

Las memorias y la reparación social como prácticas transformadoras

Pilar Riaño Alcalá

■ Doi: 10.54871/ca26ns15

La memoria no tiene nada que ver con lo viejo, lo gris y lo lejano. La memoria es el aguijón muscular del ahora.

David Chariandy, *Brother*

En mundos destrozados por la guerra y el despojo, ¿qué se busca reparar? Mi trabajo interroga cómo los seres humanos recuerdan las violencias en su vida cotidiana y para ello rastrea a la memoria como práctica reparadora en las múltiples vidas y el más allá de las violencias en dos lugares emblemáticos de violencia política en Colombia: Portete, un territorio indígena wayuu en la Alta Guajira, y Bojayá, un territorio afrochocoano y embera en el Medio Atrato, Chocó. Entendiendo a la memoria como un campo de fuerza viva y afectiva atravesada por las disputas y el poder, pregunto cómo estos pueblos y territorios, quienes han sufrido múltiples formas de violencia como las masacres, el desplazamiento forzado, el confinamiento, las desapariciones, el racismo y la desposesión, hacen de la memoria una fuerza y un medio para reconstituir sus mundos, y una fuente de posicionamiento individual y colectivo en un paisaje complejo de violencias históricas y contemporáneas, una

espesa arquitectura institucional de justicia transicional y la implementación del acuerdo de paz de 2016.

El reparar lo entiendo como una práctica relacional dinámica de hacer y deshacer mundos divergentes, cambiantes y precarios dentro del contexto más amplio de, en el caso colombiano, un conflicto armado prolongado, el capitalismo racial y colonialismo. La reparación vista entonces no como un proyecto cerrado o una medida de compensación o satisfacción, pero inmersa en el día a día y en relaciones, afectos y acciones que buscan remediar o arreglar lo destruido o afectado por los actos de violencia contra la vida, los territorios y los proyectos de grupos específicos. De acuerdo al *Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española*, reparar es:

1. tr. Arreglar algo que está roto o estropeado.
2. tr. Enmendar, corregir o remediar.
3. tr. Desagraviar, satisfacer al ofendido.
4. tr. Oponer una defensa contra el golpe, para librarse de él.
5. tr. Remediar o precaver un daño o perjuicio.
6. tr. Restablecer las fuerzas, dar aliento o vigor.
8. intr. Mirar con cuidado, notar, advertir algo.
9. intr. Atender, considerar o reflexionar.
10. intr. Pararse, detenerse o hacer alto en una parte.

Estas definiciones nos ofrecen unas palabras ruta que como verbo-acción captan el sentido ontológico y cognitivo de los trabajos reparadores en el día a día: arreglar, enmendar, remediar, desagraviar, restablecer, atender, mirar, detenerse o hacer un alto. Los verbos-ruta nos invitan a pensar la reparación como acto cotidiano y en su sentido relacional, literal y creativo ya sea cuando la pensamos en los actos mundanos de reparar algo que está roto, herido o dañado (un artefacto, infraestructura o seres vivos) o

cuando la situamos frente a un panorama de devastación y una violencia que se ejerce sobre otros que exige mirar con cuidado, hacer un alto para restablecer las fuerzas y moverse con sigilo y atención. Agregaría por eso el verbo *cacharrear* para dar cuenta de la recursividad con la que en la vida cotidiana se enfrenta la tarea de reparar mundos y relaciones que la violencia letal y sistémica destruyen. Para mejor comprender esta idea del reparar y la reparación, por fuera del peso de los marcos legales e institucionales, retomo la metáfora de tejer la memoria para trazar los modos en que las prácticas reparativas de los seres vivos trabajan con el dolor y la empatía para rehacer o remendar lo fragmentado.

Sobrevivir, rehacer, rehusar, rehacular, reparar y resistir: se trata de conceptos que pueden ser vistos como de diagnóstico o como categorías pero que, como establece Audra Simpson (2016), son también contenedores que describen lo político o más precisamente las dimensiones políticas de la acción en un entorno cotidiano marcado por la desposesión y las violencias recurrentes. Lo político, explica Simpson, describe las distribuciones del poder, las posibilidades afectivas y efectivas y los modos de imaginarse cómo la acción se va a desarrollar para tratar de reordenar o para encaminarse hacia lo que debería ser (Simpson, 2016, p. 326).

¿Cómo entonces podemos entender los trabajos de la memoria con sus repertorios de prácticas conmemorativas, de tejer, cantar, dar testimonio, marchar, buscar (para nombrar solo algunos)? ¿Cómo aproximarnos a dichas prácticas dentro del panorama dinámico de los trabajos de la memoria y, para el caso colombiano, una guerra que ha afectado de manera desproporcionada la autonomía, el sustento y la supervivencia cultural y espiritual de las comunidades negras e indígenas? ¿Cómo tomar en cuenta las fricciones y equívocos que surgen en el terreno altamente contencioso de las políticas de víctimas y memoria en Colombia y en los encuentros y desencuentros en torno a cuestiones de reparación, verdad y justicia entre grupos negros e indígenas y el gobierno y el régimen institucional de la justicia transicional?

Reparar, coser y entretejer

Retomo el marco conceptual y metodológico de la educadora *ucwalmicw* Joyce Schneider (2018), quien introduce el telar y el tejido como metáfora y acción para pensar la teoría y método de los procesos indígenas de conocimiento y los modos en que estos interrumpen la comprensión occidental dominante de la educación. Los *ucwalmicw*, la gente de la tierra, son una nación indígena *salish* cuyo territorio ancestral y nunca cedido está ubicado en las montañas de la Costa Sur y el Cañón Fraser, en el interior de lo que hoy se conoce como la provincia de la Columbia Británica, Canadá.

El telar le ofrece a Schneider un marco conceptual holístico, con los hilos, su hilvanado y entrelazado como tejedores de narrativa e historia. El telar, Schneider plantea, es espejo que refleja quién eres –un método en el que construyes o mejor entretejes un encuadre particular desde un posicionamiento y modo de ver específicos–, una ventana para imaginar quién puedes llegar a ser (o sea, es un método para imaginar otros futuros posibles). En tanto metáfora material y simbólica de los actos reparadores y en la práctica del arte de tejer, el telar opera como un portal y entramado a través del cual puedes realizar una visión; implica agencia, acción y proceso. Es, a su vez, una imagen que da cuenta de los cimientos de los procesos educacionales y relacionales de la nación *ucwalmicw*, los que basados en el “buen trabajo”, “todas mis relaciones”¹ y la cosmovisión indígena, buscan reparar las relaciones rotas, la lengua y las

¹ El escritor y fotógrafo Thomas King define el concepto de las naciones indígenas de “*all my relations*” (todas mis relaciones) de la siguiente manera: “‘Todas mis relaciones’ es, en primer lugar, un recordatorio de quiénes somos y de nuestra relación tanto con nuestra familia como con nuestros parientes. También nos recuerda la extensa relación que compartimos con todos los seres humanos. Pero las relaciones que ven las personas indígenas van más allá, la red de parentesco con los animales, los pájaros, los peces, las plantas, con todas las formas animadas e inanimadas que se pueden ver o imaginar. Más que eso, ‘todas mis relaciones’ es un estímulo para que aceptemos las responsabilidades que tenemos dentro de la familia universal de vivir nuestras vidas de forma armoniosa y moral (una admonición común es decir de alguien que actúa como si no tuviera relaciones)” (citado en Lander, 2023).

enseñanzas y la transmisión intergeneracional de conocimiento. Es decir, los procesos interrumpidos por el genocidio cultural que resulta de las políticas estatales de los internados de cientos de miles de niños y niñas indígenas por un periodo de más de cien años en Canadá.² “La metáfora del tejido” explica Schneider (2018, p. 22), “representa las innegables relaciones históricas, actuales y futuras entre los pueblos originarios indígenas y los colonos canadienses.”

Pongo en conversación la idea de la reparación social con las del telar como entramado relacional y el tejer como un acto mediante el que los hilos o fibras entran en contacto para crear algo nuevo, generador y contextualmente relevante (Jimmy, Andreotti y Stein, 2019). Me acerco a la noción de *reparación social* para caracterizar los actos y procesos relacionales mediante los cuales las personas y las comunidades responden y le dan sentido a la incertidumbre y fragmentación que resultan de la violencia masiva o los desastres y los medios por los que sostienen la vida y sus visiones del mundo. Reparar, afirma Francisco Martínez, atañe a un amplio campo social tanto de personas como instituciones que desarrollan estrategias para mantener o arreglar tanto objetos como relaciones sociales, “es un acto *sobre* el mundo: dedicarse a remendar y arreglar conlleva una construcción del mundo relacional que materializa formaciones afectivas” (2019, p. 2). Interrogo los mundos reparadores que operan en medio de las crisis crónicas o la incertidumbre constante y en particular aquellos actos de memoria mediante los que las personas se sitúan frente a sus experiencias de violencia y la desestructuración de sus mundos.

Mi propósito general en el trabajo investigativo es examinar cómo el pasado entra en lo cotidiano no como una cuestión de

² Ver los informes de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación de Canadá, que tuvo como misión documentar los testimonios de los cientos de miles de personas indígenas que como niños fueron separados forzosamente de sus familias y territorios y recluidos en internados donde fueron víctimas de múltiples abusos y en los que se les prohibió hablar sus lenguas, practicar sus culturas y espiritualidad: nctr.ca/publications-and-reports/reports/#trc-reports

memoria traumática o estática, sino en las formas en que se reelabora e imagina de forma activa y creativa en el presente (Das, 2003). Examino actos que reclaman la vida y la muerte, reparan las relaciones entre los seres vivos humanos y no humanos y sostienen las luchas decoloniales por la verdad y la justicia. Por ello, sitúo mi trabajo como una “antropología de la reparación social” de los actos y procesos mediante los cuales los individuos y los colectivos responden a la incertidumbre y la fragmentación resultantes de la muerte y la violencia masiva. La reparación, entonces, como una práctica y proceso relacional dinámico de hacer y deshacer mundos divergentes, cambiantes y precarios dentro de un contexto más amplio de capitalismo racial, violencia armada continua y colonialismo. Los actos de memoria, argumento en este artículo, hacen parte del entramado de respuestas e impulsos afectivos y relacionales con los que las personas o grupos “piensan en mundos rotos” (Jackson, 2014) y enfrentan el desmembramiento de sus mundos en contextos de desastre o violencia masiva.

Tejer el retorno en la Alta Guajira

Desde entonces los guajiros conocieron el arte de tejer; maravilloso legado de Waleker, que en nuestro idioma significa araña. La leyenda de Waleker.

Josefina González Ipuana

En una columna que escribió para el periódico *El Espectador* el 16 de octubre de 2015, el antropólogo wayuu Weildler Guerra Curvelo reflexionaba sobre cómo al proceso de paz en Colombia (tanto en el momento de la firma del acuerdo en el 2016 como en su implementación) le hizo/hace falta estética y ritual. Hacer la paz, para los wayuu, como para otros pueblos indígenas, comenta Guerra,

combina la palabra y el acuerdo (lo racional) con lo sensorial, lo ritual y estético. Los wayuu y, en particular, el *pütchipü'ü* o palabrero (mensajero recreador de la palabra y portador de conocimientos y autoridad moral), enmarcan la negociación y la paz en una poética: “Dicha poética se expresa en una reverencia por la vida valorada como un tejido que es apreciado a través de las texturas y los patrones intrincados de la cotidianidad” (Guerra, 2017, p. 421).

Para captar el significado y quehacer de estas acciones reparativas en las que los wayuu inscriben la resolución de las disputas y la construcción de la paz, Guerra acude a la poética del tejido, a esa sensación táctil y visual que produce la trama o la forma y el diseño en que los hilos se entrelazan. La poética del tejer como modo y urdimbre de los actos encaminados a la resolución de conflictos sitúa a la palabra también como un elemento de dicha estética, en el qué y el cómo se dice, los que, como los hilos, colores y diseños en el tejido, crean un entramado. De la misma manera esta idea de lo sensorial, ritual y estético como entramados reparadores –incluyendo el de la construcción de la paz– acompaña a los wayuu de Portete en sus maneras de responder a la violencia de la desaparición, muerte y destrucción asociadas a la masacre del 2004.

Imágenes 56, 57 y 58



La imagen 56 es de una mochila tejida por una de las líderes de Portete en la que narra la historia, la visión y obstáculos en la lucha por retornar y encontrar a las desaparecidas (2024, fotografía de la autora). La imagen 57 muestra a Anita Fince (q.e.p.d.) tejiendo un chinchorro poco tiempo después del retorno de la comunidad a Portete (2016, fotografía de la autora) y la imagen 58 es la de un chinchorro tejido por una de las tejedoras de Portete en Maracaibo durante el desplazamiento (2011, foto: Jesús Abad Colorado)

La composición fotográfica es de algunos de los tejidos que las mujeres de Portete hilan durante los años de su desplazamiento forzado y cuando después de once años regresan a su territorio en diciembre del 2015. Las mujeres, quienes durante el desplazamiento en Maracaibo, Venezuela, continúan con sus labores

ancestrales del tejido, lo retoman en el retorno como eje para la reconstrucción de su vida cotidiana en el territorio y como metáfora de las labores de memoria, relación social e iniciativa económica necesarias para mantener la vida en medio de la precariedad y el aniquilamiento (Aijazi, 2015). Tejer en el territorio es un acto de restituir la vida. Su peso simbólico y político en la historia oral y mítica de los wayuu está asociado a la del ser mítico Walekerü, la araña, quien les enseña el arte del tejido a las mujeres wayuu.

Las mujeres wayuu, escribe Paz Ipuana (2017), aprendieron el tejido de Walekerü, quien a su vez lo aprendió de Maawui, la planta del algodón. Las plantas, como los primeros seres pobladores de la tierra, forman la humanidad primaria (Guerra, 2020) y entre ellas abarcaban todos los campos del saber incluyendo a “magníficos tejedoras y tejedores”, como era la planta del algodón, “quien tejía chinchorros y hacía encajes tan blancos y perfectos como las espumas del mar. Dicen que la delicadeza de su arte la aprendió después la bella Waleker, la araña” (Paz Ipuana, 2017, p. 438). Las plantas y animales, revestidos de agencia y conocimiento, comparten la condición humana, se comunican con otras especies de seres vivos y ejercen oficios “humanos”. Sus habilidades y conocimientos y de acuerdo a Paz Ipuana, sus virtudes, las transmiten interespecies y mediante los sueños a los seres humanos (Guerra, 2019). Transmisión de saberes, historia y memoria se urden en el mundo wayuu en un conocimiento que incluye a seres humanos y más que humanos. Tejer en y después del regreso a Portete se asocia con esta tarea de hacer y transmitir conocimiento y memoria que entreteje y reconstruye mundos y relaciones más allá de lo humano y con el territorio.

Las labores del tejer chinchorros y mochilas bajo las enramadas, de emprender iniciativas colectivas para la comercialización de mochilas, chinchorros y otros tejidos, así como la de recuperar los diseños tradicionales, revitalizan su retorno al territorio y continúan una tradición narrativa y textual que cuenta en composiciones orales, visuales y textiles las historias de seres míticos,

tradiciones orales, las expresiones literarias y más recientes los eventos asociados a la violencia. Las ruinas quedan y se preservan como huellas tangibles del horror, pero también como testamento material de la determinación de la comunidad de seres humanos y más que humanos de continuar la búsqueda de las mujeres desaparecidas y de rehabilitar el territorio, de *reXistir* (Diéguez, 2021). Los telares entran entonces a narrar y habitar el territorio del retorno, unas veces en las enramadas, otras al interior de las viviendas, o a la entrada de estas.

Durante los diez años anteriores a su retorno al territorio, las tejedoras y mujeres líderes habían regresado a Portete, pero de manera temporal y bajo el miedo. Retornaban cada año en el mes de abril para la conmemoración de la masacre de Portete o para reunirse con funcionarios de instituciones, autoridades, visitantes internacionales y otros para reclamar el retorno a un territorio sin la presencia paramilitar y las violencias de las amenazas, el reconocimiento y el ejercicio de la justicia sobre los eventos asociados a la masacre del 2004, y de manera central la búsqueda de las desaparecidas. El regresar al territorio del cual habían sido desterradas violentamente en la masacre del 2004 durante la conmemoración anual, era una forma temporal de rehabilitarlo y resistir, un retorno simbólico pero presencial que desafiaba los controles y coerciones de los grupos armados y sus amenazas. La conmemoración anual comenzó en 2005, cuando una dirigente y sobrina de una de las mujeres asesinadas durante la masacre se unió a otras para crear una organización de mujeres que trabajaban por la paz y la justicia.³ En medio de grandes peligros, amenazas y una fuerte presencia paramilitar y del ejército, organizan un acto simbólico de “recuperación de nuestro territorio” regresando a su territorio en el primer aniversario de la masacre. Desde entonces hasta el 2017, el acto lo organizan para conmemorar la masacre en el formato de un *yanama* –una forma de trabajo colectivo entre un grupo de

³ Retomo aquí a descripciones e ideas que se encuentran en Riaño (2015).

familiares y vecinos (Goulet, 1981)– pero recreado dentro de un conjunto híbrido de prácticas asociadas a los códigos de asamblea comunitaria, reunión familiar y un acto conmemorativo.

Mujeres, hombres, jóvenes y niños, el *ayaula* (autoridad) y los mayores, así como cientos de acompañantes, compartían por cinco días labores cotidianas, su dolor y el recuerdo constante de quienes fueron asesinadas y desaparecidas. El rehabilitar el territorio cuando la violencia y amenaza continuaban era una práctica reparativa porque la conmemoración consistía precisamente en reestablecer relaciones entre las personas desplazadas, con las personas muertas y con el territorio y sus seres vivos mediante la celebración de rituales de aspersión (limpieza), el recorrer el territorio y la visita a cada uno de los lugares destruidos y escenarios de la masacre. Revisitar la destrucción se llevaba a cabo y paralelo a las actividades de cocinar, tejer, compartir sueños en la madrugada y discutir el retorno y la búsqueda de justicia en asambleas comunitarias. No se trataba de una conmemoración marcada por el discurso (aunque los había), sino por un hacer conmemorativo que recuerda la vida diaria previa a la masacre mediante su recreación y en clave de presente y, muy importante, de futuro.

Las conmemoraciones se organizaban como un regreso a lo cotidiano, un vuelco a ocupar y habitar su territorio ancestral para reclamar lo cotidiano (Ortega, 2008; Grupo de Memoria Histórica, 2009). Durante las caminatas a las ruinas y sitios destruidos que marcan la conmemoración de la masacre, los wayuu utilizaban sus cuerpos, lamentos e historias para marcar los espacios y los tiempos de la violencia, resignificándolos, así como los espacios y tiempos para el recuerdo y el duelo. Al volver a recorrer el territorio, narrar y mostrar la devastación, y contar historias que relatan las actividades de la vida cotidiana antes de la masacre, así como las de sus seres míticos, los wayuu iban hilando sus verdades narrativas para *dar testimonio* de la verdad histórica de su resistencia a la destrucción de su cultura. En cada conmemoración se pedía a los miembros de la comunidad y a quienes veníamos de afuera una

participación comprometida y una respuesta, es decir, una presencia a través de la escucha respetuosa y el dar testimonio; en palabras de una de las mayores wayuu durante el octavo Yanama, “dar testimonio de la verdad” de los wayuu: las marcas del terror en su territorio y las huellas culturales y materiales que evidencian que son víctimas de la atrocidad y los legítimos propietarios de la tierra. Se llama así a un estar presentes que responda y atestigüe del dolor vivo de mujeres, hombres y niña(o)s.

Dar testimonio activa una interacción comunicativa entre dos personas o colectivos en la que una de ellas se dirige a la otra y la otra, en el acto de transmisión, se convierte en oyente y, por extensión, en testigo. Es un acto relacional de llamado y respuesta inmerso en el relato y la escucha, en el estar juntos, pero desde posiciones diferentes. En el contexto del testimonio de los supervivientes de atrocidades masivas, Hirsch y Spitzer (2009) sostienen que sus testimonios suelen estar más preocupados por transmitir los afectos encarnados y el significado de los acontecimientos que por demostrar una verdad fáctica o enunciar hechos. Para aquellos que dan testimonio de experiencias de terror y para aquellos que se convierten en testigos secundarios como oyentes (o como en este caso, participantes en la conmemoración) el testimonio implica interacción, espacio relacional y afectivo, y conocimiento compartido creado entre un llamado a y una respuesta a, y, a través de ello, la obligación ética y la responsabilidad que conlleva el encuentro cara a cara (Oliver, 2001; Riaño y Baines, 2012), y, en este caso, el encuentro en el territorio, en el lugar de memoria como marco y suelo del ser testigo.

En estas formas de conmemoración social, la memoria se elabora a través de la interacción, viendo y caminando por el lugar de la devastación y, simultáneamente, poniendo en acción una forma de recordar la masacre y a los muertos a través de la acción ritual y la socialización con otros (Grupo de Memoria Histórica, 2009). Regreso aquí a la metáfora de la textura del tejido para situar las conmemoraciones y el retorno como acciones reparativas curadas

en claves del movimiento (recorrer el territorio tras las huellas tangibles e intangibles) y el tejer como actos de memoria que tejen relaciones y una urdimbre de personas, territorio y rituales que entretejen los actos testimoniales. Estas prácticas de conmemoración social promulgadas en el lugar y el movimiento ofrecen un ejemplo de otros caminos que anclan las comunidades de memoria y su funcionamiento para resignificar la violencia y los lugares del terror (Das, 2003; Ortega, 2008). Son formas de *testimonio emplazado* y acciones de reparación social que están representadas en el cuidado que se pone en los recorridos y visitas a casas y cementerios para reconocer la presencia de la muerte en símbolos materiales y premonitorios y para rehabetarlos como ruinas y lugares de memoria que perviven. Además, el regreso insiste en la búsqueda de las desaparecidas y en el reconocimiento de la angustia profunda por no haber podido recuperar los cuerpos de las mujeres para hacerles su primer y segundo entierro, para que persistan en la memoria y continúen apareciendo en sueños y no queden perdidas en esa muerte que para los wayuu significa el olvido (Perrin, 1997). El temor a que se olvide a las mujeres desaparecidas cuando no se tienen sus cuerpos ni una acción decidida de la justicia define la angustia moral y afectiva de los wayuu.

Reparar, cuidado y rememoria

2 de mayo de 2018, 1 p.m., Bojayá, viejo Bellavista en el Medio Atrato chocono. La ceremonia y misa de conmemoración en el dieciseisavo aniversario de la masacre de Bojayá termina y la mayoría de las delegaciones oficiales, los internacionales, religiosos, las comunidades ribereñas del Medio Atrato y periodistas abordan los botes que regresan a Bellavista Nueva. Un grupo de veinticinco personas entre sobrevivientes, líderes, cantadoras y rezandero(a)s, y tres investigadoras tomamos dos pangas en dirección hacia la fosa común. La fosa fue el primer lugar de entierro de quienes

mueren en el interior de la iglesia, un entierro apresurado por el alto riesgo que se vivía debido a los enfrentamientos y militarización, y razón por la que familiares y comunidad no pudieron hacer los rituales propios que acompañan el tránsito entre el mundo de la vida y de la materialidad corporal al mundo de los muertos en las comunidades afrotratañas. La recurrencia de esta forma de “mala muerte” desestabilizó profundamente los mundos cotidianos de las poblaciones negras e indígenas y el equilibrio que buscan los rituales funerarios entre el mundo de los vivos y el mundo de los muertos (Orjuela, 2017; Quiceno, 2016).

Cuando el grupo llega al lugar de la fosa hace un círculo alrededor de esta. Una de las cantadoras, la Negra, invoca un alabado, y otras cantadoras responden; los rezanderos, Saulo y Ereiza, guían los rezos, las oraciones. A continuación, algunos sobrevivientes dicen unas palabras y en ese momento, Ofelia⁴ recoge un palo largo y unas ramas e improvisa una escoba con la que empieza a limpiar, a organizar “el desorden”, dice. Repite varias veces que esa no es la manera como se mantiene el lugar de los muertos. “Esta es su casa”, dice. En la fosa, sin embargo, no hay restos. Estos fueron trasladados hace más de quince años al cementerio de Bellavista Nuevo; la fosa permanece “vacía”.

Pero la presencia de los muertos, su imagen y el lugar perviven; la memoria de su memoria cargada aquí como imagen y presencia espectral conmueve a Ofelia e impulsa su deber moral de limpiar (arreglar) la casa. Ella fue una de las pocas personas que en mayo de 2002 regresó con los sepultureros a la iglesia y los acompañó mientras cargaban los cuerpos y los colocaban en los botes para enterrarlos en la fosa común de Loma Rica. En noviembre de 2019, durante la sesión en la que los equipos forenses de la fiscalía y Medicina Legal entregan oficialmente los cuerpos/restos a la

⁴Su nombre real ha sido cambiado para proteger su confidencialidad.

familia y explican las circunstancias de su muerte,⁵ Ofelia recordó cómo cortó hojas grandes para cubrir el cuerpo de su hijo muerto y protegerlo del calor insoportable. Fue una de las pocas y la única madre que pudo dedicar un momento fugaz a cuidar de su hijo muerto. Para ella y para los que están presentes en la conmemoración de 2018, el deber con los muertos convoca a una ética del afecto y de las relaciones que activa su sentido del deber con la tragedia y la “mala muerte”, la que los lleva allí, a la casa sepultura. Limpiar la casa rememora y reúne su historia personal de pérdida familiar, su memoria y responsabilidad con las personas asesinadas, e incorpora un acto ético, estético y afectivo reparador: la determinación de quienes están allí de marcar y honrar este sitio como lugar de memoria y de recuperar la relación con el territorio y las personas muertas a quienes no se las pudo cuidar durante los años más despiadados de la guerra.

Las acciones de limpiar, rezar y cantar, embarcar y remontar el río hasta la fosa (y su inscripción como lugar de memoria) aferran las personas muertas a la fosa, significando el reensamblaje de una imagen de las personas desaparecidas, una rememoración. Toni Morrison (2000 [1987]), en su novela *Beloved*, introduce la noción de rememoración para nombrar aquello que está más allá de la experiencia original, una imagen que persiste pero que al mismo tiempo ha desaparecido. La rememoración es esa imagen que perdura y sitúa a los demás (descendientes, supervivientes) en relación con un pasado difícil y complejo. En la novela, Sethe le dice a su hija Denver:

Oh, sí. Oh, sí, sí, sí. Algún día irás andando por el camino y oirás o verás algo. Con toda claridad. Y pensarás que eres tú la que está

⁵ Estas sesiones ocurren dos años después de que exhumaran los cuerpos para su identificación plena en un proceso en el que los oficiantes del conocimiento ancestral afro e indígena colaboran y complementan el trabajo de profesionales forenses y psicosociales. La búsqueda, exhumación, identificación, entrega y entierro digno de sus muertos fue liderada por el Comité de las Víctimas de Bojayá y una exigencia que hicieron durante más de quince años.

pensando. Una imagen pensada. Pero no. Es cuando tropiezas con un recuerdo que le pertenece a otro. Es cuando te topas con un recuerdo que pertenece a otra persona. Donde estaba antes de venir aquí, ese lugar es real. Nunca va a desaparecer. Incluso si toda la granja, cada árbol y brizna de hierba mueren. La imagen sigue ahí y, lo que es más, si vas allí –tú que nunca estuviste allí–, si vas allí y te sitúas en el lugar donde estaba, volverá a suceder; estará allí para ti, esperándote (Morrison, 2000 [1987], p. 36. Traducción de la autora).

“Rememorar, mantener en la mente la imagen de una casa que ya no existe”, afirma la poeta Juliane Okot Bitek (2019), es hacer el trabajo contra el olvido. La rememoración no se apoya en la documentación o en la narración, sino que es una forma de resistencia que mantiene una imagen contra el dominio del archivo. Sugiere una relación, concluye Okot Bitek. Una relación basada en la escucha, una sintonía con las presencias de los muertos, con las voces que cantan y rezan, con las frecuencias y reverberaciones de un paisaje sonoro que generan familiares, cantadoras, rezanderos y miembros del comité durante la conmemoración en la fosa, en la presencia silenciosa y persistente de un recuerdo.

La presencia persistente de los muertos en la casa-panteón de Loma Rica impulsa al grupo de cantadoras de alabao para los adultos y gualís para los niños que mueren en la masacre y a conjurar composiciones sentidas en la memoria. El canto ritual del alabao es una respuesta reparadora de los vivos porque estas canciones “tienen el poder de construir lazos” (Tobón, 2016, p. 58). En la conmemoración de 2015, el joven cantador Jerson (15 años entonces) se convierte en el cantador y compositor más joven del grupo. Rodeado de su abuelo Saulo, su abuela cantadora y compositora Oneida, y el grupo de cantadoras, Jerson colocó públicamente y por primera vez un alabao, composición que su abuela alabadora Oneida había leído, cantado y animado. En el círculo de personas paradas alrededor de la fosa, Jerson, con decisión y voz grave y aguda, entonó:

Hoy recordamos el día
de todo lo que pasó

Las cantadoras responden y entonces Jerson, con los brazos cruzados, la vista baja, y con un lento movimiento de un lado a otro, vuelve a entonar:

Y miramos el lugar, amén

Para los bojayaceños, incluido Jerson, que pertenecen a una generación que nace justo antes o después de la masacre, el entierro inadecuado duele mucho. Es una herida moral, espiritual y cultural que ese día él observa, siente y transmite. Al estar “en el lugar donde todo pasó”, la imagen y la presencia están ahí para él, para que las recomponga y las cante. Las cantadoras repiten las coplas y hablan del abismo emocional que las separa de los autores de la violencia etnocida:

Vamos llegando a la fosa
Dolidos de corazón
Y los que hicieron el daño
Amén no sienten ningún dolor

Cuando termina el alabado, Ereiza, La Negra, Saulo y los demás miran a Jerson y asienten con orgullo y admiración. Él mantiene una expresión grave y los ojos bajos.

Morrison (2019, p. 324) define la rememoración “como recordar y evocar, como recomponer los miembros del cuerpo, la familia, los habitantes del pasado”. Esta manera de rememorar ocurre después de que la explosión del cilindro de gas desmembrara a muchos de los bojayaceños que se refugiaron en la iglesia. Miniela, Domingo y Arnobio asumen la difícil tarea de recoger las partes y miembros para recordar los cuerpos y preservar en lo posible a cada persona. Los actos de memoria en la tumba, dieciséis años después, los mueven a recordar las ausencias que acechan el

presente y responden a la fuerza que ejercen la fosa, la tierra y los densos arbustos (Navaro-Yashin, 2012).

La memoria funciona a través de complejos procesos de inscripción de historias, voz y duelo en los paisajes sensoriales y resonantes de la selva, en el viaje río arriba, en el sendero, en la tumba y en los densos arbustos del bosque. Cada conmemoración, momento, persona recordada e imagen se inscriben en este paisaje y en los actos conmemorativos a través del canto, la oración y el estar presentes. Estas formas de conmemoración social –invocar, cantar, cuidar a los muertos, limpiar “la casa”– abren la reflexión hacia los sentidos y prácticas conmemorativas que se tejen y escenifican en estos espacios, así como a las ausencias y presencias que, como huellas de otros mundos, siguen habitando la vida cotidiana de los habitantes de la región.

Reparar - coser - nombrar

Entre 2017 y 2019, durante el proceso de búsqueda, exhumación, identificación y entierro de las 102 víctimas de la masacre de Bojayá y hechos asociados, las mujeres tejedoras y cuidadoras del grupo de artesanías Guayacán, las cantadoras de Pogue, los y las rezanderas y un grupo de niños y niñas hacen presencia de muchas formas, pero en particular bordando, cargando e instalando en diferentes sitios los telones tejidos o las carteleras con los nombres de las personas asesinadas en la iglesia y cuyos cuerpos eran exhumados. Ellas y ellos hicieron del nombrar y de los telones tejidos con los nombres de las personas asesinadas en la iglesia unas prácticas para reconocer y trabajar los duelos individuales y colectivos, y medios para acompañar a los dolientes durante el proceso de exhumación (Quiceno, 2021). Estos gestos del nombrar y de establecer relaciones entre vivos y muertos, familias y territorio incorporan la palabra, el ritual, la estética y el afecto.

Durante las exhumaciones que se realizan en mayo y junio del 2017, los integrantes del equipo de comunicaciones del Comité de Víctimas marcaban el inicio y el final del día grabando un video anunciando los nombres de las personas que se buscaban o iban a exhumar.⁶ Estos registros se convierten en un archivo sonoro, vivo y de memoria histórica que llama y honra a cada una de las personas que se exhuman. Una vez exhumados, los cuerpos y restos encontrados son colocados por los profesionales forenses en bolsas rojas. Desde un acto de cuidado y de respeto, las mujeres de Guayacán y las cantadoras envuelven a cada cuerpo en una tela blanca y con una cinta color violeta, y se lo entregan a una procesión que camina lentamente hacia las bóvedas temporales. A la cabeza de la procesión van las personas que llevan los cuerpos –los familiares y algunas veces funcionarios/as–, seguidos por cantadoras y rezanderos/as. Como explica Apulia Peñalosa, “los llevábamos donde era que los iban a colocar, los llevábamos con cantos”. También acompañan familiares, personas de la comunidad, religiosos y niños y niñas. Los niños y niñas llevan letreros con los nombres de las personas que son exhumadas ese día y pasan por casas, salones o puentes en los que se han colocado los nombres. Sus nombres, del mismo modo, están en los nuevos telones que se tejen o en la presencia permanente del telón bordado en el 2003 con los nombres de las personas asesinadas. En este telón memoria se cosió al lado de cada nombre una imagen emblemática que la familia de quien muere asocia con la persona: una flor o planta, un animal, los medios de trabajo y circulación como los botes, los oficios como el de pescador, la venta de productos, o el de músico.

⁶ Ideas y eventos descritos aquí se basan en el trabajo colectivo de documentación, investigación y escritura que realizamos con el Comité por los Derechos de las Víctimas de Bojayá, Natalia Quiceno y Camila Orjuela. Véase: bojayacuentaexhumaciones.com

Imágenes 59, 60, 61 y 62



La imagen 59, arriba a la izquierda, muestra a niños y niñas bojayaceños con los carteles que preparan para recibir a las personas exhumadas en Vigía del Fuerte y Riosucio (2017, foto del Comité por los Derechos de las Víctimas de Bojayá). A la derecha, la imagen 60 con el telar “Nuestras víctimas” acompaña la tumba que se prepara para el novenario posterior al entierro final de las víctimas de la masacre (2017, foto de Natalia Quiceno). A la izquierda abajo, en la imagen 61, una de las procesiones de familiares, cantadoras, rezanderos y personas de la comunidad que llevan los cuerpos a las bóvedas temporales, y a la derecha, en la imagen 62, el muro con nombres acompañados por el Cristo Mutilado de Bojayá que se mantiene al lado de las bóvedas temporales durante todos los días que dura la exhumación (imágenes 61 y 62: 2017, Comité por los Derechos de las Víctimas de Bojayá)

“Llamar a la persona por su nombre” es uno de los principios éticos que orienta las prácticas mortuorias afrotratañas y cada uno de los pasos del proceso de exhumación, identificación y entierro en Bojayá. Si bien uno de los propósitos del trabajo forense es la restitución de la identidad de los cuerpos sin nombre, en los registros oficiales y en la manera como se maneja la información forense en el terreno, por el contrario, se utiliza el número del acta: 23, 35, 54. Estas prácticas de archivo y de referirse a las personas muertas con un número o registro forense profundiza la herida

abierta sobre la manera irrespetuosa y deshumanizadora con las que se trata a las personas asesinadas y desaparecidas, sus vidas y muertes, en medio del conflicto armado. Decir sus nombres es un imperativo. Como enfatiza Máxima Asprilla: “Nosotros no hablamos ni de números ni de cifras sino de personas. El nombre de la persona”. A las personas exhumadas se las nombra a lo largo del día en los rituales, en la procesión en la que se llevan letreros con sus nombres y en el muro de la bóveda temporal en el que sus nombres se van agregando al lado de varios telones con los nombres de las víctimas de la masacre y del Cristo Mutilado de Bojayá para que, como dice Oneida Orejuela, “aparezcan con su nombre”. Decir sus nombres trae presencia e imagen de las personas a quienes se busca, exhuma o ubica temporalmente en las bóvedas, al paisaje sonoro para restaurarles su identidad y su ser persona (Comité por los Derechos de las Víctimas de Bojayá, 2021; Riaño, 2024).

El trabajo de amor y duelo de las mujeres de Guayacán cuando bordan los nombres de cada una de las personas muertas inicia esta trayectoria. Nombrar, ya sea como escritura textil, gesto sonoro o espacial, es restituir su presencia y a la vez marcar su ausencia en el quehacer cotidiano al llenar el territorio y el paisaje con una presencia audible y sonora: decir sus nombres. La escritura y tejido de sus nombres fue fundamental para la perspectiva territorial y étnica que las instituciones acordaron respetar y para la organización, los protocolos y la reimaginación de las exhumaciones como ciencias forenses del cuidado y para el cuidado de los seres vivos y muertos. Cuando los guardianes del conocimiento capacitaron a los expertos forenses en Bogotá, hablaron sobre cómo el cuidado de los muertos y los vivos está anclado en su territorio, los ríos y la selva, y significativamente, en nombrar a los muertos. Rezandero y cantador, Saulo Enrique Mosquera explica: “Les dijimos cómo considerábamos que teníamos que llamar a los muertos; les dimos unos nombres”. Decir sus nombres, para la gente de Bojayá, es un deber ético, cultural y espiritual.

Durante la fase de identificación, el comité y su organización asesora, Equitas, iniciaron un proceso de documentación y entrevistas

con veintidós familias extensas para recopilar información *ante mortem*.⁷ El ejercicio de reconstrucción se orientó hacia la oralidad y la memoria familiar –utilizando sesiones de memoria, cartografía y ejercicios narrativos– y hacia la recuperación de archivos personales y familiares. Este trabajo de memoria contribuyó y agilizó los procedimientos forenses, ya que los profesionales no afro y no indígenas se enfrentaban a serias dificultades para entender lo que constituye una familia en las comunidades afrotratañas, las relaciones familiares, los niveles de consanguinidad, los usos de los apellidos, la relación entre nombres y apodos, y las formas de parentesco más allá de lo biológico entre las familias afrotratañas. Este ejercicio innovador de incorporar la historia oral y el conocimiento ancestral en la recopilación de información *ante mortem* ofreció una perspectiva cultural y una forma de recopilar información que se resiste a la deshumanización que se produce cuando se registra a los muertos con un número. También desafiaba la suposición de que el esclarecimiento histórico, la identificación y la recopilación de pruebas son cuestiones meramente “técnicas” o “científicas”. La documentación y el material recogidos contribuyen enormemente a la identificación y recuperación de la memoria, y a la restitución de la identidad de las personas asesinadas en la masacre. La información recopilada contribuye de forma decisiva al caso, a las decisiones de los médicos forenses sobre a quiénes tomar las muestras de ADN para que puedan proporcionar la información necesaria.

Los miembros del Comité recordaron a los expertos forenses que el restablecimiento de la identidad de los muertos no consiste únicamente en sondear muestras de ADN o fichas dentales, ni es el resultado de una evaluación científica de los diversos hechos y fuentes que aportan pruebas sobre a quién corresponden

⁷ La documentación de información *ante mortem* es una parte muy importante del proceso de identificación, en donde se busca comparar la información que proviene del cuerpo al cual se le realizan análisis forenses y la información *ante mortem* que proviene de los datos de la persona fallecida, antes de que sucedan los hechos que llevan a su muerte (Comité por los Derechos de las Víctimas de Bojayá, 2021, p. 169).

los huesos. Se trata también de nombrarlos, cuidarlos, cantarles y rezarles para restablecer su conexión y condición como ancestros vivos. En el contexto de este intercambio de conocimientos y de las innovaciones y la renovación cultural que activó, la muerte y los muertos se convierten en lugares y agentes fundamentales para la sostenibilidad de los procesos de paz y la reconstitución de los mundos de la vida y la muerte. Desde esta perspectiva, la construcción de la paz y los gestos de reparación constituyen momentos dinámicos y activos que requieren el compromiso y la acción y una urdimbre de las memorias tanto de los vivos como de los muertos.

Cierre

Me detuve en el oficio del tejer y el conocimiento asociado a las prácticas de tejer de las mujeres wayuu y las bojayaceñas para pensar las prácticas reparadoras –de reparación social– como actos que entretienen lo destruido y a la vez como actos estéticos, rituales y sensoriales. Tejer, de acuerdo a Schneider, es una práctica que involucra al cuerpo, la mente y el espíritu. En resumen, la noción de *reparación social* que estoy entreteniendo nombra actos y procesos mediante los que seres vivos (humanos y otros) responden a la incertidumbre y fragmentación que resulta de la violencia y la desposesión, y los medios creativos mediante los que buscan sostener la vida y sus modos de ver el mundo. La reparación social incluye esos actos mediante los que el mundo social es roto y restaurado, fragmentado y ensamblado, silenciado y reimaginado en las dinámicas inciertas de la vida cotidiana y los complejos procesos de reconstituir relaciones sociales y estar juntos nuevamente.

Los medios creativos mediante los cuales las personas buscan sostener su vida y sus visiones del mundo abarcan las maneras en que mundos sociales y otros se rompen y se restauran, se fragmentan y se ensamblan, se silencian y reimaginan en la dinámica constante e incierta de la vida cotidiana (Jackson, 2014;

Riaño-Alcalá, 2015; 2020; Ruiz-Serna, 2020). Un aspecto crítico de la reparación social es la recreación de mundos territoriales humanos y más-que-humanos debilitados por la violencia y el complicado proceso de reconfiguración de las relaciones sociales y la convivencia (Baines, 2017). Para ello, tejo una línea de argumentación que ve a los seres humanos tratando de restaurar lo que ha destruido la violencia dentro de una red más amplia de entidades vivas: su arraigo como personas, como seres relacionales y conocedores; sus entrecruces con la tierra, el río, la selva y el monte, el desierto, los seres míticos y las presencias fantasmales; sus relaciones con los muertos, con sus parientes lejanos y consigo mismos; incluidos sus encuentros cotidianos y extraordinarios con las huellas vivas de la memoria y con los representantes del Estado y otras instituciones. En resumen, lo que conforma sus mundos y lo que son.

Bibliografía

Aijazi, Omer (2015). Theorizing a Social Repair Orientation to Disaster Recovery: Developing Insights for Disaster Recovery Policy and Programming. *Global Social Welfare*, 2(1), 15-28.

Baines, Erin K. (2017). *Buried in the Heart: Women, Complex Victimhood and the War in Northern Uganda*. Nueva York: Cambridge University Press.

Comité por los Derechos de las Víctimas de Bojayá (2021). *Los muertos de Bojayá son nuestros muertos. Exhumar, identificar, enterrar y acompañar en Bojayá, Chocó*. Medellín: University British Columbia.

Das, Veena (2003). Trauma and Testimony. Implications for Political Community. *Anthropological Theory*, 3(3), 293-307.

Diéguez Caballero, Ileana (2021). *Cuerpos liminales: la performatividad de la búsqueda*. Córdoba: DocumentA/Escénicas.

Gordon, Avery F. (2008). *Ghostly Matters: Haunting and the Sociological Imagination*. Mineápolis: University of Minnesota Press.

Goulet, Jean-Guy (1981). The Guajiro Kinship System: Its Semantic Structure and Social Significance. *Anthropological Linguistics*, 23(7), 298-325.

Grupo de Memoria Histórica (2009). *Memorias en tiempos de guerra. Repertorio de iniciativas*. Bogotá: Punto Aparte.

Guerra Curvelo, Weidler (16 de octubre de 2015). La estética y la ritualidad de la paz. *El Espectador*. <https://www.elespectador.com/opinion/columnistas/weidler-guerra/la-estetica-y-la-ritualidad-de-la-paz-column-593182/>

Guerra Curvelo, Weidler (2019). *Ontología Wayuu: categorización, identificación y relaciones de los seres en la sociedad indígena de la península de la Guajira, Colombia* [Tesis de doctorado]. Universidad de los Andes. <https://hdl.handle.net/1992/41315>

Hirsch, Marianne y Spitzer, Leo (2009). The witness in the archive: Holocaust Studies/Memory Studies. *Memory Studies*, 2(2), 151-170.

Jackson, Steven J. (2014). Rethinking Repair. En Tarleton Gillespie, Pablo Boczkowski y Kirsten A. Foot (comps.), *Media Technologies. Essays on Communication, Materiality and Sociality* (pp. 221-239). Cambridge, Londres: MIT Press.

Jimmy, Elwood; Andreotti, Vanessa y Stein, Sharon (2019). *Towards Braiding*. Guelph, Ontario: Musagetes.

Lander, Dorothy (2023). Msit No'kmaq - All My Relations. *Harp*. <https://tryhealingarts.ca/msit-nokmaq-all-my-relations/>

Martínez, Francisco (2019). Introduction. *Insiders' Manual to Breakdown*. En Francisco Martínez y Patrick Laviolette (comps.), *Repair, Brokenness, Breakthrough. Ethnographic Responses* (pp. 1-16). Nueva York: Berghahn.

Morrison, Toni (2000 [1987]). *Beloved*. Nueva York: Penguin Books.

Navaro-Yashin, Yael (2012). *The Make-Believe Space: Affective Geography in a Postwar Polity*. Durham: Duke University Press.

Okot Bitek, Juliane (2019). *Songs of Soldier: Decolonizing political memory through poetry and song* [Tesis de doctorado]. University of British Columbia.

Oliver, Kelly (2001). *Witnessing Beyond Recognition*. Mineápolis: University of Minnesota Press.

Orjuela Villanueva, Diana Camila (2020). ¿Qué hacemos con tanto muerto junto? Tratar la muerte violenta y masiva en el Medio Atrato. *Revista Colombiana de Antropología*, 56(2), 51-78.

Ortega, Francisco A., (2008). Rehabitar la cotidianidad. En Francisco A. Ortega (comp.), *Veena Das: Sujetos del dolor, agentes de dignidad* (pp. 15-69). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Paz Ipuana, Ramón (2017). *Cultura, literatura y cosmovisión Wayuu*. Repsol.

Perrin, Michel (1987). *The Way of the Dead Indians. Guajiro Myths and Symbols*. Austin: University of Texas Press.

Quiceno Toro, Natalia (2016). *Vivir sabroso. Luchas y movimientos afroatrateños en Bojayá, Chocó, Colombia*. Bogotá: Universidad del Rosario.

Quiceno Toro, Natalia (2021). *Bordar, cantar y cultivar espacios de dignidad: ecologías del duelo y mujeres atrateñas*. San José: Universidad de Costa Rica, Centro de Investigaciones Históricas de América Central, CALAS-Laboratorio Visiones de Paz.

Riaño Alcalá, Pilar (2015). Emplaced witnessing: Commemorative practices among the Wayuu in the Upper Guajira. *Memory Studies*, 8(3), 282-297.

Riaño Alcalá, Pilar (2020). Stories that claim: Justice narratives and testimonial practices among the Wayuu. *Anthropological Quarterly*, 93(4), 589-623.

Riaño-Alcalá, Pilar et al. (2024). "We Gave Them Names": Exhumations, Peace Agreement, and Social Reparation in Bojayá, Chocó, Colombia. En Ricardo López-Pedrerros y Lina Britto (comps.), *Histories of Perplexity. Colombia, 1970s-2010s* (pp. 419-441). Nueva York: Routledge.

Riaño-Alcalá, Pilar y Baines, Erin (2012). Cuando el archivo está en el testigo: documentación en escenarios de inseguridad crónica. *Análisis Político*, 25(74), 49-70.

Ruiz, Daniel (2020). Ecúmene de vivos y muertos: *Mala muerte* y reparaciones territoriales en el Bajo Atrato. *Revista Colombiana de Antropología*, 56(2), 21-50.

Schneider, Joyce (2018). *The Warp and Weft of it All: Ucwalmicw Education Emerging out of the Aboriginal Education Tapestry* [Tesis de doctorado]. University of British Columbia.

Simpson, Leanne B. (2016). Indigenous Resurgence and Co-resistance. *Critical Ethnic Studies*, 2(2), 19-34.

Tobón Restrepo, Alejandro (2016). *Romances del Atrato. Cantos de la vida y de la muerte*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo.

