

PARTE V

OTROS TERRITORIOS, OTRAS GENTES,
OTRAS VIOLENCIAS, OTROS DOLORES

El árbol como sujeto de dolor: reflexiones sobre la violencia, el daño de lo social y el discurso de la reconciliación en Colombia

ALEJANDRO CASTILLEJO CUÉLLAR*

Desde hace algún tiempo, las discusiones con profesionales, tanto del derecho como de otras disciplinas, que accionan y reflexionan frente a los temas de la verdad y las comisiones de la verdad, me han llevado a sugerir que lo más razonable es dejar de indagar en los lugares comunes. Mi propuesta pretende vislumbrar, a partir de reflexiones

* Profesor asociado, Departamento de Antropología, Universidad de los Andes, Colombia. Ha trabajado con organizaciones de excombatientes del Congreso Nacional Africano en Suráfrica, con organizaciones de sobrevivientes del *apartheid* y organizaciones de desplazados en Colombia. Es fundador del Comité de Estudios sobre la Violencia, la Subjetividad y la Cultura y de su Programa de Estudios Críticos de las Transiciones Políticas (PECT) así como del Laboratorio de Estudios de lo Sonoro y actualmente trabaja en dos proyectos relacionados: “Ecologías Acústicas de la Memoria y la Guerra en Colombia” y “Documentando lo indocumentable: Estéticas y Políticas de la Desaparición Forzada en Colombia”. Correo electrónico: acastill@uniandes.edu.co, página electrónica: https://curlinea.uniandes.edu.co/alejo_castillejo/antropographies/

propias y basado en la idea de *la imaginación social del porvenir*¹, la posibilidad de pensar las transiciones como momentos de linealidad social, donde las sociedades transitan de un punto A, en cierta forma empírica, pero a la vez imaginaria, a un punto X futuro, que puede ser real-empírico e imaginario, donde habita lo que soñamos para que el país pueda ser ese futuro.

Últimamente se ha podido discutir sobre las comisiones de verdad, a partir de una publicación en CLACSO de donde extraeré algunos fragmentos que complementarán las reflexiones producto del continuo andamiaje introspectivo en torno a la idea de transición. De igual modo, en relación con aquello que se nombra como paz y, sin lugar a dudas, la multiplicidad de significados que esta lleva consigo en las construcciones que se hacen desde abajo. Entendido este abajo como las interacciones cotidianas con el mundo fenomenológico, el mundo cara a cara que se construye con otros seres humanos y, a través del cual, se configuran valores que estructuran la sociedad.

Es importante resaltar que ha habido la posibilidad de integrar, intercambiar, charlar, reflexionar y recapitular con gran cantidad de sectores del país que operan desde las más diversas orillas políticas y los más variados grupos sociales sobre el proceso de paz en La Habana, lo que ha permitido nutrir esa noción de *paz* desde abajo. Con el agregado de que fueron, específicamente, las organizaciones indígenas y campesinas quienes aportaron sus puntos de vista, a modo de teorías; cuyo contenido de fractura con el relato habituado frente a la paz, transición o daño se vuelve interesante, porque cuestiona conceptos

1 “Este término complementa la noción de ‘nueva nación imaginada’ que desarrollo en mi estudio sobre la Comisión Sudafricana de la Verdad y la Reconciliación. Ambas constituyen una aproximación a la manera como sociedades y comunidades concretas, en plural, ‘imaginan el futuro como posibilidad’ en momentos de cambios y transformaciones sociales (incluso en momentos de crisis) producto de la aplicación de políticas llamadas ‘transicionales’. Una comisión de verdad es uno de los posibles mecanismos, no solo por lo que su arquitectura conceptual mira hacia el pasado, delimitando relaciones de causalidad que definirían el ‘futuro’, sino también porque está encuadrada por una serie de discursos que literalmente prometen un futuro mejor, un futuro post-violencia” Castillejo (2015).

implícitos en la justicia transicional como el *tiempo* y su percepción reparadora, la *violencia* junto a sus destinatarios, así como el daño que esta produce.

En este sentido, aludiendo al título del ensayo, la posibilidad de contar una historia que en cierta forma critica el paradigma transicional de justicia, verdad y reparación desde un árbol que se duele por la guerra, la violencia y el daño sufrido en su corporalidad vegetal, es un llamado al lector para pensar en los impactos y traumas que deja el conflicto armado y cómo este puede dañar la vida no humana. Se trata de un ensayo metafórico y retórico hasta cierto punto, pero que, en la vivencia desde abajo, es fiel a lo visto y percibido, provocando la reflexión de que la violencia en Colombia ha operado en tantos registros tan distintos que a veces nuestros modelos y concepciones de daño atados a lo transicional son sencillamente limitados para entender algo que se puede ubicar en el denominado *daño social* (Castillejo, 2013).

Dado lo anterior, la primera parte del escrito se ocupará de presentar algunas citas de un texto (Castillejo, 2013) que permite dilucidar el trabajo realizado como docente en otras partes del mundo, para continuar con la historia vivenciada con las comunidades indígenas, finalizando con algunas reflexiones que, a modo de conclusión, propicien el diálogo entre disciplinas, abriendo un debate que permita pensar con mayor alcance lo que ha implicado para el país vivir cincuenta años en guerra; sus impactos tanto humanos como no humanos, y cómo, en ocasiones, las herramientas disponibles de análisis del ámbito académico limitan el abordaje multidimensional de los efectos de la guerra.

En ese orden de ideas, se inicia por recordar que Colombia lleva una década en lo que he denominado *el evangelio global del perdón* (Castillejo, 2013). Desde que la Ley de Justicia y Paz entró en vigencia en el 2005, cuyo objetivo fue el de la administración de la desmovilización paramilitar, se procuró implementar mecanismos de justicia transicional como procesos formales de investigación (judiciales y extrajudiciales) tales como las comisiones de verdad asociadas a situaciones de posviolencia aplicadas, paradójicamente, en medio del conflicto. Dichas acciones buscaban establecer la fractura que instauro el pasado como pasado, a través de lo que llamo la *promesa transicional*.

Esta llamada transición en medio del conflicto generó, como es de esperarse, toda suerte de suspicacias en su momento. Ahora, la disposición general va orientada a la aplicación de leyes de unidad nacional y de reconciliación; es decir, leyes de reparación que son fruto del diálogo entre representantes de la guerrilla y el Estado colombiano en La Habana, que denominaron Jurisdicción Especial para la Paz (JEP)². La reflexión en este contexto no pretende una evaluación técnica de estos procesos o mecanismos como sus efectos, sino cómo estos mecanismos hacen sensible, decible, indecible, visible e inteligible lo que nos queda por fuera de estas epistemologías originarias.

Desde una mirada retrospectiva, en Colombia se ha dado un estado continuo de *escenificaciones de lo transicional*, que superponen las desmovilizaciones que han ocurrido y donde se conectan los mecanismos y las leyes que los sustentan como la Ley de Justicia y Paz (con todos sus defectos) y la Ley de Víctimas y Restitución de Tierras, en las que se establece quién es una víctima, qué es un daño y cómo se debería reparar a la luz de criterios limitados en el espacio y el tiempo.

Desde una lectura propia, estos mecanismos de justicia transicional dejaron de lado una mirada general de estos procesos, siendo de interés propio las *sociabilidades* y las maneras como se asume el sentido del pasado y del futuro en un momento dado, por lo que la palabra *transición* cobra un sentido que hace referencia a momentos liminales. Cuando los conceptos recibidos sobre el mundo, sobre el otro y sobre su *proximidad* son construidos en medio de la guerra, son puestos en cuestión de la experiencia social y, a su vez, de modo paradójico, habitan una dialéctica de la ruptura y la continuidad de diversas formas de violencia que no necesariamente son reconocidas por el aparato transicional.

En este sentido, el objetivo no es mirar si hay transiciones o situaciones de posviolencia (posconflicto, posdictadura, posgenocidio) en diferentes casos como Colombia, Sudáfrica o Perú, lugares en los que, además de realizar un trabajo como docente, me han permitido indagar

2 Presidencia de la República - Ley 1820 del 30 de diciembre de 2016, por la cual se creó la Jurisdicción Especial para la Paz.

sobre el entramado de conceptos y prácticas asociadas que los conectan globalmente como recontrariedades nacionales que no encajan en la situación de posviolencia, bien porque no hay conflicto armado o bien porque las violencias estructurales son transversales y continuas.

De manera que preguntar si ¿será México uno de estos casos, con todo y sus comisiones de verdad, los usos políticos del término *memoria histórica* y la idea de un movimiento de víctimas? O, como ocurrió en Sudáfrica ante el patetismo, la violencia y el abuso del poder, donde el Estado reconoce sus responsabilidades directas y conexas, ¿es vital que esto pase por el matiz de la promesa transicional que siempre lleva implícita la idea de una nueva *sociedad imaginada*, para no constituir sencillamente un acto de cinismo político?

Es decir, se considerará sustancial, para efectos de este ensayo, tratar de entender cómo en algunos contextos tan distintos como México y Colombia hacen uso del evangelio global y sus mecanismos de verdad, reparación y conceptualización del *daño*, como estandarizaciones globales del daño. Teniendo en cuenta el interés por este ámbito de aplicación, es preferible situarse entonces como etnógrafo que busca en las prácticas de este andamiaje de políticas, la manera como la *teleología de la promesa* y la *imaginación social del porvenir* se materializan y aterrizan en el espacio conceptual epistemológico y empírico denominado *escenario transicional*³. Sin olvidar que estos espacios sociales, a la vez que se caracterizan por una serie de ensambles de prácticas institucionales, conocimientos expertos y discursos globales, se entrecruzan en un contexto histórico concreto con el objeto de enfrentar graves violaciones a los derechos humanos y otras modalidades de violencia.

Esto significa que no solo es en la investigación etnográfica de estos “lugares”, donde se configura el pasado como pasado, sino también donde se articula el futuro. De allí que sea la preocupación por estos dispositivos lo que, en teoría, no solo permitiría comparar a Colombia y México, sino además realizar una lectura más amplia de

3 Estudio de los espacios sociales y sus dispositivos legales, geográficos, productivos, imaginarios y sensoriales que se gestan como producto de la aplicación de lo que se nombra de forma genérica, leyes de unidad nacional y reconciliación.

las llamadas transiciones latinoamericanas cuando estas se leen bajo la óptica que despliega los mecanismos tradicionales y sus respectivos momentos históricos. Es aquí donde hay que preguntarse por el balance, las rupturas y continuidades de estas violencias, después de las transiciones en América Latina.

La idea de impulsar una agenda de investigación sobre los temas de la posguerra en Colombia se enmarca en lo que se denomina *estudios sociales de transiciones*. Término que engloba esta reflexión integrativa de las ciencias sociales, para lo cual se remite al problema del daño y su conceptualización en un contexto específico. En este sentido, se trata de explorar los límites de nuestros discursos como en el caso del discurso legal, en el que los conceptos sobre el daño y su relación con el pasado violento constituyen una de las maneras de encontrarle un lugar a la experiencia social en un ejercicio que he denominado *localizar*.

Para introducir la narración de la historia es necesario formular una pregunta: ¿qué es el daño?, cuya respuesta se sitúa en ámbitos disciplinares particulares, como en psicología, derecho o sociología, las cuales tienden a generar concepciones ajustadas en relación con sus objetos de estudio. Sin embargo, en el marco de la idea de *localización* hay que regresar y reformular la pregunta: ¿dónde se localiza el daño? y ¿cómo se define la violencia? Agregándole otros cuestionamientos cómo: ¿en la subjetividad? ¿En el cuerpo? ¿En la comunidad? ¿En la sociedad? o ¿En la estructura? ¿En la nación? (a veces se habla de la nación herida, por ejemplo) o ¿en las naciones minoritarias? ¿En la historia de exclusión crónica y en sus largas temporalidades? Pero ¿cómo podemos ver “la herida” “en todos estos registros”? ¿Dónde y cómo suturamos? Y ¿quién dice que es una herida o un trauma? ¿Quién certifica el dolor colectivo? Las preguntas se hacen más necesarias aún: ¿cómo se indexa o cómo se indiza o cómo indizar ciertas formas de violencia y descartar otras, si son descartables, reconfigurando el archivo e incluso sus documentos y hasta el museo? Se podrían observar las comisiones de la verdad como indizadoras de ciertas formas de violencia y excluyentes hacia otras formas de violencia del registro histórico, a veces incluso de los archivos y museos. ¿Cómo se le asigna un nombre al contenido de una imagen o experiencia a ese daño o a los rastros que produce? Y ¿cómo los hacemos legibles? ¿Cómo

aprenden las sociedades a reconocer las heridas como heridas?⁴, en el sentido de que aquellas experiencias humanas en su multiplicidad de posibilidades vitales, fracturan la vida y el orden de la vida cotidiana. Un elemento central es la relación entre identidad y herida, ya que somos constituidos por aquellas experiencias que nos disgregan a la vez que nos fracturan. La marca de la herida es también un marcador de identidad y memoria; así haya dificultades reconstruyendo la propia herida.

Comienzos del relato

En un encuentro con una organización llamada La Agenda Caribe conformada por un grupo de treinta personas que reúnen organizaciones de negros, indígenas y campesinas de todo el Caribe colombiano, desde La Guajira hasta Cesar, pertenecientes a un conjunto aproximado de treinta y siete organizaciones, se tuvo la oportunidad de conocer la Escuela de Saberes Tradicionales, que tiene como propósito el acompañamiento a organizaciones y comunidades que buscan retornar a tierras de donde fueron desplazadas. Para el caso particular, asistieron veintisiete personas representantes de las comunidades indígenas wayuu, a quienes se acompañó en un espacio rural llamado finca La Alemania, espacio de quinientas hectáreas, tristemente célebre, dado que allí tuvo lugar una apropiación por parte de un integrante del paramilitarismo conocido como Cadena.

Para 1994, la finca había sido asignada a una empresa comunitaria, compuesta por campesinos de origen indígena y afrodescendiente, quienes trataron de desarrollar el espacio mediante la formulación de un proyecto productivo. Para estos efectos, la empresa comunitaria pidió un préstamo a un banco que denominaré X (en adelante BX). Este BX prestó el dinero y con este la empresa comunitaria intentó desarrollar algunos procesos de cultivos y ganadería. Pero cuando llegó alias Cadena se apropió del lugar con amenazas, asesinatos y desapariciones, por lo que todos los campesinos se fueron y dejaron de

4 Esta última es una pregunta muy importante para Colombia.

pagarle a BX. Cuando BX dejó de percibir los pagos contraídos en la deuda, este demandó a los campesinos organizados y, al día de hoy, están en un proceso legal en el que están a punto de perder la tierra. Ellos se desplazaron de La Alemania por un lapso de diez años, tiempo después del cual, 142 familias que constituían la empresa comunitaria vuelven con el aparataje institucional: la Unidad de Víctimas y otras organizaciones.

En la primera fase de retorno de estas 142 familias a La Alemania, las familias solicitaron acompañamiento para el retorno a La Agenda Caribe, quienes lo brindaron a través de la Escuela de Saberes Tradicionales, de manera independiente a los trámites que adelantaba el funcionario público para su retorno. El llamado fue: “ayúdenos a volver”; para lo cual organizaron una serie de procesos al interior de la Escuela de Saberes Tradicionales, donde intervinieron de manera muy concreta unos mamos⁵ de la Sierra Nevada de Santa Marta, quienes se pronunciaron ante el llamado con la siguiente consigna: “para poder retornar a esta tierra hay que restablecer el equilibrio con los antepasados”.

Esta concepción es difícil de asimilar para la sociedad mayoritaria, dado que, en esta, la ruta sería sencillamente acudir al funcionario público que tramita los documentos respectivos para su posterior firma. Sin embargo, en la línea de sentido orientada por los mamos, el restablecimiento del equilibrio con los antepasados requirió de un trabajo espiritual que consistió en establecer un vínculo dialógico con los espíritus antepasados, para lo cual el mamo, consultando el territorio, dijo que esa tierra donde nos encontrábamos estaba llena de espíritus o fantasmas. Desde una óptica personal, la reconciliación es el momento en el que una sociedad aprende a conversar con sus propios fantasmas, literalmente. Razón por la que el mamo, en aras de restablecer dicho equilibrio con los espíritus o fantasmas, indicó que se debía hacer un trabajo de localización en el territorio, reconociendo ese sitio específico como un lugar sagrado que permitiría establecer esa mediación con los antepasados.

5 Autoridad espiritual de los pueblos de la Sierra Nevada de Santa Marta.

Es importante aclarar que, en las sociedades indígenas, cuando la gente muere entra en una dimensión de existencia en la que acompaña en el presente a los vivos en forma de antepasado, por lo cual no hay ausencia, como es el caso de la muerte y su asimilación en la mayoría de la sociedad. Estos fallecidos están presentes en las vidas de estas sociedades, indistintamente de que sea asimilable o no para la mirada occidental.

Entonces, teniendo en cuenta que La Alemania es una hacienda atestada de fosas comunes, cuya ubicación es conocida por muy escasas personas, hubo muchas historias falsas de agentes de la fiscalía que informaron del traslado de varios cuerpos a lugares desconocidos, como excusa para tratar de evitar los procesos de investigación judicial.

El sitio identificado como sagrado por los mamos correspondió a un enorme y viejo árbol situado en otra finca; en el interior de su corteza habitaba un zorrillo, el cual la dueña del lugar trató de expulsar. En su afán decidió prenderle fuego al inmenso árbol, días antes de la visita de armonización de los mamos. Con éxito se logró sacar al mamífero del árbol, pero lamentablemente fue la especie vegetal la que soportó las consecuencias del fuego.

El día de la visita al lugar sagrado para restablecer el equilibrio con los antepasados y poder retornar al territorio, el mamo que haría la intervención mediadora en el lugar sagrado para reequilibrar los espíritus de la hacienda La Alemania murió intempestivamente; por lo que fue consultado otro mamo que nos acompañaba, quien llegó a la conclusión de que la quema del árbol impidió hacer el trabajo que haría el primer mamo y que el lugar sagrado había quedado arrasado por las llamas. En nuestra sociedad la quema de una iglesia, una sinagoga o cualquier otro lugar de culto asociado a lo sagrado resulta un escándalo para un creyente —por lo que hubo que volver y organizar un viaje adicional que me fue posible acompañar durante varios días. Este se llevó a cabo con un mamo distinto, con otros palabreros wayuu y con otras personas de la organización con el fin de sanar la violencia que recayó sobre el lugar durante los tiempos del conflicto armado paramilitar, que azotó la zona, y la sanación o restablecimiento del equilibrio de lo que había ocurrido con el mamo anterior y el *árbol* anterior.

El segundo viaje trajo consigo varias experiencias: la primera fue muy interesante, ya que implicó reconocer el territorio como territorio. Esto involucró a los dueños de la tierra, la gente que lo habitaba, en un trasegar de cuatro días a lo largo de las hectáreas que componen la finca, para entender, en una suerte de introspectiva de retorno al sitio de la memoria propia, donde las personas fueron traumatadas o dañadas, lo que significó no solo un viaje de orden geográfico o cartográfico, sino el reconocimiento del daño en el propio territorio y, en este sentido, en reconocerse como parte y sujeto de la historia de ese lugar.

Este territorio físico y geográfico fue recorrido mientras se contaban historias, creando una dimensión de la transmisión del conocimiento y la memoria similar al modelo peripatético clásico, lo que permitió escuchar y digerir con mayor facilidad la información. Ya que por el hecho de caminar, se asocia el saber a la dinámica del movimiento, lo cual se distancia del modo tradicional en el que la sociedad occidental tiende a transmitir o conocer, generalmente, lo estático y concentrado en un espacio, ya sea un asiento de oficina, un centro de investigación o universidad.

De allí que estos días con la Escuela de Saberes Tradicionales tenían un significado muy especial, pues estuvieron marcados por constantes rituales y pagamentos, que son ofrendas de agradecimiento a la tierra que acogió al grupo. En ese sentido, mientras es particular y extraño en la sociedad mayoritaria agradecer, porque en esta no se concibe el agradecimiento hacia un territorio, en la experiencia vivida fue todo lo contrario. Ejercicio que permitió comprender también que esta forma importante de interacción con el territorio no solo es propia de los mamós, sino de algunos seres humanos en Sudáfrica y Canadá al momento de retornar a sus territorios.

La agenda ritualizada de esos días iniciaba con una apertura de agradecimiento, donde los presentes expresábamos mediante la palabra quiénes éramos, de dónde veníamos y por qué estábamos allí. En este espacio, la escucha permitía reconocer la palabra del otro como una enunciación legible que, para efectos del retorno, implicaba reconocer en la escucha esa legibilidad del otro en combinación con el modelo peripatético de andar, comunicar, escuchar y aprender.

Junto a dos mamos de la Sierra Nevada de Santa Marta se llegó a un sitio similar al anterior donde se había quemado el antiguo árbol. Allí, aunque nos encontrábamos ante la presencia de un nuevo árbol, las características eran estas: enorme y viejo. Entonces, uno de los mamos rodeó durante días todo el sector hasta que indicó el lugar donde se debía restituir y sanar el carácter sagrado que fue profanado. Las personas se reunieron y uno de los mamos inició un ritual tradicional de limpieza, sacando de su mochila una hebra de algodón con un nudo pequeño, la cual le fue entregada a cada una de las veinticinco personas para que, con esta en sus manos, cada uno fuera contando algo relacionado con el trabajo de armonización en el lugar.

Esta hebra giraba de mano en mano la palabra *sanación* que, aunque por su carga simbólica dada por la religión católica no es de mi gusto, en este espacio se convertía en un mecanismo de restitución de lo sagrado. Al finalizar, el grupo se bifurcó en dos grupos, uno de hombres y otro de mujeres, en una suerte de división social del trabajo, del duelo en el sentido de Veena Das, donde una vez expresado con franqueza el motivo por el cual nos encontrábamos allí, los mamos entablaron una comunicación con los espíritus invisibles. Esto tiene muchas formas de ser nombrado en el sistema de pensamiento de la Sierra Nevada de Santa Marta, así que durante cinco horas hicieron el trabajo de armonización y restablecimiento del equilibrio tanto del árbol quemado como del mamo fallecido, al igual que de los espíritus del territorio que impedían el retorno de estas 142 familias.

Infortunadamente, por alguna razón que se me escapa en este instante, los registros fotográficos tomados durante ese ejercicio de restitución del orden se borraron. No así los indelebles registros que quedaron grabados en mi memoria y que hoy son parte de esta reflexión.

En el caso personal existe cierta cercanía con la creencia de que los seres humanos conviven con sus fantasmas o espíritus, dado que mi ascendencia es de una familia de santeros cubanos, que tienen prácticas en las que se manifiestan algunas coincidencias en las miradas o cosmovisiones de mundo que manejan los mamos. Tal vez por ello, la extrañeza en mi caso no era tan marcada. Sin embargo, para algunos colegas no académicos que se encontraban allí —el único académico

era yo— sí les resultaban ajenas estas concepciones y prácticas de restituir el orden de lo sagrado a través del diálogo que ejercían estos mamos con los antepasados, cuya palabra era central en la reintegración del orden del mundo.

Porque en última instancia, la violencia se constituye —dentro de esa óptica del mundo— en la consecuencia de haber fracturado el orden del mundo, esto no es fácil de entender, ya que en la sociedad en que vivimos, esta puede ser parte de la vida e incluso reconstruir instituciones o llevarse a cabo dentro de una gran cantidad de acciones que concebimos como normales durante las transiciones, como inventar ministerios, nombrar funcionarios y burócratas, procedimientos, leyes, conceptos, políticas, entre otros.

Esto de algún modo instauro un lenguaje particular para articular un orden a un mundo fracturado por la violencia. Sin embargo, el derecho maneja un lenguaje particular del daño, siendo solo una forma de nombrarlo en la inmensa diversidad de concepciones de este, sino que es el único que señalamos e interpretamos como válido en muchas ocasiones. Sería interesante abrirse a otros lenguajes distintos al derecho para concebir conceptos como ese, el del *daño*.

Los mayores indicaron que los lugares sagrados son fundamentales para la restitución del equilibrio del mundo. En la sociedad mayoritaria, para poder subsanar los daños del pasado, se tiende a sacralizar espacios. Es el caso de los espacios para la memoria, los museos, los lugares del recuerdo, que son con frecuencia sacralizados. Es decir, dichos lugares están envueltos en una dimensión de sacralidad y ritualidad que constituye una reconstrucción para entender los desequilibrios del presente.

En este sentido, en la sociedad mayoritaria también se hacen este tipo de prácticas en las que se conciben las ideas de justicia y, en especial, justicia transicional, las cuales son profundamente antropomórficas, ya que no es entendible desde lo meramente intelectual, sino que también desemboca en otra dimensión o sistema de pensamiento. Esto es, concebir que los árboles y demás seres vivos de la naturaleza requieren igualmente de una reconstrucción de su propia memoria y el restablecimiento del orden que fue fracturado. Por ello, los indígenas y negros en todas partes de la geografía

colombiana insisten en que si ahondamos en lo profundo del asunto, la violencia se habría podido evitar si se hubiesen respetado las implicaciones de la sacralidad del orden cósmico, lo cual es axial en sus sistemas de pensamiento.

Desde esta perspectiva, estas son comunidades con sistemas amplios y complejos de pensamiento que aseveran que las ópticas de la sociedad mayoritaria o teorías de la reparación del daño y su consecuente forma de hacer memoria, no involucran los daños que se han hecho sobre eso que ellos denominan *orden cósmico* y *orden natural*. Esto se devela un poco a partir de vivenciar estas experiencias junto a autoridades espirituales como lo son los mamos, quienes una vez retiradas del ejercicio las veinticinco personas participantes, tornaron a comunicarse en su propia lengua con un palo. Literalmente, hablaban con el árbol. Esta imagen no era comprendida por los presentes en la actividad, dada la ajenidad del procedimiento y, por tanto, se retiraron. En ese instante hubo un acercamiento al árbol quemado, tras lo cual sucedió algo muy curioso. El árbol con el que estaba conversando, en la lengua propia el mamo, era un árbol que estaba completamente macheteado, tenía heridas por todas partes, por lo que inferí que no era extraño haber escogido a ese ser vivo que se encontraba dolido, para hacer el trabajo de armonización. Fue en ese instante cuando me surgió una pregunta ¿por qué nos hemos ocupado tanto de lo humano y no de otras dimensiones de la violencia que, a pesar de estar asociadas con lo humano, suelen ser distintas?

De la anterior pregunta surgió una reflexión, a partir de un texto de unos colegas anarquistas en Francia que hacen un llamado a sus amigos, quienes siempre quieren resolver y arreglar el mundo a partir de la humanización. Afirmaciones como: “necesitamos humanizar más esto”, “necesitamos humanizar la guerra”, “necesitamos humanizarlo todo” fueron desvirtuadas cuando uno de los colegas manifestó: “¡No más humanizar! El ser humano ha estado en el centro de todas nuestras discusiones, necesitamos otro tipo de conceptos, unos referentes distintos”, lo cual remite inevitablemente a la historia narrada en este escrito.

Esto es, ¿quién le ha preguntado al árbol si la guerra le dolió? Tal vez, puede esta pregunta pasar por ridícula y retórica, pero también

es real. Acaso ¿alguien se la ha formulado antes? En conversaciones con indígenas de gran parte del territorio colombiano, la continuidad en el relato frente a la guerra está en que el mayor impacto que ha acarreado la guerra ha sido la destrucción de la naturaleza y su entorno vital. Esto no se ha contemplado en las políticas transicionales, no hace parte de los conceptos constitutivos de reparación, está por fuera de las *epistemologías legales*, cuestiona radicalmente el paradigma transicional, sacando la dimensión antropocéntrica del daño y situándolo en una parte distinta que es de difícil lectura. Cuesta pensar que los daños están por fuera de la órbita de lo humano. Esta es una reflexión que suscita demasiadas preguntas abiertas para ser analizadas, reformuladas e inclusive deconstruidas en un escenario desde el que se enuncian conceptos como *daño, justicia, reparación y paz*.

Hay muchas miradas que emergieron de todo este viaje, las cuales germinaron en medio de esa relación entre el caminar e ir reconociendo la herida. Imagen que representa para un país —para una nación— la metáfora de caminar sobre sus propias heridas. Algo que, incluso yo mismo, he hecho con frecuencia ha sido tratar de entender cómo se lee la violencia en el territorio y cómo poder sanar esos territorios. La conclusión obtenida es que para poder volver a esos lugares, se requiere leer esos territorios y hacerlos legibles para otros, de tal modo que puedan comprenderlos.

Si bien parece una visión novedosa, no lo es del todo. Es un proceso muy antiguo que emerge como una forma de reconstrucción de la armonía en el mundo, la dimensión ritual del retorno, la necesidad de ritualizar y entender que responden a unos procesos complejos fundados en todo un sistema de pensamiento que, por desconocidos que parezcan a nuestros ojos, no dejan de tener un sentido en el mundo.

También emerge de la idea de que hay daños que son, de cierto modo, inefables que no pueden desde las *epistemologías legales* ser dimensionados en su alcance espiritual, natural, cósmico, ya que, incluso estando asociados a diversos sistemas de pensamiento o cosmogonías de otras sociedades, conviven en este país, el cual habla estrictamente el castellano instaurado desde el siglo XVI. País que no ha reconocido en el imaginario social de la otredad que existen 68 formas de nombrar

el mundo⁶ y que nosotros, como pertenecientes a la sociedad mayoritaria, solo tenemos un modo de nombrar el mundo que, insisto, es del siglo XVI. Los amigos de otras partes del mundo entienden esto porque: “como ustedes dicen ‘sumercé’ ellos dicen ¡claro! Con razón usted dice que es del siglo XVI”.

Esta experiencia tiene que ver con cómo se crea *communitas* o una comunidad de dolor alrededor del árbol dolido, alrededor de la conversación con los antepasados. En Colombia, lo que se aproxima ahora es la creación de una *communitas* también, no solo sobre lo que ha sucedido en el pasado reciente, relacionado con la desmovilización relativa de los paramilitares, sino también lo que va a venir ahora, la *communitas* que se tiene que construir y que está fracturada y polarizada, por ejemplo, en este momento.

Concluiré mi relato solamente con una reflexión, ya que miles de cosas se podrían decir sobre un árbol dolido; entre otras, que es posible asignarle sensorialidad, sensibilidad, afectividad a algo que nosotros pensamos que es pura vida y “no siente”, porque la sensación es posesión de lo humano, insistiendo otra vez en el antropocentrismo.

De este modo, cerraré citando una última frase, la cual fue leída allá en el sur de Bolívar, junto a estas personas de las que les hablé y que mencioné en una charla con un líder indígena hace muy poco en Urabá, en un resguardo particular. Dice el texto: “La muerte de los ancianos sabios. La quema del árbol fue asociada con la muerte o el tránsito del mamo al mundo de los invisibles, al mundo de los ancestros. El mamo que realizó la ceremonia de la palabra toma la batuta del anterior y continua el proceso de sanación del territorio”.

Esto para entender que en la historia del conflicto en Colombia y de la historia de las violencias estructurales de larga data, lo que denomino *daño histórico*, siempre han estado presentes las muertes de

6 Ley 1381 de 2010 “por la cual por la cual se desarrollan los artículos 7°, 8°, 10 y 70 de la Constitución Política, y los artículos 4°, 5° y 28 de la Ley 21 de 1991 (que aprueba el Convenio 169 de la OIT sobre pueblos indígenas y tribales), y se dictan normas sobre reconocimiento, fomento, protección, uso, preservación y fortalecimiento de las lenguas de los grupos étnicos de Colombia y sobre sus derechos lingüísticos y los de sus hablantes”.

los ancianos sabios. El árbol representa el centro del mundo, el canal de comunicación con el mundo de los ancestros. Así lo percibí cuando trabajé con algunas comunidades negras en Sudáfrica. Allí entendí la importancia del testimonio de quien no está, de los espíritus, de los esclavos y de la manera como sus voces se hacen corpóreas, porque los espíritus requerían testimoniar también.

La pregunta por la muerte del árbol me hizo pensar lo que implicaría, como fue en este caso, la muerte de un taita⁷, curaca⁸, un mamó⁹, jaibana¹⁰ o tewala¹¹. Cada una de esas figuras centrales en una sociedad es mediador entre el mundo sagrado visible y el invisible. En la selva amazónica colombiana, por ejemplo, los curacas constituyen el vínculo con las entidades paralelas que habitan la selva, constituida de zonificaciones mágicas, cuyos flujos, relaciones y movimientos están tramados como en un tejido, con esas presencias; la moral, los prejuicios, el destino, el futuro, la enfermedad, la salud, son leídos desde esas interconexiones.

El asesinato de un curaca, de un taita, de un mamó significa la fractura de ese vínculo con el mundo que está más allá del territorio. Ese diálogo entre el mundo de los vivos y los muertos se rompe, porque la palabra *territorio* es una simplificación de esa complejidad en la que los árboles, los ríos y los antepasados son entidades vivientes que interactúan o se presentan en el mundo de lo inmediato. En este mundo, los árboles también duelen, se hieren, sangran y requieren ser sanados.

Cuando eso se hace, se restituye un lazo fundacional de lo social, con lo cual retorno a las mismas preguntas suscitadas al comienzo, solo para que no olvidemos la esencia de la reflexión que he planteado aquí: ¿dónde se localiza el daño y cómo se define la violencia? ¿En la subjetividad? ¿En el cuerpo? ¿En la comunidad? ¿En la sociedad? ¿En

7 Autoridad espiritual de las sociedades del Putumayo.

8 Autoridad espiritual de las sociedades de la selva amazónica.

9 Autoridad espiritual de las sociedades en la Sierra Nevada de Santa Marta.

10 Autoridad espiritual de la sociedad embera.

11 Autoridad espiritual de la sociedad u'wa.

la estructura? ¿En la nación? ¿Cómo lo mapeamos? ¿Cómo lo hacemos nuestro a la vez que habitamos lo que no se separa? La interconexión entre estos registros y sus epistemologías sigue siendo el reto portentoso de nuestro futuro.

Referencias

- Castillejo, A. (2013). *La imaginación social del futuro, Notas para una comisión de verdad en Colombia*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Cuéllar, A. (2015). La Imaginación Social del Porvenir: reflexiones sobre Colombia y el Prospecto de una Comisión de Verdad. En *Procesos de paz y perspectivas democráticas en Colombia* (pp. 13-74). Argentina: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales [CLACSO].

