

ESCENARIOS DE TERROR ENTRE ESPERANZA Y MEMORIA: POLÍTICAS, ÉTICAS Y PRÁCTICAS DE LA MEMORIA CULTURAL EN LA COSTA PACÍFICA COLOMBIANA

CATALINA CORTÉS SEVERINO

*Antropóloga, Universidad de los Andes, Colombia, y Universidad de Siena, Italia
Estudiante de Maestría en Estudios Culturales, Universidad de Carolina del Norte, Chapel Hill
severino@email.unc.edu*

RESUMEN Este artículo comienza con las siguientes preguntas: ¿por qué hoy en día es importante hablar, escribir y pensar sobre la memoria en contextos de violencia? ¿Por qué ésta es crucial dentro de las prácticas de la vida cotidiana, para la creación de identidades y la construcción del futuro? ¿Cómo podemos nosotros entender la importancia de las políticas y éticas de la memoria en contextos donde la violencia opera a diferentes niveles en la vida cotidiana? Comencé a hacerme estas preguntas después de trabajar dichos temas en el último año con el Proceso de Comunidades Negras, PCN, del Pacífico colombiano. Mi trabajo explora las articulaciones entre políticas, memoria cultural y violencia que se establecen a través de las prácticas de este movimiento social en la Colombia contemporánea.

PALABRAS CLAVE:

Violencia, memoria, vida cotidiana, *performance*, prácticas de reparación.

ABSTRACT This article starts with the following questions: why is it important today to talk, write and think about memory in contexts of violence? Why is it crucial within the practices of everyday life, for the creation of identities and the construction of the future? How can we understand the importance of the politics and ethics of memory in contexts where the violence operates in different levels of everyday life? I began to raise these questions after exploring these issues in the last year with the Process of Black Communities, PCN, of the Pacific Coast in Colombia. Hence, my work explores the articulations between politics, cultural memory and violence that are established through the practice of this social movement in contemporary Colombia.

KEY WORDS:

Violence, Memory, Everyday Life, Performance, Practices of Reparation.

ESCENARIOS DE TERROR ENTRE ESPERANZA Y MEMORIA: POLÍTICAS, ÉTICAS Y PRÁCTICAS DE LA MEMORIA CULTURAL EN LA COSTA PACÍFICA COLOMBIANA

CATALINA CORTÉS SEVERINO

¿P

INTRODUCCIÓN

164

■ **OR QUÉ ES IMPORTANTE HABLAR, ESCRIBIR Y pensar sobre la memoria en contextos de violencia? ¿Por qué ésta es crucial dentro de las prácticas cotidianas, en la creación de identidades y en la construcción del futuro? ¿Cómo podemos nosotros entender la importancia de las políticas y éticas de la memoria en contextos donde la violencia opera a diferentes niveles? Comencé a formularme estas preguntas después de haber tenido la oportunidad de explorar estos temas durante mi trabajo en el último año con el Proceso de Comunidades Negras, PCN. Más que una entidad fija, esta red de comunidades ha promovido prácticas alternativas de resistencia para sobrevivir en medio del conflicto colombiano. Al mismo tiempo este proceso está articulado por diferentes luchas por vivir como comunidades con poder de decisión y gobierno sobre sus propios territorios y proyectos de vida. Particularmente, una de las principales luchas que he explorado a través de mi investigación es la implementación de verdad, justicia y reparación por las comunidades, conectando las luchas actuales con la memoria histórica de la trata transatlántica. Como algunos de los activistas de este colectivo resaltan, la articulación entre prácticas de remembranza, políticas de la identidad y movilización política dentro del Proceso de Comunidades Negras es una parte fundamental del proyecto histórico. Desde esta coyuntura, mi trabajo explora las articulaciones entre política, memoria cultural y violencia que se establecen a través de las prácticas de este movimiento social. En este sentido, propongo un proyecto inscrito dentro de una praxis social, ética y crítica, como una forma de responsabilidad que va más allá de reconocer los silencios históricos en la cotidianidad.**

El proceso organizativo de las comunidades negras, localizado principalmente en el Pacífico colombiano, fue fundamental para la elaboración de la Ley 70 de 1993, la cual organizó las comunidades negras bajo una propiedad colectiva a través de la región. A través de esta acción y lucha legal, les fueron otorgadas a estas organizaciones autoridad y autonomía, específicamente en los procesos organizativos y de decisión sobre sus propios territorios. Como la página web oficial del PCN enuncia:

Nos declaramos a favor de la permanente y pacífica resistencia de nuestras comunidades dentro de sus territorios ancestrales; nosotros apoyamos las políticas de atención diferenciada, las cuales reconocen nuestro proceso organizativo y los derechos que tienen las comunidades negras para resistir (PCN, 2005, traducción de la autora).

Al mismo tiempo, este movimiento ha promovido la creación de comunidades neutrales y horizontales a través de los Planes de Contingencia, como táctica para sobrevivir en medio del conflicto armado. Uno de los aspectos más importantes de este plan ha sido la creación de un sistema de alertas tempranas que permite a las comunidades prepararse y anticipar su desplazamiento interno. Esta táctica previene el desplazamiento a las grandes ciudades y el abandono total de sus cultivos, organizando desplazamientos temporales a lugares cercanos. Con estos planes, el PCN acompaña comunidades que han sido blanco del crecimiento de la violencia en los últimos años y, al mismo tiempo, son una forma de reatestiguar acerca de lo que está sucediendo. La idea de estos planes es intervenir políticamente, tomando acciones legales en contra del gobierno con ayuda de organizaciones nacionales e internacionales sobre lo que está pasando en su territorio. La estrategia de internacionalizar o “globalizar su resistencia” (Oslender, 2003) ha sido crucial para crear presión internacional como medio para proteger sus territorios y comunidades. Dichos planes también han creado espacios de encuentro y acción con intelectuales académicos, al mismo tiempo que alianzas con otros colectivos y movimientos sociales dentro y fuera de Colombia.

Hace más de diez años, muchos analistas consideraban la región del Pacífico colombiano como un paradigma de paz en un país de guerra y violencia (Restrepo, 2005). Desde 1990, esas condiciones cambiaron y hoy en día el Pacífico colombiano es un área con varios intereses en conflicto sobre la apropiación de territorios y recursos naturales entre paramilitares, guerrilla, gobiernos, multinacionales y comunidades locales. Consecuentemente, esta región es hoy un escenario de guerra con masacres y desplazamientos masivos de comunidades enteras hacia otras regiones del país. La confrontación entre actores armados, cultivos ilegales y fumigaciones aéreas recientemente implantadas en la región como estrategia para su erradicación, entre otros, han afectado profun-

damente las nociones de territorialidad donde el derecho a la autonomía y al desarrollo de los proyectos de vida de estas comunidades están siendo amenazados actualmente. Acá, como Escobar (2003) resalta, hay un objetivo común en los diferentes proyectos de la guerrilla, los paramilitares, las multinacionales y el Estado: la apropiación de esos territorios para la nueva configuración de la región del Pacífico, adaptándola a los proyectos de la modernidad capitalista. En las siguientes páginas quiero resaltar cómo estos proyectos y lógicas hacen parte del proyecto histórico colonial todavía vigente en la región, el cual ha sacrificado (Agamben, 1999) las comunidades negras e indígenas en nombre del tiempo moderno del progreso.

Las comunidades negras han vivido en medio de fracturas; el desplazamiento ha sido parte de su experiencia cultural desde su partida de las costas africanas y la llegada a América en el siglo xvii. Éstas son comunidades que han vivido dentro de una constante presencia de un pasado-presente-futuro colonial, en medio del estado de excepción, el cual, a través de diferentes articulaciones de poder las ha convertido en poblaciones sacrificables (Agamben, 1999). Éstas son comunidades que han vivido y siguen viviendo en medio de operaciones, fantasías y deseos del proyecto moderno. Pero, simultáneamente, como Fals Borda (1979) describe en el caso de las comunidades cimarronas en el siglo xvii, también han propuesto proyectos alternativos que han resistido con narrativas y propuestas sobre sus territorios.

Este proyecto está enmarcado teórica y prácticamente dentro de la articulación de la vida cotidiana, la violencia y la memoria y a través de una interrogación históricamente anclada. En la primera sección de este artículo, comienzo explorando la manera en que se articulan memoria, violencia y narración. Luego subrayo algunos debates entre la violencia de la representación y la representación de la violencia. Después, discuto la relación entre memoria y lugar como construcción de espacio. En la cuarta abro un debate alrededor de diferentes prácticas de reparación¹ creadas por este colectivo a diferentes niveles y concluyo con posibles preguntas y debates para la continuación de este proyecto.

1 Acá, las prácticas de reparación son entendidas desde dos perspectivas. La primera como prácticas personales y sociales de sanación, en el sentido de un trabajo crítico y reflexivo de reparación. La segunda como prácticas de reparación en relación con el Estado a nivel político, simbólico y económico.

MEMORIA, VIOLENCIA Y NARRACIÓN

*Es importante cuestionar nuestro normativo sentido del tiempo,
y abrir un sentir del ser-en-tiempo más expansivo e inclusivo*
(Minh-ha Trinh, 2005).

En este capítulo, quiero aclarar a qué me refiero por memoria, principalmente dentro del marco del *performance* de la memoria² y cómo estoy articulando esto con violencia y narración. Exploraré este argumento específicamente a través de las prácticas y la agencia de la memoria cultural dentro de la vida cotidiana, en otras palabras, cómo ésta opera en el presente. Acá la memoria cultural es entendida dentro de un marco político y ético, el cual permite prácticas particulares de reparación. Siguiendo el argumento de Hartman: “Reparación es la re-membranza del cuerpo social que ocurre precisamente en el reconocimiento y la articulación de la devastación, cautividad y esclavización” (Hartman, 1997: 77).

Simultáneamente, esas prácticas de reparación están proponiendo y cuestionando otras temporalidades, otros tiempos. Localizadas en contra del tiempo monumental y lineal, dichas prácticas están brindando otros saberes, otros significados sobre lo que es justicia, perdón y luto. En este sentido la memoria da significado y esperanza hacia el futuro. Al mismo tiempo que el espacio y el tiempo utópicos son entendidos acá dentro de las “políticas de transfiguración” –en términos de Gilroy (1993)–, las cuales permiten “un tiempo y un espacio que no-es-todavía-acá”, dando sentido a la reconfiguración de la memoria. Hernán, unos de los líderes del movimiento expresó, cuando estaba hablando sobre las luchas del PCN: “El PCN tiene la esperanza de contribuir a la libertad, ésta es diferente a otras luchas porque la hace desde los mandatos ancestrales: es una cosa extraña que no busca poder sino libertad” (Hernán, comunicado personal, 2006).

Algunas de las preguntas que me surgieron tratando de articular memoria, violencia y narración fueron: ¿cuáles son las implicaciones si se entienden las prácticas de remembranza y de olvido como un proceso corporal, dentro de las políticas y po/éticas materiales? ¿Cómo el hecho de recordar el pasado puede incorporar el presente y el futuro? Y aún más específicamente, ¿cómo se puede articular el *performance* de la memoria dentro de las prácticas de reparación, específicamente en contextos de violencia? Aquí las prácticas de reparación son entendidas como un proceso de transfiguración que da la posibilidad

2 En este trabajo estoy utilizando la teoría del *performance* como un método de aproximación a las relaciones entre lo material y lo corporal –*embodiment*– en la producción de conocimiento. Me enfocaré en el *performance* de la memoria, el archivo y lo corporal que están en una interacción constante.

de transformar nuestras condiciones presentes en “actos reparativos que nos ayudan a situarnos no sólo en relación con los fragmentos del pasado, sino también, nos ayudan a continuar hacia el futuro” (Chambers-Letson, 2006: 171).

En las siguientes páginas, exploraré algunas de las prácticas de reparación del PCN en diferentes niveles. Al mismo tiempo, mi trabajo intelectual también debe ser entendido como una práctica de reparación, el cual pretende ser un testigo político que busca explorar las diferentes articulaciones entre prácticas de remembranza, políticas de la identidad y movilización política a contracorriente de la agenda nacional y de la historia oficial. A través de este proyecto quiero re-pensar el presente-futuro desde otras posibilidades de pasado-presente, diferentes de las heredadas por la constante presencia espectral³ de nuestro pasado colonial.

En esta coyuntura, estoy tratado de entender historia, memoria y conocimiento al nivel de la experiencia inmediata y de la subjetividad individual. A través de la narración, el cuerpo, los lugares y la violencia son articulados para explicar y recordar esos eventos de la violencia cotidiana (Feldman, 1991). En este sentido, la narración tiene agencia. Las historias orales y las prácticas corporales registran los límites de los códigos de las políticas oficiales por medio de la imaginación, la alteridad y la heterogeneidad (Feldman, 1991). Consecuentemente, en este trabajo, *performance* es entendido como narración que permite el no-cierre, la interrupción y la renarrativación de la historia oficial, abriendo la posibilidad para la intersección de múltiples temporalidades y lógicas no-dualísticas –pasado/presente, muerte/vida, presencia/ausencia, sacro/profano, espacio/tiempo, razón/afecto, entre otros–. Consecuentemente, mi proyecto puede ser entendido como una forma de interrogar modos de representación y de producción de otro tipo de agente histórico. En otras palabras, quiero resaltar esas subjetividades –PCN– como agentes históricos que construyen y de-construyen la historia dentro de marcos no dualísticos entre pasado, presente y futuro. Esta aproximación abre la posibilidad a otras historias fuera del tiempo lineal moderno, donde la narración rompe esta linealidad y permite la conjunción y disyunción de múltiples temporalidades. Esto produce lo que Chakrabarty llama “historias afectivas”, las cuales están relacionadas con formas diferentes de *ser-en-el-mundo fuera* del código dominante de la historia secular.

Este proyecto consistió en mapear “a través” –“... lo que el mapa corta vertical, las historias cortan “a través” (De Certeau, 1984: 129)– la situación con-

3 Presencia espectral se refiere acá al término *hauntology* (Gordon, 1997; Kuftinec, 1998), el cual hace referencia a cómo los espectros del pasado operan hoy en día a través de la vida cotidiana, las relaciones sociales, la vida cultural y política y los espacios urbanos y rurales.

temporánea del Pacífico colombiano. El propósito de mi recorrido con algunos miembros del PCN fue el de tratar de mapear los trazos de la violencia: identificar qué queda marcado y qué no, los silencios que la violencia ha dejado en diferentes niveles. Al mismo tiempo trato de entender las diferentes formas de resistencia que las comunidades negras han ido creando, las cuales están inscritas dentro de las prácticas de la vida cotidiana como “políticas de transfiguración” (Gilroy, 1993), permitiendo otras tácticas de resistencia y otras construcciones de comunidad y de sujetos. Uno de los líderes del PCN, Vladi, quien recientemente tuvo que exiliarse en España por las constantes amenazas, me comentó el año pasado: “El PCN para mí es casi mi vida, es un proceso de comunidad, de construcción personal” (Vladi, 2006, entrevista). Consecuentemente, el proyecto histórico del PCN debe ser entendido alrededor de otras formas de *ser-en-el-mundo* y en el tiempo: “El PCN es un esfuerzo por cambiar nuestras condiciones presentes, un esfuerzo para nuestras nuevas generaciones, un proyecto de vida para la transformación de nuestra realidad” (José, 2006, comunicación personal).

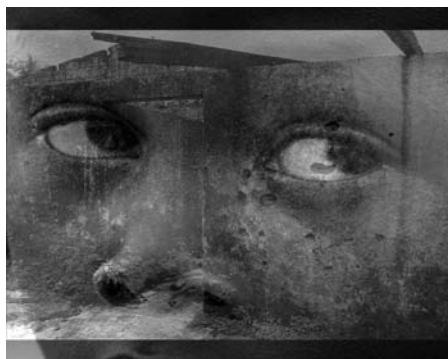
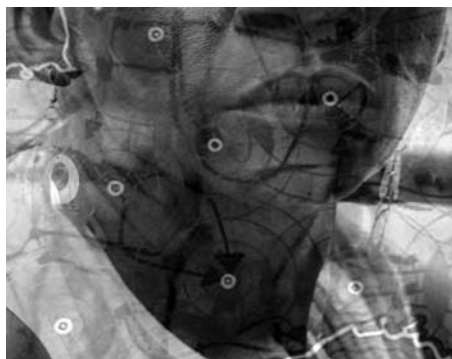
El PCN, como sus líderes repetitivamente me recordaban, es un proyecto histórico que está proponiendo otras articulaciones, diferentes de las del Estado-Nación organizadas bajo el eje de Estado/violencia/tiempo (Coronil, 1991; Grossberg, 2000; Taussig, 1997); el cual constantemente inscribe el estado de emergencia sobre cuerpos, construyendo y dominando el pasado-presente de la gente y su memoria histórica. Aquí, el Estado es entendido de forma racional y mágica (Taussig, 1997). Desde esta perspectiva, el Estado “performa” –interpreta– su memoria histórica y simultáneamente construye realidad con implicaciones materiales y devastadoras para sus habitantes a través de la vida cotidiana. El PCN, recordando a Chakrabarty en su argumento sobre la conciencia antihistórica, está articulado con diferentes modos de *ser-en-el-mundo* fuera del código dominante de la historia secular moderna: “... esto es en parte porque las mismas narrativas frecuentemente demuestran una conciencia antihistórica, es decir, donde ellos necesitan posiciones de sujeto y configuraciones de memoria que interroguen y desestabilicen el sujeto que habla en nombre de la historia” (2000: 37). Carlos, otro de los líderes del PCN decía, dejando esto aún más claro: “No asumir hoy la responsabilidad con el pasado y el futuro sólo contribuiría a hacer más difícil y doloroso el camino para las comunidades renacientes” (Rosero, 2002: 559). Para el PCN la memoria cultural se convierte en una táctica para desestabilizar la constante presencia espectral del tiempo del progreso, como el único camino hacia el futuro, una forma de control del pasado-presente-futuro.

Al conectar las luchas del presente con la memoria histórica de la trata transatlántica, el PCN está proponiendo otras narraciones sobre reparación, no sólo dirigidas hacia el futuro, sino también, como Fanon (1967) argumenta,

proyectadas hacia otras relaciones con su pasado. Estas prácticas de reparación no sólo están impidiendo la invisibilización de la sangrienta guerra civil hoy en día, sino al mismo tiempo la invisibilización de la violencia histórica y los espectros coloniales que siguen operando en la vida cotidiana.

La decisión de continuar el camino de sus *mayores* se convierte en una de las principales estrategias de resistencia del movimiento. Como Restrepo argumenta, "... la contestación de las memorias institucionales y narrativas del pasado, son siempre aspectos cruciales de las agendas y movimientos contrahegemónicos" (2004: 700). Esto nos muestra cómo la memoria tiene agencia y se convierte en un sitio crucial de lucha por un espacio y un tiempo utópicos que necesariamente conecta el pasado, el presente y el futuro. En este sentido, la memoria tiene una tarea ética. Aquí, también quiero aclarar que estas prácticas de remembranza tienen que ser entendidas entre el olvido y el recuerdo, donde el olvido es para la memoria lo que la muerte es para la vida (Augé, 1998). En otras palabras, no es posible entender uno sin el otro. Este argumento abre un espacio para entender la constante tensión entre el recordar y el olvidar, donde los límites entre los dos son borrosos y tienen que ser entendidos como imperativos éticos para re-pensar el presente-futuro desde diferentes posibilidades de pasado-presente. La memoria acá es un sitio de lucha social, política y ética, un espacio de posibilidad para cambiar las presentes y futuras condiciones de existencia.

170



VIOLENCIA DE LA REPRESENTACIÓN Y REPRESENTACIÓN DE LA VIOLENCIA

Los paisajes del miedo también se manifiestan en los espacios vacíos, por ejemplo en forma de pueblos abandonados por sus habitantes, lo que es muy visible en el Pacífico colombiano, donde pueblos enteros han sido abandonados por la población antes o después de una masacre paramilitar o guerrillera. Así sucedió en el río Atrato en los alrededores de Riosucio entre 1996 y 1997, cuando más de veinte mil personas huyeron de sus tierras durante combates entre el Ejército y los guerrilleros de las FARC; en Zabaletas,

sobre el río Anchicayá en mayo de 2000, después que paramilitares mataron a doce personas, secuestrando a otras cuatro y quemando varias casas; en el río Naya en abril de 2001, cuando cerca de cuatrocientos campesinos afrocolombianos abandonaron sus poblados hacia Buenaventura después de una masacre paramilitar a lo largo del río; y en Bellavista en mayo de 2002 después de la matanza de ciento diecinueve afrocolombianos civiles durante combates entre paramilitares y guerrilleros de las FARC. No sobra resaltar que estos son apenas unos ejemplos ya que la lista podría continuar (Oslender, 2003: 41).

El párrafo anterior abre varias preguntas: ¿cómo puede ser posible representar esas escenas de violencia? ¿Cuál es la interacción entre violencia material y violencia simbólica? Estas preguntas nos llevan a resaltar la imposibilidad y complejidad de representación de la violencia, a través de algunas aproximaciones teóricas. Al mismo tiempo quiero resaltar las implicaciones que algunas de las representaciones dominantes sobre la violencia por parte de los medios, el Estado, los militares y la academia tienen sobre las vidas de las personas. Como Escobar (1988) argumenta, los discursos racionales creados por epistemologías positivistas, por el gobierno y las ciencias sociales –violentología, criminología, etcétera– tratan de entender, de dar significado y de intervenir en contra de la violencia a través del empirismo y el normativismo.

Actualmente el Plan de Seguridad Democrática implantado por el gobierno de Uribe ha enfatizado en erradicar la violencia a través del *performance* de la ley, el orden y la disciplina, como un modo de limpiar la violencia, restituir la seguridad y la normalidad dentro del país. Aquí el Estado de excepción es el que *performa* el orden y crea la representación y explicación correcta sobre la violencia. En Colombia, por ejemplo, Villaveces-Izquierdo (1997) realizó un trabajo etnográfico en dos de los lugares más importantes donde el conocimiento sobre la violencia se produce: la academia y los magistrados. Siguiendo el trabajo de los violentólogos y de los juristas durante 1970 y 1980, el autor logra mostrar las formas sobrecodificadas en que en esos sitios de producción de conocimiento se habla sobre la violencia.

Dentro de esta coyuntura, este trabajo pretende dar una aproximación alternativa a las representaciones dominantes, con el fin de entender las complejidades al hablar y escribir en contra de la violencia y de la imposibilidad de su representación. Como Taussig (1988) explica, la violencia no puede ser entendida por medio de lo universal, de la razón y del realismo, medios con los cuales el Estado, los militares y las ciencias sociales pretenden entenderla. Según él, el terror y la tortura permanecen a través de formaciones inconcientes culturales donde su significado escapa a las ficciones del mundo representadas por el racionalismo (Taussig, 1988: 9).

Las representaciones de la violencia tienen que ser analizadas por medio de sus *corpo* y *geo* políticas, así como a través de sus implicaciones en la vida cotidiana de las personas y en sus prácticas materiales. Esta aproximación ha sido explorada por varios autores en los últimos años, como Das, Feldman, Agamben, Taussig, entre otros, donde desde diferentes perspectivas y aproximaciones, la violencia es entendida en niveles materiales y simbólicos, donde la experiencia de la violencia opera a través de dimensiones estructurales y cotidianas.

Igualmente, es necesario subrayar las diferentes narrativas que el Estado, las instituciones internacionales, los académicos, las ONG, los movimientos sociales, etcétera, construyen sobre la identidad social de las víctimas, por medio de específicas representaciones culturales a través de los medios, discursos oficiales, entre otros, además de las implicaciones de estas representaciones culturales. Para Serematakis (1994) y Feldman (1994), estas narraciones tienen el suficiente poder para colonizar la experiencia sensorial. Estas producen la llamada “anestesia cultural” como parte del sentido común de nuestros tiempos. Consecuentemente, para Feldman, el rol de la anestesia cultural es el de “... infiltrar la percepción social para neutralizar el trauma colectivo, para substraer a las víctimas y para instalar zonas públicas de perpetua anestesia en las cuales es posible privatizar y encarcelar la memoria histórica” (Feldman, 1994: 103). Como el PCN nos recuerda, precisamente en contra de esta infiltración, la vida cotidiana se convierte en un espacio de posibilidad histórica, un espacio para otras conciencias históricas, donde la memoria de los sentidos tiene la potencialidad de interrumpir la anestesia cultural. El PCN pretende a la vez restituir el significado de la muerte a través de otras conciencias históricas, las cuales tienen que ser entendidas por medio de las “políticas de luto” –*politics of mourning*, en términos de Derrida (2001)–. Éste es el testimonio de Marlén, una de las líderes del Concejo Comunitario del río Mira:

Como líderes del movimiento nosotros hemos sufrido muchas amenazas, nosotros vivimos en un riesgo permanente, pero para nosotros no importa si dos o tres de nosotros dan su vida hoy para que en el mañana veinte o treinta puedan tener un país libre, no por el hecho de ser los héroes, sino porque también las muertes de nuestros ancestros nos lo han demostrado (comunicación personal, 2006).

Para el proyecto histórico del PCN la restitución del significado de esas muertes es una de las luchas cruciales para seguir adelante, para otras futuras imaginaciones. Por medio de esta restitución, ellos están cambiando el uso político de la muerte, interrumpiendo el olvido y los silencios mientras restablecen el diálogo con sus muertos para la constitución del presente y del futuro. “Nosotros tenemos que seguir luchando día a día, si alguien muere sus actividades se terminan, pero la historia queda” (anciano, comunicación per-

sonal, 2006). Este enunciado nos lleva a pensar y a dar cuenta de la constitución de un espacio crucial para hacer visibles otros conceptos y prácticas sobre responsabilidad, reparaciones, luto, muerte, diferentes a las de las modernas occidentales espacio-temporales. En esta memoria de la resistencia también encontramos un diálogo con los espectros.

Como hemos podido ver, la memoria cultural es entendida dentro de una acción colectiva y política que reconstruye, remedia y reconfigura la relación entre diferentes temporalidades. A través de la narración, la cual conecta diferentes temporalidades, la experiencia y la memoria son articuladas. Sin embargo, en esta articulación entre experiencia, narración y memoria es necesario entender al mismo tiempo la complejidad de los silencios, los cuales muchas veces son imposibles de articular con la narración. Como Das nos sugiere, "... el dolor del otro no sólo busca un lugar en el lenguaje, sino también busca un lugar en el cuerpo" (2006: 57). Acá, la compleja relación entre dolor, lenguaje y cuerpo se convierte en un argumento central para explorar en un futuro trabajo.

Para concluir esta sección, quiero sugerir que mi proyecto, también tiene que ser entendido como una narración que quiere tratar de interrumpir la anestesia cultural. En términos de Brecht, éste es un proyecto que pretende hacer "mirar nuevamente" a través de un marco crítico y quiere brindar la esperanza de responder de manera "diferente". Esta cartografía hecha a través, es un espacio para repensar posibles caminos, para interrumpir lo monumental, las narrativas dominantes. Es un llamado para una ética de la representación donde también los lectores llevan consigo una responsabilidad ética y política.

173

MEMORIA Y LUGAR: HABITANDO ESPACIOS EN EL PACÍFICO COLOMBIANO

Para nosotros el territorio es como nuestra vida, están nuestros abuelos, ahí están las tumbas de nuestros abuelos, de nuestras matronas cimarronas, la gente del palenque, ¿cómo dejarlo?... sería terrible si nos tocara salir... (Yalile, 2006).

En este trabajo subrayo la relación entre memoria y lugar como una articulación, como una construcción de espacio. En términos de De Certeau, "... espacio es una práctica de lugar" (1984: 117). El territorio para las comunidades afrocolombianas, es central para la construcción de la identidad de grupo y para el sentido de continuidad y discontinuidad con su pasado. Como Restrepo (2004) argumenta, la memoria y la construcción de significado sobre su pasado ha sido fundamental en estas comunidades para organizarse ellas mismas como colectivo. De hecho, para el PCN uno de los motivos de lucha ha sido el significado sobre su pasado, con el fin de recolocarse en el presente y proyectarse hacia el futuro.

Como ellos enuncian: “Desde nuestra vida cotidiana, nosotros apoyamos la lucha histórica y la reanimación cultural e histórica de la identidad étnica de nuestras comunidades negras ancestrales y el uso tradicional de los recursos naturales” (PCN, página web, 2005). Desde esta coyuntura, Restrepo argumenta cómo es necesario resaltar la articulación entre políticas de la memoria y políticas de la identidad, lo cual permite entender la etnización de lo negro en Colombia. Para Restrepo, este proceso “... permitió una redefinición de identidades, memorias y silencios” (2004: 702).

En años recientes, las prácticas para hacer lugar de las comunidades afrocolombianas (Escobar, 2001) han sido afectadas por el escalamiento de la violencia, los desplazamientos masivos, asesinatos y masacres, que han amenazado, perseguido y desplazado esos proyectos territoriales. Por estas razones, propongo el término “escenarios de terror”, el cual se deriva del concepto de Oslender (2003) “geografías del terror”, en su análisis sobre el conflicto colombiano en la región del Pacífico. Para él, las geografías del terror tienen que ser entendidas como la inscripción de las tecnologías del terror sobre espacios, cuerpos e imaginarios en las poblaciones locales. En este artículo, el uso del concepto “escenarios de terror” evoca este mismo concepto de “geografías del terror” pero complementándolo con la consideración del tiempo. En este sentido, la memoria y el lugar son mediados por las experiencias de violencia, como lo muestra el testimonio de un anciano:

... ahora hay mucha amenaza, uno puede ser asesinado por nada. Esta región se volvió peligrosa desde que la coca llegó, la gente fue desplazada y llegaron muchos extraños. Desde que esto sucedió no podemos pescar, no nos podemos mover libremente (comunicación personal, 2006).

Acá, la cartografía de sus territorios es construida a través de experiencias, de la circulación de sus memorias. Pero, como Massumi (1993) nos recuerda, éstas son también construidas por medio del miedo, del control y del silenciamiento. En términos de Taussig, “... el terror es el mediador por excelencia de la hegemonía colonial: el espacio de la muerte donde los indios, africanos y blancos vieron nacer el Nuevo Mundo” (1987: 5).

Uno de los objetivos principales de este proyecto fue marcar las huellas, lo que queda en estos “escenarios de miedo”; en otras palabras, preferí enfocarme más en el *performance* de lo “invisible” que en el *performance* del “espectáculo”. Aquí el *performance* de la violencia es entendido no sólo dentro del marco del espectáculo del horror, sino principalmente a través de las prácticas de la cotidianidad. Por medio de las narraciones, es posible entender el grado en que las prácticas cotidianas de las comunidades afrocolombianas han sido afectadas por la violencia. Al mismo tiempo, por medio de estas narraciones, es po-

sible entrever las alternativas de posibilidad dentro de las prácticas de la vida cotidiana para desestabilizar las formas de dominación además del *performance* del Estado de excepción. El tiempo del progreso implantado por las fantasías del sistema capitalista es interrumpido por las prácticas de la vida cotidiana, por prácticas de memoria. En este espacio, la esperanza permanece y los silencios del tiempo progresivo se rompen.



Quiero hacer énfasis en la articulación entre prácticas de la memoria y las prácticas para hacer lugar. Específicamente quiero explorar cómo ésta articulación permite formas particulares de permanencia a través de este caso específico de estudio. En mis diálogos en el Pacífico colombiano pude percibir la constante yuxtaposición de tiempos y espacios: por un lado, entre el tiempo del progreso incorporado en las economías del terror, el deseo del desarrollo, del progreso, la acumulación y la expropiación, y por el otro, otras *formas de ser-en-el-tiempo* (Grossberg, 2000), por parte de las comunidades afrocolombianas.

En el río Mira, por ejemplo, una de las tácticas de resistencia del Consejo Comunitario en contra del cambio de las prácticas de agricultura –como la palma africana y los cultivos de coca– fue la creación de *parcelas*. Estas fueron creadas a través de la memoria de prácticas tradicionales, como forma de retornar a las prácticas de sus ancestros. Estas parcelas fueron planeadas para lograr una autonomía alimentaria en esas comunidades, como Marlén, una de las líderes del Consejo Comunitario afirma en su testimonio:

Estamos tratando de recuperar el sistema de nuestros ancestros, los cuales cultivaban varias cosas en la misma parcela: yuca, maíz, cacao, plátano, etcétera. Nosotros queremos retornar a eso para lograr una autonomía alimentaria. La autosuficiencia como una forma de resistencia, una forma de estar ahí resistiendo. No seguir la lógica del monocultivo, lo cual nos impediría nuestra autonomía (comunicación personal, 2006).

A través de estas prácticas, como Marlén nos cuenta, los conocimientos ancestrales están presentes en sus memorias. Por medio de estos, estas comunidades momentáneamente interrumpen las economías del terror y crean nuevas formas de operar (De Certeau, 1984). Simultáneamente interrumpen el endeudamiento, la extracción y la apropiación. En esas pequeñas parcelas está presente la experiencia de la gente que ha vivido por muchos años en una relación no dualística con la naturaleza, diferente a la lógica extractiva del capitalismo. En los tiempos de la Colonia, los patrones de extracción estaban organizados alrededor del oro; hoy alrededor de la coca, los monocultivos y los megaproyectos (Taussig, 2004). Como Taussig nos recuerda en su libro *My Cocaine Museum*, sigue existiendo una constante presencia espectral del progreso colonial, de sus fantasías y deseos, donde diferentes lógicas y proyectos de vida están operando en el mismo territorio, a través de diferentes prácticas, conocimientos y memorias.

En modos similares, los acompañamientos realizados por el PCN a las comunidades que han sido blanco de la violencia, se convierten en una táctica en contra de los silencios, donde las políticas de la memoria son cruciales dentro de sus luchas y proyectos de vida. Los acompañamientos consisten en recorridos hechos por los líderes del PCN con organizaciones nacionales e internacionales, con el propósito de que sean testigos de lo que está ocurriendo. Como José, uno de los líderes, explicaba, esos recorridos son hechos con el propósito de dar testimonio y recoger información, y desde ahí, iniciar intervenciones políticas. La idea es discutir la situación, compartir lo que está pasando e intervenir en esos procesos organizativos. Siguiendo a Oliver (2001: 8), cuando hablamos sobre víctimas de opresión, esclavización y tortura, esos procesos no merecen simplemente buscar una visibilización y reconocimiento, "... también están buscando testimonios de esos horrores más allá del reconocimiento". Esto nos conecta con el mundo y con otra gente, lo cual a la vez cambia el significado de reconocimiento, identidad, subjetividad y relaciones éticas. Desde esta perspectiva, es posible hacer visible la responsabilidad del proceso de ser testigos, permitiendo diferentes relaciones éticas con la diferencia.

Al mismo tiempo quiero subrayar, dentro de los límites de esta etnografía, como los espectros del pasado operan hoy en la vida cotidiana del Pacífico colombiano a través de relaciones sociales, espacios urbanos, signos y en la vida cultural y política (Gordon, 1997; Kuftinec, 1998). Los escenarios de terror

muestran cómo el presente siempre está compuesto por la presencia del pasado y cómo las prácticas de la vida cotidiana están posicionadas entre ausencias y presencias. En una entrevista con Vladi en Bogotá, así se refería a los fantasmas y espectros de la región y de la urgencia de limpiarlos y sacarlos:

Nuestros ancestros tienen que proteger y limpiar los lugares donde las masacres ocurrieron, desde ahí comienza su reconstrucción. Algunos sitios no se han podido limpiar porque todavía están cubiertos de toda la sangre y lo malo que dejaron; entonces tenemos que tratar de ubicar a los maestros mayores y hacer un ritual allá para poderlos volver a habitar (Vladi, comunicación personal, 2006).

Por medio de esta narración podemos ver aún más claramente cómo la violencia opera en los espacios, no sólo por medio de huellas físicas de destrucción y sangre, sino también a través de huellas invisibles y marcas de la constante presencia de los espectros de la violencia. Aquí, los espectros del pasado tienen implicaciones en la vida cotidiana; por eso uno de los principales objetivos de mi proyecto fue volver a mapear los espacios entre prácticas, simulaciones y ausencias, entre significados pasados y presentes. En esta coyuntura, el *performance* de la memoria media entre narración y vida cotidiana, entre ausencias y presencias, entre marcas físicas e invisibles. Siguiendo a Kuftinec “... esas ausencias, ‘espacios vacíos’, permanecen bajo la sombra de lo que pasó y de los posibles futuros por venir” (1998: 83). Este argumento abre un espacio para prácticas reflexivas, al mismo tiempo que para la generación de otro tipo de historias. Las prácticas de lugar en los escenarios de terror tienen que ser entendidas dentro de la articulación de memoria, violencia y vida cotidiana, dentro de una relación no dualística entre espacio y tiempo.

177

PRÁCTICAS DE REPARACIÓN: ENTRE ESPERANZA Y MEMORIA

La violencia y las formas en las cuales ésta es experimentada en la vida cotidiana no pueden ser reducidas sólo a los espacios de la muerte y la destrucción; ésta debe ser analizada también en las dimensiones socioculturales y humanas del vivir y la reconstrucción (Riaño-Alcalá, 2006: 13).

En esta sección, voy a describir y analizar algunas de las prácticas de reparación del PCN, en los dos sentidos que expliqué anteriormente.

En mi recorrido por el río Anchicayá, cerca a la ciudad de Buenaventura, pude sentir y percibir lo que significa el acto mismo de recordar, su potencialidad. Después de una hora en bote desde Buenaventura llegamos a un encuentro organizado por el PCN donde muchas de las comunidades que viven a lo largo del río Anchicayá llegaron para conmemorar la muerte de este afluente causada

por la llegada de una multinacional española, la cual había construido una hidroeléctrica en la región. La ceremonia fue principalmente organizada para recordar lo que estaba pasando con el río y con sus territorios en los últimos años. En otras palabras, la ceremonia fue una forma de atestiguar acerca de esta tragedia, una intervención para evitar la presencia del olvido.

Durante la ceremonia diferentes grupos de mujeres bailaban y cantaban recordando las diferentes tragedias, mientras algunos de los líderes de las comunidades y otros invitados hablaban sobre los desastres provocados por la EASA –la hidroeléctrica española–. Recordaban la contaminación del río, el desplazamiento de algunas comunidades y, consecuentemente, la implantación de la violencia en sus territorios. Este evento creó un espacio de remembranza, un espacio para evitar el olvido, un espacio para ser testigos, un espacio para estar juntos y un espacio para la práctica de una tarea ética. Estas comunidades estaban realizando al mismo tiempo un proceso de reparación, un proceso de reconstrucción, a nivel personal y social.

Sus reclamos por reparación eran varios: esas comunidades esperaban de la EASA una reparación económica por el desastre, del Estado colombiano exigían la implementación de justicia y el reconocimiento de los desastres sucedidos, y de las organizaciones internacionales presentes en el evento esperaban una ayuda en esta lucha por el reconocimiento y la denuncia de los hechos ocurridos. Pero más allá de estos reclamos, el evento fue una forma de reparación social hecha específicamente para sus comunidades. Esta ceremonia que duró más de ocho horas, dio espacio para reflexionar sobre la responsabilidad sobre el futuro y el pasado desde el presente (Bal, 1999). Más allá del deseo de obtener esas reparaciones económicas y de justicia reguladas por la ley, y las cuales son objetivos fundamentales dentro de las luchas de esas comunidades, yo también sentí la necesidad de esas comunidades por el acto de recordar por sí mismas, abriendo un espacio para estar juntos. Durante todo el día, los integrantes de las comunidades recordaron y reflexionaron acerca de lo que había pasado y todavía seguía pasando en sus territorios, en su vida cotidiana.

Las danzas colectivas evocaban el pasado de la diáspora africana, trayendo las memorias al presente y liberando las memorias de la violencia. Las canciones que oí eran un llamado por un mejor futuro y trataban de dar significado al exceso de violencia con el que vivían cotidianamente. Como Conquergood subraya,

... el estado de emergencia en el que mucha gente vive exige que pongamos atención a los mensajes que están codificados e inscritos; indirectamente en formas no verbales y extralingüísticas, modos de comunicación donde los significados subversivos y los deseos de utopía son una protección y un escudo para la dominación (Conquergood, 2002: 4).

La ceremonia entera fue un acto para escapar del olvido monumental, un espacio para repensar posibles caminos, para interrumpir las narrativas dominantes.

Durante mis conversaciones con algunos miembros del PCN, estaba impresionada por la constante coexistencia entre lo sacro y lo profano, una dimensión fundamental que tenía que ser entendida dentro de la lucha histórica del Proceso de Comunidades Negras. En este sentido, Chakrabarty (2003) recalca la necesidad de incorporar el concepto de traducción como una forma de narrar la “nohistoria”⁴ de esos que se escapan del tiempo secular homogéneo.

Por ejemplo, en uno de los encuentros que tuve con Vladi en la oficina del PCN en Bogotá, fui testigo de cómo lo sacro y lo profano están juntos dentro de su lucha histórica. Cuando llegué a la oficina, encontré en el primer piso un altar con un vaso de agua, una flor, un tambor tradicional, algunos pétalos de flores en el piso y un tablero grande, el cual tenía escrito algunos nombres: Chango, Emania, Cho, entre otros. Cuando le pregunté a Vladi sobre el significado del altar, comenzó a hablarme de la importancia de los mandatos ancestrales y la santería. Me contó de la importancia que tienen sus ancestros para las comunidades, explicándome cómo, hoy en día, algunos de los lugares donde las masacres sucedieron o que de alguna forma fueron tocados por la violencia, tienen que ser limpiados y reconstruidos con la ayuda de diferentes rituales, y consecuentemente esa clase de altares son una forma de comunicación con sus ancestros, una forma de hacer presentes sus espíritus.

En ambos eventos narrados anteriormente –la narración de Vladi y el encuentro en Anchicayá– pude percibir y sentir la lucha por retornarle voz a la “muerte social” –en términos de Hartam (1997: 50)–, como parte de la tarea ética que tienen las víctimas con ellas mismas y con sus comunidades.



4 “Nohistoria” es el término que Chakrabarty utiliza para referirse a otras clases de historia diferentes a la historiografía moderna.

Otra de las prácticas de reparación del PCN, en el sentido de movilizar una reparación por parte del Estado y proponer formas alternativas de reparación como son entendidas por éste, consistió en un proyecto que comenzó en el 2005 sobre la implementación de verdad, justicia y reparación. Esta idea comenzó como respuesta a una ley oficial creada por el gobierno colombiano: la Ley 729 de Justicia y Paz, la cual beneficia a los paramilitares y olvida las víctimas. Después de que este proyecto fue aprobado por el gobierno, el PCN, en conjunto con otras organizaciones, propuso un contraproyecto de justicia y reparación desde la perspectiva de las comunidades. En esta propuesta se describe cómo la ley oficial no considera ninguna clase de reparación para las comunidades afrocolombianas y, más allá de eso, cómo la reparación que describe la ley no tiene nada que ver con cómo las comunidades están entendiendo la reparación. Al mismo tiempo, el documento subraya que esta ley exime al Estado colombiano de sus responsabilidades con las comunidades afrocolombianas que han sufrido en las últimas décadas desapariciones, masacres y desplazamientos. Como contranarrativa, el PCN está proponiendo caminos alternativos para implementar la Ley de Justicia y Paz considerando las víctimas como la base para cualquier reconstrucción social. Para ellos "... la memoria histórica es la recuperación de la verdad desde la experiencia de las víctimas (...) por lo cual es necesario mantener viva la memoria de los crímenes, para que estos no se vuelvan a repetir, por eso la lucha en contra del olvido es una de los aspectos más importantes de este proyecto" (Documento interno, PCN, 2005).

En el último año, el PCN comenzó a trabajar alrededor de formas alternativas de implementación de este proyecto de verdad, justicia y reparación, por medio de tres talleres piloto que tuvieron lugar en las ciudades de Tumaco, Buenaventura y el pueblo de Bojayá. En estos tres lugares, algunas de las más horribles masacres sucedieron en los últimos años, dejando enormes rastros de horror y drama en la memoria colectiva de sus habitantes. Estos talleres fueron realizados con base en testimonios colectivos sobre las tragedias como un ejercicio para mapear los rastros de la violencia a través de las víctimas. En estos espacios, las víctimas reconocieron el valor de lo empírico, de los conocimientos no científicos y prácticos, implícitos en los conocimientos ancestrales como recursos para el reconocimiento de los derechos de las comunidades afrocolombianas. Todos estos testimonios que fueron coleccionados en los talleres, se utilizaron para hacer visible lo que ha pasado y sigue pasando en sus territorios, al mismo tiempo que para hacer un llamado político de intervención a nivel nacional e internacional. Igualmente quiero señalar que esta clase de propuestas, dentro de la larga historia de movilización política de dichas comunidades, es reciente en las estrategias para inscribir sus luchas pasadas y presentes.

Aquí considero fundamental subrayar la articulación, el diálogo y las diferencias de base entre las políticas de la memoria de las comunidades campesinas, afrocolombianas e indígenas y las políticas públicas de la memoria implantadas por el proyecto del Estado sobre justicia y reparación. Consecuentemente es necesario entender y analizar los discursos y prácticas del Estado, al mismo tiempo que lo que las organizaciones nacionales e internacionales están construyendo alrededor de las políticas de memoria y, por ende, alrededor de lo que es justicia y reparación. Desde este caso de estudio, es central entender cómo las prácticas de reparación propuestas por el PCN en diferentes niveles conciben dichas reparaciones de manera diferente y cuestionan las lógicas y categorías de las organizaciones internacionales y nacionales, el Estado y la academia, alrededor de lo que es justicia, reparación, perdón, etcétera. Una pregunta clave para dejar abierta sería: ¿cómo estas diferentes lógicas pueden ser articuladas o conciliadas de alguna manera?

Este argumento también está relacionado con la operación de diferentes epistemologías y ontologías. Para las comunidades negras del Pacífico muchas de estas formas de justicia y reparación no pueden ser entendidas bajo la lógica *racional* de la justicia del Estado colombiano. En uno de sus testimonios, Vladi expresaba la necesidad de limpiar a través de sus ancestros los territorios donde las masacres habían ocurrido, o la necesidad de enterrar a sus muertos en sus territorios con los específicos rituales como parte de su sentido de lugar, de su sentido de pertenencia. Por esta razón, antes de que sea posible entablar un diálogo entre estas partes, es crucial entender la necesidad de establecer bases comunes con las que se pueda dar cuenta de los diferentes saberes y formas de *ser-en-el-mundo*. En términos de Santos (comunicación personal, 2006), lo que se necesita es un espacio de traducción cultural. Desde este espacio utópico sería esencial realizar propuestas alternativas alrededor de los temas de justicia y reparación en la Colombia contemporánea.

Al mismo tiempo, el debate sobre justicia y reparación tiene que enmarcarse principalmente dentro de la experiencia de las víctimas y de los conocimientos de éstas a través de las prácticas cotidianas y de sus experiencias. Este hecho ha sido olvidado y negado dentro de la historiografía moderna (Castillejo, 2006). Por consiguiente, el espacio irreconciliable de la experiencia de la violencia en la discusión total de justicia y reparación, se convierte en un espacio de encuentro entre la academia, las organizaciones nacionales e internacionales, el Estado y las víctimas. Sin embargo, como Derrida (2004) nos recuerda, es dentro de esta irreconciliación donde el diálogo tiene que darse.

A propósito de la Comisión de Verdad, Justicia y Reparación, TRC, en Sudáfrica, Castillejo (2006) explica cómo este espacio fue diseñado para dar voz a los silencios, donde por primera vez las víctimas podían hablar. Sin

embargo, como el autor sugiere, las víctimas fueron consideradas solamente como una fuente de información. Después de haber dado sus testimonios, estos fueron clasificados y archivados sin ningún contexto. La experiencia, las emociones y afectos de sufrimiento no fueron considerados dentro del conocimiento histórico producido por el proceso de reconciliación. El único conocimiento del pasado fue dado por la Comisión, la cual prescribió los protocolos para hablar de la verdad. Precisamente en contra de esta violenta traducción y reducción considero crucial darle valor y dignidad a la experiencia del sufrimiento; en otras palabras, donde el sufrimiento entra a ser parte de los debates de reparación. Pero el problema continúa todavía ahí. ¿Cómo podría ser posible dar espacio a las historias afectivas, memorias y experiencias dentro de los espacios institucionales como la CTR con sus racionalidades, protocolos y clasificaciones? Si nosotros no queremos seguir reproduciendo esta violencia epistemológica, ¿cómo privilegiar las memorias del cuerpo, de los lugares sobre las memorias de los hechos, fechas y archivos? Las relaciones de poder y la universalización de una epistemología singular han negado la experiencia de las víctimas y su reconocimiento histórico. El trabajo de la memoria cultural tiene la obligación de insertar la experiencia de las víctimas dentro de las prácticas del reconocimiento histórico.

Para terminar esta sección, quiero nombrar algunos temas que no fueron desarrollados dentro de este trabajo y los cuales considero fundamentales dentro de estos debates. Según María Gines, una de las líderes del PCN, de acuerdo con su experiencia en los talleres piloto, hay una necesidad de articular la cuestión de género en estos debates de reparación, donde son las mujeres las que llevan el mayor sufrimiento y cargan las mayores consecuencias del conflicto, debido a que son ellas las que pierden a sus maridos, hijos y demás familiares. Al mismo tiempo, el PCN también reconoce la necesidad de establecer estos debates dentro de un campo interdisciplinario. Como Carlos expresaba, con el fin de entender las especificidades de las reparaciones, es necesario entenderlas a nivel de economía política, debates académicos, estadísticas, etcétera. Siguiendo a Santos, en su llamado por la traducción cultural, los movimientos tienen que hablar estratégicamente también de estadísticas, de números, mientras a la vez agregan a esos debates la más compleja y experiencial dimensión de la violencia.

CONCLUSIÓN

En esta conclusión, precisamente, no quiero cerrar este artículo, sino dejarlo abierto con preguntas, debates y posibilidades para continuar explorando en los siguientes años. La idea central que traté de exponer a través de este trabajo es cómo las comunidades afrocolombianas están proponiendo otros significados de justicia, reparación, responsabilidad, perdón, etcétera. Por me-

dio de estos, la interrupción de la unidad y la universalidad tiene lugar. Como Sedgwick (1994) resalta, dichas comunidades están abriendo un espacio para la epistemología *queer*, la cual va en contra de modos de pensamiento binarios y abre un espacio para voces que se contrastan, entre la vida y la muerte, entre lo sacro y lo profano, entre las ausencias y las presencias, entre otros. Este espacio da la posibilidad de repensar las rupturas sociales en contra de prácticas paranoicas y dualísticas de pensamiento presentes en los discursos oficiales.

Durante mi diálogo y recorrido con los líderes del PCN, pude ser testigo de otras lógicas y prácticas inscritas en otra temporalidad, otras *formas de ser-en-el-tiempo*. Sus luchas están localizadas dentro de las políticas de transfiguración, donde el presente no solamente significa las presencias, sino que está constantemente habitado por la presencia del pasado y del futuro. En este sentido el “lugar” no sólo significa “donde yo vivo”, sino “donde yo trato de vivir”. En términos de Grossberg, éstas son luchas que “... acogen la temporalidad en la celebración por otras imaginaciones, tratando de descubrir nuevos caminos de permanencia en el tiempo, tanto en el pasado como en el presente y el futuro” (2000: 159).

Después de explorar la articulación entre memoria, violencia y vida cotidiana, desde diversos ángulos a través de las diferentes secciones de este artículo, traté de mostrar cómo memoria y esperanza son potencialidades dentro de las prácticas de la vida cotidiana, permitiendo explorar nuevos caminos para vivir en relación con las fracturas del pasado, del presente y del futuro. Siguiendo a Das (2006: 217), la vida cotidiana se convierte en el espacio para “rehabitar el espacio de devastación nuevamente”.

Al mismo tiempo, nosotros nos debemos hacer una pregunta: ¿cómo nuestro trabajo como académicos puede estar implicado en las políticas de la memoria, la justicia y la reparación? ¿Cuál puede ser nuestro rol dentro y fuera de la academia en relación con estos debates? Acá hago un llamado a la necesidad de las políticas de traducción, a un proceso que pueda articular diferentes saberes y experiencias, impidiendo la creación de más silencios y violencias epistémicas: unas políticas de la traducción capaces de operar entre las complejas y múltiples, historias afectivas, impidiendo la normalización de los silencios históricos creados por el Estado de excepción.

Para terminar, quiero citar el llamado de Derrida por unas “políticas de luto”, como algunos de los líderes y participantes del PCN subrayaban constantemente, acerca la responsabilidad que ellos tienen con los espacios de la muerte, con los espectros que viven junto a ellos. Pero también nos recuerdan la responsabilidad ética que implica hablar, escribir y leer sobre la muerte. Dentro de los debates de justicia y reparación, resaltan la necesidad de darle significado a la muerte, es decir, la importancia de las políticas de luto entendidas tanto en el espacio como en el tiempo. Para Das,

... la responsabilidad con esos espacios de devastación, para volver a hacerlos propios, no es por medio de gestos de escape, sino ocupándolos en el presente a través de un gesto de luto (2006: 214).

En este sentido, esto problematiza los debates de justicia y reparación no sólo con los sobrevivientes, sino también con los espectros que habitan el presente. En otras palabras, es un espacio para la acción política donde se pueden hacer visibles las pérdidas, la violencia. Es un llamado

Por la responsabilidad que nosotros tenemos con la memoria de las víctimas, por los espectros que viven con nosotros...



REFERENCIAS

Agamben, Giorgio

1998 *Quel che resta di Auschwitz: L'archivio e il testimone*, Torino, Bollati Boringhieri.

Augé, Marc

1998 *Oblivion*, Minnesota, University of Minnesota Press.

Bal, Mieke

1999 *Acts of Memory: Cultural Recall of the Present*, Dartmouth College.

Benjamin, Walter

1968 *Illuminations, Essays and Reflections*, Hannah Arendt (ed.), New York, Schocken Books.

Castillejo, Alejandro

2006 "Knowledge, Experience and South Africa's Scenarios of Forgiveness", en *Radical History Review* (En prensa).

Castillejo, Alejandro

2006b "Entre los intersticios de las palabras: memoria, posguerra y educación para la paz en la Sudáfrica contemporánea", en *Estudios de Asia y África*, Vol. XLI, No. 1, pp. 11-46.

Coronil, Fernando

1991 "Dismembering and Remembering the Nation: The Semantics of Political Violence in Venezuela", en *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 33, No. 2, pp. 288-337.

Chakrabarty, Dipesh

2000 *Provincializing Europe, Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton, Princeton University Press.

Chambers-Letson, Joshua

2006 "Reparative Feminisms, Repairing Feminism, Reparation, Postcolonial Violence, and Feminism" en *Women & Performance: a Journal of Feminist Theory*, New York, Routledge.

Conquergood, Dwight

2002 "Performance Studies: Interventions and Radical Research", en *TRD: The Drama Review* Vol. 46, No. 2, pp. 145-156.

Das, Veena

2007 *Life and Words: Violence and the Descent into the Ordinary*, Berkeley, University of California Press.

De Certeau, Michael

1984 *The Practices of the Everyday Life*, Berkeley, University of California Press.

Derrida, Jacques

2004 *Perdonare*, Torino, Raffaello Cortina Editore.

Derrida, Jacques

2001 *The Work of Mourning*, Chicago, The University of Chicago Press.

Escobar, Arturo

1988 "The Violence of Reality and the Reality of Violence in Colombia". Manuscrito inédito.

Escobar, Arturo, Libia Grueso y Carlos Rosero

1998 "The Process of Black Community Organizing in the Pacific Coast of Colombia", en S. Álvarez, E. Dagnino y A. Escobar (eds.), *Cultures of Politics Politics of Cultures: Revisioning Latin American Social Movements*, pp. 196-219, Boulder, Westview Press.

Feldman, Allen

1991 *Formations of Violence, the Narrative of the Body and Political Terror in Northern Ireland*, Chicago, University of Chicago Press.

Gilroy, Paul

1993 *The Black Atlantic, Modernity and Double Consciousness*, Cambridge-Massachusetts, Harvard University Press.

Grossberg, Lawrence

2000 "History, Imagination and the Politics of Belonging: Between the Death and the Fear of History", en P. Gilroy, L. Grossberg y A. McRobbie (eds.), *Without Guarantees, in Honor of Stuart Hall*, London-New York, Verso.

Hartman, Saidiya

1997 *Scenes of Subjection, Terror, Slavery, and Self-Making in Nineteenth-Century America*, Oxford, Oxford Univeristy Press.

Kuftinec

1998 "Walking Through a Ghost Town: Cultural Hauntologie in Mostar, Bosnia-Herzegovina or Mostar", en *A Performance Review*, s. d.

Massumi, Brian

1993 *The Politics of Everyday Fear*, Minnesota, University of Minnesota Press.

Minh-ha, Trinh

2005 *The Digital Film Event*, New York y Londres, Routledge.

Oliver, Kelly

2001 *Witnessing: Beyond Recognition*, Minnesota, University of Minnesota Press.

Oslender, Ulrich

2003 *Geografías del terror y desplazamiento forzado en el Pacífico colombiano: conceptualizando el problema y buscando respuestas*, Bogotá, Informe Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

Restrepo, Eduardo

2004 "Ethnicization of Blackness in Colombia: Toward De-Racializing Theoretical and Political Imagination", en *Cultural Studies* Vol. 18, No. 5, pp. 698-715.

Restrepo, Eduardo

2005 *De refugio de paz a la pesadilla de guerra: implicaciones del conflicto armado en el proceso de comunidades negras del Pacífico colombiano*, Bogotá, Informe Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

Riaño-Alcalá, Pilar

2006 *Dwellers of Memory: Youth and Violence in Medellín, Colombia*, New Jersey, Transaction Publishers.

Rosero, Carlos

2002 "Los afrodescendientes y el conflicto armado en Colombia: la insistencia en lo propio como alternativa", en Mosquera-Pardo (eds.), *Afrodescendientes en las Américas: trayectorias sociales e identitarias*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.

Seremetakis, Nadia

1994 *The Senses Still: Perception and Memory as Material Culture in Modernity*, Chicago, University Press.

Taussig, Michael

1987 *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man: A Study in Terror and Healing*, Chicago, The University of Chicago Press.

Taussig, Michael

1992 *The Nervous System*, New York, Routledge.

Taussig, Michael

2004 *My Cocaine Museum*, Chicago, University of Chicago Press.

Villaveces-Izquierdo, Santiago

1997 "Art and Mediation: Reflections on Violence and Representation", en George Marcus (ed.), *Cultural Producers in Perilous States: Editing events, documenting change*, Chicago, University of Chicago Press.