

Por: Patrick Morales Thomas

Coordinador entre 2013 y 2018 del Equipo de enfoque diferencial étnico del Centro Nacional de Memoria Histórica (CNMH).

Palabras clave: conflicto armado colombiano, memoria histórica, pueblos indígenas, comunidades étnicas, dispositivos culturales de memoria, Ley de Víctimas y Restitución de Tierras

Key words: colombian armed conflict, historic memory, indigenous peoples, ethnic communities, cultural memory devices, Victims and Restitution of Land Law

SANAR LA MEMORIA, AMANECER LA PALABRA. REFLEXIONES SOBRE LOS PROCESOS DE MEMORIA HISTÓRICA DESDE LAS COMUNIDADES ÉTNICAS

Resumen: Este artículo propone una reflexión alrededor de las diversas estrategias que en los últimos años han venido construyendo los pueblos indígenas, y en general las comunidades étnicas, para asumir el reto de adelantar procesos de memoria histórica gestionados localmente. El abordaje de un pasado doloroso asociado a los impactos del conflicto armado en los territorios ancestrales es discutido desde los debates que las organizaciones y pueblos indígenas han posicionado en torno a las nociones de daño y sanación de las memorias asociadas al dolor y en términos de una propuesta que posicione el reconocimiento de su agencia social en clave de su pervivencia como pueblos indígenas. Construido desde los aprendizajes derivados del trabajo del equipo de enfoque diferencial étnico del Centro Nacional de Memoria Histórica, el texto plantea la relevancia de estos aportes para el debate más amplio sobre la reparación en Colombia, la dignificación de las víctimas del conflicto y las condiciones que permitan la no repetición de los hechos asociados al conflicto armado en el país.

Abstract: This article invites reflection on the various strategies that indigenous peoples and ethnic communities in general have been putting forward in recent years for taking up the challenge of conducting locally-administered historic memory processes. The approach to a painful past associated with the impacts of the armed conflict in ancient territories is discussed on the basis of the debates that indigenous peoples and organisations have held on the notions of harm and the healing of memories associated with pain, and in terms of a proposal that makes recognition of their social agency key to their survival as indigenous peoples. Based on lessons learned from work done by the ethnic differential approach team at the National Centre for Historic Memory, the text outlines the relevance of these contributions to the broader debate on reparation in Colombia, the dignification of victims of the conflict, and conditions that will ensure the non-repetition of events associated with the armed conflict in the country.

En este número del *Boletín Museo del Oro* se establece una relación entre la exposición temporal *¿Esto tiene arreglo? Cómo y por qué reparamos las cosas* y el proyecto *La paz se toma la palabra* de la Subgerencia Cultural del Banco de la República. Con ocasión de la muestra, exhibida entre el 25 de mayo y el 16 de septiembre de 2018 en Bogotá, el Museo del Oro nos invita a la reflexión sobre el concepto de “reparación” para entender su significado en relación con el proceso de memoria, paz y reconciliación que como nación necesitamos implementar. En este sentido, este número presenta las reflexiones de dos expertos en temas de memoria y reparación. En este artículo, Morales señala la relevancia de los aportes de los pueblos étnicos a los procesos de sanación y reconciliación, aprendidos en el trabajo del Equipo de enfoque diferencial étnico del Centro Nacional de Memoria Histórica.

Fig. 1. Tejidos en yanchama de la Amazonia colombiana con reparaciones, exhibidos en la exposición temporal *Esto tiene arreglo*. En comunidades indígenas de la Amazonia, la yanchama es un material usado para hacer objetos ceremoniales y artesanales. Esta fibra vegetal puede sufrir desgarramientos durante su preparación o por el uso del artefacto elaborado con ella. Para repararla, el artesano pudo hacer una costura que volviera a unir el tejido o poner un parche para cubrir el faltante. En estas reparaciones decidió usar el mismo material del que está hecho el objeto, de tal manera que ocultó tanto el daño como el arreglo. E-91-IV-163; E-92-VIII-194; E-92-VIII-196, Colección etnográfica y arqueológica del Instituto Colombiano de Antropología e Historia - ICANH.
Foto: Tatiana Torres – Banco de la República.



Para las comunidades indígenas, negras, afrodescendientes, raizales, palenqueras y rrom, hacer memoria implica abordar el pasado desde los mandatos de sus leyes originarias con el fin de fortalecer sus tradiciones jurídicas propias y sus sistemas de relaciones sociales y simbólicas fragmentadas por el conflicto.

Los dispositivos culturales de memoria

El abordaje de Colombia para el tratamiento de su pasado ligado a la guerra ha sido innovador, en la medida en que ha propuesto un proceso de reconstrucción de la memoria histórica en medio del conflicto. Nueve años de trabajo han permitido a las instituciones oficiales encargadas del tema¹ postular la importancia de la memoria como camino para llegar a la verdad y por esta vía a la dignificación de las víctimas del conflicto armado. Las voces de quienes han padecido el conflicto de manera directa han señalado no solo sus padecimientos, sino también sus experiencias de resistencia. Con ello, han posicionado a nivel nacional los relatos de una guerra invisible para gran parte del país, en un escenario donde las víctimas comienzan a aparecer con fuerza como agentes sociales de su proceso de reparación y sanación. Sin embargo, la sociedad nacional aún está lejos de valorar los aportes de los pueblos étnicos a propósito de la sanación y la reconciliación.

Hacer memoria en Colombia, como lo señalan los marcos normativos diseñados por las comunidades indígenas, negras, afrodescendientes, raizales, palenqueras y rrom para orientar la política nacional de reparación², implica abordar el pasado desde los mandatos de sus leyes originarias con el fin de fortalecer sus tradiciones jurídicas propias y sus sistemas de relaciones sociales y simbólicas fragmentadas por el conflicto.

1. En Colombia, las instituciones oficiales encargadas del tema han sido la Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación (CNRR-Grupo de Memoria Histórica), creada en el 2008 en el marco de la Ley de Justicia y Paz (Ley 975 de 2005), y el Centro Nacional de Memoria Histórica (CNMH), creado en 2011 con un mandato de diez años en el marco de la Ley de Víctimas y Restitución de Tierras (Ley 1448 de 2011).

2. En el marco de la obligatoriedad de la consulta previa de la Ley de Víctimas y Restitución de Tierras, las organizaciones étnicas lograron expedir un marco normativo propio (Decretos-Ley 4633, 4634 y 4635 de 2011) que integra sus propuestas de reparación y memoria desde una perspectiva propia y diferencial.

Un planteamiento inicial para abordar las distintas vías que han tomado los procesos de memoria histórica construidos por los pueblos étnicos es que estas comunidades han venido construyendo históricamente diversos dispositivos de memoria anclados en sus referentes culturales. Así, por ejemplo, en el caso de las poblaciones afrodescendientes del medio Atrato, los rituales y cantos mortuorios asociados a la práctica del *alabao* se han convertido en un escenario privilegiado para circular y transmitir la memoria histórica del conflicto armado. La práctica del *alabao*, caracterizada por una mezcla entre tradiciones católicas e influencias de un legado cultural africano reinterpretado localmente, está, en principio, asociada a rituales de tipo fúnebre orientados a despedir a los muertos. Sin embargo, en el contexto de la masacre de Bojayá, ocurrida en el año 2002, estos cantos han comenzado a movilizar un cierto tipo de memoria histórica que se transmite desde las composiciones que año a año las mujeres del corregimiento de Pogue interpretan en las conmemoraciones de este doloroso evento, hasta los escenarios forjados en coyunturas políticas más amplias, como el acto de reconocimiento temprano de responsabilidades de las Farc en la masacre de Bojayá (realizado el 6 de diciembre de 2015) o la ceremonia de firma del Acuerdo de Paz en Cartagena. Los *alabaos* conmemorativos de las mujeres de esta comunidad, de la cual provienen la gran mayoría de las víctimas de la masacre de Bojayá, cantan la memoria del hecho, denuncian a los actores armados, recuerdan el abandono estatal y tejen las violencias del presente con aquellas de larga duración que son reivindicadas por las poblaciones de la región: “Hace 500 años/sufrimos este gran terror/Pedimos a los violentos/no más repetición” (Musas de Pogue, Composición para la Ceremonia de Firma del Acuerdo de Paz, 6 de septiembre de 2016).

Si bien este tipo de *alabaos* marca un cambio en la función original de los cantos, su pertinencia en tanto construcciones culturales propias de memoria reposa en que se hallan directamente relacionados con el hecho mismo de la masacre y sus implicaciones para el tejido social de la comunidad. A los muertos de la masacre de Bojayá no fue posible despedirlos desde los marcos culturales propios de los habitantes del medio Atrato, pues su traslado a la fosa común —donde fueron inicialmente ubicados en medio de los combates— y su posterior exhumación,

Para los awá, la memoria es un ejercicio cultural donde se recrea la relación con la naturaleza y se movilizan relatos asociados a las historias de origen, a los conocimientos derivados de su relación con el entorno o a los saberes que son salvaguardados por sus mayores y autoridades.

no permitieron la activación del conjunto de creencias fúnebres asociadas a los cantos de *alabaos* y *gualíes*. De esta manera, la masacre implica un duelo no cerrado, cuyo vacío explica por qué estos cantos aparecen como escenarios privilegiados para hacer memoria. A la vez que tramitan el conflicto desde una mirada propia, estos cantos potencian la re-creación y re-construcción de un sistema mortuario afectado profundamente por la muerte violenta y la guerra, en la medida que tejen conexiones espirituales forjadas culturalmente entre cantos, rezos, medicina tradicional, partería y jaibanás de las comunidades indígenas emberá dobidá, imprescindibles para su existencia como comunidad.

En el mismo sentido, diversas organizaciones étnicas del país han venido construyendo diagnósticos, planes de manejo, planes de vida o planes de salvaguardia, entre otros, que han suscitado un proceso de reflexión colectiva sobre los ejes que deben guiar el fortalecimiento del tejido social comunitario. Si bien estos planes y programas contienen en algunos casos reflexiones generales sobre el impacto del conflicto armado en la pervivencia de los pueblos étnicos, lo interesante de dichos materiales es que la lectura de las afectaciones producidas por la guerra se da en el marco más general de los principios culturales que orientan los horizontes políticos de estas comunidades.

Así, para el pueblo indígena awá, localizado en los departamentos de Nariño, Putumayo y en el noroccidente del Ecuador, su Plan de Vida señala un eje fundamental para la comprensión de su relación ancestral con el territorio (*katsa-su*) en términos de una pregunta sobre el significado múltiple y diverso de su identidad como *inkal awá* o *gente de la montaña*. De esta manera, los impactos del conflicto son abordados a partir de una lectura sobre la reivindicación de su autonomía territorial y, por tanto, la memoria es entendida como un ejercicio cultural donde se recrea la relación con la naturaleza y se movilizan relatos asociados a las historias de origen, a los conocimientos derivados de su relación con el entorno o a los saberes que son salvaguardados por sus mayores y autoridades. Así, “caminar su territorio” y “rastrear su memoria” se convierten en ejes reflexivos centrales del Plan de Vida awá para pensar de qué manera el conflicto ha

La aproximación metodológica de muchos de los procesos de memoria desarrollados por las comunidades étnicas se sitúa en la apuesta de suscitar en investigadores de la propia comunidad una reflexión colectiva sobre las características de estos dispositivos de memoria en términos de su relevancia para producir y transmitir interpretaciones sobre los eventos del pasado.

afectado la continuidad de este ejercicio. La memoria histórica del pueblo awá no se orienta entonces, exclusivamente, a registrar los eventos relacionados con el conflicto, sino que, guiada por las preguntas derivadas de la relación con el territorio, se convierte en un escenario articulador más amplio, susceptible de generar un fortalecimiento del tejido social comunitario.

Pensar y aprehender el conflicto desde “caminar el territorio” o interpretarlo desde los cantos de *alabaos* implica, en cierto sentido, una traducción de los escenarios de la confrontación y de los impactos que ella ha traído, desde referentes simbólicos locales que permitan leer y comprender el conflicto a partir de una mirada propia, así como dinamizar procesos identitarios fundamentales en la perspectiva de la pervivencia de las poblaciones étnicas.

En ese marco, la aproximación metodológica de muchos de los procesos de memoria desarrollados por las comunidades étnicas no se sitúa entonces en un ejercicio etnográfico dirigido a describir estos escenarios desde una voz experta externa, sino más bien en la apuesta de suscitar en investigadores de la propia comunidad una reflexión colectiva sobre las características de estos dispositivos de memoria en términos de su relevancia para producir y transmitir interpretaciones sobre los eventos del pasado.

El territorio como víctima

Tal como lo hemos señalado anteriormente, la importancia de los marcos normativos de la Ley de Víctimas y Restitución de Tierras para comunidades étnicas radica en que las orientaciones y abordajes de lo que consideran debe ser su proceso de reparación del conflicto armado fueron construidos por las mismas organizaciones étnicas desde una mirada diferencial. En esa perspectiva, el Decreto 4633 de 2011 para pueblos indígenas establece la noción del *territorio como víctima* como un postulado fundamental de trabajo para avanzar en este proceso.

Los dispositivos culturales de memoria son los referentes simbólicos propios que en una comunidad permiten construir interpretaciones del pasado.

Este concepto, analizado en este marco más amplio de los referentes simbólicos propios que en una comunidad permiten construir interpretaciones del pasado —lo que hemos llamado dispositivos culturales de memoria—, permite producir lecturas diferenciales del conflicto y, sobre todo, de las particulares características de sus impactos en las comunidades.

Así, en el caso del proceso de memoria histórica adelantado con el pueblo wiwa de la Sierra Nevada de Santa Marta, la idea de llenar de contenido la noción normativa del *territorio como víctima* expresada en los decretos-ley se tradujo en un interés de la organización indígena por reflexionar acerca de las afectaciones que el conflicto armado ha producido a los lugares sagrados en su territorio, que en este caso pueden ser considerados como un dispositivo de memoria propio.

Los lugares sagrados lesionados tienen un papel fundamental en la regulación, gobierno y equilibrio de diversas manifestaciones inherentes a la existencia del pueblo wiwa. Ello quiere decir entonces, que al haber sido afectados los lugares regentes, sus ámbitos tutelares o adscritos lo están también de manera simultánea. De tal manera, la resolución de conflictos, los procesos de duelo, el tránsito de los espíritus luego de la muerte, la disponibilidad de los alimentos, el bienestar de la fauna y flora, el equilibrio de los géneros, la unión entre el hombre y la mujer, la seguridad del recién nacido, el buen destino de aquel que emprende labores fuera de casa, el trabajo colectivo, las relaciones familiares, la salud, el flujo de las aguas y vientos, la sexualidad, la advertencia del trueno, la sanación de las cargas o “traumas” heredados de generaciones pasadas, la respuesta a preguntas esenciales y el consejo de los padres espirituales, entre otros aspectos, se ven entorpecidos como reflejo directo de la vulneración de los lugares sagrados. (...) Así pues, las agresiones al territorio y sus sitios sagrados, no significan solamente el resquebrajamiento de las relaciones con el ecosistema en términos del abastecimiento de recursos vitales, sino que, de manera fundamental, implican el trastorno de instancias igualmente vitales e interconectadas de la existencia Wiwa. (Sierra, 2016: 12)

En el caso wiwa, el abordaje de la noción del territorio como víctima desde la reflexión sobre los lugares sagrados permitió evidenciar que los impactos y afectaciones al territorio deben entenderse como un sistema dinámico y relacional, y que la aplicación práctica de este concepto normativo en los procesos desarrollados por las comunidades puede producir definiciones complementarias que interpelan, resignifican y particularizan esta noción, tales como la de territorio sordo, asustado o desarmonizado.

En el caso wiwa, el abordaje de la noción del territorio como víctima desde la reflexión sobre los lugares sagrados permitió evidenciar que los impactos y afectaciones al territorio deben entenderse como un sistema dinámico y relacional, y que la aplicación práctica de este concepto normativo en los procesos desarrollados por las comunidades puede producir definiciones complementarias que interpelan, resignifican y particularizan esta noción, tales como la de territorio sordo, asustado o desarmonizado. Estas nociones diferenciales planteadas por las comunidades para comprender los impactos de la guerra en su relación con el territorio se inscriben en los postulados que ha venido posicionado una investigación en curso desarrollada por el Centro Nacional de Memoria Histórica (CNMH) y la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC) alrededor de los impactos de la guerra y los procesos de lucha y resistencia de los pueblos indígenas de Colombia. El texto propone concentrar el análisis

alrededor de las interrupciones que en las posibilidades de reproducción de la vida indígena produce la violencia: sus efectos en los territorios, los impactos concretos sobre la autonomía, sobre la cultura, sobre el gobierno propio y los órdenes que terminan por generar un malestar de la vida y una ruptura en las formas de morir, si entendemos el continuo vida-muerte como parte de una idea de transformación y cambio que es interrumpido por la violencia del conflicto armado (Montero, Benavides, Bravo, Pedraza y Palacios, Inédito).

Desde la percepción de los pueblos indígenas, la guerra suele traer algo que coinciden en llamar *la mala muerte*, una situación que desafía las prácticas de administración ritual y espiritual que siguen al hecho de desaparecer, y en un sentido holístico pone en cuestión los flujos y continuos vitales que desde la visión de los pueblos indígenas existen entre vida y muerte, humano y no-humano y naturaleza y cultura. En este marco, se entiende entonces la poca pertinencia de las acciones de reparación que desde la política pública se han venido implementando para los pueblos étnicos. Estas acciones parten de propuestas que fragmentan esta visión de red vital que asegura la reproducción de la vida y de lo vivo y, a su vez, plantean

en los planes integrales de reparación colectiva (PIRC) acciones de reparación para los daños al territorio aisladas y desconectadas de lo que nombran como daños a la economía propia o daños a la cultura, entre otros.

Para el equipo de investigación local wiwa, el hecho de constatar que la transmisión del conocimiento sobre el sistema de pagos se ha debilitado permitió no solamente dirigir el proyecto a construir de manera colectiva una cartografía de los lugares sagrados afectados, sino también a consolidar la propuesta de creación del Centro Integral de Formación y Fortalecimiento Cultural y Espiritual del Pueblo Wiwa. Este es un espacio orientado a la recuperación del territorio afectado a través del fortalecimiento de las autoridades espirituales y de los dispositivos propios de transmisión de memoria que puedan conducir ya no solo a la reparación de los daños, sino, sobre todo, a la *sanación espiritual del territorio*, una noción que se inscribe en la visión holística de la violencia y la guerra discutida más arriba.

En términos de los alcances de este texto, este debate permite comprender que los impactos que la guerra ha traído a las comunidades indígenas deben leerse en términos de daños ocasionados a la transmisión de un modelo de red vital dinámico y a las condiciones necesarias para su reproducción y reactualización ante los históricos repertorios de violencia que han sufrido en un marco temporal que se extiende más allá del conflicto armado contemporáneo.

La larga duración de las memorias

La idea de hacer memoria en perspectiva de larga duración ha sido otro de los referentes propios de la ley de víctimas y sus decretos reglamentarios para comunidades étnicas. Esta idea parte del hecho largamente reivindicado por los pueblos étnicos de que el conflicto armado contemporáneo es solamente una expresión más de un gran repertorio de violencias

desplegado desde hace varios siglos sobre los territorios y las comunidades étnicas. Ampliar los marcos temporales de análisis no solamente permite acercarse con mayor precisión a los diferentes matices de la discriminación histórica hacia los pueblos étnicos, sino también permite comprender mejor el paciente trabajo de reinterpretación cultural del pasado producido por las comunidades étnicas, lo que constituye la materia prima de lo que hemos llamado los dispositivos de memoria propios.

En efecto, más de un siglo de reflexión y memoria sobre el horror del genocidio cauchero³ les ha permitido a los pueblos indígenas de La Chorrera en el Amazonas *hacer amanecer la palabra* y poder nombrarse hoy como *sobrevivientes victoriosos* de un pasado que está ahí no solo para ser recordado, sino para ser curado. Embarcados desde hace más de tres años en la reconstrucción de su propia memoria, ellos saben que lo que está en juego no es la reconstrucción de la verdad, sino la recomposición misma de la sociedad y de su propia identidad, como lo señalaron en la conmemoración del centenario de la cauchería en el año 2013.

3. A principios del siglo XX y a partir de una gigantesca red de estaciones de explotación cauchera, se expandió a lo largo y ancho de los territorios amazónicos un proyecto comercial cuyo objetivo fue la explotación intensiva y sistemática de la mano de obra indígena en pro del aumento de la producción del caucho. Numerosos documentos de la época y estudios historiográficos modernos han dado cuenta de los distintos dispositivos y relaciones de dominación impuestos por los agentes comerciales sobre la población indígena para asegurar la producción de caucho: la práctica encubierta del “endeude” fundada en relaciones comerciales inequitativas, los asesinatos, las flagelaciones, las torturas, las muertes derivadas del uso irracional de la mano de obra local, así como el mantenimiento de la estaciones en perjuicio de sus formas tradicionales de producción, llevaron al borde de la desaparición a los pueblos nativos de la zona. Como consecuencia de estas acciones, se estima que el proyecto extractivo del caucho habría cobrado la vida de treinta mil indígenas, es decir, casi el 60% de la población nativa de la región.

Los pueblos indígenas del Amazonas quieren esclarecer su pasado no solo para comprender los contextos, los actores y las responsabilidades aún no asumidas por los causantes del genocidio cauchero. Quieren, literalmente, hacer más claro su pasado (esclarecer su memoria), iluminarlo desde sus lenguajes propios, esos lenguajes que desde tiempos ancestrales señalan los caminos para comprender desde adentro y, por esa vía, sanar las heridas y transmutar la memoria en devenir.

A orillas del río Igará Paraná son conscientes del peligro de una memoria que ha ido inscribiéndose históricamente en sus bailes y cantos rituales y en las complejas cartografías del dolor plasmadas pacientemente en el proceso de investigación local. Hacer memoria en La Chorrera ha significado para los descendientes de la barbarie traducir esta historia del dolor a sus referentes culturales, darle un lugar al horror en sus mitos y celebraciones rituales para poder controlar su potencial devastador.

Es por eso que esa memoria está hoy enterrada, sellada en *el canasto del terror*, y la decisión de volverlo a abrir solamente se comprende por la voluntad de dar paso a un nuevo canasto, al *canasto de la abundancia*, que marca una nueva época para los indígenas de la región. Las palabras de los pueblos indígenas del Amazonas nos interpelan hoy sobre el verdadero poder transformador de la memoria. Ellos quieren esclarecer su pasado no solo para comprender los contextos, los actores y las responsabilidades aún no asumidas por los causantes del genocidio cauchero. Quieren, literalmente, hacer más claro su pasado (esclarecer su memoria), iluminarlo desde sus lenguajes propios, esos lenguajes que desde tiempos ancestrales señalan los caminos para comprender desde adentro y, por esa vía, sanar las heridas y transmutar la memoria en devenir.

Los pueblos de La Chorrera saben perfectamente que enterrar *el canasto* no es sinónimo de olvido. Si algo ha dejado claro la investigación realizada por los equipos de trabajo delegados por cada pueblo, es la diversidad de escenarios de circulación de la memoria sobre los sucesos relacionados con el genocidio cauchero. Se trata, más bien, de traducir y reinterpretar el pasado desde lo propio para poder enfrentar el futuro que hoy han plasmado en el plan de vida de los hijos del tabaco, la coca y la yuca dulce.

Es evidente que enfocarse en el trabajo sobre los dispositivos de memoria propios marca una gran distancia con los clásicos ejercicios de memoria histórica que recientemente han sido emprendidos por algunos actores étnicos en el marco de los mandatos normativos relativos al tema. Estos últimos se caracterizan por constituir ejercicios más centrados en la recolección

de las narrativas de las violencias, que identifican cómo, cuándo y dónde sucedieron los hechos y quiénes son los responsables, como una apuesta de visibilización y esclarecimiento histórico. En cambio, los procesos que giran alrededor del fortalecimiento de los dispositivos culturales de memoria funcionan de forma paralela a estos ejercicios institucionalizados. Estos procesos no se detienen necesariamente en los hechos ni en los eventos y están focalizados fundamentalmente en reinterpretar y, sobre todo, controlar este pasado doloroso como una forma de sanarlo, de reintegrarlo a esta red vital de relaciones que integra lo humano con lo no-humano en el territorio y permite resignificar *la mala muerte* desde las siempre dinámicas formas rituales de administrar la relación entre la vida, lo vivo y la muerte.

Tramitar los conflictos para cerrar los duelos

Los dispositivos culturales de memoria se sitúan más en el "cómo tramitar los conflictos" que en el "qué sucedió en el marco del conflicto".

Trabajar con los dispositivos culturales de memoria conlleva entonces varias consecuencias metodológicas. Lejanos a la tarea clásica del esclarecimiento que hace parte integral de la noción de memoria histórica, se sitúan más en el *cómo tramitar los conflictos* que en el *qué sucedió en el marco del conflicto*, proponiendo, desde nuevos escenarios, diálogos fecundos con otro tipo de fuentes relacionadas con contextos ligados a la comprensión de los hechos concretos del conflicto y a la explicación de las lógicas que aseguran su persistencia. Lo anterior está relacionado con el hecho de que esta relación de redes vitales que asegura la reproducción de la vida y de lo vivo entre las comunidades indígenas, y de la que hacen parte integral los dispositivos culturales de memoria, es dinámica, cambiante y transita con fluidez entre los campos de lo simbólico y lo político.

Es así como la noción de factores subyacentes al conflicto, también introducida por los decretos-ley para comunidades étnicas, hace referencia a las coyunturas políticas, sociales y económicas que han determinado, y continúan determinando aún hoy, la particular intensidad del conflicto armado en los territorios ancestrales.

El posicionamiento de las categorías diferenciales que han producido estos ejercicios expresa con claridad la intención de estas comunidades de visibilizar hacia afuera una matriz de discriminación, un factor determinante para los pueblos indígenas para denunciar la persistencia del conflicto en términos de la continuidad histórica de diversos repertorios de violencia ejercidos contra ellos.

Estas coyunturas, que rebasan de lejos los hechos victimizantes del conflicto en clave de repertorios de violencia, están relacionadas con la aplicación de modelos de desarrollo hegemónicos que han vulnerado en la larga duración los territorios ancestrales de los pueblos étnicos. La idea de factores subyacentes al conflicto representa, sin duda, un gran aporte de las comunidades étnicas para la comprensión de las maneras en que conciben el conflicto y, por lo tanto, de las maneras de hacer memoria en perspectiva diferencial, en tanto permite develar las complejas operaciones de estigmatización, discriminación e invisibilización de los pueblos étnicos, centrales en la intensidad particular con la que han sufrido históricamente el conflicto. Como lo recuerda el texto preliminar del Informe Nacional de Pueblos Indígenas,

la conjunción entre ciclo de guerra y violencia como un concepto que se extiende más allá de las acciones relacionadas con el conflicto armado obliga a entender a este último como parte del entramado de larga duración que subordinó y produjo el sujeto indígena como una forma de gobernarlo (...) El conflicto armado por tanto, es una instancia específica, localizable temporalmente, pero, sobre todo, solo comprensible como un nodo más de la multiplicidad de dispositivos para extinguir, re-ordenar y gobernar la vida indígena. (Montero *et al*, Inédito).

En los casos discutidos, resulta evidente que los procesos de memoria histórica adelantados están orientados por un propósito de fortalecimiento del tejido social comunitario. Son procesos fundamentalmente orientados hacia adentro, con la perspectiva de fortalecer diversos dispositivos simbólicos que permitan tramitar, en clave de memoria histórica, los conflictos padecidos por los pueblos indígenas. Sin embargo, el posicionamiento de las categorías diferenciales que han producido estos ejercicios expresa con claridad la intención de estas comunidades de visibilizar hacia afuera una matriz de discriminación, un factor determinante para los pueblos indígenas para denunciar la persistencia del conflicto en términos de la continuidad histórica de diversos repertorios de violencia ejercidos contra ellos. Es decir, si bien hay un trabajo de fortalecimiento hacia adentro (de fortalecimiento de los sistemas de

En el fondo, los dispositivos de memoria llevan consigo una idea central que incide en el tema del reconocimiento: la posibilidad de sanar las memorias del dolor en términos de cierres del duelo que permitan la construcción de nuevas identidades a futuro.

transmisión de los dispositivos de reproducción simbólica de sentido que han sido afectados por la guerra), es claro que en estos procesos se reconoce también la voluntad de producir mensajes hacia afuera, enmarcados en lo que en esta época de auge de la memoria histórica se reconoce como la necesidad de propiciar la no repetición de los hechos victimizantes.

La pregunta clave aquí es *para qué hacer memoria*, tanto en términos de fortalecimiento interno como en términos de los mensajes que se quieren visibilizar hacia afuera. El ejercicio es doble. No se trata solamente de abordar su pasado desde los propios marcos de sentido y significación otorgados por los dispositivos culturales de memoria y desde un marco analítico construido sobre nociones complejas como la larga duración de la memoria, el territorio como víctima y los factores subyacentes al conflicto. Se trata también de traducir estas interpretaciones desde mensajes que, más allá de posicionar una evidente y necesaria visibilización de los actores étnicos y las afectaciones que les ha producido el conflicto, permitan comprender a la sociedad nacional el nivel de agencia de los sujetos étnicos en tanto protagonistas de su propia reparación, para propiciar un verdadero proceso de reconocimiento que pueda contribuir a la no repetición de las violencias.

En el fondo, los dispositivos de memoria llevan consigo una idea central que incide en el tema del reconocimiento: la posibilidad de sanar las memorias del dolor en términos de cierres del duelo que permitan la construcción de nuevas identidades a futuro. En efecto, reconocerlos pasa por la posibilidad de escuchar los aportes que los pueblos indígenas tienen para la sociedad nacional a los debates vigentes acerca de las relaciones entre memoria, verdad, reconciliación y sanación de los estragos del conflicto. Frente a los debates sobre lo que se ha llamado los abusos de la memoria, los indígenas proponen la posibilidad de cerrar los duelos y resignificar la memoria del dolor como un camino que permita trascender la noción de víctima que ha resultado problemática para el tránsito necesario de la empatía al reconocimiento.

En el norte de la Amazonia colombiana, reconciliación significa palabra dulce, palabra que amanece. Curar el pasado significa enterrar el canasto del dolor y endulzar la palabra de muerte, con la ayuda de los espíritus de la coca, el tabaco y la yuca dulce. Solamente la palabra de vida, la palabra que amanece, puede producir un estado social propicio para llevar a cabo los rituales y cantos sagrados que permitirán cerrar el duelo y el dolor.

Para los pueblos de La Chorrera, asumir los peligros de una memoria dolorosa implicó reinterpretarla desde sus marcos culturales para otorgarle un nuevo sentido y permitirles el tránsito hacia una noción de *sobrevivientes victoriosos*. En su proceso de reconstrucción de la memoria histórica asociada al llamado genocidio cauchero, las comunidades indígenas de la zona nos interpelan como sociedad sobre sus refinadas construcciones culturales para superar una memoria del dolor que saben peligrosa. Curar el pasado significa enterrar el *canasto del dolor* y endulzar la palabra de muerte, con la ayuda de los espíritus de la coca, el tabaco y la yuca dulce. Solamente la palabra de vida, la palabra que amanece, puede producir un estado social propicio para llevar a cabo los rituales y cantos sagrados que permitirán cerrar el duelo y el dolor. En el norte de la Amazonia colombiana, reconciliación significa *palabra dulce, palabra que amanece*. ¿Pero, qué tan dispuestos estamos a escuchar sus palabras más allá de la formalidad de una solicitud de perdón que llevó a representantes de los tres gobiernos responsables de la masacre a visitar por unas horas su territorio⁴?

El caso del genocidio cauchero nos demuestra lo lejos que estamos en Colombia de construir las condiciones de un diálogo público como sustento ineludible del proceso de reconciliación. Definitivamente, el proceso de curación es un proceso lento: cien años de lágrimas derramadas tuvieron que transcurrir para que los indígenas de la Amazonia colombiana lograsen integrar a sus tradiciones culturales la memoria del dolor, y de esta manera volvieran inteligible un conflicto que la sociedad nacional se resiste aún a mirar de frente. ¿Qué aprendizaje podemos tomar de la palabra dulce de los pueblos amazónicos? Sin duda, su particular manera de sanar la relación con el pasado traumático puede señalarnos caminos para repensar las relaciones entre pueblos nativos y la sociedad nacional, profundamente marcadas por arraigadas visiones de discriminación histórica y desarrollo de políticas extractivas en territorios ancestrales.

4. En el año 2012, fecha de conmemoración del centenario de la cauchería, representantes de los gobiernos de Colombia, Perú y Gran Bretaña se trasladaron a los territorios amazónicos para pedir perdón por los hechos asociados al genocidio cauchero.

Para los pueblos nativos, curar las heridas del pasado supone restablecer los equilibrios perdidos y, de cierta manera, curar las relaciones entre diferentes niveles de su universo simbólico. Lo anterior implica también curar las relaciones con el mundo no indígena, parte integral de sus tradiciones cosmogónicas.

Para los pueblos nativos, curar las heridas del pasado supone restablecer los equilibrios perdidos y, de cierta manera, curar las relaciones entre diferentes niveles de su universo simbólico. Lo anterior implica también curar las relaciones con el mundo no indígena, parte integral de sus tradiciones cosmogónicas. Por ello, para los indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta su manera de ser reparados pasa por la posibilidad de recuperar sus territorios ancestrales sometidos a diferentes formas de violencia, y por esta vía, poder curar la extensa red de lugares sagrados interconectados que han sido afectados por el conflicto histórico. El hecho es que estos lugares sagrados no solo se encuentran en sus tierras originarias. El equilibrio de la humanidad depende de la interconexión entre lugares sagrados ubicados en ciudades tan lejanas como Bogotá o en territorios que se extienden aún hasta el continente europeo. Su tarea en tanto “hermanos mayores” es cuidar e intentar restablecer un equilibrio primordial del cual depende también nuestra supervivencia, la de sus “hermanitos menores”, como reconocen a todos aquellos que no pertenecen al mundo indígena.

Más allá de la necesaria e inaplazable labor de esclarecimiento que aún queda por emprender, la experiencia de las poblaciones étnicas en clave de memoria histórica nos interpela sobre la posibilidad de reconocer y posicionar unos marcos culturales mínimos que como sociedad entera nos permitan hacer inteligible este conflicto como condición esencial para sanar los duelos de la guerra.

§

Referencias:

Congreso de la República de Colombia. (25 de julio de 2005). *Ley de Justicia y Paz* [Ley 975 de 2005]. Recuperado de: https://www.fiscalia.gov.co/colombia/wp-content/uploads/2012/04/ley_975_de_2005.pdf

Congreso de la República de Colombia. (10 de junio de 2011). *Ley de Víctimas y Restitución de tierras* [Ley 1448 de 2011]. Recuperado de: <http://www.unidadvictimas.gov.co/sites/default/files/documentosbiblioteca/ley-1448-de-2011.pdf>

Montero, Oscar, Carlos Alberto Benavides, Carlos Arturo Bravo, Oscar Pedraza y Danilo Palacios. Inédito (en proceso de publicación). *Memorias de Vida y Muerte* [texto preliminar del Informe Nacional de Pueblos Indígenas]. Bogotá: Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC) y Centro Nacional de Memoria Histórica (CNMH).

Presidente de la República de Colombia. (9 de diciembre de 2011). *Decreto-Ley 4633 de 2011* [Por medio del cual se dictan medidas de asistencia, atención, reparación integral y de restitución de derechos territoriales a las víctimas pertenecientes a los pueblos y comunidades indígenas]. Recuperado de: <https://www.alcaldiabogota.gov.co/sisjur/normas/Norma1.jsp?i=44966#0>

Presidente de la República de Colombia. (9 de diciembre de 2011). *Decreto-Ley 4634 de 2011* [Por el cual se dictan medidas de asistencia, atención, reparación integral y restitución de tierras a las víctimas pertenecientes al pueblo rrom o gitano]. Recuperado de: <https://www.alcaldiabogota.gov.co/sisjur/normas/Norma1.jsp?i=44972#0>

CÓMO CITAR EL ARTÍCULO:

Morales Thomas, Patrick. 2018. Sanar la memoria, amanecer la palabra. Reflexiones sobre los procesos de memoria histórica desde las comunidades étnicas. *Boletín Museo del Oro*, 58: 189-206. Bogotá: Banco de la República. Consultado en <https://publicaciones.banrepcultural.org/index.php/bmo> (fecha)

Presidente de la República de Colombia. (9 de diciembre de 2011). *Decreto-Ley 4635 de 2011* [Por el cual se dictan medidas de asistencia, atención, reparación integral y de restitución de tierras a las víctimas pertenecientes a comunidades negras, afrocolombianas, raizales y palenqueñas]. Recuperado de: <https://www.alcaldiabogota.gov.co/sisjur/normas/Norma1.jsp?i=44984>

Sierra, Ana Margarita. 2016. *Proyecto Cartografía de Lugares de Memoria del Horror. Pueblo Wiwa*. Bogotá: Centro Nacional de Memoria Histórica (CNMH).

§

Sobre el autor: Patrick Morales Thomas es antropólogo de la Universidad Nacional de Colombia y doctor en Antropología social de la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales de París. Su trabajo se ha centrado en el campo de los procesos de reetnización, la comunicación indígena y la memoria histórica del conflicto. Fue coordinador entre los años 2013 y 2018 del Equipo de enfoque diferencial étnico del Centro Nacional de Memoria Histórica (CNMH). Actualmente es asesor del Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH).