo lo posible por tapar las grietas en espera de que no se ensanchen y tiren la torre de marfil.

## Notas

1. Véase, entre otros: <<https://twitter.com/metoacademicos?lang=es>>; <<https://www.facebook.com/MujeresOrganizadasFFyL/>>; <<https://es-la.facebook.com/pages/category/Political-Organization/Comp%C3%B1eras-Organizadas-de-la-FCPyS-378055589340886/>>; <[https://www.facebook.com/FeministasDerechoUNAM/?ref=py\\_c](https://www.facebook.com/FeministasDerechoUNAM/?ref=py_c)>.
2. Resuena con fuerza la tesis III sobre la historia de Walter Benjamin: “El cronista que hace relación de los acontecimientos sin distinguir entre los grandes y los pequeños responde con ello a la verdad de que nada de lo que tuvo lugar alguna vez debe darse por perdido para la historia. Aunque, por supuesto, sólo a la humanidad redimida le concierne enteramente su pasado. Lo que quiere decir: sólo a la humanidad redimida se le ha vuelto citable su pasado en cada uno de sus momentos” (Benjamin, 2008: 36). La redención, en este caso, implica la superación de la estructura patriarcal. Son las mujeres que luchan las guardianas de las narrativas que explican sus múltiples batallas. Si bien sus luchas, en especial las feministas, son para todas las personas (Ribeiro, 2017; Hooks, 2017), no todas las personas pueden participar de su interpretación y su reconstrucción.
3. La UNAM es una compleja estructura académica, compuesta por quince facultades, cinco unidades multidisciplinarias, nueve escuelas superiores, catorce planteles de bachillerato; más 34 institutos y catorce centros de investigación. La habitan 360 mil estudiantes, 41 mil académicos y 30 mil trabajadores administrativos. En el 2020 tuvo un presupuesto equivalente a 2,233 md.
4. Coordinada por la Dra. Julie-Anne Boudreau, Instituto de Geografía, y por mí. Se deriva de los trabajos del Seminario Universitario Interdisciplinario sobre Seguridad Ciudadana.
5. La coordinación colectiva está a cargo de la Dra. Silvia L. Gil, Universidad iberoamericana; la Dra. Mária Millán, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM; la Dra. Alejandra Araiza Díaz, Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo; y yo.
6. La creatividad de las colectivas universitarias no las exime de errores y contradicciones, pero esas “fallas” no son exclusivas de ellas. El conjunto de los movimientos sociales mexicanos construyó las condiciones para escenarios adversos; sus vicios, entre otros, son: maximalismos de posiciones inamovibles; mitografías triunfalistas, a pesar de las reiteradas derrotas; binarismos políticos que impiden articulaciones; invisibilización de actores políticos coetáneos. Se genera así un horizonte de orfandad política, un vacío que reiteradamente tiene que ser llenado por las nuevas movilizaciones. Las colectivas de mujeres vuelven a empezar, redescubriendo aquellos caminos trazados pero cubiertos por la hierba del olvido.
7. Las actividades académicas en la UNAM se dividen entre investigación y docencia, las personas dedicadas prioritariamente a la investigación trabajan en los institutos y en los centros; las personas

- dedicadas principalmente a la docencia trabajan en las facultades y escuelas. Los institutos concentran una riqueza material; aquí laboran 2.677 personas, 970 mujeres y 1.707 varones –1,1 mujeres por cada 2 hombres–. En el caso de las facultades, donde las condiciones materiales son precarias, la relación es 1,6 mujeres por 2 hombres; aquí trabajan 38.341 personas. En el caso del trabajo más precario, el de ayudante de profesor, la relación es 1,7 mujeres por cada 2 hombres; 5.224 personas, 2.391 mujeres y 2.833 varones (véase <[https://dgapa.unam.mx/images/estadistica/anuario\\_estadisticas\\_dgapa\\_2019.pdf](https://dgapa.unam.mx/images/estadistica/anuario_estadisticas_dgapa_2019.pdf)>). La universidad es un espacio social de privilegios, pero donde se concentran hay más hombres que mujeres. Eso sin considerar las direcciones de escuelas, institutos, facultades y la misma rectoría – que nunca ha ocupado una mujer–. Los números no lo dicen todo, pero son una muestra de un reparto desigual en los beneficios universitarios (Buquet, Cooper, Mingo y Moreno, 2013).
8. Asumo los límites que ello implica, pues son pensadas para construir conocimientos críticos de los universos silenciados por las lecturas androcéntricas.
  9. Hablo de violencia cruel para diferenciarla de otras formas de violencia. En este caso se caracteriza por la producción de semánticas mediante el ejercicio combinado y reiterado de fuerzas sobre los cuerpos. Una de sus peculiaridades es que su ejecución no tiene un fin instrumental; para reforzar la estructura de significación en la que se inscribe es necesario una reproducción constante. De ahí su calificativo de cruel, porque la crueldad no reconoce límites.
  10. Esto no significa la ausencia de espacios universitarios críticos. La universidad es producto de transformaciones sociales, entre ellas procesos de apropiación por sujetos para quienes no estaba pensada (mujeres, indígenas, negritudes, subalternidades), así como de apertura a saberes no autorizados (comunitarios, afectivos, participativos). Empero, la universidad no deja de ser clave para la construcción de proyectos desiguales y autoritarios. Esto se puede percibir en la composición de los cuerpos administrativos, que están blindados ante el avance de las disidencias y de los saberes críticos; ahí no llega la pluralidad. Ninguna indígena, ninguna mujer, ninguna afrodescendiente ha dirigido alguna de las principales universidades del país, mucho menos la UNAM.
  11. Esta crítica no es exclusiva de México, distintas versiones del movimiento de mujeres en América Latina lo señalan: los actos de violencia contra las mujeres no son solo actos de fuerza, estos son parte de redes de acciones -comentarios sexistas, prejuicios, abusos sutiles, profundización de los privilegios, instrumentalización de los cuerpos y los afectos, entre otros- El paroxismo de esta crítica es la *performance* de LasTesis, *Un violador en tu camino*, en el que se recalca la participación generalizada de los hombres en los actos de violencia contra las mujeres.
  12. Véase <[https://www.cndh.org.mx/sites/default/files/doc/Recomendaciones/2013/REC\\_2013\\_045.pdf](https://www.cndh.org.mx/sites/default/files/doc/Recomendaciones/2013/REC_2013_045.pdf)>.
  13. Véase <<https://aristeginoticias.com/2305/mexico/rechaza-graueque-exista-un-problema-de-seguridad-interna-en-la-unam/>>.
  14. Véase <<https://desinformemonos.org/tag/lesvy-berlin-rivera-osorio/>>.
  15. Véase <<https://www.reporteindigo.com/reportes/reprueba-unam-en-acoso-sexual-seguimiento-denuncias-violencia-genero-represalias-mujeres-maestros/>; <https://archivo.cimacnoticias.com.mx/etiqueta/unam>>.
  16. Véase <<https://www.jornada.com.mx/2019/04/01/politica/008n2pol>>.
  17. Véase <<https://gatopardo.com/noticias-actuales/si-me-matan-el-asesinato-de-lesvy-feminicidio-mujeres-mexicanas/>>.
  18. Mónica González Contró, abogada general de la UNAM, afirmó que no siempre los agresores se daban cuenta de lo que hacían y que una mediación podría resolver el problema. Véase <<https://cimacnoticias.com.mx/noticia/abogada-general-de-la-unam-niega-que-exista-proteccion-a-docentes-acusados-de-acoso/>>.
  19. Para el seguimiento de las reacciones de los profesores vinculados a posiciones de izquierda véase la documentación de las Mujeres Organizadas de la Facultad de Economía en <<https://sores.home.blog/>>.
  20. Véase <<https://www.24-horas.mx/2020/02/07/crece-conflictos-in-rostro-en-la-unam-cerradas-16-escuelas/>>.
  21. Véase <<https://www.sinembargo.mx/29-01-2020/3721179>>.
  22. Véase <<https://www.proceso.com.mx/606143/en-la-unam-feministas-y-estudiantes-de-ingenieria-se-enfrentan-durante-marcha-contra-el-acoso>>.
  23. Véase <<https://www.contralinea.com.mx/archivo-revista/2020/04/17/facultad-de-ciencias-politicas-niega-criminalizar-a-paristas/>>.
  24. El Tribunal Universitario, de acuerdo con la legislación, “está presidido por el más antiguo de los profesores del Consejo técnico de la Facultad de derecho; funge como secretario del mismo el abogado general, y como vocal el catedrático más antiguo del Consejo técnico de la dependencia universitaria origen del asunto”. Hoy son dos hombres y una mujer. Las direcciones de institutos, facultades y escuelas son en 80% ocupadas por varones, en ellas son las encargadas de instrumentar los mecanismos para implementar el protocolo de género.
  25. Véase <<https://www.jornada.com.mx/2019/12/03/sociedad/035n1soc>>.
  26. El 19 de junio la UNAM inauguró un curso virtual de políticas universitarias para la igualdad de género, la conferencista magistral fue Rita Segato (<[https://www.youtube.com/watch?v=-8fiE\\_3q7mw](https://www.youtube.com/watch?v=-8fiE_3q7mw)>). Días después, el 25 de junio, el Observatorio Jurídico de Género de la Facultad de Derecho organizó un encuentro virtual con LasTesis (<<https://es-la.facebook.com/107046914243900/videos/650754685796997/>>). Este último encuentro no fue tan “civilizado”, ya que las chilenas se pronunciaron abiertamente a favor de las tomas y de las acciones radicales de las colectivas.
  27. El 3 de septiembre del 2018 en la explanada de la torre de rectoría tuvo lugar uno de los últimos ataques masivos de los grupos de choque (conocidos localmente como “porros”). En el hecho se documentó la presencia del coordinador de vigilancia de la UNAM, Teófilo Licona, quien dirigía las agresiones de los porros. Ante lo innegable de los registros, fue destituido, pero nunca se hicieron investigaciones para saber su vínculo real con estos grupos. Por otro lado, en los últimos años se documenta la presencia de cárteles en la UNAM. Véase <<https://www.proceso.com.mx/524022/el-cartel-de-tlahuac-distribuye-la-droga-en-la-unam-cns>>; <<https://www.eluniversal.com.mx/articulo/nacion/sociedad/2017/06/23/operacion-unam-celula-del-cartel-de-tlahuac-pgr>>. Es necesario preguntarse sobre las posibles articulaciones con grupos de poder en el interior de la universidad. Esto se infiere al mirar el funcionamiento de los cárteles en el resto del país, que operan me-

dante acuerdos con partes estratégicas del orden institucional. ¿La universidad escapa a esta dinámica? Se desprende otra pregunta: ¿cuál es el abanico de actividades a las que se dedican estos grupos criminales en la universidad?, ya que este tipo de organizaciones no solo comercia con drogas, diversifican sus operaciones comerciales –entre ellas destaca la trata de personas–. Haciendo asociaciones a

partir de lo señalado por las mujeres organizadas, sobre el aumento de la desaparición de universitarias, surgen otras interrogantes: ¿algo tienen que ver los cárteles en esto?, ¿la universidad es un lugar en los corredores de trata de personas que hay en el país? Véase <<https://www.contralinea.com.mx/archivo-revista/2019/03/07/en-la-ciudad-de-mexico-impunes-los-casos-de-mujeres-desaparecidas/>>.

## Referencias bibliográficas

1. BARRETO, Magali, 2017, “Violencia de género y denuncia pública en la universidad”, en: *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 79, No. 2, pp. 261-286.
2. BENJAMIN, Walter, 2008, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, México, Itaca/UACM.
3. BUQUET, Ana, Jennifer Cooper, Araceli Mingo y Hortensia Moreno, 2013, *Intrusas en la universidad*, México, UNAM/PUEG/IISUE.
4. BUTLER, Judith, 2001, *Los mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*, Valencia, Cátedra.
5. CUMES, Aura, 2012, “Mujeres indígenas, patriarcado y colonialismo: un desafío a la segregación comprensiva de las formas de dominio”, en: *Anuario Hojas de Warmi*, No. 17.
6. DAVIS, Angela, 2004, *Mujeres, raza y clase*, Madrid, Akal.
7. DAVIS, Angela, 2016, *Democracia de la abolición. Prisiones, racismo y violencia*, Madrid, Trotta.
8. FALLARÁS, Cristina, 2019, *Ahora contamos nosotras*, Barcelona, Anagrama.
9. FEDERICI, Silvia, 2018, *El patriarcado del salario. Críticas feministas al marxismo*, Madrid, Traficantes de Sueños.
10. GIL, Silvia L., 2018, “Pensamiento feminista contemporáneo: (Re)pensar la política en tiempos de crisis”, en: *Bajo Palabra. Revista de Filosofía*, segunda época, No. 15, pp. 237-254.
11. HARDING, Sandra, 2010, “¿Una filosofía de la ciencia socialmente relevante? Argumentos en torno a la controversia sobre el Punto de vista feminista”, en: Norma Blazquez Graf, Fátima Flores Palacios y Maribel Ríos Everardo (coords.), *Investigación feminista: epistemología, metodología y representaciones sociales*, México, Ceiih/CRIM, pp. 39-66.
12. HOOKS, Bell, 2017, *El feminismo es para todo el mundo*, Madrid, Traficantes de Sueños.
13. LISPECTOR, Clarice, 2001, *La pasión según G.H.*, Barcelona, Muchnik.
14. LORAUX, Nicole, 1989, *Maneras trágicas de matar a una mujer*, Madrid, Visor.
15. MILLÁN, Mágina, 2018, “Crisis de la política y prefiguraciones de lo político”, en: Mágina Millán (coord.), *Prefiguraciones de lo político*, México, UNAM/Fcpys/Del Lirio, pp. 29-72.
16. MINGO Araceli y Hortensia Moreno, 2015, “El ocioso intento de tapar el sol con un dedo: violencia de género en la universidad”, en: *Perfiles Educativos*, Vol. 37, No. 148, pp. 138-155.
17. PATERMAN, Carole, 2019, *El contrato sexual*, Madrid, Ménades.
18. RIBEIRO, Djamilia, 2017, *O que é lugar de fala?*, Belo Horizonte, Letramento.
19. RIVERA-CUSICANQUI, Silvia, 2010, *Chi'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descoloniales*, Buenos Aires, Tinta Limón.
20. RIVERA-CUSICANQUI, Silvia, 2015, *Mito y desarrollo en Bolivia. El giro colonial del gobierno del MAS*, La Paz, Plural/Piedra Rota.
21. SEGATO, Rita, 2010, *Las estructuras elementales de la violencia*, Buenos Aires, Prometeo.
22. SEGATO, Rita, 2018, *La guerra contra las mujeres*, Buenos Aires, Prometeo.
23. SMITH, Dorothy Edith, 2012, “El punto de vista (*standpoint*) de las mujeres: conocimiento encarnado versus relaciones de dominación”, en: *Revista del CEIHM. Temas de Mujeres*, Vol. 8, No. 8, pp. 5-27.
24. SOLNIT, Rebecca, 2015, *Los hombres me explican cosas*, Chicago, Haymarket Books.
25. SPIVAK, Gayatri Chakravorty, 2010, *Crítica de la razón poscolonial. Hacia una historia del presente evanescente*, Madrid, Akal.
26. THE ROESTONE COLLECTIVE, 2014, “Safe Space: Towards a Reconceptualization”, en: *Antipode*, Vol. 46, No. 5, pp. 1346-1365.
27. VITALE, Ida, 2015, “Esfinge reina”, en: *Todo de pronto es nada*, Salamanca, Universidad de Salamanca.

# El quehacer periodístico en casos de violencia sexual contra mujeres en Colombia\*

*O ofício periodístico nos casos de violência sexual contra mulheres na Colômbia*

*Journalistic Work in Cases of Sexual Violence Against Women in Colombia*

DOI: 10.30578/nomadas.n53a16

**Mónica Echeverría Burbano\*\* y Luis Ramiro Leguizamó Serna\*\*\***

La reparación integral a las víctimas de violencia sexual en el marco del conflicto armado colombiano, requiere satisfacer el derecho que estas tienen a conocer la verdad sobre sus casos y a ser escuchadas por la sociedad en general. Este artículo reflexivo-analítico parte de un recuento de las principales malas prácticas periodísticas identificadas en investigaciones previas, con el objetivo de aportar al fortalecimiento del tratamiento periodístico en la materia. Finalmente, hace un acercamiento en forma de recomendaciones a la labor que se espera realicen los y las periodistas al tratar con víctimas y sobrevivientes de violencia sexual.

**Palabras clave:** violencia sexual, conflicto armado colombiano, víctimas y sobrevivientes, medios de comunicación, memoria histórica, reparación integral.

*A reparação integral às vítimas de violência sexual no marco do conflito armado colombiano, requer satisfazer o direito que estas têm a conhecer a verdade sobre seus casos e a serem escutadas pela sociedade em geral. Este artigo reflexivo-analítico parte do relato das principais más práticas periodísticas identificadas em pesquisas prévias, com o objetivo de aportar ao fortalecimento do tratamento periodístico na matéria. Finalmente, faz uma aproximação em forma de recomendações ao trabalho que se espera seja realizado pelos e pelas jornalistas ao tratarem com vítimas e sobreviventes de violência sexual.*

**Palavras-chave:** violência sexual, conflito armado colombiano, vítimas e sobreviventes, médios de comunicação, memória histórica, reparação integral.

*Comprehensive reparation for victims of sexual violence in the context of the Colombian armed conflict requires satisfying the right they must know the truth about their cases and to be heard by society in general. This reflective-analytical article starts by surveying the main journalistic bad practices identified in previous research, with the aim of contributing and strengthening the journalistic treatment on the matter. Finally, it makes some recommendations as an approach towards the work that journalists are expected to carry out when dealing with sexual violence victims and survivors.*

**Keywords:** Sexual Violence, Colombian Armed Conflict, Victims and Survivors, Mass Media, Historical Memory, Comprehensive Reparation.

\* Este artículo es resultado de la investigación "El quehacer periodístico en Colombia y su aporte en el fortalecimiento de los procesos de Memoria Histórica en los casos de violencia sexual de mujeres en ocasión del conflicto armado colombiano", financiada e impulsada por la Universidad Central (enero-noviembre de 2019).

Agradecemos a las mujeres víctimas y sobrevivientes que nos dieron sus testimonios y a los/as periodistas y expertas en el fenómeno de violencia sexual en el conflicto armado, por compartir sus conocimientos.

\*\* Docente investigadora de la Universidad Central, Bogotá (Colombia). Candidata a doctora en Investigación en Medios de Comunicación, Universidad Carlos III de Madrid; magíster en Igualdad de Género en Ámbito Público y Privado; especialista en Resolución de Conflictos; máster en Derechos Fundamentales y Comunicadora social. Correo: mecheverriab1@ucentral.edu.co

\*\*\* Docente investigador de la Universidad Central, Bogotá (Colombia). Magíster en Relaciones Internacionales y Comunicaciones; magíster en Intervención en Sistemas Humanos; especialista en Pedagogía; Comunicador Social y Periodista. Correo: lleguizamos@ucentral.edu.co

original recibido: 07/08/2020  
aceptado: 24/09/2020

ISSN impreso: 0121-7550  
ISSN electrónico: 2539-4762  
nomadas.ucentral.edu.co  
nomadas@ucentral.edu.co  
Págs. 268-277

## Diseño metodológico

La primera fase metodológica se realizó bajo la técnica de investigación documental con relación a los términos que conforman las principales categorías de análisis expuestas anteriormente. En esta fase también se identificaron las malas prácticas que se ejercen en el quehacer periodístico a la hora de cubrir casos de violencia sexual.

La segunda fase metodológica se realizó por medio de entrevistas semiestructuradas a periodistas que han trabajado en el cubrimiento de casos de violencia sexual con ocasión del conflicto armado y a expertos/as en la temática. El objetivo de esta fase fue conocer cómo se puede construir o aportar a procesos de memoria histórica desde el quehacer periodístico.

Las primeras entrevistas dirigidas a periodistas y expertos/a en el análisis de la violencia sexual fueron llevadas a cabo por el auxiliar de investigación del programa de Comunicación Social y Periodismo de la Universidad Central, Edward Felipe Martín, bajo la tutoría de la autora principal de este artículo. Posteriormente, con el apoyo del Semillero de Comunicación y Derechos Humanos de la Universidad Central, se hicieron entrevistas complementarias, para un total de catorce testimonios. Las y los periodistas entrevistados se eligieron teniendo en cuenta su trabajo a favor de visibilizar la problemática de la violencia sexual en el marco del conflicto armado colombiano (véase anexo entrevistas).

Puesto que sin la opinión y el conocimiento de las víctimas y sobrevivientes de la violencia sexual este trabajo estaría incompleto, se hicieron más de veinte entrevistas a víctimas sobre lo que ellas creen es importante que se hable en los medios de comunicación con relación a sus casos. Estas entrevistas se realizaron a mujeres de diferentes partes del país pertenecientes a la

Red de Mujeres Víctimas y Profesionales<sup>1</sup> y a la Mesa de Víctimas. Las dos organizaciones trabajaron, junto con otras organizaciones e instituciones gubernamentales, entre ellas la Universidad Central, en la construcción conceptual y logística del círculo de conferencias del 2019 “Violencia Sexual, lo que ve y calla la sociedad”. Este acercamiento consolidó una relación de confianza entre las organizaciones y la universidad que permitió que las mujeres confiaran en el equipo y hablaran sobre sus casos, y, a efectos de este artículo, sobre lo que les piden a los y las periodistas con relación al tratamiento de la temática (véase anexo entrevistas).

## Hallazgos

### Malas prácticas periodísticas

Se debe tener en cuenta que por mucho tiempo el delito de violencia sexual ha sido invisibilizado en todos los niveles. Por tal razón, las investigaciones sobre el quehacer periodístico frente a la temática son pocas, y son aún más escasas con relación a la violencia sexual en el marco del conflicto armado.

Sin embargo, los análisis de las malas prácticas periodísticas sobre la violencia sexual y la violencia sexual en los conflictos armados arrojan hallazgos comunes. Uno de ellos, y quizá el más importante, es que en buena parte de los contenidos periodísticos se siguen hablando del delito de violencia sexual como el producto del deseo sexual incontrolado de los hombres: “En estas noticias el único motivo insinuado a menudo es el impulso incontenido del hombre, que orgulloso de su instinto animal no puede contener o reprimir su impulso natural, aceptado por gran parte de la sociedad” (Ferrero Romero y Lamuedra Graván, 2018: 21-22).

Esta errónea concepción ha llevado a que se entienda el delito como algo que es natural y ha invisibilizado los aspectos profundos de las relaciones de poder (social, económico, político, etcétera) que enmarca. Existe otra práctica periodística contraria a la anterior: se trata del uso de calificativos deshumanizantes hacia los victimarios, tales como “monstruo”, que llevan a los victimarios al plano de la excepción a la regla, impidiendo entender la violencia sexual como un delito.

Por otra parte, el tratamiento periodístico cuando se basa en la espectacularización (entendida como “La práctica en la que la prensa modifica la realidad, hasta dejarla reducida a un esquema sensacionalista, y la violencia cotidiana sobre la mujer no se relata” (Pérez Salicio, 2001)), genera procesos de revictimización muy graves que llevan a que las mujeres prefieran no hablar de sus casos. Además, la espectacularización acostumbra al público a tratar a las mujeres como “cosas”, prestas a ser fuente de entretenimiento macabro, deshumanizándolas e invisibilizando sus historias y sus reivindicaciones personales y colectivas.

El uso errado del lenguaje aporta a dicha espectacularización: “La utilización de un lenguaje violento desvirtúa las razones de la agresión. Frases como ‘certera puñalada’, ‘cadáver ensangrentado’, ‘cosida a cuchilladas’, dirigen la atención a aspectos colaterales, incompatibles con los motivos reales de la agresión” (Sánchez Rodríguez, 2008: 11).

Expresiones como las anteriormente citadas otorgan el poder del discurso a los violentos, lo amplifican masivamente, generando con ello situaciones de terror para las mujeres que les impiden vivir su día a día con tranquilidad y que limitan la intención de las víctimas y sobrevivientes de denunciar.

Dicho temor es alimentado por la mala práctica periodística de cuestionar sus historias, poniendo en ellas la carga de la comprobación del delito:

*El relato de la mujer es puesto en entredicho, y esto es una de las causas por las que no todas las agresiones sexuales se hacen públicas. Jana Leo relata como “realmente te juzgan a ti y si tu versión es creíble”, siendo la víctima la responsable de demostrar el relato de los hechos, mientras que esto ocurre en menor medida con el agresor. (Ferrero Romero y Lamuedra Graván, 2018: 26)*

Es así como el silencio de las mujeres se liga con la desconfianza por ser cuestionadas e incluso incriminadas por los actos de los que han sido víctimas, siendo responsabilizadas del delito desde el plano privado, vinculándolo con sus relaciones de pareja, su forma de vestir, sus posiciones políticas, entre otras explicaciones que no dan cuenta de la problemática en el contexto social. Esta incapacidad del periodismo de sacar el delito del ámbito privado hace que no se logren generar reales procesos de prevención y garantías de no repetición. Como lo dicen Ferrero Romero y Lamuedra Graván, “No podemos tratar este tipo de noticias como ‘un caso más’, un suceso aislado y fortuito, ya que su origen es mucho más profundo” (Ferrero Romero y Lamuedra Graván, 2018: 18).

Paradójicamente, a pesar de que en muchos medios periodísticos se publican con gran frecuencia casos de violencia sexual, se pone en evidencia la incapacidad de los y las periodistas de identificar la sistematicidad de estos y por lo tanto de tratar a la violencia sexual como un problema de interés social y no como asuntos de índole personal.

Si bien las anteriores malas prácticas periodísticas con relación al tratamiento periodístico sobre los casos de violencia sexual no son las únicas que existen, sí son las que se pusieron en evidencia como hallazgos principales en las entrevistas a periodistas y a mujeres víctimas y sobrevivientes realizadas en el marco de esta investigación, por lo cual no se volverán a explicar, pero sí se enlazarán y analizarán a la luz de las categorías analíticas: memoria histórica, violencia sexual, pedagogías de la crueldad, vidas no lloradas e injusticia testimonial.

## Memoria histórica y el quehacer periodístico en Colombia

*Los periodistas somos testigos privilegiados porque nos permiten llegar a donde otros no llegan, somos testigos de los acontecimientos que se van a convertir en historia.*

Yolanda Ruiz, directora de RCN Radio

(7 de marzo del 2019)

El quehacer periodístico tiene el deber de narrar las historias de las víctimas de la guerra en Colombia, esto constituye un reto profesional y humano, porque de

su trabajo dependerán en buena medida la creación y la divulgación de procesos de memoria histórica que aporten a satisfacer el derecho a la verdad que tienen las víctimas del conflicto y la sociedad colombiana.

Desde el horizonte institucional se entiende a la memoria histórica como: “[el trabajo] con las memorias individuales y colectivas como fuentes dinámicas y medios para documentar e interrogar el pasado, y comprender las variadas formas mediante las cuales la memoria moldea las opciones de vida y las reivindicaciones de los sobrevivientes a la violencia masiva” (Centro de Memoria Histórica y University of British Columbia, 2013: 14). La memoria histórica en diferentes países en escenarios de posacuerdo tiene un énfasis especial puesto en contar la historia de las víctimas, énfasis compartido con los procesos que se hacen desde las comunidades. En cualquiera de los dos casos, los medios y los periodistas tienen una labor muy importante por desarrollar. En primer lugar, procurando que los informes e investigaciones sobre los hechos de violencia, realizados por comisiones de la verdad o instituciones estatales como el Centro Nacional de Memoria Histórica (CNMH), se den a conocer de manera sencilla y democrática. Como lo reconoce la periodista Beatriz Valdés, del Portal Colombia 2020 - *El Espectador*: “Somos los y las periodistas los llamados a desmenuzar esta información y a hacerla digerible, a pasarla a diferentes formatos y a darla a conocer” (Valdés, comunicación personal, 1.º de noviembre del 2019).

En segundo lugar, es labor del periodismo abrir espacios para que las comunidades den a conocer sus historias: “Se sabe que la historia siempre fue escrita por los vencedores, porque el derecho de escribir la historia era uno de los privilegios que acordaba la victoria” (Todorov, 2008: 5), lo cual implica escuchar a quienes nunca han sido escuchados/as o a quienes no ostentaron el poder de las armas. Esto se corrobora con lo expresado por la lideresa social y víctima de violencia sexual Ludierlena Pérez Carvajal: “Una de las formas de reparación más importantes es que nuestra voz sea escuchada y que la memoria histórica se escriba a partir de nuestras historias” (Pérez, comunicación personal, 15 de julio del 2019).

La tarea de generar o fortalecer procesos de memoria histórica desde los medios parecería ser nueva, dada la reciente posibilidad que tienen periodistas y víctimas

de hablar de manera relativamente segura; sin embargo, no lo es. Si bien durante muchas décadas los delitos de violencia sexual fueron invisibilizados, lo poco que hemos conocido lo ha revelado el trabajo de investigadores sociales, organizaciones de la sociedad civil y periodistas que siempre fueron conscientes de su papel en la historia.

Gloria Castrillón, directora del Portal 2020 de *El Espectador* dice: “Escribir una noticia o un relato es un compromiso para construir historia” (Castrillón, comunicación personal, 20 de junio del 2018). En este sentido, la labor periodística se basa en un compromiso con las víctimas, con sus historias, resistencia y resiliencia; es un compromiso que mediante el aporte a la creación de la memoria histórica, configura en las nuevas generaciones la necesidad de crear y conservar mecanismos de no repetición.

Si bien no es posible regresar a las víctimas al estado anterior de los hechos violentos que las han marcado, sí es posible, por medio de diferentes procesos de reparación, entre los que se encuentran los relacionados con la comunicación, visibilizar la dimensión del delito de violencia sexual, de tal manera que las historias individuales se conviertan en un relato de nación, sacando así a la violencia sexual del plano de lo privado y llevándola al plano público. Lo anterior necesita repensar el quehacer periodístico desde la necesidad de generar colectividad, vinculando los hechos, los contextos y a las personas como un todo, en busca de construir un proyecto histórico colectivo en el que la historia de quienes fueron víctimas también sea la historia de todo el país.

## La violencia sexual como discurso de poder

*Los paramilitares querían dejarme muy en claro que los que mandaban eran ellos y no yo, pero no solo me lo dejaron claro a mí, también al pueblo[...] para que nadie volviera a callar una actividad de la guerrilla en su zona.*

Ángela María Escobar, directora nacional de la Red de Mujeres Víctimas y Profesionales (Comunicación personal, 1.º de diciembre del 2019)

Durante décadas la violencia sexual en el marco del conflicto armado colombiano no se dimensionó como un delito sistemático y de vital importancia en la lucha

por intereses políticos, económicos y territoriales. Las cifras oficiales, aunque seguramente distan mucho de las reales, permiten hacer un acercamiento a la dimensión que ha tenido el delito de violencia sexual en el país:

En relación a los perpetradores, el OMC [Observatorio de Memoria y Conflicto] registra que los paramilitares han sido responsables de 4.837 casos, es decir el 32,2 por ciento y las guerrillas han sido responsables de 4.722 casos, es decir el 31,5 por ciento. Agentes del Estado han sido responsables de por lo menos 206 casos registrados y los GAPD<sup>2</sup> son responsables de 950 casos. Hay un importante número de casos en los que no se ha establecido el responsable: 3.973. (Centro Nacional de Memoria Histórica, 2017: 25)

Esta situación ha llevado al Estado colombiano a reconocer la sistematicidad de la violencia sexual en el conflicto, por medio del Auto 092 del 2008 de la Corte Constitucional. A pesar de los avances estatales en el reconocimiento de la dimensión que ha tenido la violencia sexual en el desarrollo del conflicto, desde las instituciones sociales, como desde los medios de comunicación, el tema aún sigue siendo abordado como si solo se tratase de casos esporádicos y no de una problemática social. Esta es otra de las malas prácticas identificadas.

Irinia Cuesta, investigadora de Fundaciones Ideas para la Paz, sostiene que tanto los medios de comunicación como las distintas organizaciones de la sociedad civil, “se preocupan más por conocer hechos particulares, con relación a los delitos de violencia sexual, que conocer fenómenos sociales” (Cuesta, comunicación personal, 3 de julio del 2018). Cuando no se ponen en evidencia las repercusiones sociales que genera el delito de violencia sexual, este delito se simplifica e instrumentaliza por medio de explicaciones monocausales como el deseo sexual incontrolado. Entender que esta violencia no responde a un impulso sexual, es el primer paso para dimensionar el papel que este delito ha desempeñado en los territorios, en medio de la disputa del poder. Según la antropóloga feminista argentina Rita Segato:

La expresión “violencia sexual” confunde, pues aunque la agresión se ejecute por medios sexuales, la finalidad de la misma no es del orden de lo sexual sino del orden del poder; no se trata de agresiones originadas en la pulsión

libidinal traducida en deseo de satisfacción sexual, sino que la libido se orienta aquí al poder y a un mandato de pares o cofrades masculinos que exige una prueba de pertenencia al grupo.... (Segato, 2018b: 18)

Lo expuesto anteriormente es compartido por el CNMH en su informe *La guerra inscrita en el cuerpo*:

No se considera propia de instintos desenfrenados inherentes de la masculinidad [violencia sexual], ni de una patología que obedece a la conducta individual, sino a una forma de violencia de género utilizada por los perpetradores para expresar control sobre un territorio-población y sobre el cuerpo del otro como anexo a ese territorio... (Centro Nacional de Memoria Histórica, 2017: 21)

A pesar de que instituciones estatales como el CNMH han definido a la violencia sexual como un delito que no responde a patologías individuales, y no obstante los análisis llevados a cabo por especialistas en el tema como Rita Segato, los medios de comunicación en su mayoría siguen sin un trasfondo analítico que permita dimensionar sus móviles sociales y políticos; por tanto, aún se presenta al delito en el ámbito de lo privado y no de lo social, y esto dificulta la creación de un relato de nación que pueda compartirse y entender así la responsabilidad que tiene la sociedad en general en la reparación a las víctimas.

Sobre el tratamiento que los y las periodistas les dan a los victimarios, se ha identificado como otra mala práctica el referirse a estos como “monstruos” o calificativos similares. Según Pilar Rueda, defensora de derechos humanos, “Hay una tendencia en mostrar a la violencia sexual como si fuera, el ejercicio de hombres locos, lo cual significa que le dan un tratamiento excepcional y eso no es cierto, 20 mil casos que se denuncian cada año demuestran que no hay 20 mil locos” (Rueda, comunicación personal, 5 de abril del 2019).

El tratar a los victimarios como personas salidas de la realidad tiene cuatro graves consecuencias a la hora de entender este fenómeno. Primero, se les quita la responsabilidad consciente a los victimarios, se los exonera porque simplemente estaban “fuera de sí” o no son seres humanos. La segunda es que invisibiliza las historias de las mujeres y la gravedad del delito del que han sido víctimas, porque al asumir que los victimarios no actuaban conscientemente, sus actos no tienen un trasfondo que amerite

ser analizado. La tercera consecuencia, es que cuando se asume que los victimarios no son personas, al negar su humanidad se niega cualquier posibilidad de reconocimiento del delito, e incluso de pedir perdón consciente. Y la cuarta consecuencia, muy ligada a la incapacidad de dimensionar el delito como un problema social, ubica a los hechos en el espacio privado ligado a personas enfermas, imposibilitándose así el análisis social de este tipo de violencia y por tanto privatizando sus efectos.

Medios y periodistas deben comprender que es necesario analizar la violencia sexual más allá de sus implicaciones legales, reconociendo en ella el nivel discursivo que ostenta. Dicho discurso de poder solo puede entenderse cuando se conocen los contextos en los que ocurre, cuando se dimensiona su profundidad y sus alcances en la vida de las mujeres, en sus familias y comunidades, y, por lo tanto, en todo el país.

## Pedagogías de la crueldad

*Yo no quería esta guerra, esta guerra me tocó a mí.*

Paola Caicedo, defensora de DDHH  
de la población LGBIQ+

(Caicedo, comunicación personal, 22 de julio del 2019)

Rita Segato llama pedagogía de la crueldad a:

Todos los actos y prácticas que enseñan, habitúan y programan a los sujetos a transmutar lo vivo y su vitalidad en cosas. En este sentido, esta pedagogía enseña algo que va mucho más allá de matar, enseña a matar de una muerte desritualizada, de una muerte que deja a penas residuos en el lugar del difunto. (Segato, 2018a: 1)

La pedagogía de la crueldad en los casos de violencia sexual se ha hecho manifiesta en los territorios por medio de cuerpos violentados como forma de aleccionamiento por las rupturas con el rol de género socialmente asignado, o bien como mensaje de poder a contrarios y pares. Sin embargo, esta pedagogía no se queda en el lugar en el que ocurrieron los hechos, se difunde cuando los medios de comunicación replican el discurso del victimario sobre el de las víctimas, sin ninguna reflexión y sin entender lo que ahí está pasando, lo cual representa otra mala práctica del quehacer periodístico.

Juan Camilo Gallego, comunicador del CNMH afirma al respecto: “los medios de comunicación perdieron la sensibilidad y naturalizaron la violencia” (Gallego, comunicación personal, 14 julio del 2018). La repetición de la violencia produce un efecto de normalización de un paisaje de crueldad, y con esto promueve en la gente los bajos umbrales de empatía que son indispensables para la empresa depredadora (Segato, 2018b). Esta normalización o naturalización se entiende

como el fenómeno que lleva a las personas a considerar sus acciones y sus creencias como naturales, se trata de un discurso dominante y se basa en atribuir causas naturales a los hechos sociales. También puede atribuirse a los problemas sociales responsables individuales por lo que no hay una responsabilidad social colectiva frente a ellos. (Marqués, 1982)

El replicar el discurso de apropiación que han sufrido los cuerpos femeninos en el conflicto, sin un análisis crítico de contextos y vínculos, dándole la voz a los victimarios y callando de esa manera a las víctimas, constituye un aporte a la pedagogía de la crueldad que alecciona por medio de la violencia.

Con relación a los medios de comunicación, Ludierlena Pérez, lideresa de las víctimas, considera:

A los medios de comunicación les falta solidaridad, nuestro país se ha convertido en noticias llenas de amarillismo y morbo que realmente no dejan trascender el mensaje que se le quiere dar a la comunidad, muchas de nosotras nos hemos sentido utilizadas por los medios. (Pérez, comunicación personal, 15 de julio del 2019)

Lo dicho por Ludierlena Pérez se pone en evidencia cuando una y otra vez se reproducen los discursos de violencia sin otro fin que apelar al morbo. Una y otra vez las mujeres son violadas, son asesinadas y agredidas, lo que genera que los/as espectadores normalicen estos actos y no dimensionen la gravedad del delito.

De acuerdo con Yolanda Ruiz, “Se revictimiza cuando se insiste mucho en los detalles de lo que ocurrió y sin necesidad, hay detalles que se requieren para narrar la historia, pero no todos, y ahí a los periodistas nos toca tomar una decisión basada en el respeto de la intimidad de una persona” (Ruiz, comunicación personal, 7 de marzo del 2019). El público es educado por los medios para despojar de empatía a las víctimas por medio de la ba-

nalización y la espectacularización de los delitos (Segato, 2018b). Parecería que es más importante saber cuántas veces una mujer fue violada que conocer los contextos sociales, económicos y políticos en los que ese crimen fue cometido. El quehacer periodístico debe hacer a un lado la espectacularización de la violencia que cosifica a las personas y genera desprecio por la vida, y enfocarse en los análisis contextuales que permiten la creación de vínculos de empatía entre quienes han sufrido este tipo de violencias y la sociedad colombiana.

## Las vidas lloradas

*A nosotras nos toca juntarnos para ser escuchadas, cuando hablamos solas y aisladas no nos hacen caso, ni los medios, pero juntas somos más fuertes.*

Yolanda Perea Mosquera, víctima y sobreviviente del conflicto armado, parte de las Mesas de Víctimas

(Comunicación personal, 12 de agosto del 2019)

La filósofa norteamericana Judith Butler, en su libro *Marcos de guerra, vidas lloradas* (2017), analiza cómo desde el contexto de guerra, en el caso de los Estados Unidos, se ha construido un concepto que clasifica a las vidas entre las que merecen ser lloradas y las que no. Las personas y sus cuerpos se construyen de acuerdo con diferentes relaciones de poder que configuran una precariedad que no siempre se reconoce, una precariedad que hace que una vida valga más que otra:

*Afirmar, por ejemplo, que una vida es dañable o que puede perderse, destruirse o desdesharse sistemáticamente hasta el punto de la muerte es remarcar no sólo la finitud de una vida (que la muerte es cierta) sino, también, su precariedad (que la vida exige que se cumplan varias condiciones sociales y económicas para que se mantenga como tal). (Gómez, 2011: 30; véase también, Butler, 2017)*

Toda vida es precaria porque depende de otra para subsistir, sin embargo, hay vidas que son aún más precarias porque dependen de lógicas estructurales y culturales que señalan lo que es valioso y lo que no lo es. Es así como vidas mediadas por estructuras raciales o de género no equitativas serán vidas de menor valía. En los casos de violencia sexual, un delito del que han sido víctimas en su mayoría mujeres y niñas, su precariedad es alta,

ya que además de cargar con las relaciones de género discriminatorias, de raza y condición social, son víctimas de un delito que es tabú y a la vez es visto como menos importante que otros delitos en contextos de guerra:

*Los periodistas han dado prioridad a delitos como el asesinato, la desaparición, la tortura y han dejado en el imaginario que a las mujeres las violaron y no pasó nada más, como si este delito no hubiera destruido miles de proyectos de vida personales y comunitarios. (Valdés, comunicación personal, 1° de noviembre del 2019)*

Entender la violencia sexual como un delito menor con respecto a otros constituye una mala práctica periodística. Tal práctica ha generado una distribución diferencial de la precariedad con relación a las víctimas mayoritarias de este delito: las niñas y las mujeres. Es así como al ser las víctimas de un delito que se ha calificado como menor, sus casos se han invisibilizado y muchas veces se han asumido como las consecuencias que se debieron pagar para evitar violencias vistas como más importantes:

*Se nos hizo entender que nosotras cargábamos el menor de los males, esto porque los hombres morían y nosotras quedábamos vivas. Pero no fue así, seguimos vivas con un dolor muy fuerte [...] muchas veces soportamos la violencia sexual para que otros no murieran. (Chunganá, comunicación personal, 7 de febrero del 2019)*

Cuando estas vidas se pierden, o estos cuerpos son violentados, no son objeto de duelo, pues en la retorcida lógica que racionaliza el hecho por el que han sido violentadas, la pérdida de tales colectivos se considera necesaria para proteger las vidas de otros que son más valiosas (Butler, 2017).

Los medios de comunicación tienen la tarea fundamental de poner en evidencia y denunciar las atrocidades cometidas contra las mujeres en el marco del conflicto, y este papel pasa por generar procesos de duelo: “El duelo abierto está estrechamente relacionado con la indignación, y la indignación frente a una injusticia, o a una pérdida insoportable, tiene un potencial político enorme” (Butler, 2017: 65). Solo se tendrán procesos de duelo abierto cuando los medios y los periodistas sean capaces de desvelar que la violencia sexual no ha sido un mal menor o un daño colateral de la guerra, es decir, que ese dolor no es solo es de índole individual, sino que

además es colectivo, pues representa a miles de vidas y proyectos comunitarios truncados. Únicamente entendiendo esa pérdida social, el duelo será adoptado como parte del relato de nación de todo el país.

## Injusticia testimonial

*Cuando no nos creen genera dolor y tristeza, pero sobre todo el deseo de callar y quedarnos con nuestros problemas.*

Ludierlena Pérez Carvajal, lideresa social del departamento del Meta (Comunicación personal, 15 de julio del 2019)

La filósofa inglesa Miranda Fricker hace una disertación sobre el concepto de injusticia testimonial en los casos judiciales. Según la autora, la injusticia testimonial “se produce cuando los prejuicios llevan a un oyente a otorgar a las palabras de un hablante un grado de credibilidad disminuido” (Fricker, 2017: 17).

El grado de credibilidad se debe a la construcción social que se hace de las personas y los colectivos sociales, construcciones mediadas por el género, la raza o la estratificación social y económica. Muchas de las mujeres víctimas y sobrevivientes de violencia sexual no han tenido acceso a la educación, algunas no saben escribir y otras hacen parte de comunidades cuya lengua nativa no es el español. Así, cuando presentan sus testimonios en instancias de justicia, se ven perjudicadas para explicar su situación, y a este problema se le suma el que las personas que las atienden creen que sus limitaciones les restan credibilidad. Esto también ocurre cuando los y las periodistas entrevistan a víctimas y sobrevivientes, lo que constituye, una vez más, una mala práctica periodística: “Pocos medios nos creen, cuando sale a los medios una mujer violada, de alguna manera están diciendo que ella se lo buscó y pasan el caso como un problema de conflictos personales” (Gómez, comunicación personal, 27 de septiembre del 2019).

La credibilidad también se ve mediada por la concepción errónea de que el delito de violencia sexual ha sido una consecuencia colateral de la guerra y por tanto menos relevante que otros delitos como el asesinato o la desaparición forzada.

Por otra parte, los testimonios de las víctimas se ven menospreciados por la relación rígida entre el queha-

cer periodístico y las instancias legales. Si un caso de violencia sexual no tiene sentencia, muchos periodistas prefieren obviarlo. En palabras de la periodista Beatriz Valdés, “No estoy de acuerdo con la presunción de inocencia que posa en el presunto perpetrador ya que pone un manto de duda sobre la víctima”. Este no es un tema menor, teniendo en cuenta que la impunidad en delitos sexuales es muy alta.

## A manera de conclusiones y sugerencias

*Cuando los medios de comunicación hablan de una “supuesta víctima” nos están revictimizando, nos están atacando y nos están haciendo más daño.*

Fanny Escobar Hernández, coordinadora de la Asociación Mujeres del Plantón en el Urabá Antioqueño (Comunicación personal, 12 de agosto del 2019)

Un ejercicio periodístico que procure trabajar con las víctimas de violencia sexual en sus iniciativas de memoria histórica debe entender que el delito responde a un enunciado de poder que hacen los victimarios sobre los cuerpos de las víctimas y sobrevivientes, un discurso que no solo se dirige a la víctima directa, sino a otros hombres, a las comunidades y a los grupos aliados y contrarios. Una vez, los y las periodistas entiendan que a lo que se enfrentan no es al uso instrumental del cuerpo femenino para saciar los deseos masculinos, comprenderán que ese acto discursivo no puede replicarse sin un análisis profundo de la situación. Esto significa que se debe dar prioridad al análisis de las causas y las consecuencias de la violencia sexual, antes que a la narración de hechos personales.

Igualmente, es necesario trabajar en productos comunicativos en los que el victimario no tenga la voz principal de la narración. De lo contrario, el discurso de la violencia sexual será replicado de manera irreflexiva y logrará su objetivo máximo: que el temor que quiere infundir salga del espacio territorial en el que ocurrieron los hechos para extenderse a cada comunidad vulnerable.

El discurso de poder que constituye la violencia sexual se ve reforzado por la espectacularización del acto violento como una suerte de firma, un mensaje, que con-

forma a las pedagogías de la crueldad (Segato, 2018a). Dichas pedagogías también son usadas por los medios de comunicación cuando se replica una y otra vez el delito, cuando se describen los actos con detalles innecesarios y se hace de la violencia sexual un espectáculo de morbo en el que las mujeres son cosificadas y por tanto sus vivencias y sus historias de vida menospreciadas.

Igualmente, se necesita cambiar las formas narrativas que ponen a los victimarios en el lugar de enfermos e irracionales. Esto, como se dijo, invisibiliza a las víctimas y sobrevivientes, exonera de responsabilidades conscientes, pone al delito como caso excepcional e impide dimensionar su sistematicidad; no permite que se entienda que los victimarios pueden arrepentirse y pedir perdón de manera consciente de los actos realizados, y, por último, envía a las causas del delito y a sus consecuencias a espacios privados y excepcionales, ocultando su dimensión política y social.

Las lógicas anteriormente explicadas y la idea falsa de que la violencia sexual es un delito menor, comparado con otros delitos ocurridos en el conflicto armado, han hecho que las mujeres víctimas y sobrevivientes de violencia sexual no sean dignas de atención y que sus historias no sean lloradas. De esta manera, sus casos durante décadas no fueron objeto de indignación nacional. Es tarea de los y las periodistas generar espacios nacionales para que la violencia sexual sea reconocida y entendida como una historia colectiva que es parte de nuestro relato de país, lo que generará procesos de duelos colectivos en los cuales las víctimas y sobrevivientes puedan cerrar sus historias con el reconocimiento de sus verdades. El poder del duelo como efecto político frente a las relaciones entre los sujetos y la sociedad, se configura en un discurso contra la violencia sexual y sus enunciados. Podría entenderse de esta manera como una idea de contrapedagogía de la crueldad, de la que habla Rita Segato, un camino posible para que los y las periodistas aporten a la prevención y a la reparación de este delito.

Por otra parte, no es posible seguir pensando que la violencia sexual es un tema que se puede tratar desde la inmediatez de la noticia, esto siempre generará revictimización. El periodista Juan Camilo Gallego del CNMH usa el verbo “pacienzar” para hablar con una víctima o sobreviviente de violencia sexual. Esto implica tener en disponibilidad todo el tiempo que sea necesario para generar lazos de confianza con la mujer que va

a contar su historia (Gallego, comunicación personal, 14 julio del 2018). Igualmente, Fabiola Calvo, directora de la Red de Periodistas con Visión de Género, sugiere que el/la periodista debe cerciorarse de que la mujer esté tranquila y segura de participar en la conversación; de lo contrario, recomienda no forzar a la persona y dejar el testimonio a un lado (Calvo, comunicación personal, 17 de marzo del 2019). Lo anterior implica dejar atrás la concepción caduca que reza que el periodista no debe relacionarse con la persona que le está dando su testimonio; no es posible ser indiferente al drama humano de las víctimas y sobrevivientes. Como lo expresa Jineth Bedoya, subdirectora de *El Tiempo* y activista en contra de la violencia sexual, “muchas de estas mujeres no han recibido la atención psicológica adecuada y el periodista debe estar preparado para apoyar a las comunidades afectadas con procesos de pedagogía y resiliencia”.

Las víctimas y sobrevivientes entienden el trabajo periodístico como una forma de reparación, en la medida que gracias a este sus historias son conocidas y se generan procesos de memoria histórica que previenen la repetición de los hechos victimizantes. Para Magaly Belalcázar Ortega, lideresa social del departamento del Caquetá, “los medios de comunicación deben ser aliados de las víctimas, de la paz, de la verdad y de la justicia” (Belalcázar, comunicación personal, 27 de julio de 2019). Es imperativo atender este llamado, la puerta a las víctimas y sobrevivientes siempre debe estar abierta en una prensa que quiera hacer su labor con ética y responsabilidad social.

La última, y quizás la más importante conclusión y recomendación para los y las periodistas, se desprende de la sumatoria de todas las categorías analizadas y las entrevistas realizadas. La memoria histórica se configura a partir de procesos de resiliencia y resistencia, de fuerzas individuales que generan reivindicaciones colectivas y vínculos que permiten humanizar lo que ha sido cosificado por medio de la violencia. Las mujeres víctimas y sobrevivientes han logrado escucharse y unirse para reclamar el derecho que tienen a la verdad y a la no repetición para ellas y para otras mujeres; esa capacidad de pensarse en colectivo, a pesar de sus diferencias, es su mayor fortaleza. Los medios de comunicación y los y las periodistas deben reconocer dicha capacidad, ponerla en evidencia e imitarla, pues es la que desprivatiza el daño de la violencia sexual, lo hace público, visible, y a la vez interpela al país con

respecto a la responsabilidad social que tienen sobre la generación de espacios de duelo que humanicen lo

que se ha deshumanizado y procuren la prevención eficaz del delito.

## Notas

1. Red de Mujeres Víctimas y Profesionales: un grupo de mujeres y organizaciones que trabajan por los derechos de las mujeres víctimas de violencia sexual con ocasión y en desarrollo del conflicto armado y la violencia sociopolítica en Colombia.
2. GAPD: grupos armados que se reagruparon después de la desmovilización y desarme de 34 bloques de las Autodefensas Unidas de Colombia entre los años 2003 y 2006.

## Referencias bibliográficas

1. BUTLER, Judith, 2017, *Marcos de guerra: las vidas lloradas*, Barcelona, Paidós.
2. CENTRO DE MEMORIA Histórica, University Of British Columbia, 2013, *Recordar y narrar el conflicto: herramientas para reconstruir memoria histórica*, Bogotá, Centro Nacional de Memoria Histórica.
3. CENTRO NACIONAL de Memoria Histórica, 2017, *La guerra inscrita en el cuerpo: Informe nacional de violencia sexual en el conflicto armado*, Bogotá, Centro Nacional de Memoria Histórica.
4. FERRERO ROMERO, María y María Lamuedra Graván, 2018, *Tratamiento periodístico sobre la violación hoy: análisis comparativo del caso de “La manada” en Eldiario.es y La Razón*, Universidad de Sevilla, tomado de <<https://idus.us.es/handle/11441/79161>>.
5. FRICKER, Miranda, 2008, “Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing”, en: *Theoria*, Vol. 61, No. 3.
6. FRICKER, Miranda, 2017, *Injusticia epistémica: El poder y la ética del conocimiento*, Herder, tomado de: <<https://elibro.net/ereader/elibrodemo/115949>>.
7. GÓMEZ, David, 2011, “Marcos de guerra. Las vidas lloradas de Judith Butler”, en: *Política y Sociedad*, Vol. 48, No. 3, pp. 625-627, tomado de: <<https://revistas.ucm.es/index.php/POSO/article/view/38160>>.
8. MARQUÉS, Josep Vicent, 1982, *No es natural: Para una sociología de la vida cotidiana*, Barcelona, Anagrama.
9. PÉREZ SALICIO, Encarnación, 2001, “La violencia contra la mujer en la prensa”, en: *Revista Latina de Comunicación Social*, Vol. 44, No. 1, tomado de: <<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=962841>>.
10. SÁNCHEZ RODRÍGUEZ, Gabriel, 2008, “Violencia machista y medios de comunicación. El tratamiento informativo de los delitos relacionados con el maltrato a mujeres”, en: *Comunicación y Hombre*, Vol. 4, pp. 3-15, tomado de: <<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=129412637011>>.
11. SEGATO, Rita, 2018a, *Contra-pedagogías de la crueldad*, Buenos Aires, Prometeo Libros.
12. SEGATO, Rita., 2018b, *La guerra contra las mujeres*, Buenos Aires, Prometeo Libros.
13. TODOROV, Tzvetan, 2008, *Los abusos de la memoria*, Barcelona, Paidós.

## Anexos

- Entrevistas a víctimas y sobrevivientes: <[https://osf.io/cj5d7/?view\\_only=a3509a70076e4f5b8e435c4fb3bab92f](https://osf.io/cj5d7/?view_only=a3509a70076e4f5b8e435c4fb3bab92f)>.
- Entrevistas a periodistas expertos/as en el tratamiento de la violencia sexual en el marco del conflicto armado: <[https://osf.io/7af6m/?view\\_only=a79c563e940444afb5a8655b0b7d2211](https://osf.io/7af6m/?view_only=a79c563e940444afb5a8655b0b7d2211)>.
- Entrevistas realizadas a personas expertas en el análisis de la violencia sexual en el marco del conflicto armado: <[https://osf.io/ces86/?view\\_only=9eb1f0191ee140e39bfbcb8142393a0a](https://osf.io/ces86/?view_only=9eb1f0191ee140e39bfbcb8142393a0a)>.



# Reseñas

---

Resumos

---

Reviews

# Una verdad desde las víctimas. Aportes metodológicos para el esclarecimiento de los efectos del conflicto armado interno con organizaciones afrocolombianas de Buenaventura (proyecto finalizado)

DOI: 10.30578/nomadas.n53a17

*Una verdad desde las víctimas. Aportes metodológicos para el esclarecimiento de los efectos del conflicto armado interno con organizaciones afrocolombianas de Buenaventura*

*A Truth from the Victims. Methodological Contributions to Clarify the Internal Armed Conflict Effects with Afro-Colombian Organizations in Buenaventura*

David R. Pinzón y  
Yilson J. Beltrán-Barrera

Miembros del grupo de investigación Socialización y Violencia, Universidad Central, Bogotá (Colombia).  
Correos: dpinzonc2@ucentral.edu.co,  
ybeltranb1@ucentral.edu.co

DIRECTOR DEL PROYECTO: Yilson Beltrán-Barrera

INVESTIGADORES: Asociación de Mujeres y Hombres de Triana y  
Grupo de Investigación Socialización y Violencia

ENTIDAD FINANCIADORA: Universidad Central

AÑO: 2019

El grupo de investigación Socialización y Violencia, de la Universidad Central, junto con la Asociación de Mujeres y Hombres de Triana, perteneciente a uno de los 46 Consejos Comunitarios de la zona rural de Buenaventura, denominado: “Consejo comunitario de la parte alta y media del río Dagua”, presentaron un informe de investigación ante la Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad (CEV). El propósito no solo fue el de aportar al esclarecimiento de la verdad en territorios y con pueblos afrocolombianos, en el marco del conflicto armado en el Pacífico colombiano, sino de ofrecer aportes metodológicos que pudieran servir de referente en los procesos de construcción de memoria, acordes con las prácticas culturales, los propósitos y los deseos de reparación de dichos sujetos étnicos.

La investigación, adscrita ontoepistémicamente a las prácticas de investigación social solidarias (Beltrán-Barrera, 2016), tomó posición ética y política por las víctimas del pueblo negro, toda vez que son ellas el epicentro de la labor de

las Comisiones de la Verdad –tal y como se explicita en el informe–. Sin embargo, producto de la interacción solidaria en campo, a través de la categoría del ecogenocidio como horizonte de sentido metodológico, y el sentipensar de la cosmovisión del pueblo negro y su relación con el territorio, lograron dar cuenta de las afectaciones a la naturaleza en el marco de la guerra. Con ello, los diversos seres no humanos de la naturaleza afectados fueron tratados como sujetos víctimas del conflicto armado.

Lo anterior, sin parangón en los procesos de construcción de verdad, en el marco de las comisiones de la verdad en el mundo, permite afirmar que ya no son solo los sujetos humanos las víctimas de una guerra, sino también las naturalezas. Así las cosas y gracias al sentipensar del pueblo negro en su relación cultural con el territorio del Pacífico colombiano, el informe permite afirmar que el centro de las comisiones de la verdad debe constituir el ser de una cultura en relación con su territorio. Desde el debate académico y político que propicia el informe, aporta inusualmente en un giro biocéntrico al campo de las afro-reparaciones, lugar en el que el informe ubica el debate.

Específicamente, el informe reporta a la CEV veintidós hechos victimizantes perpetrados contra seres humanos (mediante prácticas genocidas y etnocidas) y cinco contra seres no-humanos (mediante prácticas ecocidas), a saber: bomba a poliducto, fumigación aérea con glifosato, minería a gran escala, megaproyecto doble calzada Cabal Pombo y cultivos ilícitos. Esos hechos victimizantes, llevados a cabo por diversos actores armados (paramilitares, bacrim, fuerza pública y guerrilla) y no armados (como el Estado mediante instituciones como Inviás, empresarios y políticos), afectaron a diversos seres no humanos como: ríos y bosques (bomba a poliducto, minería a gran escala y cultivos ilícitos) o cultivos de pan coger (fumigación aérea con glifosato). Por ello, en el informe se demanda la necesidad de reparar a esos sujetos no humanos, con el fin de que el pueblo negro pueda llevar una vida digna en sus territorios y para que, junto con ellos, sane también la madre tierra.

Tres fueron los métodos que, bajo el horizonte de sentido metodológico del ecogenocidio, se implementaron en campo: talleres, entrevistas y etnografía. Estos dos últimos devinieron en lo que en el informe se

denomina como *conversaciones corpo-emocionales*, dada la compenetración sensible entre el equipo de investigación y la Asociación, principalmente sus “fuentes”: relatos desde las víctimas, familiares, testigos y memoria colectiva. Dichas conversaciones se establecieron en torno a la relación de sus experiencias con el conflicto armado y las afectaciones al territorio (ecocidio), los cuerpos (genocidio) y la cultura (etnocidio). Por su parte, el primer método permitió de manera participativa, construir lo que conjuntamente se denominó como *el mapa de la memoria del conflicto armado en el territorio*, a partir del cual se construyó una línea de tiempo territorializada, que va desde 1974 (primer hecho violento que recuerda la memoria colectiva en el territorio) hasta 2019. Dicho método permitió también establecer un *continuum* de la violencia contra el pueblo negro, al establecer que miembros de las comunidades llegadas al Consejo Comunitario (antes de 1974), provenían de otras dinámicas de violencia ejercidas contra su pueblo y sus territorios originarios (como es el caso de los desterrados del Chocó y llegados al territorio del Consejo). Esto, junto con otros hallazgos del informe, permite establecer la relación entre conflicto armado y racismo histórico estructural.

Otro de los hallazgos importantes fue el uso de feminicidios y otras violencias de género, como estrategias de acción de los grupos armados que operaron en el territorio, para desestabilizar, desarticular y obligar al destierro masivo de la población negra, con el fin de llevar a cabo el megaproyecto de desarrollo de la construcción de la doble calzada Cabal Pombo (Cali-Buenaventura). Posteriormente a dicha estrategia, las masacres y los asesinatos selectivos fueron el orden de la avanzada paramilitar en la zona: un territorio estigmatizado por ser negro y de influencia guerrillera. Dos imaginarios (negro y guerrillero) sin valor para los proyectos de desarrollo de la nación, que atravesaron las prácticas violentas diferenciadas de los actores armados contra los pueblos negros y sus territorios, fortaleciendo la relación entre conflicto armado y racismo en el esclarecimiento de la verdad de la guerra en Colombia.

Aquella práctica de guerra contra las mujeres y el pueblo negro permitió ampliar la categoría usada como horizonte de sentido al ecogenocidio. Sin embargo, se advierte que las cifras que presenta el informe pueden no ser determinantes o concluyentes desde el punto de vista cuantitativo, no así cualitativo. Por ello,

se sugiere ampliar el análisis de los feminicidios y las violencias de género en su relación con el conflicto armado en el territorio. No obstante, el problema es complejo de abordar dado que es un tema tabú en las comunidades y de riesgo de revictimización inminente, en tanto que aún permanecen actores armados en el territorio. Esto último también hizo singular el desarrollo del trabajo en campo, ya que fue un proceso de construcción de verdad –literalmente– en medio de la guerra.

El informe también permitió registrar otras afectaciones que van más allá del ecogenoetnofemicidio, mostrando los límites de una categoría y las complejidades de la guerra. Entre dichos hallazgos se encuentran los problemas psicológicos y de salud derivados de las experiencias con el conflicto, entre otros. Asimismo, emergieron hechos victimizantes que, a la luz de la gramática convencional del conflicto armado y el derecho internacional humanitario, no se conocen, como es la *pena moral*. Por este último hecho victimizante –así nombrado por las mismas víctimas del pueblo negro–, muchos miembros de las comunidades del Consejo Comunitario han muerto, configurándose como parte de la verdad negra en Colombia.

De acuerdo con todo lo referido, el informe de investigación contribuye al debate de la verdad en el marco del posacuerdo en nuestro país porque, desde un enfoque étnico con perspectiva antirracista, decolonial y biocéntrica, permite sentar algunas bases (analíticas y metodológicas) para la construcción de *la verdad negra* en Colombia, entendida como la interpretación y narración de las víctimas desde el lugar de enunciación del pueblo negro. Y lo que dicho enfoque y perspectiva posibilita es una lectura singular de la relación entre racismo estructural y conflicto armado en Colombia, anclado a proyectos de desarrollo de las economías legales e ilegales de la región.

El informe concluye con una serie de recomendaciones que hace a la CEV, a quien va dirigido, relacionadas con las peticiones de las víctimas en torno a sus desaparecidos y las prácticas metodológicas que ellos, como pueblo negro, quisieran que se puedan seguir llevando a cabo en sus territorios por las instituciones responsables de la construcción de verdad, justicia, reparación y no repetición en nuestro país, tal y como lo implementaron conjuntamente el grupo de investigación y la Asociación de Mujeres y Hombres de Triana.

## Referencias bibliográficas

1. ASOCIACIÓN de Mujeres y Hombres de Triana y Grupo de Investigación Socialización y Violencia, 2019, “Una verdad desde las víctimas. Aportes metodológicos para el esclarecimiento de los efectos del conflicto armado interno con organizaciones afrocolombianas de Buenaventura”, informe de investigación, Bogotá, Universidad Central-Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos (Iesco).
2. BELTRÁN-BARRERA, Yilson J., 2016, “Antropología y vida en pueblos de Colombia: a propósito de la biocolonialidad y la metodología del palabrear”, en: *Boletín de Antropología*, Vol. 31, No. 52, pp. 302-324.

# El ritornelo. Consideraciones sobre la producción de las víctimas del conflicto armado en Colombia

(reseña de tesis publicada)

DOI: 10.30578/nomadas.n53a18

*O ritornelo. Considerações sobre a produção das vítimas do conflito armado na Colômbia (resenha de tese publicada)*

*The Ritornello. Considerations of the Victim's Production of the Armed Conflict in Colombia (published thesis review)*

Diana Katherine Cardona Garzón

Estudiante de la Maestría en Investigación en Problemas Sociales Contemporáneos, Universidad Central, Bogotá (Colombia). Especialista en Epistemologías del Sur y Socióloga. Correos: dianak.cardona@gmail.com, dcardonag3@ucentral.edu.co



AUTORA: Helga Natalia Bermúdez Pérez

EDITORIAL: Ediciones Universidad Central

CIUDAD: Bogotá

AÑO: 2018

NÚMERO DE PÁGINAS: 174

La noción del ritornelo, de acuerdo con la autora, hace referencia a su propio devenir histórico en el proceso de investigación. Concierna a aquello que posibilitaba un tránsito por su propia vida alrededor de preguntas, temas de investigación, territorios y fronteras que iban, venían, daban vueltas y revueltas en sus más profundas preocupaciones vitales. Helga acude a la noción de ritornelo propuesta por Deleuze y Guattari (1972) como aquello que “representa el movimiento productivo de la vida, lo creado en un territorio virtual o real” (p. 19), consecuencia de las huellas de un pasado que nunca deja de transformarse y que por lo mismo introduce la mirada del “devenir víctima” que no se reduce a un discurso institucional o jurídico; a cambio de ello, narrarse víctima implica una voz propia, una lucha por sus derechos y una expansión de su propia subjetividad.

Esta tesis es resultado de la investigación desarrollada por la autora en el marco de la Maestría en Investigación en Problemas Sociales Contemporáneos, de la Universidad Central. Consta de una parte introductoria y tres capítulos: *1. Consideraciones iniciales sobre la pregunta por la subjetividad de las víctimas con ocasión*

*del conflicto armado*; 2. *Cinco historias de vida de mujeres: víctimas y sujetos políticos*; y 3. *El ritornelo sobre acontecimiento, víctimas y subjetividad*. Finaliza con el registro de la bibliografía y un anexo sobre el *Guión de preguntas realizadas en las entrevistas* que implementó en su trabajo.

En la introducción se anticipan los aspectos más relevantes del contenido global del texto y se sitúa al lector en relación con el lugar de enunciación e interés académico de su autora. Allí también se presentan los elementos epistémicos centrales y concomitantes a la formulación de la pregunta de investigación, los objetivos de esta y su camino metodológico. Es destacable en este punto que Helga Natalia se enuncia desde el lugar singular de “testiga envenenada”<sup>1</sup> (Bermúdez, 2018: 20) y como nieta de una mujer que sufrió hechos victimizantes en el marco del conflicto armado colombiano, así como una profesional que ha tenido la ocasión de trabajar con víctimas; elementos todos que la conducen a preguntarse por la noción de *víctimas*, como un enunciado polisémico que puede ser incluso contra-productivo en muchos sentidos para el mismo sujeto que así se denomina.

En su inquietud epistémica Helga Natalia se pregunta si todas las personas que creemos son víctimas lo son en efecto, toda vez que es diferente lo que se crea, se recrea y se enuncia en la esfera pública y lo que pasa por las experiencias, pensamientos y sentires de quienes han vivido experiencias victimizantes, pero que desconocen sus derechos a la verdad, la justicia y la reparación, o quienes se distancian de apreciaciones jurídicas e institucionales, desde donde se sitúa el esquema de los derechos, y bajo las anteriores consideraciones formula la siguiente pregunta: ¿Desde qué elementos, circunstancias y momentos de trayectoria vital algunas personas que han sufrido daño con ocasión del conflicto armado colombiano forman y asumen –o no– una subjetividad política cómo víctimas? De esta pregunta surgen tres categorías: *elementos*, que alude a razones o principios personales y colectivos, los afectos y discursos políticos que generaron cambios en la subjetividad e identidad de las víctimas; *circunstancias*, alusivas a las características de los hechos victimizantes y los acontecimientos relacionados con el conflicto armado en territorios y contextos particulares; y *momentos*, referidos a tiempos en los que ocurrieron los hechos, a cambios en la subjetividad de las víctimas en

relación con su ciclo vital y la dimensión histórica en que ocurrieron.

A propósito de su encuadre metodológico, esta investigación se realizó desde una mirada cualitativa, acudiendo a técnicas de investigación que se instalaron en dos momentos: revisión documental y trabajo de campo; este último se desarrolló a través de entrevistas a profundidad o *conversaciones* que le permitieron a su autora aproximarse a las trayectorias vitales, situadas desde una perspectiva de género<sup>2</sup> y a la configuración de la subjetividad de la víctima<sup>3</sup>. En congruencia con ello, en este trabajo se establecieron las categorías principales: víctimas, acontecimiento, sufrimiento y subjetividad política<sup>4</sup>.

El primer capítulo presenta diversos conceptos asociados a la noción de *víctima*, como la clasificación o tipificación de hechos victimizantes reportados por bases de datos oficiales, como el Registro Único de Víctimas, desglosando las particularidades de significación en relación con víctimas directas e indirectas, o la definición expuesta en la Ley 1448 de 2011 que le permite introducir un análisis sucinto de la relación entre la noción de víctima y el principio de dignidad del que habla esta Ley, destacando que la significación de víctima allí planteada resulta contraria a la de ciudadanía. Ello implica el supuesto de que antes del hecho victimizante dicha población gozaba del ejercicio pleno de sus Derechos Humanos, algo de lo que la autora sospecha e incluso controvierte al señalar que, en ocasiones, algunas personas acceden a sus derechos sociales, económicos y políticos en virtud de su condición de víctimas; de ahí que el debate político y social sobre las víctimas resulte funcional para detentar este lugar, lo que “se constituye en una tecnología de gobierno o de dominación”, de acuerdo con Martínez (2011, citado por Bermúdez, 2018: 49) en donde se objetiva al sujeto para que testimonie su hecho victimizante y pueda ser reconocido como tal. Lo anterior cuestiona ese lugar oficialista que, desde las ciencias sociales y organizaciones privadas, se ha promovido al instalar el lugar de las víctimas como sobrevivientes.

El primer capítulo se desglosa además en tres acápi-tes: en el primero de ellos: *Sufrimiento en la producción subjetiva de las víctimas*, Helga Natalia introduce la que será una de sus categorías de análisis, situándola desde la emergencia o el lugar intermedio de la formación

subjetiva de las víctimas, de acuerdo con sus trayectorias vitales, desde donde la autora argumenta que el sufrimiento o el dolor se convierte para la víctima en un acontecimiento inaugural que demanda un giro en su trayectoria de vida.

En el segundo acápite: *Subjetividad política: el devenir de las víctimas como sujetos políticos*, se precisa la noción de subjetividad en el devenir del sujeto político, en relación con su propia experiencia de víctima, noción que emerge a partir de la observación de las prácticas, los discursos y las formas de relacionarse, y que resulta congruente con la construcción de su pregunta de investigación, pues esta investigación reconoce al sujeto como autor consciente que afronta y significa su ser a la luz de sus vivencias, situándose de un modo singular ante sí mismo y ante su entorno; de ahí que la noción de subjetividad de Deleuze (1995, citado por Bermúdez, 2018) como acto en movimiento o acción respecto de las relaciones dominantes, refleja las conexiones y distribución de las fuerzas, lo que, de acuerdo con Helga Natalia, se puede comprender como una subjetividad encarnada, como un acto político.

La subjetividad política se vive entonces en los encuentros y desencuentros con los otros, en lo común que se sitúa en tensión, en los afectos y en el dolor, que desempeñan un rol importante que cohesiona el accionar colectivo. Este aspecto también permite en conjunto reconocer sus derechos y asumirse protagonistas de su propia historia social, mediante la acción política. Este punto finaliza con una reflexión propuesta por Tabares (2011) donde se presenta una distinción entre la subjetividad estructurada y la subjetividad emergente de las víctimas; la primera entendida como aquello que se origina en el aprehender del mundo (prácticas, valores, creencias) y que luego dialoga con lo íntimo del sujeto. La segunda hace referencia a aquello que interpela a la víctima, las elaboraciones propias de esta de acuerdo con su trayectoria de vida y que se configura en razón de los acontecimientos vitales.

En el tercer acápite: *Acontecimientos en la producción de la subjetividad política de las víctimas*, Helga Natalia parte del principio que cuando las víctimas se denominan a sí mismas sujetos políticos lo hacen porque están convencidas de esa forma de existencia, y porque alguna vivencia detonante las ubica en el lugar del sufrimiento, desde donde emerger así implica pa-

sar por reconocerse como sujetos con voz que pueden organizarse o agremiarse para *recuperar* sus derechos. En ese sentido, dicha motivación saca a la luz todo lo ocurrido, la necesidad de hablar de la verdad. Apelear a sus testimonios, como un apoyo y una forma de aprendizaje para la sociedad civil, contribuye a que las víctimas se asuman como sujetos políticos dotados de discursos y de prácticas que apuntan a construir identidades o lugares de enunciación. Sin embargo, esto no significa que las víctimas sean sujetos políticos porque participan de actos públicos o performativos, porque la autora deja en claro su constatación de que “las víctimas llaman como una forma vital de existencia a una forma de ser y de actuar en el mundo, al menos en el suyo” (2018: 67).

En el segundo capítulo la autora desarrolla la conceptualización de las categorías: víctima, acontecimiento, dolor, sufrimiento y subjetividad política, en una aproximación a las historias de vida de las mujeres que participaron en la investigación. El capítulo empieza con la historia de Blanca Nubia Díaz o Blanquita, mujer defensora de derechos humanos en el Movimiento Nacional de Víctimas de Crimen de Estado –Movice–, de aproximadamente sesenta años, indígena wayúu, esposa de un gran sabedor de la medicina tradicional, un indígena arahuaco; su esposo, ella lo llama así, aunque años atrás se habían separado, es asesinado por paramilitares en el año 2000, y un año después su hija Irina de quince años de edad es abusada sexualmente y asesinada por paramilitares en La Guajira, específicamente por sujetos armados al mando de alias Jorge 40, que disputaban el control territorial local. Blanca presume que la muerte de su hija es el resultado de regulaciones de violencia basadas en género, porque, para ese entonces, ella –Doña Blanca– participaba de una organización de mujeres indígenas campesinas que defendían los derechos de las mujeres. Para ese momento, los paramilitares instauraron unas regulaciones basadas en el ejercicio de la violencia en donde violaban a las niñas y mujeres como una práctica de guerra.

Luego se presenta la historia de Luz Marina Bernal, una de las conocidas madres de Soacha. Ella es una mujer de origen campesino, madre de cuatro hijos, y en su narración indica que en su segundo embarazo afrontó situaciones difíciles en el quinto mes de gestación, cuando fue atropellada por un vehículo, lo que precipitó el nacimiento de su hijo Fair Leonardo, a los

seis meses de gestación. Informa que, luego de diversos procedimientos y tratamientos clínicos, su hijo llega a los veintiseis años de edad, con deficiencias en su desarrollo físico y cognitivo, y que un día desaparece y a los pocos meses ella es notificada por servidores públicos que él, quien no sabía leer ni escribir, era el líder de una banda terrorista y que en un enfrentamiento con el Ejército Nacional se le había dado de baja.

Después se presenta la historia de Olga Betancourt, una mujer oriunda del municipio El Castillo (Meta), proveniente de una familia de tradición política adscrita al Partido Comunista y a la Unión Patriótica, un rasgo común en los pobladores de esa zona del alto Ariari. La señora Olga vivió su infancia y juventud en medio de un tenso clima político, y a los veintiseis años ella y su papá fueron amenazados mediante la inclusión de sus nombres en un listado de personas donde los paramilitares los sentenciaban a muerte, y ella fue desplazada.

Se sigue la historia de Yovana Sáenz, una mujer que se narra afrocolombiana del municipio de Tumaco (Nariño), aunque su lugar de nacimiento es el departamento de Tolima. Desde niña es víctima de violencias sexuales y domésticas, y a los dieciseis años decide irse de su casa. Ante la necesidad de encontrar a su madre –con quien quería restablecer su vínculo– se dirige al oriente del Tolima, en donde grupos guerrilleros la identifican como un objetivo militar y termina desplazándose al municipio de Tumaco, lugar donde empieza su proceso de liderazgo político. Descubre –porque antes no lo había percibido como tal– que había sido desplazada contra su voluntad en la búsqueda de su madre. Más tarde, en 2008, a causa de su trabajo político y por su liderazgo en la búsqueda de casos para la expedición del auto 092 de 2008, así como por su defensa de los derechos de las mujeres y como líder de la asociación Afrodes, Yovana es blanco de amenazas por parte de grupos paramilitares, y en diciembre de 2009 es víctima de violencia sexual.

Finaliza este capítulo con la historia de Esther Polo Zabala. Ella indica que es víctima del conflicto armado, desde el útero de su madre, y considera que el nombre con el que fue bautizada le fue dado en razón de un ocultamiento y protección de su propia historia. Según indica ella, su madre, la legendaria María Zabala –así la llama–, una lideresa de la zona rural de Montería, cuando tenía tres meses de gestación fue atacada en su casa

por actores armados que dejaron como saldo de esta incursión el asesinato de su esposo –el padre de Esther–, uno de sus hijos y algunos cuñados; quemaron la casa, robaron el ganado, y desterraron a sus hijos. Este hecho se ha convertido en el eje principal en el que versa toda su historia de vida.

En este capítulo Helga desarrolla un amplio análisis asociado a la subjetividad política, desde la perspectiva de cinco mujeres, destacando que para ellas ser víctimas no es solo ser dolientes, implica reconocerse también como sujetos políticos, ciudadanas que exigen derechos, empoderarse, no guardar silencio frente al olvido; ser víctima implica una nueva forma de ser de trazar caminos y de hacer historia (Bermúdez, 2018: 138).

Con el tercer capítulo, Helga Natalia cierra su libro analizando las historias de vida de estas mujeres, junto con las categorías propuestas para su investigación. De allí destaca que ser víctima del conflicto trasciende los hechos victimizantes, porque se relaciona con los significados que las víctimas le atribuyen a los hechos, pues observa que ser víctima tiene una profunda relación con el carácter político que tiene esta forma de ser en el proyecto de vida, en las esferas íntimas y sociales. También advierte que la identidad como víctima se relaciona con el significado político del reclamo, en tanto que “si soy víctima hay un victimario”, hay un responsable, en tanto que lo que sucede a la víctima no es un producto del azar sino consecuencia de un orden bélico. De ahí que se encarne el dolor infligido por otros que se posicionan entre sí cómo victimarios.

El trabajo también concluye que no todas las víctimas tienen el mismo nivel de representatividad, en tanto que la subjetividad política está atravesada por las condiciones de clase social, raza y género. Por tanto, ser víctima no implica ser doliente solamente; es reconocerse como sujeto político que exige el cumplimiento de sus derechos a la verdad, la justicia y la reparación. Las mujeres, cuyas historias de vida fueron el fundamento de la investigación, no le temen a la nominación de víctimas, antes bien la recogen, la resitúan y la asumen de manera crítica, y este lugar es asumido desde la acción y no solamente desde el dolor.

Por otro lado, en relación con la categoría de acontecimiento, la autora advierte que esta no significa el hecho victimizante en sí mismo, sino que implica la situación

límite que conduce a la apertura de posibilidades inéditas en su ser, que se conecta con situaciones históricas y que hicieron del acontecimiento no un momento, sino un pretexto para cuestionar lo que pasaba en el país, como es el caso de la señora Luz Marina, quien refiere: “mi hijo me parió a mí”, como líder y defensora de derechos humanos. Se trata, entonces, de un acontecimiento para interpelar a sus victimarios, y estas mujeres no permitieron que sus victimarios las ubicaran en el lugar de la impotencia, a pesar del dolor sufrido.

Finalmente, Helga culmina su texto tomando la tesis de Tabares (2011) para señalar que

las víctimas del conflicto armado colombiano devienen sujetos políticos, a partir de algunos elementos comunes que configuran esta forma de subjetividad: la reflexividad como eje transversal que alimenta de manera permanente el devenir; las acciones políticas desarrolladas por las víctimas, que tras un primer momento de dolor, confusión y mezcla de sentimientos morales desencadenan en prácticas manifiestas en los usos de la memoria, la participación y el

arte y finalmente la potenciación del sujeto, leída como la capacidad que las víctimas han tenido para resistirse en un contexto que las anula e intenta determinar su actuar. (164)

Este libro realiza aportes importantes en materia de estudios de género, en historias de vida situadas y en la misma noción de *víctimas*, noción que, desde un punto de vista institucional gubernamental o privado donde se busca la protección y la garantía de los derechos humanos, se dispone de tecnologías que nominan y representan a aquellos sujetos *víctimas*, lo que en consecuencia puede suponer dar voz a estas personas. Este último resulta ser un aspecto muy controversial cuando las formas de escribir y narrar hechos victimizantes se enmarcan en un guion que obedece a estructuras ya definidas, y que, en ocasiones, distan de las realidades concretas, los sentires, los significados y las agencias que dotan a esta población. Por ello considero que esta investigación contribuye, en su apuesta epistémica y en su accionar político, a reparar de manera cognitiva y política el devenir víctima del conflicto armado colombiano.

## Notas

1. “Para el DAS, un testigo envenenado es aquel que refiere a las formas en las que el pasado entra en el presente no necesariamente como un recuerdo traumático, sino como un conocimiento envenenado al que se “accede a través de un conocer mediante el sufrimiento” (2008: 244).
2. En este apartado la autora de la tesis amplía la información en relación con la investigación cualitativa, entrevistas a profundidad e

historias de vida y lo que significa construir historias de vida situadas y desde una perspectiva de género.

3. Se realizaron entrevistas a profundidad, desde experiencias situadas con perspectiva de género.
4. La investigación se realiza con cinco mujeres colombianas que se narran a sí mismas como víctimas y como sujetos políticos.

## Referencias bibliográficas

1. DELEUZE, Gilles, y Félix Guattari, 1972, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Pre-textos.
2. TABARES, Catalina María, 2011, “Reflexiones en torno al devenir sujeto político de las víctimas del conflicto armado, en: *Estudios Políticos*, No. 38, pp. 13-37, tomado de: <<https://bit.ly/2VeIYia>>.

# Producción horizontal del conocimiento (reseña de libro)

DOI: 10.30578/nomadas.n53a19

*Produção horizontal do conhecimento*

*Horizontal Production of Knowledge*

Mara Viveros Vigoya

Profesora titular de la Escuela de Estudios de Género de la Universidad Nacional de Colombia, Bogotá (Colombia), donde es codirectora del Grupo Interdisciplinario de Estudios de Género. Doctora en Antropología y magíster en Estudios Latinoamericanos.  
Correo: mviverosv@unal.edu.co

AUTORA: Sarah Corona Berkins

EDITORIAL: CALAS / Universidad de Guadalajara / Bielefeld University Press

AÑO: 2019

NÚMERO DE PÁGINAS: 108

Leer un libro escrito por una colega con quien has empezado a tejer complicidades intelectuales y afectivas es una experiencia singular. Te permite descubrir facetas de su trayectoria y de sus intereses que, por causas evidentes, ignorabas, y a la vez te confirma las razones y las sinrazones que subyacen a esta nueva connivencia. Eso me sucedió al leer el libro de Sarah Corona Berkins titulado *Producción horizontal del conocimiento*, un ensayo que expone en tres capítulos los grandes ejes en torno a los cuales se organiza su propuesta. Estos tres grandes ejes son: en primer lugar, la reflexión dialógica fundada en el intercambio de lenguajes y las formas de nombrar y conceptualizar el mundo; en segundo lugar, la exposición de una hoja de ruta en la que se plantean algunas orientaciones e incidencias de ese acto de compartir ideas y explorar caminos para crear nuevas formas de investigar. Y, en tercer lugar, la transformación del conocimiento a partir de la elaboración intersubjetiva de un “tercer texto” con la participación horizontal de todas las voces.

El ensayo de Sarah Corona busca afirmar además su carácter dialógico, y por ello presenta en recuadros intercalados entre las páginas del libro, fragmentos de textos que ha guardado en su memoria en el momento de producir su propio texto, estableciendo conexiones con ellos. De esta forma, permite que quienes leamos su ensayo escuchemos esas otras voces superpuestas que resuenan mutuamente.



¿Podríamos decir que este ensayo es un libro de metodología de la investigación social? Sí, porque es un texto centrado en las preguntas que surgen en torno a los modos de producir conocimiento; a las distintas formas en que se ha investigado, y a la diversidad de voces que intervienen en ese proceso y nos hacen pensar y entender el mundo y los contextos desde diferentes lugares –que no son audibles de la misma manera, ni tienen igual autoridad y legitimidad para hablar y ser escuchadas–. Pero, a mi modo de entender, este ensayo es más que una reflexión metodológica porque su objetivo trasciende la pregunta del cómo investigar, para enfrentar una inquietud particularmente acuciante en los tiempos que vivimos: ¿para qué investigar? ¿cuál es el sentido del quehacer investigativo?

Sarah Corona responde planteando que es para conocer con el otro y encontrar mejores formas de vivir juntos a partir de la expresión de la diversidad en términos de igualdad, al tiempo que se produce nuevo conocimiento social. Afirma igualmente que en este ensayo no se proporcionan recetas ni hay reglas o procedimientos fijados de antemano para investigar, pero que no renuncia a orientar las propuestas, porque hacerlo sería dejar el camino libre para que se reproduzcan las lógicas naturalizadas de las llamadas ciencias con criterio científico. Dicho de otro modo, en su reflexión hay una dimensión ética, consciente de la responsabilidad moral que conlleva cualquier práctica investigativa al afectar, directa o indirectamente, los derechos, el bienestar y hasta la vida privada de las personas implicadas en dicho proceso. La producción horizontal del conocimiento (PHC) se enfrenta a la tensión ética que subyace a la relación con la otredad, así como a la incidencia de esta relación en la propia construcción de la subjetividad y las concepciones sobre el vivir y el vivir juntos.

La experiencia y la relación de la autora por más de veinte años con el pueblo wixarika –uno de los 64 pueblos indígenas que habitan en México, y que en este caso reside en las zonas de Nayarit y Durango, en el norte del estado de Jalisco y tiene una lengua materna yutoazteca– la llevan a desarrollar los tres conceptos fundadores de la PHC: el reconocimiento del conflicto generador, el establecimiento de la igualdad discursiva y la promoción de la autonomía de las voces. Para hablarnos de cada uno de estos conceptos acude a múltiples, diversas e inusitadas referencias. Para hablar de

conflicto generador, en lugar de referirse a la filosofía o a la teoría política invoca la poesía, como cuando cita un poema de Salman Rushdie en el cual el poeta parece decir que lo nuevo surge de un proceso complejo y conflictivo, donde para existir se gana y también se pierde.

El diálogo como punto de partida de la PHC no es un diálogo armónico. ¿Cómo podría serlo si implica un encuentro no solo entre diferentes puntos de vista y miradas sobre el mundo, sino entre trayectorias de vida y memorias, que pueden ser contenciosas porque remiten a saberes distintamente posicionados con respecto a las desigualdades de poder? El resultado del conflicto generador, señala Corona, citando a Bajtin, es que los diálogos que surgen de él son “profundamente productivos, están preñados de nuevas cosmovisiones potenciales, nuevas formas de percibir el mundo”. Ahora bien, entrar en este tipo de diálogo implica que quienes se sumen a él deseen o encuentren interés en participar. Al leer el ensayo me hice esta pregunta muchas veces: ¿qué es lo que hace que otras personas se interesen en lo que nos afecta y en lo que queremos comprender y transformar?

El punto de partida de Corona es que la demanda está siempre presente en las relaciones humanas y que por ello todo contacto puede convertirse en un conflicto generador de diálogos fructíferos, a sabiendas de que los objetivos pueden ser tan dispares como buscar la dominación del otro o la otra, afirmar la superioridad de un saber o intentar construir la autonomía de la propia mirada.

Cuando existen convergencias en las búsquedas que implica un diálogo fundado en la horizontalidad –como en el caso descrito por la autora a partir de su experiencia con el pueblo wixarika o el que refieren otras investigaciones citadas en el ensayo–, no me cabe duda de que tener la oportunidad de expresar y estar dispuesto a escuchar las propias necesidades y las ajenas, y construir oportunidades de igualdad discursiva (el segundo concepto fundador de la PHC), tiene la potencialidad de transformar no solo el lenguaje sino el modo de entender un dominio de la vida social.

Como se deduce, los retos que implica el horizonte de la PHC son muchos: se trata de establecer condiciones de equidad que tracen un camino hacia la autonomía de las miradas propias. Este sendero

solo puede iniciarse si asumimos que las y los implicados en los problemas que queremos comprender y transformar también tienen soluciones y que eso nos obliga a escucharlos, así como a responderles y enfrentarlos en diálogo. Ello supone estar en la disposición de romper con los binarismos sobre los que se ha sostenido la investigación científica tradicional, como los pares opuestos investigador-investigado, ciencia-saber; igualmente, implica abandonar la idea de que el conocimiento de los especialistas de la academia es el único o incluso el más pertinente para ir en búsqueda de otras formas de conocimiento y relación.

Se trata entonces de reconocer, por ejemplo, la interdependencia constitutiva de la vida social y personal, asumir que esta se funda en vínculos emocionales y prácticos. Se trata pues de construir horizontalidad a partir de una epistemología de la hospitalidad, un concepto utilizado por el historiador Mario Rufer, uno de los autores con los que Corona entra en diálogo. Rufer plantea –a partir de la experiencia que le dejó su participación en el encuentro de la Asociación Internacional de Estudios Interculturales que tuvo lugar en junio de 2011, en las instalaciones de

la Universidad Intercultural de Chiapas, en San Cristóbal– que allí aprendió que “la horizontalidad en la investigación social es posible en un momento discursivo fundado en la hospitalidad”, que solo desde la diferencia es factible el diálogo y que, en definitiva, se dialoga para transformar(se) –y no para mimetizarse–.

El interés científico y político de un trabajo como el que propone este ensayo es también el signo de una exigencia de complejidad que tiene hoy el mundo social, en el que vivimos señalando la necesidad de reorientar la investigación en direcciones que permitan mejores formas de vivir juntos. Con base en las premisas de una brújula ética y el reconocimiento de la igualdad de saberes que puedan expresarse en lenguajes y epistemes diferentes, podrá construirse, quizás, un horizonte emancipador común que nos permita responder en forma colectiva a los retos intelectuales, sociales, ecológicos, políticos y culturales que nos plantea el momento actual, sin perder la riqueza de nuestras diferencias. Esta es la invitación que nos hace el ensayo de Sarah Corona y la que deseo extender y prolongar para que al leer este libro se dejen interpelar por sus preguntas.

# REQUERIMIENTOS PARA LA PARTICIPACIÓN EN NÓMADAS

## PARÁMETROS GENERALES PARA PUBLICAR

- Los interesados en participar de la sección monográfica de cada número, cuyo tema es publicado en la página web de la revista y anunciado por convocatoria pública, deben remitir a la revista un resumen, máximo de una página, en el que identifiquen claramente:
  - La investigación en la cual se origina su artículo.
  - El problema a abordar, la perspectiva y los aportes del texto al campo de conocimiento en el que se inscribe.
  - Una breve descripción de la metodología utilizada en la investigación que conduce al artículo (fuentes, métodos de recolección de información, tipo de análisis y sistematización, etc.)
  - Entidad que financia la investigación y entidad que la ejecuta. Aclarar si está en curso o terminada (fechas de inicio y finalización).
  - Formación académica del autor y su vinculación laboral actual, en nota a pie de página.
- El comité editor del número comunicará si el resumen es aceptado para que así, el proponente proceda a elaborar el texto.
- Los interesados en participar de las demás secciones de la revista (Procesos de Creación, Nuevos Nómadas, Reflexiones desde la Universidad y Reseñas) deben cumplir los mismos requisitos anteriormente señalados, sólo que las temáticas no tienen que estar necesariamente relacionadas con el tema monográfico de cada edición.
- Los interesados en participar en la sección monográfica pueden consultar la Convocatoria del Tema Monográfico, que abrimos semestralmente.
- Los interesados en participar en las demás secciones de la revista (Procesos de Creación, Nuevos Nómadas, Reflexiones desde la Universidad y Reseñas) pueden consultar la Convocatoria Permanente.

## PROCESO DE EVALUACIÓN

- La recepción de los artículos no implica necesariamente su publicación, pues todos deben seguir un riguroso proceso de evaluación.
- Los artículos son evaluados inicialmente por el comité editor y, luego, por dos pares académicos. Si los dos conceptos emitidos por los pares resultan opuestos, un tercer evaluador dirime la cuestión.
- Los pares académicos se seleccionan de acuerdo con su formación, experiencia y trayectoria académica en el tema.
- La revista cuenta con un formato que permite a los pares evaluar criterios como redacción, claridad argumentativa, manejo del tema, relevancia e innovación, uso efectivo de fuentes, calidad de las conclusiones, entre otros.
- El proceso de evaluación es doble ciego, es decir, anónimo en ambas direcciones, para garantizar la objetividad de los conceptos.
- Los pares deben mantener la confidencialidad en la evaluación de un texto, no deben divulgar su contenido ni tener conflicto de intereses con los temas a evaluar.
- Estos expertos tienen la responsabilidad de sugerir la aceptación, rechazo o aprobación con modificaciones del artículo evaluado.
- El equipo editor notifica a los autores los motivos de su decisión y envía los dictámenes emitidos en cada caso.
- Cuando los árbitros sugieren modificaciones, los autores se deben comprometer a entregar la nueva versión en un plazo no mayor a dos semanas (15 días), luego de recibidas las observaciones.

## REQUERIMIENTOS FORMALES PARA LA ENTREGA DE ARTÍCULOS

- Extensión máxima de 9.000 palabras para el tema monográfico y de 6.000 para las demás secciones, incluidos resumen, citas, notas y bibliografía.
- Márgenes de 2,5 cm por los cuatro lados.
- Hoja tamaño carta.
- Texto escrito en letra Times New Roman de 12 puntos.
- Texto a doble espacio.

## Encabezado:

- Título con un máximo de diez palabras
- Nombre del autor con su respectiva referencia biográfica de máximo tres líneas en nota a pie de página (disciplina académica, títulos universitarios,

trabajo actual e institución a la que se encuentra vinculado, ciudad, país y correo electrónico).

- Resumen analítico (debe contener objetivo del artículo, alcance y conclusiones) en seis líneas de extensión como máximo.
- Seis (6) palabras clave que servirán como descriptores del artículo.
- Breve reseña –máximo tres líneas– de la investigación en la cual se origina el escrito, en nota a pie de página. La nota debe especificar el nombre de la investigación, si está en curso o concluida, el objetivo, las fechas en que inició y terminó, la entidad que la financia y la que la ejecuta.

## Notas, citación bibliográfica y bibliografía:

- Las notas son de carácter explicativo. Éstas deben desarrollarse al final del texto e identificarse con un número consecutivo.
- La citación bibliográfica debe hacerse dentro del texto, utilizando paréntesis para relacionar el autor o autores, el año de publicación y la página o páginas, así: (Freire, 1970: 123-130). El libro de donde procede dicha citación debe relacionarse en la bibliografía.
- Todos los libros que se relacionen en la bibliografía deben estar citados en el cuerpo del artículo, de lo contrario no deben incluirse.
- La bibliografía debe elaborarse en orden alfabético siguiendo los modelos aquí descritos:

Texto a referenciar	Ejemplos y clarificaciones
Libros	SERRANO, José Fernando, 2004, <i>Menos querer más de la vida</i> , 1ª ed., Bogotá, Universidad Central-DIUC/Siglo del Hombre, pp. 123-126.
Libros con 2 o más autores	CARDONA, Javier; Juan José Muñoz y Gerardo Restrepo, 1997, <i>Hacia un mundo más humano</i> , México, Trillas, p. 230. Si son más de tres autores, se menciona el primero y se añade la expresión “y otros”. Evítese citar “autores varios” o su sigla “AA.VV”.
Capítulos de libros	HERRERA, Gabriel, “La izquierda en la mirada zapatista”, en: Mónica Zuleta y Miguel Ángel Urrego (eds.), <i>Izquierdas: definiciones, movimientos y proyectos en Colombia y América Latina</i> .
Cuando el autor es una Institución	MINISTERIO de Educación Nacional, 1995, <i>La Identidad juvenil</i> , Bogotá, p. 75.
Cuando se desconoce al autor	En estos casos se referencia al autor corporativo o en su defecto, el título: <i>El Lazarillo de Tormes</i> , Barcelona, Bruguera, 1974, p. 213.
Artículos en revistas	CASTRO-GÓMEZ, Santiago, 2007, “¿Disciplinar o poblar? La intelectualidad colombiana frente a la biopolítica (1904-1934)”, en: <i>Nómadas</i> , No. 26, Universidad Central-Iesco, 2007, pp. 44-55.
Documento tomado de Internet	Libro: LEÓN, O.; S. Burch y E. Tamayo, 2001, <i>Movimientos sociales en la red</i> , Quito, Agencia Latinoamericana de Información, tomado de < <a href="http://alainet.org/publica/msred">http://alainet.org/publica/msred</a> >.  Capítulo de libro: HOPENHAYN, Martín, 2001, “¿Integrarse o subordinarse? Nuevas cruces entre política y cultura”, en: Daniel Mato (comp.), <i>Estudios latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización</i> , Buenos Aires, CLACSO, tomado de < <a href="http://www.globalcult.org.ve/pub/Clacso1/hopenhayn.pdf">http://www.globalcult.org.ve/pub/Clacso1/hopenhayn.pdf</a> >.  Artículo de revista: SERJE, Margarita, 2003, “ONGS, indios y petróleo: el caso U'wa a través de los mapas del territorio en disputa”, en: <i>Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines</i> , No. 32, tomado de < <a href="http://www.ifeanet.org/publicaciones/boletines/32(1)/101.pdf">http://www.ifeanet.org/publicaciones/boletines/32(1)/101.pdf</a> >, pp. 101-131.  Otros documentos: KISILEVSKY, G., 2005, “La sociedad civil en la era digital: organizaciones comunitarias y redes sociales sustentadas por TIC en Argentina”, documento de trabajo No. 41, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires-Instituto Gino Germani, tomado de < <a href="http://www.iigg.fsoc.uba.ar/Publicaciones/DT/DT41.pdf">http://www.iigg.fsoc.uba.ar/Publicaciones/DT/DT41.pdf</a> >.

El artículo se debe remitir vía e-mail en documento adjunto de Word al correo electrónico nomadas@ucentral.edu.co. Sin el cumplimiento de estos requerimientos no se aceptará el texto.

TEMA MONOGRÁFICO DEL PRÓXIMO NÚMERO (54):

Migraciones forzadas: contextos, debates y retos desde América Latina y el Caribe

# REQUIREMENTS FOR PARTICIPATION IN NÓMADAS

## GENERAL PARAMETERS TO PUBLISH AN ARTICLE

- Those interested in participating in the *monographic section* of each journal issue, the subject of which is posted on the journal website and through a public post, must submit a synopsis to the journal, a maximum of one page, clearly stating the following:
  - The research from which the article originates
  - The issue that is addressed, the perspective and the contributions to the field of knowledge which it belongs to
  - A brief description of the methodology used in the foundational research of the article (sources, data collection methods, type of analysis and systematization, etc.)
  - The organization that finances the research and the institution that develops it. Explain whether the research is ongoing or has been completed (start date and end date)
  - In a footnote, state the academic background of the author and current employment
- The journal editorial committee of the issue will communicate if the synopsis is accepted, at which the applicant can proceed to develop the document.
- Those interested in participating in other sections of the journal (*Creation Processes, Nuevos Nómadas, Reflections from University and Reviews*) must comply with the requirements previously mentioned, but the themes do not necessarily have to be related to the monographic theme of each issue
- Those interested in participating in the *monographic section* can view the Monographic Theme announcement that is available each semester.
- Those interested in participating in the other areas of the journal (*Creation Processes, Nuevos Nómadas, Reflections from University and Reviews*) can view the Permanent Posting section.

## ASSESSMENT PROCESS

- The receipt of articles does not necessarily guarantee they will be published, as every document must go through a rigorous evaluation process.
- Articles are initially evaluated by the Editorial Committee and this is followed by a review of two academic peers. If the comments provided by the Editorial Committee and the academic peers are in opposition, a third evaluator will rule on the decision.
- The selected Academic Peers are based on their academic background, experience and academic trajectory regarding the subject.
- The journal has guidelines for the academic peers to evaluate the articles based on the following criteria: composition, clear argumentation, knowledge of the topic, relevance and innovation, effective use of sources, and quality of conclusions, among others.
- The evaluation process is double blind; that is, it is anonymous for both the applicant and the evaluator in order to guarantee assessment objectivity.
- The academic peers must maintain confidentiality regarding the evaluation of documents. They must not disclose their content nor have a conflict of interest with the themes evaluated.
- The Editorial Committee and the academic peers have the responsibility of recommending the acceptance, rejection or approval of articles, with corresponding modifications.
- The Editorial Team is responsible for notifying the author(s) the reasons of their decision and will disclose their comments.
- When the evaluators request modifications to the article, the author(s) must be committed to submit the revised version within a period of no more than two weeks (15 days) after receiving the corresponding observations.

## FORMAL REQUIREMENTS TO SUBMIT ARTICLES

- Maximum length of 9,000 words for *monographic topics* and 6,000 for *other sections*, including abstracts, citations, notes and bibliography.
- Margins of 2.5 cm on all sides.
- Letter size.
- 12 pt. Times New Roman font.
- Double-spaced text.

## Header:

- Title with a maximum of ten words
- Author's name along with biographical information of a maximum of three lines in a footnote (academic discipline, university degrees, current employment, city, country and e-mail).
- Analytical summary of up to six lines (must contain the article's objective, scope and conclusions)
- Six (6) keywords that will serve as descriptors of the article.
- Brief review of the article's foundational research (a maximum of three lines) in a footnote. The footnote must contain the title of the research; whether it is ongoing or completed; the objective; dates on which it started and completed; the financing organization and the institution one that develops the research.

## Notes, Bibliographic Citations and Bibliography:

- Any included notes should be explanatory. These should appear at the end of the document and have consecutive numbers.
- Bibliographic citations should be made within the text, using parentheses to cite the author(s), the year of publication and the page(s), e.g: (Freire, 1970: 123-130). The cited book must be listed in the bibliography.
- All the books listed in the bibliography must be cited in the body of the article; otherwise they should not be included.
- The bibliography must be in alphabetical order and in the following style:

Citations and References	Samples and Clarifications
Books	SERRANO, José Fernando, 2004, <i>Menos querer más de la vida</i> , 1ª ed., Bogotá, Universidad Central-DIUC/Siglo del Hombre, pp. 123-126.
Books of 2 or More Authors	CARDONA, Javier; Juan José Muñoz y Gerardo Restrepo, 1997, <i>Hacia un mundo más humano</i> , México, Trillas, p. 230. If it is written by more than three authors, the first author is mentioned followed by "et al." Avoid mentioning "several authors" or its acronym "AA.VV".
Book Chapters	HERRERA, Gabriel, "La izquierda en la mirada zapatista", en: Mónica Zuleta y Miguel Ángel Urrego (eds.), <i>Izquierdas: definiciones, movimientos y proyectos en Colombia y América Latina</i> .
When the Author is an Institution	MINISTERIO de Educación Nacional, 1995, <i>La Identidad juvenil</i> , Bogotá, p. 75.
When the Author is Unknown	In such cases, the corporate author is referenced or, in its absence, the title of the work is cited: <i>El Lazarillo de Tormes</i> , Barcelona, Bruguera, 1974, p. 213.
Articles in Journals	CASTRO-GÓMEZ, Santiago, 2007, "¿Disciplinar o poblar? La intelectualidad colombiana frente a la biopolítica (1904-1934)", en: <i>Nómadas</i> , No. 26, Universidad Central-Iesco, 2007, pp. 44-55.
Document from Internet	Book: LEÓN, O.; S. Burch y E. Tamayo, 2001, <i>Movimientos sociales en la red</i> , Quito, Agencia Latinoamericana de Información, tomado de <http://alainet.org/publica/msred>.  Chapter of the Book: HOPENHAYN, Martín, 2001, "¿Integrarse o subordinarse? Nuevas cruces entre política y cultura", en: Daniel Mato (comp.), <i>Estudios latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización</i> , Buenos Aires, CLACSO, tomado de <http://www.globalcult.org.ve/pub/Clacso1/hopenhayn.pdf>.  Journal article: SERJE, Margarita, 2003, "ONGS, indios y petróleo: el caso U'wa a través de los mapas del territorio en disputa", en: <i>Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines</i> , No. 32, tomado de <http://www.ifeanet.org/publicaciones/boletines/32(1)/101.pdf>, pp. 101-131.  Other Documents: KISILEVSKY, G., 2005, "La sociedad civil en la era digital: organizaciones comunitarias y redes sociales sustentadas por TIC en Argentina", documento de trabajo No. 41, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires-Instituto Gino Germani, tomado de <http://www.iigg.fsoc.uba.ar/Publicaciones/DT/DT41.pdf>.

The article must be sent via e-mail as an attached Word document to the following e-mail: [nomadas@ucentral.edu.co](mailto:nomadas@ucentral.edu.co). Without complying with these requirements, the article will not be accepted.

MONOGRAPHIC THEME FOR THE NEXT EDITION (54): Forced Migrations: Contexts, Debates, and Challenges from Latin America and the Caribbean

