

La selva desmandada

Los legados de la guerra
en territorios indígenas y afrocolombianos

◆ Daniel Ruiz Serna ◆



Terrenos etnográficos



**LA SELVA DESMANDADA:
LOS LEGADOS DE LA GUERRA
EN TERRITORIOS INDÍGENAS
Y AFROCOLOMBIANOS**



Daniel Ruiz Serna

LA SELVA DESMANDADA: LOS LEGADOS DE LA GUERRA EN TERRITORIOS INDÍGENAS Y AFROCOLOMBIANOS



Daniel Ruiz Serna



ICANH

Terrenos etnográficos



Ruiz Serna, Daniel, autor

La selva desmandada : los legados de la guerra en territorios indígenas y afrocolombianos / Daniel Ruiz Serna – Primera edición – Bogotá, Colombia : Instituto Colombiano de Antropología e Historia. ICANH, 2026.

328 páginas : ilustraciones, mapas, fotografías en blanco y negro ; 24 cm. (Colección Terrenos etnográficos)

ISBN: 978-628-7774-54-4

e-ISBN: 978-628-7774-55-1

Título original en inglés: When forests run amok: War and Its Afterlives in Indigenous and Afro-Colombian Territories. Incluye bibliografía e índice de figuras.

1. Indígenas de Colombia - Condiciones sociales - Chocó (Departamento, Colombia) 2. Afrodescendientes - Condiciones sociales - Chocó (Departamento, Colombia) 3. Antropología cultural y social - Investigaciones - Chocó (Departamento, Colombia) 4. Etnografía crítica - Investigaciones - Chocó (Departamento, Colombia) 5. Conflicto armado - Historia - Chocó (Departamento, Colombia) 6. Desplazamiento forzado - Aspectos sociales - Chocó (Departamento, Colombia) 7. Propiedad de la tierra - Legislación - Chocó (Departamento, Colombia) 8. Derechos humanos - Aspectos antropológicos - Chocó (Departamento, Colombia) 9. Ontología - Aspectos Sociales - Chocó (Departamento, Colombia) 10. Ecología política - Estudios de casos - Chocó (Departamento, Colombia) 11. Biodiversidad - Conservación - Chocó (Departamento, Colombia) 12. Chocó (Departamento, Colombia) - Historia

CDD: 305.89861

SCDD 22 edición

CEP - ICANH. Biblioteca Especializada Alicia Dussán de Reichel



ICANH

Instituto Colombiano de Antropología e Historia

Calle 12 n.º 2-41 Bogotá D. C.

Tel.: (60-1) 7954790

www.icanh.gov.co

Alhena Caicedo Fernández

Directora general

Manuel Bernardo Pinilla Zuleta

Subdirector de Investigación y Producción Científica

Carlos Andrés Meza Ramírez

Coordinador del Grupo de Investigaciones

Andrés Delgado Darnalt

Coordinador del Grupo Interno de Publicaciones y Revistas

Pablo Castro Henao

Coordinación editorial

Rodrigo Díaz Lozada

Corrección de estilo

María Libia Rubiano Marulanda

Diseño, diagramación y cubierta

Otras miradas, por Gabriel Sierra Henao

Imagen de cubierta

Colección Terrenos etnográficos

Primera edición: ICANH, 2026

ISBN: 978-628-7774-54-4

e-ISBN: 978-628-7774-55-1

Impreso en Colombia por la Imprenta Nacional de Colombia

Carrera 66 n.º 24-09, Bogotá, D. C.

© Instituto Colombiano de Antropología e Historia

© Daniel Ruiz Serna



El trabajo intelectual contenido en esta obra se encuentra protegido por una licencia de Creative Commons del tipo "Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional". Para conocer en detalle los usos permitidos consulte el sitio web <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>

*A mis dos grandes amores:
Diana, custodia divina de cuanto mora y reptá en la selva,
y Silvana, con su forma tan silvestre de habitarla.*

Contenido

AGRADECIMIENTOS	15
INTRODUCCIÓN: SELVAS DESMANDADAS Y RÍOS SIN RESPUESTAS	21
¿Usted no sabe quién soy yo?	27
Tierra no es territorio	34
Un entramado de muchas vidas	40
El sufrimiento del territorio	47
Ocupación ontológica	51
Organización de la obra	57
CAPÍTULO 1. CAUDALES DE SERES Y HACERES	63
Presencias fluidas	68
Trabajar la tierra y labrar los ríos	84
Estancamiento	93
Raudales de relaciones	101
CAPÍTULO 2. DE LAS AGUAS MANSAS	105
Fieras	109
La forma del agua	113
Contemplar la fiereza de los ríos	118
Donde moran las bestias	122
CAPÍTULO 3. MADRE DE AGUA	125
Aguas amargas	129

La incertidumbre del próximo ataque	132
De jaibanás y otra gente muy poderosa	133
Transformarse en mojado	136
La combinación de todas las formas de resistencia	137
Peligro inminente	141
Exorcismos	142
Una muerte emplazada	145
Un espíritu que se desmandó	151
Una muerte que expone muchas vidas	152
CAPÍTULO 4. EL REBROTE DEL MONTE	155
¿De dónde vienen los peces que habitan los lagos?	160
<i>Avichuchos</i> invasores	164
La corrosión y sus derivados	166
Ausencias robustas	168
La soledad cimarrona	172
La resiliencia del plátano	174
Árboles testigos	178
<i>Quiebrapatas</i> o la sospecha de su presencia	181
Hilos y hebras de vidas otras	183
CAPÍTULO 5. COMPARTIENDO TERRITORIO CON LOS MALOS MUERTOS	193
Tazas oxidadas y calaveras sonrientes	197
Ecos de una violencia sistemática	201
Encuentros lúgubres	207
La muerte no ocurre de un solo tajo	216
Una paz ecuménica	221
Un mundo habitable	228
CAPÍTULO 6. UN JAGUAR Y MEDIO	231
De jaguares y sus posibilidades ónticas	236

Tío Tigre	239
Una mente con suficiente aplomo	245
Mascotas prominentes	250
¿La mitad de un jaguar o un jaguar y medio?	254
CAPÍTULO 7. UN SER DE INTERÉS LEGAL	259
Esfuerzos diplomáticos	263
Un sujeto fluido de derechos	268
Diplomáticos de lo común	280
CONCLUSIÓN	285
REFERENCIAS	299

Índice de figuras

Figura 1.	Mapa del Bajo Atrato	32
Figura 2.	Antigua sede de Ascoba, a orillas del río Atrato, en el barrio Maken de Riosucio	38
Figura 3.	Fluyendo	66
Figura 4.	El río de la gente	69
Figura 5.	El Atrato y sus muchas desembocaduras (1832)	70
Figura 6.	Balsas	77
Figura 7.	Niños jugando	77
Figura 8.	Cementerio de Riosucio	79
Figura 9.	Trasmallos	80
Figura 10.	Bocachicos	81
Figura 11.	Puentes atrateños	83
Figura 12.	Sorteando la palizada	85
Figura 13.	Un río de arracacho	87
Figura 14.	Puntero y palanca	88
Figura 15.	Una palizada arrastrando animales muertos (y vivos)	90
Figura 16.	Un cementerio de árboles	92
Figura 17.	Ramona	107
Figura 18.	Casas al pique en Domingodó pueblo	112
Figura 19.	Cepos	127
Figura 20.	El jaibaná Carlitos y dos de sus bastones	135
Figura 21.	El lugar donde murió Jonás	146

Figura 22. ¿Una mirada siniestra?	150
Figura 23. El humo de la vida	157
Figura 24. Casas abandonadas	158
Figura 25. El calor de la gente	159
Figura 26. La ecología de una explosión	161
Figura 27. <i>Avichuchos</i> que clavan	165
Figura 28. La forma de la corrosión	167
Figura 29. Rastrojos	168
Figura 30. Ausencias espesas	169
Figura 31. Solicitud de paso	171
Figura 32. Los muchos habitantes de un caserío	174
Figura 33. El plátano y sus muchas formas	175
Figura 34. Plátanos embarcados y listos para viajar	177
Figura 35. Platanera enmontada	179
Figura 36. Árboles testigos	179
Figura 37. Casquillos y quiebrapatas	181
Figura 38. Una partida de dominó después de la jornada	183
Figura 39. Danielito	184
Figura 40. Plantación de palma de aceite dismantelada por varias familias de la cuenca del río Curvaradó durante el retorno a sus territorios colectivos	188
Figura 41. Una de las pancartas instalada por las familias que retornaron a las tierras que les habían sido usurpadas en la cuenca del río Curvaradó	191
Figura 42. Ruinas enmarañadas	197
Figura 43. Chozas sin techo	199
Figura 44. Un trozo de toldillo	199
Figura 45. Vestigios de encuentros violentos	201
Figura 46. La vida pública y privada de los animales	257

Agradecimientos

UNA MAÑANA LLUVIOSA, MIENTRAS CAMINABA UNA EMPANTANADA SELVA situada a orillas del río Tamboral, una inesperada sensación de plenitud me embargó y sentí entonces que este proyecto podía llegar a buen puerto. Quiero, ante todo, agradecer a ese lugar y, por supuesto, a la gente que caminaba conmigo aquel día. A José Omar, por compartir su historia y enseñarme que, muy a pesar de nuestras ansias de sanar, las cicatrices siempre quedan. A Ernesto Ramírez Flórez, amigo y líder excepcional que navega con maestría tanto la maraña del Bajo Atrato como la selva de concreto donde lo conocí, en una época en la que debió abandonar su territorio para salvar su vida y la de su familia. A Abel Gutiérrez Copete, quien con humor me mostró cómo desalojar esa tristeza que tiende a instalarse cuando se le deja la puerta demasiado abierta. A Luz Derly Peña Cabezón, una energética y sonriente líder cuya mirada profunda transmite el poder de su pueblo wounaan. A Luna, mi esposa y brújula, quien aceptó acompañarme en ese viaje, aun cuando yo no lo merecía. También agradezco al territorio del Bajo Atrato y a sus moradores, humanos y más que humanos, materiales y etéreos, quienes me han acogido durante todos estos años y cultivaron mi predilección por abrazar conceptos que me empujan más allá de mi realidad cotidiana y me invitan a extenderme hacia la calidez, la luz y el amor de Gaia.

Mi trabajo en esta región fue posible gracias a la compañía y al apoyo de tanta gente querida que encontré en Apartadó, Riosucio, Carmen del Darién, Turbo y Belén de Bajirá. Ha sido un privilegio encontrar tanta generosidad. No puedo nombrarlos a todos, pero no puedo olvidar a César Acosta y a Zenaida Rodríguez; a mi prima Ana Luisa Ramírez Flórez, por las muchas horas de buena conversa; Jailer, Luisfer, Elian y Eliseo, quienes compartieron su *chocoanidad* conmigo; a los Misioneros Claretianos, en particular a los sacerdotes Armando Valencia, Dagoberto Ayala, Sigifredo López y Francisco Rodríguez, quienes me acogieron en la comodidad de su casa; Leonarda Lara, Gloria Isabel López Lara y todas las niñas y niños de esa increíble familia que también me adoptó; Dania Palacios y sus hijas; María Eleuteria Perea, Claribel Sierra Ramos, Digna Mercedes Murillo, Mélida Mena Mena y Benilda Rentería Córdoba por compartir sus sabrosas artes conmigo; Humberto Lara, Carlos Andrés Potes, Sebastián Mena, César Moya, Oiben Mena, Nicomedes Maquilón, Fausto y Faustico Palacios, Wilfrido Mendoza, Amancio Valoyes Córdoba, Ismael Mena, Domingo Marmolejo, Calvo Edilberto, Emna Córdoba, Florentino y Ricardo Allín Córdoba, Marino Denis, Glenis Asprilla, la seño Edith Mena y Omilsa Robledo Martínez por dejarme ser parte de esas vidas tan llenas de mística y compromiso; a todo el mundo en la Asociación de Consejos Comunitarios del Bajo Atrato (Ascoba) y en particular a José Ángel Palomeque, Zenaida Martínez, Fernando Álvarez,

Alfoncito Feria, Abraham Mosquera, Emilsón Palacios, Jesús Antonio Rodríguez, Ana Dionisia Murillo, Luis Enrique Moya, Eider Martínez, Jorge Quinto, Jackson Romaña Blandón, Frey Tuberquia, Antonio Mena, Francisco Salas, Rosmira Rodríguez y Marledis Mena. Quiero agradecer en particular a Narciso Ramos y Eustaquio Polo; La Negra, Isabelina, La Gorda y La Tocayita; Carmen Rosa, Félix y su familia; Edgardo Gómez, Jerónimo Martínez, Libia Correa, Ever Arias Correa, Elpidio Hurtado Quinto, Martín Morelo y Manuel Mamerto.

Gracias totales a la gente que, durante estos veinte años, me dio la bienvenida en sus casas a lo largo de los ríos Atrato, Cacarica, Salaquí, Truandó, La Larga, Domingodó y Curvaradó. A mis queridas *tambeadoras* en La Grande, Carlitos Mena, Elvis Paz; a Carlitos en Alto Yarumal por quererme enseñar sus dones de *jaïbaná*; a Danielito por creer que yo podía ser un custodio de sus artes curativas; y a todos los viejos y viejas que con sus palabras y gestos nutrieron el encanto de la selva y los ríos que recorrí. Gracias también a quienes ya no pueden leer estas líneas a causa de la violencia militar y estructural que les arrebató la vida: a mis parceros Ives Palacios y Miguel López, sin ustedes no sería el hombre que ahora soy. A Humberto Paz Romaña, Eberjo, Moyita, Concepción Frías, Ramona, Danae Mena, Erasmo, Josefina, Palomino, Primitiva, Calixto, Antenor y don Benja.

Este libro, cuya edición en español es posible gracias al Instituto Colombiano de Antropología e Historia, es el modesto resultado de un esfuerzo tremendo por habitar, soñar y expresarme en otra lengua y en otro país. Aunque yo aparezca como su autor, de ninguna manera ha sido un esfuerzo individual. Mi investigación no habría siquiera zarpado sin el acompañamiento y las enseñanzas de mi mentor, Eduardo Kohn, una persona que me mostró cómo la antropología es también una alquimia que puede alcanzar las formas más puras y finas de creación. Su trabajo y forma de habitar el mundo siguen siendo una fuente de inspiración.

Muchos colegas y amigos nutrieron las ideas que componen este texto. Quiero agradecer a Mónica Cuéllar Gempeler y a doña Katty LeGrand, quienes me ayudaron a encausar el torrente de mis ideas. Gastón Gordillo, Sophie Chao, Amélie Ward, Cristina Yépez, Iván Vargas Roncancio, Pilar Riaño-Alcalá, Arturo Escobar, Colin Scott, Nicole Couture, Marisol de la Cadena, Camilo Gómez, Natalia Quiceno, Alejandro Camargo, Lina Pinto García, Diana Ojeda, Diana Pardo Pedraza, Claudia Leal, Kristina Lyons y Ann Farnsworth-Alvear.

También agradezco a los académicos que conocí durante mi tiempo en l'Université Catholique de Louvain, McGill, Concordia y la University of British Columbia, particularmente Lisa Stevenson, Kristin Norget, Ismael Vaccaro, Alberto Sánchez, Daviken Studnicki-Gizbert, Carolyn Samuel, Wade Davis, Erin

Baines, Kevin Gould y Luis Carlos Sotelo. En Colombia, también me beneficié del apoyo de Eduardo Restrepo, Margarita Chaves, Carlos Del Cairo y Claudia Howald; pero también de los profesores y amigos que conocí en mi *alma mater*, la Universidad Nacional de Colombia en Bogotá.

El punto de partida de este libro fue mi trabajo con el Centro de Investigaciones y Educación Popular (Cinep). Allí mis colegas me regalaron muchas horas de escucha y de creatividad intelectual. Muchas gracias a Eduardo Vega S. J., Natalia Segura, Carlos Ossa, Stellio Rolland, Luis Guillermo Guerrero, Fernán González S. J., Íngrid Bolívar y Alejandro Ángulo S. J. Mis estudios de posgrado y las condiciones materiales para dedicar incontables horas a la escritura no habrían sido posibles sin la fe que muchos lectores anónimos depositaron en mis proyectos que presenté en los concursos de becas provinciales y federales en Quebec y Canadá. En el Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Andrés Delgado Darnalt y Pablo Castro Henao facilitaron todo este largo proceso editorial. Quiero también agradecer a mi amigo y artista Gabriel Sierra Henao, por crear la poderosa ilustración que acompaña la cubierta de esta edición.

Mucha gente trabajó muy duro para hacer que mis textos fluyeran en esa sintaxis Otra que aún me cuesta habitar: Patrick Quin, Marcela Guzmán, Marina Murphy, Amelie Wong, la Mona Marchand y Esteban Alzate. Pero sobre todo Jessica Little, quien desenmarañó cada una de las líneas de este libro.

Por último, gracias infinitas a las otras mujeres de mi familia: a mi madre —a quien ahora alguien llama “la abuela” — y a mis hermanas Adrianita y Sandra; a mi abuela Ana y a mi tía Gloria; a la abuela Ligia y a las tías Aydé, Consuelo, Ligia y Alejandra. Todas me brindaron oportunidades y privilegios que ellas mismas no siempre disfrutaron. Y a mi hermano W., cuya ausencia aún nos inunda.

Introducción: selvas desmandadas y ríos sin respuestas

UNA MULTITUD DE PRESENCIAS CORROSIVAS IRRUMPEN LOS RITMOS habituales de la vida y de la muerte en el Bajo Atrato. Erran por la selva los espíritus de aquellos que sufrieron muertes violentas y cuyos cuerpos nunca fueron enterrados, al igual que lo hacen feroces jaguares atraídos por el gusto que adquirieron por la carne humana. Hay grandes palizadas que parecen cementerios flotantes de árboles y que impiden a la gente embarcar y hacer los viajes que mantienen vivos a sus ríos. No es raro tampoco toparse con serpientes ponzoñosas que transmiten en sus mordeduras la venenosa intención con que los palmicultores arrasaron miles de hectáreas de selva brava; y es sabido que en el monte se pasean espíritus malvados que, tras ser liberados por poderosos *jaibanás* en su intento de protegerse de los grupos armados, ahora andan desmandados, ahogando a la gente y devorando sus narices. Estos son algunos de los daños que la guerra ha provocado en los territorios de comunidades emberá, wounaan y afrocolombianas que viven en el Bajo Atrato, una región localizada al norte del departamento de Chocó. Además de las violaciones a los derechos humanos y de los evidentes daños ambientales, el conflicto armado también ha comprometido el conjunto de relaciones con las que la gente y una multitud de seres distintos a lo humano entretejen sus vidas juntos y devienen comunidad. La guerra, como discuto en este libro, no es una experiencia exclusivamente humana y debemos empezar a tomarnos en serio los sufrimientos que genera a animales, espíritus y esos otros seres que la selva y los ríos albergan, tal y como ya lo hacen las comunidades indígenas y afro de esta región.

¿Cómo dar cuenta de las ecologías selváticas y ribereñas que el conflicto armado desmandó? ¿Cómo responder a una serie de daños que eluden el lenguaje de los derechos humanos y de la degradación ambiental con que suelen describirse los efectos territoriales de la guerra? Este libro aborda estas preguntas por medio de un argumento etnográfico que describe las transformaciones violentas que la violencia engendra en los territorios tradicionales de las comunidades afrocolombianas e indígenas que habitan el Bajo Atrato, incluyendo por supuesto el conjunto de relaciones que estos pueblos cultivan con esos seres Otros que constituyen las selvas y ríos de esta región. Me pregunto entonces por el lugar que pueden tener conceptos como trauma, daño o reparación en la comprensión de los legados que deja la guerra en esos mundos que rebasan lo humano. Discuto pues un tipo de violencia perpetrada *contra* los territorios de estas comunidades, pero se trata de una violencia que no se limita a aquello que el derecho usualmente conceptualiza como daño ambiental —por ejemplo, arrasamiento de recursos naturales, contaminación de ecosistemas, transformación del uso del suelo o pérdida de biodiversidad—. Llamo a esta forma de violencia *ecológica* y con ello hago alusión a la forma en que irrumpe en las

relaciones con que los humanos y un conjunto de seres distintos a lo humano hacen mundo y comparten vida y muerte en un territorio que les es colectivo. Muchos de estos seres —animales, espíritus, plantas, truenos, aunque también ríos y bosques— son conceptualizados a nivel local como entidades dotadas, en un grado o en otro, de atributos como la personalidad, la agencia, la consciencia o las intenciones deliberadas. Esta violencia ecológica nos obliga a mirar con atención a aquellas formas de sufrimiento y de memoria que no son humanas, así como a los mundos en los que la gente no es el único actor social ni político, y muchas veces ni siquiera el más importante. Esos son mundos en los que la asignación de eventos a los ámbitos de lo natural o de lo cultural no es siempre simple y nítida.

¿Quién o qué ha sido dañado por los bombardeos que enfurecieron a los espíritus guardianes que protegen a los animales del monte y que decidieron, a raíz de estos ataques, mantener a los animales de caza inaccesibles a la gente? ¿Acaso reside este daño en el mundo mismo y en esa selva que se extiende más allá de lo humano, o se localiza más bien en las llamadas *representaciones culturales* que ciertos pueblos han forjado sobre la naturaleza? Tendríamos también que tener en cuenta las muertes de aquellos que nunca fueron enterrados y cuyo sufrimiento, al decir de las comunidades locales, corrompe la tierra y acentúa los esfuerzos para hacer los lugares habitables. ¿Expresan estas muertes una forma de trauma colectivo? ¿O son eventos cuya magnitud transforma las cualidades afectivas que emanan de esos lugares? Estos tipos de daños nos invitan a reconsiderar qué es la justicia y cuáles pueden ser los fundamentos materiales de una acción reparativa, en particular porque estas experiencias colectivas e intersubjetivas de la guerra ponen en tela de juicio los supuestos sobre aquello que constituye la individualidad, la agencia, los cuerpos, el carácter distintivo de los seres humanos y, por supuesto, las posibilidades de reconciliación y sanación en contextos de profunda violencia.

Intento desencajar nuestra comprensión de la violencia, el sufrimiento y la justicia del ámbito de los derechos humanos y de ciertos dualismos que, como humanos y medio ambiente, sujetos y objetos, realidades y creencias, pervierten el multiculturalismo moderno. En su lugar, intento situar el daño de la guerra en una red más amplia de relaciones humanas y más que humanas que emergen de, y hacen posible, aquello que las comunidades bajoatrateñas conceptualizan como un territorio vivo. Territorio, explicaré más adelante, abarca tanto un entorno físico como las prácticas emplazadas, mediante las cuales muchas clases de seres, humanos y de otra índole, se asocian para generar una comunidad más amplia que comparte vida y muerte. Y aunque la espectacularidad que es tan a menudo asociada a la guerra —masacres, crisis humanitarias, desplazamientos

forzados— suele recibir mayor atención que sus efectos difusos, prolongados y dispersos, los eventos que aquí describo tienen también el poder de crear y alterar mundos, es decir, inducen encuentros, revelan apegos y crean horizontes de posibilidad que, en ocasiones, hacen eco de los actos destructivos de los grupos armados, pero también, en otras, se alinean con las prácticas con las que los pueblos indígenas y afrocolombianos cultivan la vida en sus territorios. Propongo entonces una suerte de giro epistémico en nuestra comprensión de la violencia armada, uno que nos permita ver sus estragos en las realidades que desbordan lo humano, aunque también rastrear sus legados en términos distintos a los de la exterminación de mundos y realidades. Sin necesidad de considerar la violencia como algo creativo, es importante entender el papel que la guerra tiene en la composición de nuevos mundos, algunos habitables y otros no tanto. Esto es algo que aprendí en el Bajo Atrato y que la guerra hace aparente bajo un doble movimiento: destrucción y producción. Para mostrarlo, traigo a colación la forma en que la gente y sus mundos circundantes —o de manera más específica, los pueblos bajoatrateños y aquello que ellos mismos han conceptualizado como sus territorios tradicionales— se constituyen mutuamente. Esta coconstitución tiene lugar en, y da lugar a, contornos que hacen porosa la división entre las esferas de la naturaleza y de la cultura como dos dominios ontológicos distintos, una escisión incrustada en la profundidad del sistema legal y que tiene efectos en la posibilidad de entender las experiencias de la guerra y, por lo tanto, en las posibilidades de reparación.

Inspirado por el resurgimiento del pensamiento ontológico, poshumanista y relacional en antropología, y cabalgando en los hombros de grandes practicantes que han demostrado lo falaz que resulta abstraer a los humanos de otras formas de vida y de sus mundos circundantes, en este libro me ocupo de las relaciones que entramados de seres humanos y no humanos son capaces de sostener en un contexto de violencia armada. Describo entonces una variedad de relaciones sociales que ponen en cuestión el rol privilegiado de los humanos como únicos actores capaces de generar, incorporar y responder a los efectos de la guerra. Este enfoque parte de una serie de premisas sencillas: las interacciones que los humanos mantenemos con otra miríada de seres con los que compartimos mundo es una condición existencial, no un asunto contingente (Bingham 2006; Latour 2004); los mundos que la gente hace posibles surgen siempre en relación y composición con otros tipos de otredades y subjetividades distintas a lo humano (Haraway 2008; Tsing 2013); y esa relacionalidad crea un conjunto de condiciones que demandan respuestas específicas (De la Cadena 2015; Ogden *et al.* 2013; Stengers 2005a). Y aunque la antropología de corte ontológico ha sido fuertemente criticada por su tendencia a reificar las

identidades étnicas y socioculturales (Ramos 2012; Turner 2009), exacerbando cuestiones de inconmensurabilidad entre pueblos que representan diferentes culturas (Graeber 2015; Ramos 2021), sobreinterpretando y descontextualizando conceptos como el animismo, la agencia, el pensamiento y la subjetividad (Hornborg 2017), o sobrevalorando las preocupaciones ónticas y epistemológicas de los pueblos indígenas, en detrimento de sus contextos políticos y socioeconómicos (Bessire y Bond 2014; Todd 2016), en este libro me apoyo en este tipo de pensamiento sin perder sintonía con las condiciones históricas y políticas que, en un contexto de violencia armada, han modelado las experiencias que los pueblos del Bajo Atrato derivan de sus territorios colectivos. Encuentro que las perspectivas poshumanistas y relacionales son útiles, en particular, para opacar ciertos binarios que, como lo humano y lo no humano, lo animado y lo inanimado, los sujetos y los objetos, lo sagrado y lo profano, los seres y sus ambientes, han predominado en los estudios sobre la guerra y sus legados. Los enfoques relacionales, poshumanistas y ontológicos son también importantes para entender las expresiones que la violencia adquiere en los territorios de pueblos afrocolombianos e indígenas, así como los entramados de relaciones que las comunidades del Bajo Atrato forjan con seres como las serpientes, los jaguares, los ríos, el monte, las avispas o los espíritus. En cada uno de los capítulos de este libro describo cómo esas asociaciones entre seres humanos y otros distintos a lo humano generan acciones, crean obligaciones y proveen lógica a las prácticas con que las comunidades fomentan, acogen y negocian la vida y la muerte en sus territorios. ¿Qué tipo de justicia es posible una vez aceptamos que la violencia armada es una experiencia compartida por distintas clases de subjetividades? ¿Puede una comprensión de la guerra que se extienda más allá de las pérdidas humanas y de los llamados daños ambientales ayudarnos a establecer las condiciones para un tipo de política que incluya la diversidad de seres que constituyen nuestro mundo compartido? Y de ser así, ¿qué clase de política sería?

En este libro hago eco de las filosofías indígenas y afrocolombianas del Chocó, así como de los esfuerzos de sus organizaciones sociales por defender la vida en esta región y transformar algunas prácticas hegemónicas relacionadas con la representación política, la gobernanza y los derechos territoriales. Adopto entonces aquellos preceptos de estos pueblos que contribuyen a dismantelar la idea de la excepcionalidad humana. Y lo hago con el ánimo de mostrar cómo las prácticas de estas comunidades pueden ayudarnos a redefinir la justicia y a recalibrar sus alcances. De manera específica, me nutro de aquellas premisas ontológicas y epistemológicas que sitúan al territorio como algo más que un sustrato material, premisas que fueron movilizadas por las organizaciones indígenas del país para lograr una ley —el Decreto-Ley 4633 de 2011, también

conocido como Ley de Víctimas para Comunidades Indígenas— que reconociera a sus territorios como víctimas del conflicto armado. En lo que resta de esta introducción examino este instrumento legal y presento una breve genealogía de la manera en que el *territorio* ha sido conceptualizado y producido en el Bajo Atrato. Pero antes, una breve descripción del contexto etnográfico.

¿USTED NO SABE QUIÉN SOY YO?

La escena tuvo lugar en 2015, a las afueras de un bar en la Zona Rosa de Bogotá. Un hombre visiblemente embriagado alega con dos policías que fueron llamados por el administrador del bar porque el hombre en cuestión quiso irse a los puños con uno de los empleados. El tipo se burla de los policías, les pregunta si acaso terminaron el bachillerato. Les grita y los empuja, mientras ellos permanecen inusualmente estoicos. Entonces, desafiante, el fatuo se para muy cerca a uno de los policías y le da una bofetada. “¿Usted no sabe quién soy yo, huevón?”, le grita. Y le da otra bofetada. “Yo a usted lo mando al Chocó”. Los policías tratan de calmarlo. “Yo soy sobrino del presidente Gaviria. Yo hago una llamada al general, les voy a decir que ustedes me están acosando y mañana los envían al Chocó”. El acento del hombre y los vínculos familiares que dice tener parecen revelar algo de su estatus socioeconómico. A lo mejor por eso, y el temor de perder sus trabajos, los policías deciden no reaccionar al abuso. En un país en el que el poder político sigue asociado a ciertas familias y al color de piel, el apellido de este arribista le asegura un trato privilegiado ante la ley, o al menos eso es lo que creen tanto los policías como el pícaro —quien además resultó ser un mentiroso, pues el expresidente César Gaviria negó siquiera conocerlo—. Pero en las vísperas de uno de mis viajes al Bajo Atrato, lo que más me indignó de este episodio fue que, a pesar de ser uno de los sitios con mayor biodiversidad del mundo y cuna de culturas sin par, ir al Chocó sea considerado un castigo.

Las amenazas de enviar a los policías allí hace pensar en el lugar que ocupan ciertas geografías como sitios de exilio y penitencia para aquellos que se rehúsan a aceptar la autoridad. Piénsese en Santa Helena, esa pequeña isla ubicada a más de 1800 km de tierra firme a donde los británicos enviaron a Napoleón Bonaparte; o en Siberia y sus campos de concentración durante la era estalinista; o incluso en las colonias penales creadas en Colombia en la isla Gorgona o en el Araracuara, corazón del departamento del Amazonas. La idea misma de que el Chocó sea un buen sitio donde pagar una condena apunta al lugar que esta región ocupa en el imaginario del país: un paraje espantoso que hay que evitar a toda costa. Más de cien años antes de este incidente, en 1880, un periodista local describía al Chocó como un lugar desgraciado:

[Y] si alguien duda de esta verdad, que dirija una mirada a sus poblaciones, a sus habitantes, a la industria y a su comercio, y sólo verá ruina en todas ellas, campesinos miserablemente vestidos, una industria tan atrasada como la de los salvajes de África. (Lozano 1880, s. p.)

Estas ideas son persistentes, como lo evidenció el tipo de titulares que circularon en algunos periódicos nacionales después del incidente con el arribista borracho. La prensa informó sobre las altas tasas de mortalidad infantil de ese departamento, señalando la muerte por desnutrición de veinte niños entre enero y marzo de ese año (“Por desnutrición” 2015). No fue coincidencia tampoco que esa semana la Oficina de Naciones Unidas para la Coordinación de Asunto Humanitarios reportara que en el Chocó al menos 655 personas indígenas y afrocolombianas habían sido forzosamente desplazadas a causa de los combates entre guerrilla y paramilitares (“Unos 655 colombianos desplazados” 2015). Es cierto que la violencia armada y la desnutrición son parte de la vida de los chocoanos, pero la manera en que circulan estos hechos —bajo las amenazas de un borracho inescrupuloso o noticias que naturalizan la pobreza en vez de identificar sus causas estructurales— nos dice algo sobre por qué, a los ojos de quienes no son chocoanos, esta es una región inviable. Chocó parece condensar todos esos atributos del reverso de una nación imaginada desde las ciudades: atraso, aislamiento, pobreza, enfermedades, violencia (Serje 2005). Todas ellas son características enfatizadas por una clase corrupta de políticos y empresarios que ven la región como un lugar para explotar antes que apreciar, pues como lo manifestara uno de los exdiputados de la Asamblea de Antioquia, “la plata que uno le meta al Chocó, eso es como meterle perfume a un bollo” (“Polémica por declaraciones” 2012).

Chocó es un departamento de enormes contrastes. Junto a los relatos que describen la exuberancia de sus selvas conviven testimonios sobre su extrema pobreza, violencia y corrupción. Chocó es una de las regiones más biodiversas del planeta y hogar de muchas especies endémicas (Gentry 1986; Groombridge y Jenkins 2002; Mittermeier *et al.* 2005; Proyecto Biopacífico 1998; Rangel 2015). Pero es también el departamento más pobre de Colombia. Según indicadores elaborados por el Departamento Nacional de Estadísticas (DANE) en 2018, el 80 % de sus habitantes viven con mucho menos de un dólar diario; el 75 % de la población, sobre todo en la ruralidad, carece de servicios básicos, incluidos saneamiento, agua potable y educación escolar; y para completar, su tasa de mortalidad infantil, 43 por cada 1000 habitantes, es tres veces más alta que la media nacional.

Históricamente, el Chocó podría ser caracterizado como una zona de frontera: una región que, a los ojos de los poderes centrales, aparece como volátil,

sin ley y de naturaleza desenfrenada (Appelbaum 2016; Roldán 1998; Serje 2005). Así la describía el político conservador Laureano Gómez poco antes de convertirse en presidente de la República:

Selva, calor, manglares, bejucos, alimañas y lluvia, lluvia implacable que lo pudre todo, y no permite sino el desarrollo de una vegetación fofa y viciosa, adaptada a aquel húmedo medio, donde no hay, ni se ve posibilidad de que pueda existir una cultura humana de importancia. (Gómez 1928, 12)

Una naturaleza desenfrenada y presta para su explotación también creyeron encontrar los conquistadores españoles. Durante sus primeras avanzadas en la región en la primera mitad del siglo XVII, los españoles supieron de la presencia de depósitos aluviales de oro en las quebradas de las altas cuencas de los ríos San Juan y Atrato. Para su explotación, las autoridades coloniales echaron primero mano del trabajo forzado de los pueblos emberá, wounaan y tule de esta región. Pero el ritmo vertiginoso con que las enfermedades europeas diezmaron a esta población y las leyes que la Corona expidió prohibiendo su esclavitud, obligaron a los españoles a importar esclavos desde África. La población de ascendencia africana aumentó de manera exponencial en cuestión de unas décadas. Un censo realizado en 1704 reportó seiscientos de ellos, cifra que aumentó a dos mil veinte años más tarde y que alcanzó un total de siete mil para 1782 (Sharp 1976, 21). A partir de esa fecha, los documentos oficiales muestran un declive vertiginoso de esta población. Y aunque no se puede negar que las enfermedades, el clima y la explotación debieron contribuir a la mortalidad de estos esclavizados, los historiadores coinciden en señalar que el descenso en las cifras oficiales se debió, sobre todo, a un cambio de estatus en esta población, pues muchos se convirtieron en *libres* luego de comprar su propia libertad (Leal 2018; Sharp 1976; Williams 2005).

Aún antes de que se aboliera formalmente la esclavitud en 1851, una gran parte de los esclavizados en el Chocó pagaron por su libertad gracias al trabajo que realizaban de manera independiente en las minas. Resulta que los propietarios de minas y oficiales coloniales mostraron a lo largo de los años poco interés en establecerse de manera permanente en la región, entre otras razones, porque encontraban el clima malsano, el paisaje salvaje y la distancia hacia las grandes urbes insoportable. Las minas pertenecían entonces a propietarios españoles que residían fuera de la zona, aunque eran dirigidas por *capitanes*, a menudo negros libres, que estaban a cargo de supervisar el trabajo de la mano de obra esclavizada (Sharp 1976; Werner 2000; Williams 2005). En este sistema, la explotación se basaba en el establecimiento de unas cuotas fijas de oro calculadas

a partir de la evaluación de la productividad potencial de cada mina (Restall y Lane 2011, 162), de manera que los propietarios de minas fijaban a sus esclavos unas cuotas muy altas del metal. Pero la ausencia de amos y oficiales coloniales permitió a los esclavizados disfrutar de cierta autonomía sobre su tiempo y trabajar de forma independiente. Así que laboraban durante sus pocos días libres para cumplir sus cuotas, sacar más oro, guardarlo y reunir el suficiente para pagar por su propia libertad y la de sus familiares. Esta práctica parece haber sido más bien común. Por ejemplo, en 1782 se registraban casi cuatro mil de estos *libres*, lo que indica que cerca del 44 % del total de la población negra había logrado su propia emancipación legal (Sharp 1976, 22). También se presentaron varios casos de cimarronaje, una práctica que permitió a muchos individuos juntarse en pequeños asentamientos lejos de la mirada colonial, principalmente hacia las cabeceras de los ríos. Allí establecieron todo tipo de alianzas económicas, rituales y de parentesco con sus vecinos indígenas.

Los intentos de una efectiva colonización española enfrentaron varios obstáculos. Por un lado, los pueblos indígenas resistieron con ferocidad las incursiones militares de los españoles, e incluso en los casos en que algunos clanes establecieron relaciones comerciales con los recién llegados, nunca aceptaron trasladarse al tipo de asentamientos urbanos o *reducciones* que la Corona quiso imponer para facilitar su evangelización y la recaudación de tributo (Leal 2018; Vargas 1993; Werner 2000). El aislamiento geográfico, las extensas selvas, la constante lluvia y la falta de rutas de comunicación también representaron obstáculos para la fundación de poblados coloniales. A diferencia de otros centros mineros en las Américas, el Chocó nunca fue colonizado en realidad por los españoles. No hubo durante todo el periodo colonial ningún poblado lo suficientemente grande que pudiera tener el estatus de villa, mucho menos de ciudad, por lo que la Corona nunca nombró un alcalde o un consejo oficial en la provincia. Los escasos poblados se encontraban muy dispersos entre sí y según las descripciones de la época lucían más como centros de acopio y distribución de mercancías que como dominios desde donde extender el gobierno colonial (Sharp 1976, 14). En una fecha tan tardía como 1782, uno de los visitantes reales notó que la provincia contaba con solo ocho sacerdotes, cifra insuficiente para evangelizar, administrar y civilizar las más de veinte mil almas que habitaban por entonces la región (Sharp 1976, 130).

El florecimiento de extensas comunidades de descendientes de esclavizados africanos fue posible en el Chocó gracias a una gama de factores geográficos, históricos y económicos. Por un lado, la presencia de vastos bosques, abundantes ciénegas y numerosos ríos facilitó el acceso a suficientes tierras, alimentos, materiales y recursos para la población emancipada. Por otro lado, factores

estructurales como la pobre presencia de autoridades coloniales favorecieron las condiciones para que estas poblaciones explotaran y comercializaran por su propia cuenta una serie de recursos naturales que, como el oro y el platino primero, o el caucho y la tagua después, tuvieron una gran demanda en los mercados nacionales e internacionales. Ello contribuyó al surgimiento de un “campesinado selvático” (Leal 2018, 12; Offen 2018), es decir, una sociedad negra que, tras la abolición de la esclavitud, consolidó unos niveles de autonomía que ninguna otra sociedad posemancipada alcanzó en las Américas. La capacidad que adquirieron estas comunidades para decidir cómo utilizar “sus cuerpos, su tiempo y los espacios que habitaban sin tener que seguir órdenes” (Leal 2018, 12) fue también posible gracias a las alianzas que establecieron con los pueblos emberá y wounaan (Losonczy 2006a), así como a los conocimientos que durante generaciones acumularon sobre la selva, los suelos y los ríos y sus ciclos. Todo esto, a su vez, permitió a estas comunidades desarrollar sus propias prácticas de subsistencia y generar economías locales alrededor de la agricultura, la pesca, la caza y la explotación maderera.

Aunque los resguardos indígenas ocupan casi el 29 % del Chocó (Uribe Tobón *et al.* 1992), este es el departamento afrocolombiano por excelencia. Es habitado por unas 534 000 personas, de las cuales el 16 % pertenece a algún pueblo indígena, mientras que el 79 % se reconoce como parte de una comunidad negra (DANE 2018). Es importante anotar que, si bien geográficamente el Chocó es uno de los cuatro departamentos que componen la llamada Costa Pacífica —los otros son Nariño, Cauca y Valle del Cauca—, su arteria más importante, el imponente río Atrato, no pertenece a la cuenca del Pacífico, sino que fluye de sur a norte y desemboca en el golfo de Urabá, ubicado en el mar Caribe. El curso bajo o norte de este río constituye el Bajo Atrato, una región adyacente al istmo que conecta Centro y Suramérica (véase figura 1). Caracterizada por la presencia de varios ríos caudalosos, ciénagas y tierras inundables, el Bajo Atrato comprende los municipios de Belén de Bajirá, Carmen del Darién y Riosucio, así como ocho cuencas diferentes: Cacarica, La Larga-Tumaradó, Salaquí, Truandó, Pedeguita-Mancilla, Domingodó, Curvaradó y Jiguamiandó. Es a orillas de estos ríos y de sus tributarios donde se asientan la inmensa mayoría de las comunidades negras e indígenas que habitan la región.

En el Bajo Atrato, como en la mayor parte de la región Pacífica, la población goza de tierras comunales bajo las figuras legales de resguardos indígenas y territorios colectivos de comunidades negras. Estas son tierras imprescriptibles —el derecho a ellas no se extingue a pesar de los años—, inalienables —que no pueden transferirse— e inembargables —no son bienes inmuebles con los que puedan saldarse deudas—. Estas tres características legales refuerzan

Figura 1. Mapa del Bajo Atrato



Fuente: elaboración propia.

las formas colectivas de uso y de tenencia de la propiedad, lo que permite su protección, manejo y permanencia intergeneracional. Tan solo en el Bajo Atrato, los territorios colectivos de comunidades negras comprenden más de 6400 km², un área similar al territorio reclamado por el estado¹ de Palestina. Esta región también es habitada por comunidades mestizas o *chilapos*, un término local que describe a la población campesina que emigró desde el valle del río Sinú en el departamento de Córdoba hacia el gran Urabá durante la primera mitad del siglo xx. En el Bajo Atrato, estas comunidades se asentaron a partir de la década de 1970 a lo largo y ancho de las cuencas de los ríos Salaquí y Curvaradó, principalmente (Villa 2013). Gracias a los lazos sociales, culturales y económicos que mantienen con las comunidades negras, y debido a la reciente historia de violencia y desplazamiento forzado compartida con los afros (Ruiz Serna 2006), los *chilapos* han sido incorporados dentro del régimen de propiedad colectiva de los territorios de comunidades negras en calidad de ocupantes de buena fe, lo que significa que esta población participa de instancias administrativas y políticas locales como los consejos comunitarios², por lo que gozan de los mismos derechos territoriales que la ley reconoció a los pueblos negros del Chocó. Y aunque poseen rasgos culturales que les son propios y que los distinguen de las comunidades negras, he optado por no desagregar a los *chilapos* cuando hago referencia a los territorios colectivos afrocolombianos.

En años recientes, tanto en la literatura académica como en los medios de comunicación masiva, el nombre Bajo Atrato se ha ido imponiendo sobre el apelativo geográfico Urabá chocoano, lo cual ha servido para destacar los procesos históricos, económicos, sociales y étnicos que diferencian al Bajo Atrato del resto del Urabá, una región que por lo demás está ubicada en el departamento de Antioquia. Al reivindicar el nombre de Bajo Atrato, las organizaciones sociales locales también buscan caracterizar la zona como una región étnico-territorial, es decir, como un lugar en el que las comunidades indígenas y afrocolombianas han puesto en marcha unos modelos alternativos de sociedad y unas formas específicas de ser y habitar el mundo que el estado colombiano se ha comprometido a proteger por medio de las

1 A partir de los planteamientos críticos de la antropología política, a lo largo del texto el autor presenta las palabras estado y gobierno sin las mayúsculas ortográficas habituales, a fin de dar cuenta del carácter diverso y en disputa de dichos conceptos (nota del editor).

2 Los consejos comunitarios son una instancia organizativa creada por el Decreto 1745 de 1995, el cual a su vez reglamenta la Ley 70 de 1993 o Ley de Comunidades Negras, que reconoce la propiedad colectiva de la tierra de las comunidades afrocolombianas. La principal función de los consejos comunitarios es administrar los territorios titulados, velar por el aprovechamiento sostenible de los recursos naturales, dirimir conflictos internos y contribuir a la preservación de la identidad cultural.

figuras de resguardos y territorios colectivos. En términos legales, es a estos resguardos y tierras colectivas a lo que los pueblos bajoatrateños se refieren como territorio.

TIERRA NO ES TERRITORIO

Territorio es un concepto complejo cuyo significado varía según los contextos en que se emplee. Una primera forma de abordarlo lo da la propia Carta Magna colombiana: es un derecho diferenciado, ejercido de manera colectiva por minorías que, por ser históricamente discriminadas, requieren amparo especial. Por ello, la jurisprudencia colombiana ha hecho del derecho al territorio la piedra angular para la protección de los pueblos indígenas y afrocolombianos. Según la Corte Constitucional, guardiana suprema de la Constitución, el territorio “representa la base material para que los grupos étnicos ejerzan sus derechos a la identidad cultural y a la autonomía, en la medida en que este es el espacio físico en el que su cultura puede sobrevivir” (Sentencia T-380/1993 de 1993, párrafo 12). Entendido como “base material” o “espacio físico”, el territorio evoca los elementos de aquello que podría describirse como una ontología sustancialista: comprende un conjunto de elementos tangibles perfectamente diferenciables entre sí, que existen en sí mismos y que preceden a su uso y ocupación. En este caso se trataría de las tierras habitadas por una comunidad y la suma de los recursos naturales que esta emplea para su subsistencia. Desde esta perspectiva, es como si el territorio y todos sus componentes materiales antecederan o existieran de manera independiente a las comunidades, que son las que invisten, solo *a posteriori*, a estos componentes con significados sociales y valores culturales. Pero, como lo ha hecho evidente desde hace ya varias décadas una diversidad de estudios de antropología ambiental y económica (Douglas e Isherwood 1979; Halperin 1994; Leal y Restrepo 2003; Wilk 1996; Wilk y Cligget 2007), la apropiación del espacio y de sus recursos es un proceso histórica y culturalmente contingente, embebido en el conjunto de prácticas e instituciones sociales que dan forma a una sociedad. Esto significa que incluso en su más estricta dimensión material —esto es, espacios y recursos naturales— el territorio no está dado, no existe en sí mismo, sino que es construido, es decir, no precede al conjunto de relaciones sociales y valores culturales desplegados por una sociedad.

En el Chocó, desde inicios de la década de 1980, varias organizaciones afrocolombianas llevaron a cabo sus luchas territoriales apelando a una noción que enfatizaba la importancia de la tierra y los recursos naturales en la reproducción de sus modos de vida. Inicialmente, estos movimientos se identificaron a sí mismos como organizaciones campesinas, y demandaron a los gobiernos

nacionales detener las concesiones forestales que, entregadas a diestra y siniestra, ponían en riesgo las selvas del departamento (Consejo Comunitario Mayor de la Asociación Campesina Integral del Atrato-ACIA 2002; Asher 2009; Escobar 2008; Perea 2012). En el Bajo Atrato estas organizaciones sociales pusieron en cuestión el modelo extractivista promovido por autoridades nacionales y auspiciado por la propia organización ambiental local, la Corporación Autónoma Regional para el Desarrollo Sostenible del Chocó (Codechocó). Es importante señalar que en ese periodo inicial las reclamaciones sobre el uso de la tierra no se forjaron siguiendo necesariamente modelos inspirados por la propiedad privada individual, pues estos no armonizaban con los usos consuetudinarios que las comunidades afrocolombianas han hecho de aquello que a través del tiempo han considerado sus bosques comunales (Restrepo 2013). Mientras que el gobierno central consideraba estas tierras ociosas y baldías, y las entregaba en concesión a compañías madereras (Leal y Restrepo 2003), las organizaciones chocoanas hacían una demanda de doble índole: por un lado, el reconocimiento legal de las tierras que las comunidades habían venido ocupando y utilizando históricamente; por el otro, la formulación de políticas de desarrollo sostenible. Estas demandas llevaban implícita una noción alternativa de territorio como un lugar donde las comunidades habían desarrollado una serie de prácticas económicas particulares que desafiaban los modelos rapaces fomentados por la industria forestal y respaldados por los gobiernos de turno.

Otra definición de territorio empezó a gestarse durante la década de 1990, periodo en el cual el concepto de biodiversidad y una serie de prácticas institucionales para su conservación arribaron a Chocó de la mano del Proyecto BioPacífico (PBP). Se trataba de una iniciativa multimillonaria auspiciada por el Banco Mundial tras los acuerdos logrados en 1992 en la Conferencia de las Naciones Unidas sobre Medio Ambiente y Desarrollo (CNUMAD), también conocida como la Cumbre de la Tierra. Inicialmente, el PBP fue diseñado dentro de un marco en el cual el conocimiento científico y las ciencias naturales se consideraban soberanos absolutos en la conservación del medio ambiente y el uso sostenible de los recursos biológicos (Escobar 1997). Sin embargo, durante su implementación y tras tensas negociaciones con activistas afros e indígenas de la región, el PBP tuvo que reformular su misión e incorporar los conocimientos tradicionales y las prácticas culturales locales como fuentes igualmente legítimas de conservación (Escobar 2008). Para las organizaciones chocoanas, la protección de la biodiversidad no podía sustraerse a los intereses de las comunidades locales, por lo que cualquier intervención debía estar en sintonía con las prácticas tradicionales de producción, la seguridad alimentaria y las concepciones culturales sobre la naturaleza. Fue en ese contexto en el que

se formuló la ecuación biodiversidad = territorio + cultura (Escobar 1997). Con base en el principio de que son los conocimientos locales, la cosmovisión y la experiencia histórica de los pueblos indígenas y afro los elementos que, en primer lugar, han favorecido la existencia misma de las formas de vida que las prácticas científicas querían preservar, esta forma alternativa de conceptualizar la biodiversidad desbancó al conocimiento científico como la única fuente desde la cual enfrentar la crisis ecológica. Desde la perspectiva de los movimientos sociales de la región, incluso los componentes más tangibles de la biodiversidad —por ejemplo, la variedad de ecosistemas y la multiplicidad de especies— tenían que entenderse en sintonía con la historia de resistencia de los pueblos indígenas y afrocolombianos, así como con sus luchas por mantener sus específicos proyectos de vida (ACIA 2002; Proyecto Biopacífico 1998). De esta forma, el territorio y todos sus componentes se comprenden como el resultado de las cosmovisiones propias de estos pueblos sobre la naturaleza, las cuales se encuentran a su vez anidadas en el conjunto de prácticas económicas y culturales que las comunidades locales han forjado a lo largo de la historia.

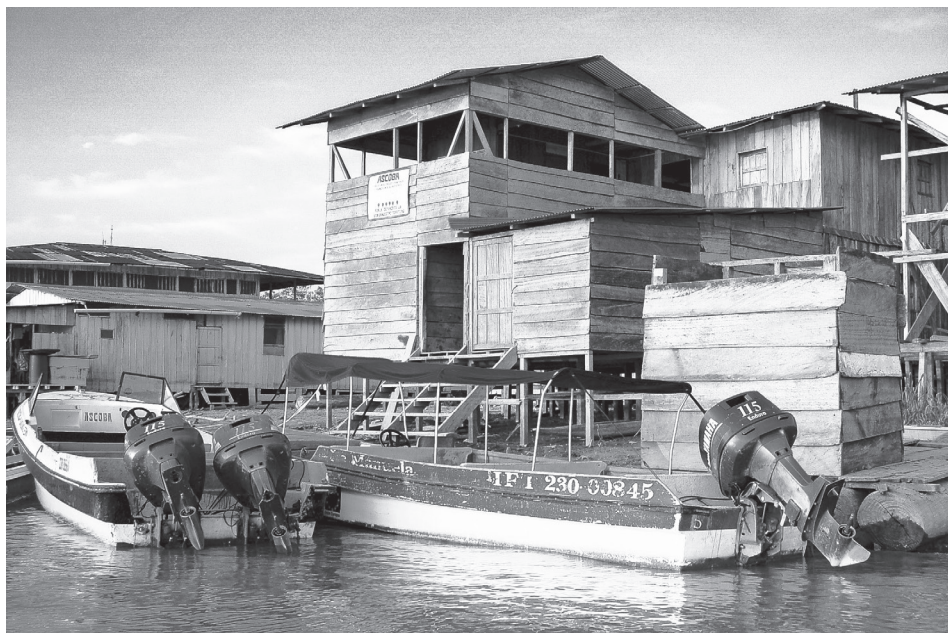
La Constitución de 1991 puede considerarse el momento cúspide en la lucha por el territorio, ya que, por primera vez, la nación colombiana se reconoció como una sociedad multiétnica y multicultural. Esto significó la implementación de una serie de medidas para la protección de las minorías etnoculturales, incluida la Ley 70 de 1993 o Ley de Comunidades Negras. Esta ley reconoció el derecho de las comunidades afrocolombianas que habitan la cuenca del Pacífico a la tenencia colectiva de las tierras que han ocupado durante generaciones. Esto representó un giro fundamental en las políticas agrarias, pues hasta ese entonces la mayor parte de las tierras chocoanas simplemente eran consideradas baldías, es decir, ociosas y sin dueño. Varios autores (Asher 2009; Pardo y Álvarez 2001; Restrepo 2013; Ruiz Serna 2006) han señalado que además de garantizar derechos territoriales, el reconocimiento de esta propiedad colectiva contiene un fuerte componente prescriptivo, puesto que la ley le asigna al territorio una “función ecológica que le es inherente”, lo que significa que en estas tierras sus propietarios no pueden sino desarrollar una serie de “prácticas de conservación y manejo” que sean compatibles con los principios de la protección ambiental y el desarrollo sostenible (Ley 70 de 1993, Art. 6).

En términos políticos, la nueva Constitución llevó al reconocimiento de las comunidades negras en calidad de pueblos étnicos, lo que las convirtió en sujetos colectivos con derechos especiales, incluidos el derecho a conservar su cultura y asegurar su desarrollo económico y social según los principios que ellas mismas estimen convenientes. Con la propiedad protegida por la ley y con su cultura e historia dignificadas por el estado, las tierras ocupadas por las comunidades

negras se convirtieron en territorio étnico, es decir, en componente fundamental de sus identidades colectivas y en centro de la acción política para la defensa de sus modos particulares de ser. En este contexto, los movimientos campesinos del Chocó se convirtieron en organizaciones étnico-territoriales y las luchas sobre la posesión de la tierra y el control de sus recursos naturales abrieron paso a demandas por la protección de derechos territoriales. La Constitución de 1991 permitió entonces que las comunidades afrocolombianas ganasen visibilidad política, legal y cultural, lo que llevó a los movimientos sociales chocoanos a articular otro tipo de demandas como la autonomía y la autodeterminación, consideradas también piedras angulares para reforzar su autoridad en materia de toma de decisiones sobre el uso del territorio y de sus constituyentes.

Sin embargo, el reconocimiento de estas identidades étnicas y derechos culturales no tuvo un efecto inmediato en el Bajo Atrato. Todo lo contrario. El giro multicultural coincidió con el escalamiento de la guerra en esta región. Algunos investigadores (Alves y Costa Vargas 2017; Wade 2016) han argumentado que hubo una especie de agenda siniestra para desplazar, aterrorizar y asesinar a los pueblos rurales afrocolombianos, y evitar que estas comunidades ejercieran de manera plena sus derechos recién adquiridos. Antes de que en el Bajo Atrato pudiera siquiera comenzarse el proceso de titulación, mediante el cual las comunidades delimitarían legal y topográficamente sus tierras colectivas, la región se convirtió en foco de la guerra contrainsurgente en la gran región del Urabá. El hecho de que la violencia y el desplazamiento forzado estallaran de manera desproporcionada durante esta coyuntura, e impidiera que el proceso de titulación se llevara a cabo, no fue ciertamente coincidencia. En 1997, miles de familias fueron expulsadas de sus tierras mediante todo tipo de amenazas, desapariciones forzadas y asesinatos ejecutados por militares, paramilitares y guerrillas. Durante el periodo en el que las comunidades bajoatrateñas exigieron al estado apoyar el retorno a sus tierras, la titulación colectiva se convirtió en uno de los puntos cruciales en la agenda de sus organizaciones sociales, puesto que el reconocimiento formal de sus predios garantizaba no solo asegurar su propiedad, sino el retorno en condiciones dignas. El conflicto armado y el desplazamiento forzado estaban comprometiendo el ejercicio de los derechos colectivos recientemente adquiridos, además de los propios modos de vida de estas comunidades. En este contexto, la defensa del territorio empezó a coincidir con la defensa de los derechos humanos fundamentales. Esta intersección se hizo evidente en el lema de la organización afrocolombiana de esta región, Ascoba. Creada en 2003, poco tiempo después del retorno de las comunidades que se desplazaron al corregimiento de Pavarandó en Antioquia, Ascoba asumió como su razón de ser “la defensa de la vida en nuestro territorio” (véase figura 2).

Figura 2. Antigua sede de Ascoba, a orillas del río Atrato, en el barrio Maken de Riosucio



Fuente: fotografía del autor.

El territorio se erige entonces no solo como un lugar socialmente significativo, investido de valores culturales específicos, sino ante todo como un lugar central para la existencia misma de las comunidades. Como manifestara una líder afrocolombiana en relación con la presencia de la agroindustria y las corporaciones mineras en el Pacífico: “El territorio es nuestra vida y la vida no se vende. ¿Cuál es nuestro interés? Defender el derecho de estar en este lugar porque es lo que nos hace ser lo que somos” (Alves 2019, 662). En este sentido, el proyecto político de las comunidades bajoatrateñas se articula alrededor de la defensa del territorio, el cual se concibe como el espacio verdadero en el que sus identidades pueden florecer plenamente. El lema de Ascoba también pone de manifiesto la transición que las organizaciones locales hicieron de una lucha que, articulada en un inicio en términos de identidad de clase, buscaba transformar el uso y el manejo de los recursos naturales —recuérdese que antes de las reformas de 1991 los movimientos sociales del Chocó se autoidentificaban como organizaciones campesinas— hacia una lucha por proteger espacios existenciales articulada alrededor de las identidades étnicas. Se trata ahora de organizaciones afrocolombianas que defienden sus territorios tradicionales.

Fue durante la crisis humanitaria que siguió al desplazamiento forzado cuando llegué por primera vez al Bajo Atrato. Era 2003 y trabajaba con el Cinep, una organización no gubernamental que se había trazado como propósito apoyar a las organizaciones sociales locales, fortalecer su liderazgo, documentar las serias violaciones a los derechos humanos y acompañar a las comunidades que, de manera progresiva, retornaban a sus territorios. Durante casi cuatro años viví en el Bajo Atrato y tuve el privilegio de trabajar de la mano de muchos líderes y lideresas locales, viajando con ellos a lo largo de las cuencas de esta región y visitando las comunidades ribereñas para formular lo que en ese entonces denominamos un plan de etnodesarrollo. Se trataba de un acuerdo que recogía las premisas sobre las cuales la población guiaría el desarrollo económico y social de la región, preservando y fortaleciendo al mismo tiempo el tipo de vida que estimaban buena y sabrosa. Después de aprender que las ideas locales de desarrollo enfatizaban una noción de bienestar social que insertaba a la gente en redes más amplias en las que participaban vidas y seres distintos a los humanos, y tras ser testigo de los múltiples casos en que la violencia de la guerra se extendía a los animales, las plantas y otros seres sintientes que componen ríos y selvas, decidí detener mi trabajo en la región para permitir que esas otras formas de vida se abrieran paso en mi pensamiento. Volví entonces a la universidad con la esperanza de encontrar las herramientas intelectuales que me permitieran dar cuenta de ese tipo de sufrimiento inscrito en un contexto que no es necesariamente humano.

Este libro materializa ese esfuerzo y es el resultado de mis años de trabajo como defensor de derechos humanos y de más de treinta meses de trabajo de campo entre 2009 y 2022. En esta región he anclado mis sueños de un país en el que los sitios escarpados y sinuosos que creó la guerra serán de nuevo enderezados y elevados. Además de los vínculos sociales, intelectuales y afectivos que tengo con el Bajo Atrato, también me he interesado por cultivar lazos orgánicos con este territorio, compartiendo con este las sustancias que permiten a la gente hacerse pariente de los lugares que habita. Durante el viaje que hice en 2020, poco antes del inicio de la pandemia de covid-19, mi esposa y yo, juntos con mis más cercanas amigas del Bajo Atrato, enterramos el ombligo de nuestra hija recién nacida junto a las raíces de una palma de coco, en una comunidad situada a las orillas del río Salaquí. Ese ritual, destinado a fortalecer su cuerpo, sintonizar su ser en formación con las fuerzas silvestres de la región y enraizar su historia con la de sus ancestros, materializó el largo proceso de cuidado mutuo entre el territorio bajoatrateño y yo. Aunque no nací allí, he vivido experiencias y sueños que me hacen afín a este territorio, que me ha acogido con bondad

desde el primer momento en que navegué por sus aguas, encausando mi pensamiento y otorgándome la salud, la voluntad y la predilección para escribir las páginas que conforman este libro.

UN ENTRAMADO DE MUCHAS VIDAS

Situado en el corazón de la vida colectiva como espacio de autorreferencia existencial, el territorio es un componente esencial en las luchas políticas por la defensa de las identidades étnicas y los derechos culturales de las comunidades indígenas y afrocolombianas de Chocó. La protección del territorio, como recién expliqué, pasa por la defensa de muchas cosas distintas que están entrelazadas. Va de la soberanía alimentaria y el mantenimiento de las prácticas tradicionales de producción, al diseño de estrategias políticas para afianzar la autonomía y el reconocimiento de sus propias formas de autogobierno, pasando por la protección de los derechos humanos, la generación de un sentido profundo de pertenencia y la conservación de la biodiversidad. En cada una de estas dimensiones están en juego formas alternativas de ser y de habitar el mundo, un proyecto de sociedad que, a menudo, desafía los valores fomentados por muchas de las instituciones que componen los estados-nación modernos. Para las comunidades locales, sin embargo, el Bajo Atrato constituye no solo un territorio de vida, sino también un territorio vivo. Como mostraré, esta vida de la que goza el territorio no tiene que ver solo con el hecho de que ciertas comunidades étnicas proyecten sobre el paisaje sus propias creencias culturales, ni con que sus conceptos sobre lo que constituye un ser vivo difieran de manera radical de las nociones de la filosofía occidental. La vida de la que están dotados estos territorios tiene que ver, más bien, con el proceso por medio del cual el territorio y sus comunidades, tanto humanas como no humanas, se producen mutuamente y emergen al unísono. Para explicarlo acudo a algunas premisas de las filosofías afrocolombianas tal y como son expuestas por uno de mis mentores chocoanos, el sacerdote claretiano Armando Valencia. Un poco de contexto ayudará a entender estos preceptos.

En 2005, el entonces recién creado Instituto Colombiano de Desarrollo Rural (Incoder) produjo dos sendos informes sobre el despojo de tierras del que fueron objeto los consejos comunitarios de los ríos Curvaradó y Jiguamiandó. En el primer informe, fechado en marzo de ese año, el Incoder documentó cómo, tras la ofensiva paramilitar de 1997 y el consecuente desplazamiento forzado de las comunidades de estos ríos, se empezó a gestar un modelo de agroindustria palmicultora que, mediante todo tipo de artilugios ilegales, usurpó a dichos consejos comunitarios más de 20 000 ha de tierras. En el segundo informe, que

apareció siete meses después, el mismo instituto excluía 10 000 ha de los títulos colectivos de estos consejos y los instaba a conformar asociaciones empresariales con sus despojadores. Ante la amenaza, las comunidades del Bajo Atrato esbozaron una serie de premisas sobre aquello que constituye su territorio colectivo. Territorio, escribió el padre Armando después de sistematizar las discusiones mantenidas por varios líderes de la región durante esos días,

es todo aquello que se puede ver y palpar con facilidad, es decir, los ríos, las ciénagas, los bosques, los animales, la tierra para cultivar, los minerales, pero también incluye todo aquello que no se puede tocar con las manos y que hace parte de nuestra espiritualidad como pueblos afrodescendientes, eso es, las manifestaciones culturales propias, las tradiciones, las costumbres, las fuerzas sobrenaturales que rigen el conjunto de la naturaleza y viven en su interior; los espíritus de nuestros ancestros que protegen el territorio, las formas propias de relacionarnos con la naturaleza y nuestro conocimiento ancestral. (Valencia 2005, 3)

Los espíritus y las fuerzas protectoras evocadas por el padre Armando nos llevan a considerar aquellas realidades distintas a la humana que se conjuran en estos territorios colectivos. El territorio, continúa el padre Valencia, ensambla el sentir de las comunidades ribereñas,

es el espacio físico, las plantas y los animales; es el espacio nombrado, utilizado, caminado y recorrido. Es la forma de disposición de caseríos y viviendas, la economía, las formas de trabajo, los ritos tradicionales, los calendarios de fiestas culturales y religiosas, las relaciones sociales, la autoridad y la cosmovisión. Todas estas acciones que realiza el ser humano sobre el espacio son territorialidad, que, en su desarrollo, construyen territorio [...] El territorio es un espacio para producir la vida y la cultura, en él las comunidades concretan su visión del mundo, en los lugares donde viven, en los campos del trabajo, en los caminos que recorren, en las relaciones sociales y familiares, y en el aspecto simbólico del pensamiento el territorio también se presenta [...]. Por ello el territorio no es un concepto catastral sino que se extiende más allá del espacio físico reconocido por la ley. (Valencia 2005, 15-20)

Me interesa resaltar tres aspectos de esta poderosa conceptualización. En primer lugar, las relaciones y prácticas sociales —“las formas de trabajo, los ritos tradicionales, la autoridad”— no solo tienen lugar en el territorio, sino que lo crean, le dan forma. Segundo, gente y territorio están conectados de manera estrecha, y además se constituyen mutuamente —“en los lugares donde viven,

en nuestro conocimiento ancestral, en los campos de trabajo, en los caminos que recorren el territorio también se presenta”—. Por último, el territorio no puede concebirse de manera abstracta ni aislada de la experiencia de ser negro y pertenecer a una comunidad afrocolombiana —“es el espacio nombrado, utilizado, caminado y recorrido”—. Este tipo de definición resalta el hecho de que el territorio participa de forma esencial y no solo contingente en la generación de un ser colectivo; la forma en que el territorio emplaza o da lugar a experiencias sociales y, por ende, epistemológicas y ontológicas; y, aún más importante para el argumento que pretendo desarrollar, que el territorio no antecede a las relaciones y a las prácticas que allí se despliegan, sino que estas relaciones y prácticas son las que constituyen al territorio mismo. En otros términos, esta definición conjura los elementos de una ontología relacional: más que un sustrato material que se da por sentado y que antecede a la experiencia cultural colectiva, el territorio es creado, es decir, es aquello que emerge en virtud de las prácticas locales, que son además prácticas en las que participan comunidades humanas pero también no humanas, que a su vez adquieren las propiedades de los lugares que habitan y que ayudan a forjar: “Las personas, los animales, los espíritus y otros seres no están en el territorio, son el territorio. Este es tan grande y variado que no todos nosotros hemos visto todo lo que hay en él” (Valencia 2005, 38). Es por ello, sostengo, que más allá de un vínculo estrecho entre estos pueblos y los espacios que representan la condición material para su pervivencia cultural, lo que está en juego en este enfoque relacional son los procesos por medio de los cuales los territorios y las comunidades emergen al unísono.

Para imaginar este tipo de constitución mutua entre gente y territorio, apelo a los preceptos delineados por los pensadores afroateños y me nutro de aquellas corrientes de pensamiento filosófico y antropológico que destacan la preeminencia ontológica que tienen las relaciones y las prácticas sobre las entidades y las sustancias (Barad 2003; Deleuze y Guattari [1980] 2004; Ingold 2000; Latour 1999; Mol 2002; Rose 1992; Tsing 2013; Vilaça 2005; Viveiros de Castro 1998; Wildman 2010). Este tipo de coconstitución entre gente y territorio necesita también ser pensada más allá de los aspectos sociales y materiales de la vida humana (Kohn 2013), y debe incluir un arreglo más amplio de seres —animales, vegetales, espirituales, elementales— que también participan en la composición de la vida social en lugares como el Bajo Atrato. Que territorios y comunidades emerjan al unísono significa pensar en términos de ensamblajes y de instancias de cocreación, de manera que más que un objeto o un sustrato físico, el territorio deviene un evento, aquello que emana de las prácticas en las que convergen distintas clases de seres. En un enfoque relacional no se trata entonces de ver el territorio como espacio, por un lado, y las prácticas que

se despliegan en este, por el otro. Ni siquiera, insisto, se trata de los íntimos vínculos que la gente construye con sus espacios vitales. Se trata, más bien, de las realidades que *emergen* y tienen lugar cuando comunidades humanas y no humanas forjan espacios de mutuo encuentro y reconocimiento en el que la vida y la muerte son compartidas. Para entenderlo mejor, recorro a dos conceptos que me ayudan a capturar ese carácter procesual que atribuyo al territorio: *emergencia* y *ensamblaje*. Para hacerlo de una manera que haga justicia a las filosofías y prácticas bajoatrateñas se ha de retener la siguiente premisa: los seres que conforman el territorio —animales, vegetales, espirituales, elementales— comparten con los humanos, aunque muchas veces exceden también, diferentes grados de conciencia, sintiencia, voluntad, lenguaje y agencia.

Ensamblaje hace referencia no tanto a una colección de entidades reunidas juntas, sino al tipo de conexiones —afectivas, semióticas, materiales— por medio de las cuales distintos tipos de seres se asocian y construyen un conjunto cuya totalidad es más grande que la suma de sus partes (Blaser 2013; Latour 2004; Ogden *et al.* 2013). En términos llanos, los ensamblajes pueden entenderse como asociaciones que forjan entidades múltiples y heterogéneas que funcionan juntas —esto es, *en relación con*— durante un tiempo y en determinadas condiciones. En los territorios de comunidades indígenas y afrocolombianas, comunidades humanas y más que humanas forjan ensamblajes en los que sus participantes forman una colectividad cuyas propiedades constitutivas exceden las de sus miembros cuando se les considera de manera aislada o individual. Esos atributos adicionales, que no son reducibles a los que exhiben los miembros individuales de un ensamblaje, es lo que constituye una propiedad emergente. La fórmula recién empleada —“el todo es más que la suma de sus partes”— captura bien este concepto. La emergencia se refiere a cómo propiedades o patrones de un sistema —un ensamblaje en este caso— surgen de la interacción entre sus partes individuales, pero de una manera que no puede reducirse a las propiedades o patrones que exhiben sus componentes individuales, puesto que las propiedades emergentes tienen siempre un carácter de novedad con respecto a los ensamblajes de los que surgen (Georgiou 2003; Mitchell 2012). Un ejemplo puede ayudar.

Con los trozos de hojas que tan incesantemente recolectan, las hormigas arrieras, tan temidas como apreciadas en el Bajo Atrato, cultivan en sus colonias un tipo de hongo con el que alimentan a sus larvas. La estructura física del hormiguero, con sus túneles, cámaras de ventilación, áreas de crianza y sitios de cultivo, es el resultado de las interacciones entre millones de estas hormigas, por un lado, y entre ellas y las otras muchas especies vegetales y animales de las que dependen para que las hojas que recolectan lleguen, de hecho, a existir (Hölldobler y Wilson 2010). Pero ninguna

hormiga individual, ni siquiera la reina, tiene un plan o un diseño del hormiguero. La suma de millones de acciones individuales simples —como las respuestas a estímulos químicos que les ayudan a determinar cosas como la presencia y la acumulación de las hojas—, así como las interacciones coordinadas con otras hormigas y con su entorno crean patrones autoorganizados —túneles que optimizan la ventilación o cámaras con temperatura y humedad ideales, por ejemplo— que establecen las condiciones ideales para el desarrollo del hongo y de las larvas. Como totalidad, el hormiguero tiene propiedades que exceden las capacidades de cualquier hormiga individual. Su forma y su función no pueden atribuirse a una sola hormiga o incluso a un grupo específico de ellas. El hormiguero emerge de las muchas interacciones que tienen, y de hecho producen, lugar. Es el resultado de relaciones colectivas sin necesidad de un plan maestro o una inteligencia centralizada.

En este orden de ideas, entiendo el territorio como aquello que emerge de las asociaciones que humanos y no humanos forjan en condiciones sociales e históricas particulares, de manera que el territorio posee una serie de propiedades que ni lugares, humanos, animales, ríos, bosques o espíritus poseen por sí mismos. Así pues, aquello que hace posible que el territorio emerja como tal no es otra cosa que las constantes asociaciones que son capaces de forjar entidades humanas y no humanas que comparten un lugar y una historia comunes. Esto es otra forma de decir que vivir, al menos en el Bajo Atrato, es siempre cultivar relaciones con algo o alguien más, y que el territorio emerge de manera constante, haciéndose y rehaciéndose (Escobar 2016), es decir, que es aquello que resulta de las íntimas, aunque casi siempre asimétricas, relaciones entre diferentes tipos de seres (Ingold 2011; Kohn 2007; Latour 2005). El territorio, entonces, no es algo dado, sino que es construido, más que una sustancia o un sustrato material, es una especie de fuerza que mantiene cosas y seres juntos y que adopta una forma que el estado colombiano ha hecho bien en reconocer como propiedad colectiva.

Ahora bien, cuando los ensamblajes tienen lugar, también producen lugar, es decir, propician sus propios arreglos territoriales. Siguiendo a los filósofos Gilles Deleuze y Félix Guattari ([1980] 2004), el territorio describe los procesos emplazados mediante los cuales las entidades que componen un determinado ensamblaje se reúnen, se organizan y permanecen juntas. En este ordenamiento es posible trazar procesos de desterritorialización —la ruptura de las condiciones o hábitos que favorecen la organización de los ensamblajes— y de reterritorialización —la conformación de nuevos hábitos o condiciones para mantener juntos el ensamblaje—. La guerra, como veremos, puede llegar a erigirse como una fuerza capaz de desencadenar procesos de desterritorialización

y de reterritorialización, lo cual a su vez produce otras versiones del territorio, algunas de las cuales se oponen a esas otras versiones que las comunidades indígenas y afrocolombianas consideran buenas.

Desde esta óptica, más que un lugar, el territorio es algo que tiene lugar, algo que sucede. Como tal, abarca, como lo insinuaba el padre Armando, seres y prácticas, lugares y relaciones: desde montañas y ríos sintientes hasta espíritus protectores de plantas y animales, pasando por los conocimientos locales, los sentidos de pertenencia, las características de los constituyentes humanos y no humanos, o las cualidades materiales e intangibles de los sitios que se habitan. En este sentido, el territorio puede definirse también como las posibilidades de ser y devenir que colectividades amplias de vida forjan en un lugar compartido. Esto incluye, por ejemplo, las formas de cuidado, reciprocidad e incluso animosidad que la gente mantiene con seres como los *avichuchos*, los árboles, los espíritus, los cultivos, los ríos, los ancestros, la lluvia; lugares como los caseríos, las ciénagas, las cementeras, las plataneras o el monte bravo; los conocimientos que guían las decisiones sobre qué, dónde y cuándo plantar; la técnica detrás de los trasmallos, esas redes de pescar cuyos lazos y formas imitan la geometría y los movimientos del bocachico; los rituales del *ombligamiento* y el entierro de las placentas; el conocimiento sobre las enfermedades, sus remedios y cómo prevenirlas; las formas de conjurar a los espíritus que potencian el conocimiento chamánico; la culinaria, las recetas y las hierbas sembradas en las azoteas, esos jardines elevados que las mujeres crean en champas abandonadas a partir de la tierra que encuentran en los hormigueros de las arrieras; los ritos funerarios y los *alabaos*, aquellos cantos fúnebres que apaciguan las almas de los difuntos; los juegos en el río, el lavado de *chocoros* en las balsas; las reuniones en que los líderes discuten estrategias organizativas para frenar el despojo o enfrentar la implementación de políticas neoliberales que afectan sus modos de vida; las celebraciones a la Virgen del Carmen y los *bundes*, esas procesiones danzadas que se hacen en la madrugada a ritmo de tambores, que solían hacerse con la piel de los *puercos manaos*. Todas esas prácticas y formas de vivir no solo están ancladas en el territorio, lo crean. Para decirlo de otra forma, el territorio no hace simplemente las veces de un escenario para los modos de ser que la gente crea en proximidad con sus selvas y ríos. Más bien, el territorio es lo que emerge de estas relaciones, es lo que hace posible la manera específica en que las comunidades afrocolombianas e indígenas existen en el mundo. El territorio no es algo que estos pueblos tengan, sino algo con lo que son, una entidad con la que florecen y con quien cultivan esas formas de ser y devenir que dichos pueblos consideran estimables.

Esta idea de territorio como una entidad que es preciso sostener a diario, ordenar o darle actualidad, encuentra su correlato en los llamados rituales de armonización que llevan a cabo muchas sociedades indígenas y afrocolombianas a lo largo del país. En el Atrato, por ejemplo, los líderes afro mencionan el ordenamiento como una serie de trabajos cotidianos —la limpieza de los ríos, por ejemplo— con los que se le da forma al territorio; mientras que la armonización, al menos entre los emberás, consiste en el conjunto de gestos rituales que los sabios hacen a las fuerzas primigenias que disponen sobre la presencia de seres que los humanos pueden encontrar en el territorio —animales de caza o espíritus, por ejemplo—. En ambos casos, el ordenamiento y la armonización buscan hacer y rehacer el territorio, mantener la integralidad y la buena relación con todos sus constituyentes para que el territorio funcione a la manera de un sistema. De ahí, como se verá a lo largo del libro, que un daño a alguno de los constituyentes del territorio sea en realidad un daño que afecta a todos, por lo que cualquier intento de reparación debe tener en cuenta este carácter sistémico u holístico del territorio.

Para recapitular, el territorio puede entenderse como un tipo especial de propiedad emergente: surge de las relaciones contingentes que seres humanos y otros distintos a los humanos establecen en determinadas condiciones espaciales e históricas, y estas relaciones además dependen del territorio para existir y constituyen los cimientos de aquello que el territorio puede llegar a ser. Otra manera de acercarse a los atributos relacionales del territorio es teniendo en cuenta que algunos seres son posibles en virtud de las ecologías que posibilitan su emergencia. Esto significa que en el Bajo Atrato los seres, sus mundos circundantes y sus relaciones constituyen la condición de su mutua existencia (Ingold 2011). Una importante consecuencia de este hecho, particularmente en el contexto del conflicto armado y sus múltiples reverberaciones, es que, al considerar temas como la justicia o la reparación, la naturaleza de esas relaciones entramadas vuelve inadecuada la constante compartimentalización que hace el sistema legal entre violaciones a los derechos humanos, por ejemplo, y daños ambientales, desacralizaciones, daño a la propiedad cultural u otros similares. El asunto no es que estos tipos de daños no existan y no puedan ser documentados, sino que tal compartimentalización no hace parte de la vida cotidiana en el Bajo Atrato, puesto que los efectos del conflicto son siempre múltiples, consecutivos y simultáneos. Esto significa, como pretendo mostrar, que los daños al territorio no pueden necesariamente ser traducidos al lenguaje de los derechos humanos, incluyendo el derecho a gozar de un medio ambiente sano. Esa traducción, me parece, implica aceptar la presencia de un soberano ontológico, es decir, una tendencia a situar los daños al territorio en algún lugar entre los polos de las afectaciones a la naturaleza o las afectaciones a la cultura.

Al evocar los daños que la guerra ocasiona al territorio, en términos ambientales, por ejemplo, se pone mucho acento en su carácter espacial, lo que además de ignorar las relaciones que producen y sostienen territorio, no brinda suficiente vocabulario para acoger como significativas otras formas de sufrimiento y memoria diferentes a la de los agentes humanos. En el tipo de soberanía que evoca la traducción del daño al dominio de la naturaleza o de la cultura, la conjunción monarca es *o*, la cual tiene valor exclusivo, es decir, expresa separación y distinción entre dos cosas o dominios. En cambio, en los daños que describo a lo largo de este libro impera la conjunción *y*, pues ella expresa suma y coexistencia simultánea de varias entidades y dominios.

EL SUFRIMIENTO DEL TERRITORIO

En el Bajo Atrato, algunas personas mayores aseguran que la constante presencia de hombres armados ha espantado a los encantos y a las *fieras* que solían habitar las selvas y los ríos que constituyen los territorios colectivos de comunidades negras. Líderes de las comunidades emberá katio del Alto Andágueda denunciaron el riesgo al que se ha expuesto su soberanía alimentaria por cuenta de los bombardeos que enfurecieron a los *jai* que protegen a los animales del monte, quienes decidieron dejar a las guaguas (*Cuniculus paca*) fuera del alcance de la gente (J. L. Quiroga, comunicación personal, 2015). En la región del río San Juan, también en el Chocó, líderes wounaan dicen que los enfrentamientos entre guerrilla y paramilitares han alterado a los *chimias* —espíritus presentes en todo lo que los rodea— y enojado a Êwandam, el Creador, quien ya no distingue entre la gente que hace la guerra y la que no. Como resultado, en los últimos veinte años no ha nacido ningún nuevo mensajero de esta deidad, lo que significa que no hay nuevos médicos tradicionales capaces de comunicarse con las fuerzas divinas (“Los sobrevivientes” 2017a). Un indígena wiwa de la Sierra Nevada de Santa Marta expresa que la presencia de actores armados ha “maltratado y asesinado” sus territorios sagrados: “Por esta violencia nuestros padres espirituales que viven en el agua, los árboles, las plantas y las piedras ya se sienten muy poco” (“Indígenas se reúnen” 2015). Estos ejemplos muestran cómo para muchas comunidades indígenas y afro del país la experiencia de la guerra no se agota en el daño ocasionado a la gente, sino que sus consecuencias llegan también a esculpir sus territorios y la mirada de seres que lo habitan y cocrean. La desaparición de encantos, de espíritus protectores de animales o de padres espirituales corresponde a una serie de efectos que trascienden los ámbitos humanos y que afectan no tanto los derechos de las personas como al entramado de relaciones que estas tejen con otros múltiples agentes como animales, espíritus, plantas, ancestros

o lugares. Una comprensión de la guerra en estos territorios, argumento, no puede lograrse sin considerar el daño que la violencia ocasiona al conjunto de relaciones que estos pueblos forjan con comunidades más amplias de vida en las que los humanos no son los únicos actores sociales.

Ante este tipo de daños que hacen que la selva se desmande y los ríos se desboquen, necesitamos calibrar nuestra comprensión de la justicia y cultivar nuevas formas de responsabilidad, es decir, nuevas habilidades para responder (Haraway 2008) y nuevas obligaciones (Barad 2011) hacia los mundos que humanos y no humanos tejen en los territorios de pueblos indígenas y afrocolombianos. Para imaginar cómo podría ser ese tipo de justicia, exploro algunos de esos efectos abrumadores que la violencia produce en los seres y las relaciones que sostienen al territorio en el Bajo Atrato. Al prestar atención a los espíritus que habitan la selva o a los ríos cuyos flujos se han hecho más sinuosos, por ejemplo, adopto un enfoque relacional que busca dar cuenta de la intersección entre guerra, ontologías indígenas y afroatrateñas, y ecologías hechas de entrelazamientos humanos y más que humanos. Este libro es mi humilde respuesta a los desafíos que las organizaciones indígenas y afrocolombianas han planteado al país en su insistente llamado por llevar la justicia a sus territorios tradicionales, un desafío que estas organizaciones trajeron a la política pública cuando diseñaron en 2011 una serie de leyes para la asistencia, la reparación y la restitución de derechos territoriales a las víctimas pertenecientes a estos grupos étnicos. En concreto, el Decreto-Ley 4633 incorpora la noción del territorio como víctima:

El territorio, comprendido como integridad viviente y sustento de la identidad y armonía, de acuerdo con la cosmovisión propia de los pueblos indígenas y en virtud del lazo especial y colectivo que sostienen con el mismo, sufre un daño cuando es violado o profanado por el conflicto armado interno y sus factores vinculados y subyacentes. (Decreto-Ley 4633 de 2011, Art. 45)

El reconocimiento de estos territorios como víctimas encuentra su razón de ser en varios hechos: la existencia de un régimen jurídico especial para la protección de la propiedad colectiva de estos pueblos; la importancia fundamental que tiene el territorio para la existencia física, la supervivencia cultural y el desarrollo autónomo de estas comunidades; la desproporcionada y sistemática forma en que el conflicto ha golpeado a estas poblaciones; y, en palabras de la citada ley, el “vínculo especial y colectivo” que une a estos pueblos “con la Madre Tierra” (Decreto-Ley 4633 de 2011, Art. 3). Todas juntas, estas razones allanan el camino para imaginar y diseñar una serie de medidas de atención y reparación que respondan a las realidades de estos pueblos. Hay que anotar que

si esta ley parece expresar cierta sensibilidad de la parte del sistema jurídico nacional, ello se debe a los incansables esfuerzos de las organizaciones indígenas que impugnaron el alcance inicial que el gobierno quiso dar a las primeras leyes de víctimas, en concreto, su pretensión de que las medidas de atención a los pueblos indígenas y afrocolombianos debían ser las mismas que se aplican a las víctimas del resto de la sociedad colombiana.

Desde una perspectiva de positivismo jurídico, el reconocimiento del territorio como una víctima puede considerarse una ficción legal, esto es, una proposición o “técnica de hacer creer” (Moglen 1990), por medio de la cual se asumen o crean ciertos hechos para aplicar una norma jurídica. El ejemplo clásico de ficción legal es el de varias jurisdicciones alrededor del mundo que consideran a las empresas como personas, que es otra forma de afirmar que también tienen responsabilidades legales y derechos similares a los que posee cualquier otra persona natural. En el caso colombiano, el reconocimiento del territorio como víctima sería una forma de hacer avanzar la política pública en materia de protección de los derechos territoriales de las minorías étnicas, lo cual pareciera lograrse reforzando tanto los derechos a la propiedad colectiva como el respeto a los significados culturales que estas comunidades asignan a sus tierras. Y, sin embargo, como sostengo a lo largo de este libro, reconocer al territorio como víctima es algo que excede los arreglos multiculturales tradicionales, puesto que más que la protección de los marcos culturales con los que ciertas comunidades derivan su relación con el mundo, lo que se busca es atender un tipo de daño que abarca a seres distintos a los humanos y que compromete el conjunto de relaciones que estos seres, en compañía de pueblos indígenas y afro, pueden sostener. Al considerar, por ejemplo, el daño a los espíritus que protegen a los animales de la selva, a encantos o a los padres espirituales que viven en los árboles y en las piedras, el reconocimiento del territorio como víctima exige reevaluar ciertas prácticas sobre la justicia y la reparación, puesto que lo que ha de volverse objeto de preocupación no es tanto los derechos culturales de estos pueblos —incluidos sus derechos a mantener su propia cosmovisión o a usar y disponer de sus territorios—, como el conjunto de prácticas mediante las cuales estos pueblos comparten la vida y hacen territorio con un conjunto de seres cuya naturaleza trasciende divisiones modernas como lo animado y lo inanimado, lo sagrado y profano, los sujetos y los objetos. Dicho de otro modo, la idea de que el territorio debe también considerarse una víctima de la guerra hace posible no solo una serie de acciones para la protección de determinados marcos culturales, sino, más importante aún, para el reconocimiento de un tipo de daño sufrido por una diversidad de seres cuya realidad trasciende lo que la ontología moderna suele asignar a la esfera simbólica y religiosa.

Honrar las complejidades de la guerra puestas en evidencia por los pueblos indígenas y afrocolombianos requiere una forma de atención etnográfica que reconozca que el daño infligido a sus territorios es mucho más que una afectación a sus cosmovisiones. Más bien, el daño que experimentan en sus territorios revela aspectos profundamente significativos sobre la naturaleza misma de la guerra, sobre sus reverberaciones en el mundo y sobre las posibilidades genuinas de reparación en aquellos contextos en los que seres humanos y más que humanos comparten vulnerabilidad. En este sentido, la atención etnográfica que suscita el reconocimiento del territorio como víctima es distinta al enfoque que ofrecen, por ejemplo, la ecología política o la política cultural. Siguiendo esta última, uno se sentiría tentado a reconocer los importantes avances de la legislación nacional y a interpretar la inclusión del territorio como víctima como un logro de las organizaciones indígenas en la lucha por sus derechos. Incluso dentro del marco de las políticas culturales, no habría más que rendirse a la impecabilidad con que estas organizaciones han logrado desafiar las dinámicas de poder estatal y controvertir los sentidos que el estado quiso imprimirle en un principio a las leyes de víctimas, en particular su énfasis en la restitución de unos derechos humanos que se consideran universales. Desde una perspectiva de ecología política que preste atención a las luchas de poder en la gobernanza ambiental, por ejemplo, la inclusión del territorio en cuanto víctima daría cuenta de las disputas por el control, el uso y la protección de derechos de propiedad sobre tierras colectivas y recursos naturales, así como de los conflictos que emergen cuando la naturaleza es concebida de manera radicalmente distinta por diferentes clases de actores sociales. Aun dentro de ciertos enfoques de la economía política, este reconocimiento serviría para problematizar el tipo de relaciones sociales que posibilitan la producción de significados sobre el territorio y sus recursos como bienes para la satisfacción de necesidades humanas.

Mi punto, parafraseando a Marisol de la Cadena (2015), es que el reconocimiento legal del territorio como una víctima abarca todo eso, pero no es solo eso. En su lugar, dicho reconocimiento implica percatarse de una violencia que va más allá de sus impactos humanos y ambientales —y por lo tanto, más allá de las nociones modernas de derechos humanos y restauración ecológica, o más ampliamente, más allá de los límites que el estado y la política moderna han trazado entre los ámbitos de la naturaleza y de la cultura—. Se requiere entonces un tipo de sensibilidad etnográfica hacia el tipo de daño que las comunidades del Bajo Atrato registran en sus territorios vivos y en las relaciones que los constituyen, al igual que atención a cómo su propia humanidad se constituye por medio de relaciones emplazadas en las que participan variedad de seres no humanos. Parte de lo que pretendo en este libro es calibrar lo que supone el

reconocimiento legal del territorio como víctima, prestando atención a los retos que este hecho plantea a las políticas culturales promovidas con la bandera del multiculturalismo, así como a la implementación de políticas adecuadas y efectivas de verdad, justicia y reparación para estos pueblos y sus territorios vivos.

OCUPACIÓN ONTOLÓGICA

Abordar la guerra desde una perspectiva que contemple el daño a entramados humanos y más que humanos es mi apuesta por realzar el carácter ontológico y políticamente desestabilizante de las luchas de las organizaciones afro e indígenas en su esfuerzo por rebasar los estragos de la guerra. Que el estado colombiano haya reconocido en 2011 a los territorios de estos pueblos como víctimas no tiene precedente alguno en la jurisprudencia nacional e internacional sobre los conflictos armados. Este hecho ha abonado el camino para que las organizaciones sociales de estos pueblos —y antropólogos como yo— vayan más allá de ciertas conceptualizaciones modernas y antropocéntricas sobre la victimización y adopten, en su lugar, un enfoque relacional centrado en la idea de que lo que está en juego es la aniquilación de mundos y realidades forjados por comunidades extensas de vida. Así, la guerra en el Bajo Atrato no ha sido solo una guerra librada en los territorios colectivos de estos pueblos, ni un tipo de violencia contra estas comunidades y los modos de ser que representan. Por supuesto que ha sido todo eso, pero no solo eso. Me interesa resaltar que la guerra es una fuerza que tiene lugar en el Bajo Atrato, aunque al mismo tiempo produce lugar y crea otras versiones de este territorio. La guerra pone en riesgo las relaciones por medio de las cuales conjuntos disímiles de seres sintientes crean mundo, relaciones que, como he argumentado, no solamente se despliegan en el territorio, sino que contribuyen a darle existencia. Más que incluir a los animales o al medio ambiente en nuestros reportes sobre la destrucción ocasionada por la guerra, lo que intento es mostrar que el conflicto armado reconfigura ecologías enteras o mundos relacionales hechos de entramados que exceden lo humano. Como señala Karen Barad (2011, 150), ser parte de un entramado es más que estar interconectado con otro. Más bien, significa incurrir de forma material en ciertas obligaciones: es “estar ligado a otro”. En otras palabras, si la guerra compromete los valores, las reglas de juego y las obligaciones con las que gente y no humanos *se hacen* territorio, la guerra resulta ser entonces un tipo de ocupación ontológica.

Arturo Escobar (2016 y 2020) utiliza el concepto de *ocupación ontológica* para describir ese tenaz y constante esfuerzo de construcción de mundo enarbolado por las instituciones modernas y que persigue subordinar esos otros

mundos que no encajan en la idea hegemónica del “Mundo de un Solo Mundo” (Law 2015). A partir de una ontoepistemología occidental que se arroga el derecho de ser “el mundo” y de hablar en nombre de una realidad monista de la que todos supuestamente participamos, este “Mundo de un Solo Mundo” relega todos los demás mundos “a su dominio, a un estado de subordinación o de inexistencia” (Escobar 2020, 14). En este sentido, la dimensión fundamental en las luchas de los pueblos afro e indígenas en la defensa de sus territorios es ontológica, es decir, está relacionada con la protección de las condiciones que favorecen la emergencia de esas realidades locales. La ocupación ontológica de sus territorios se efectúa mediante artilugios capitalistas, seculares y patriarcales, siendo la guerra la más pervertida manifestación de esta ocupación, puesto que, además de constreñir las posibilidades de ser y de devenir de muchos seres, y de anular otros pensamientos y relacionalidades, persigue no solo la sumisión de estos mundos, sino, de hecho, su aniquilación.

No hay novedad alguna en escribir sobre el conflicto armado en Colombia. De hecho, la violencia es un tema tan recurrente y dominante que existe toda una escuela de pensamiento —la violentología— por la cual las ciencias humanas y sociales en el país son reconocidas a nivel internacional. Difícilmente pude apartarme de esa ubicuidad que tiene la violencia. Sin embargo, me interesa mostrar que, además de los aspectos políticos, económicos, ambientales o culturales de la guerra, necesitamos prestar atención a ella y a sus múltiples legados en términos que nos permitan ampliar los ámbitos que nos ofrece el lenguaje de los derechos humanos y su inherente antropocentrismo.

En el Bajo Atrato, la guerra ha asumido diferentes facetas y ha sido librada por diferentes actores que promueven diferentes ideologías y, por lo tanto, nuevas clases de relaciones. La guerra ha confrontado a diferentes grupos armados entre sí, pero ha sido, en realidad, una guerra contra las comunidades indígenas y afrocolombianas, y contra los modos de ser que estos pueblos y sus territorios encarnan. Con ello quiero decir que aquello que a menudo se ha presentado como muertes colaterales o daños incidentales son en realidad aspectos constituyentes del conflicto armado y de los fines perseguidos por estos grupos armados. Las lealtades e ideologías de estos grupos armados están implícitas en los muchos acrónimos y siglas con los que se les distingue: FARC, ELN, ACCU, AUC, Bacrim, AGC, FF. MM. La descripción más común del conflicto en esta región es que inicialmente enfrentó a la guerrilla comunista de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC) y a los grupos de autodefensa paramilitares —primero las Autodefensas Campesinas de Córdoba y Urabá (ACCU), que luego se convirtieron en parte de las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC)—. Desde esta perspectiva, el estado colombiano, por medio

de sus fuerzas armadas —policía y ejército, FF. MM.—, enfrentó a estos grupos armados ilegales en aras de asumir la obligación constitucional de proteger la vida, la dignidad, la propiedad, los derechos y las libertades de sus ciudadanos. Infortunadamente, en el Bajo Atrato, la presencia del ejército y de la policía raras veces ha tenido ese efecto protector. La historia local reciente está llena de casos en que miembros de las fuerzas militares han participado en graves violaciones de los derechos humanos, por las cuales varios altos mandos han sido declarados culpables o están siendo investigados (Salinas y Zarama 2012; Vargas 2016). Lejos de ser casos aislados o actos de algunas cuantas “manzanas podridas”, estos hechos revelan el rol que el estado ha tenido en esta violencia armada. La aquiescencia del estado con esta forma de violencia se traduce, al menos en el Bajo Atrato, en una forma de poder que se apoya no tanto en el discurso y la práctica sobre el control y la regulación de la vida —aquello que Michel Foucault (1990) llamó biopolítica, rasgo distintivo de los estados modernos—, sino en la permisividad del estado hacia la muerte —la tanatopolítica—, o lo que Achille Mbembe (2003, 39) caracteriza como necropolítica: “el sometimiento de la vida al poder de la muerte”. En este sentido, la guerra —y las crónicamente arraigadas pobreza, marginalización y discriminación que la hacen posible— se convierte en un mecanismo para definir “quién importa y quién no, quién es descartable y quién no lo es” (Mbembe 2003, 27), es decir, en una práctica de llevar muerte y dejar que abrace a gente y lugares considerados prescindibles o no dignos de aflicción (Butler 2009). Y esto constituye una de las características fundamentales de la ocupación ontológica que promueve la guerra.

Los eventos en el Bajo Atrato dejan poco margen de duda sobre las alianzas estratégicas entre el ejército y los paramilitares, así como las hechas entre estos últimos y políticos, empresarios y ganaderos para extirpar cualquier influencia comunista en la región e incrementar su poder económico mediante el despojo de tierras. La llamada lucha contrainsurgente estuvo al servicio de las élites económicas locales y adoptó la clásica estrategia de “quitarle el agua al pez”, es decir, acabar con la guerrilla drenando o secando su nicho, en este caso, eliminando a sus supuestos colaboradores —la población civil—. El ápice de esta violencia tuvo lugar entre 1996 y 2004, periodo durante el cual el ejército y los paramilitares lanzaron de manera conjunta una serie de campañas que contribuyeron poco a disminuir el poder de la guerrilla y terminaron por generar el desplazamiento forzado de cientos de comunidades afrocolombianas. Casi veinticinco años después de la Operación Génesis (1996) —una campaña del ejército por la que la Corte Interamericana de Derechos Humanos condenó al estado colombiano y que permitió que varios escuadrones paramilitares se hicieran con el control de la región mediante bloqueos económicos, secuestros,

torturas y asesinatos sistemáticos—, muchas comunidades no han conseguido retornar a sus territorios en condiciones adecuadas de seguridad y dignidad, puesto que los enfrentamientos entre nuevos ejércitos paramilitares y otras guerrillas continúan siendo pan de cada día.

El conflicto armado en el Bajo Atrato no ha sido solo una guerra contrain-surgente. Un escenario más complejo emerge cuando el tráfico de drogas y de armas, la minería, el acaparamiento de tierras y los monocultivos industriales entran en juego. Cuando los grupos armados promueven y generan ganancias sustanciales de estas economías, la guerra se convierte en una continuación de la política neoliberal por otros medios. En el Bajo Atrato, el conflicto elude cualquier interpretación maniqueísta y demuestra cómo la política y las consideraciones económicas y militares no están escindidas las unas de las otras, así como la forma en que algunas acciones emprendidas por los grupos armados no siempre están alineadas con sus discursos ideológicos ni con sus objetivos estratégicos (Kalyvas 2003). Esto es particularmente cierto cuando las motivaciones contrarrevolucionarias de los grupos paramilitares se funden con los objetivos de ciertas élites políticas y económicas, o cuando la explotación de recursos naturales y el desplazamiento forzado se convierten en instrumentos de las agendas políticas guerrilleras. Para complicar aún más este escenario, hay que tener presente que tanto guerrillas como paramilitares son en esencia ejércitos campesinos. Esto significa que en muchos casos los combatientes provienen de las regiones que estos grupos quieren controlar. El Bajo Atrato no es la excepción y aquí, como en muchas otras regiones del país, muchos jóvenes, niños y niñas terminan enrolados por la fuerza en esas filas. Incluso muchos adultos que se unen a estos grupos de manera voluntaria, lo hacen en un contexto de gran precariedad, limitados por la falta de oportunidades económicas y sociales, ya que estos ejércitos llegan a representar una forma de ganarse la vida, obtener poder e incluso prestigio. En ese orden de ideas, dado el carácter prolongado del conflicto, la presencia regular de estos ejércitos y la forma en que la guerra llega a impregnar diferentes esferas de la vida local, sería ingenuo ver a estos grupos armados como fuerzas del todo foráneas y maliciosas que llegan simplemente a trastornar un estado de cosas. Esto significa que ha habido casos en los que líderes locales y algunas comunidades han alineado sus propios intereses económicos y políticos con estos actores armados, lo cual en ocasiones ha terminado por socavar la legitimidad de algunas organizaciones locales.

A pesar de la desmovilización oficial de los paramilitares en 2006 y del acuerdo de paz alcanzado con las FARC en 2016, la guerra en el Bajo Atrato no ha cesado, al punto de que la región puede caracterizarse como una de esas otras zonas del país sumida en eso que Diego Restrepo (2018), en un oxímoron,

llama posconflicto armado. Desde el momento de la desmovilización de los principales comandantes paramilitares en el Bajo Atrato, nuevos grupos armados ocuparon las estructuras de poder dejadas por las ACCU. Y aunque fue política gubernamental no reconocer ningún tipo de estatus político a estas organizaciones y llamarlas simplemente bandas criminales (Bacrim), estos grupos continúan ejerciendo poder y control en la región con un nuevo y eufemístico nombre: Autodefensas Gaitanistas de Colombia (AGC). Algo similar sucedió tras la dejación de armas de las FARC. Desde el momento en que se anunciaron las conversaciones de paz en 2012, el Ejército de Liberación Nacional (ELN) empezó a ocupar las áreas previamente controladas por las FARC. Los enfrentamientos entre AGC y ELN por el control de rutas para el narcotráfico ocasionó, según una misión realizada en mayo de 2019 por la Oficina de las Naciones Unidas para la Coordinación de Asuntos Humanitarios (OCHA), el desplazamiento forzado de al menos 1644 personas pertenecientes a los pueblos wounan y emberá. A pesar de cuán diferentes dicen ser sus ideologías, todos estos grupos armados tienen en común su implicación en economías que, como el contrabando, el narcotráfico, la minería y la explotación maderera, les permiten continuar aceitando sus máquinas de guerra. Todos estos grupos también comparten las mismas estrategias para disciplinar y amedrentar a la población local: desplazamiento forzado, asesinatos selectivos, desapariciones, extorsiones, amenazas, bloqueos económicos.

A pesar de que los grupos armados han recibido todo tipo de etiquetas por parte de distintos gobiernos nacionales —algunas veces han sido llamados y tratados como terroristas, facinerosos o carteles; y en otras han recibido estatus político y beligerante, lo que implica un reconocimiento a su rebelión como cosa legítima—, y aun cuando el conflicto mismo ha sido negado por algunos presidentes y entendido como una lucha legítima por otros, en este libro sostengo que el conflicto armado en el Bajo Atrato es ante todo una expresión de objetivos que tienen carácter político. Esto se debe a que cada grupo armado representa una ideología particular y organiza sus acciones para modificar o perpetuar determinadas estructuras de poder. Y como la política tiene que ver en parte con el poder y la organización del control sobre una población determinada, no cabe duda de que el conflicto armado en esta región es una expresión de violencia política: todos los actores armados pretenden, por uno u otro medio, ejercer poder sobre las comunidades locales. Aún más importante para mi argumento, el conflicto armado es también una expresión de la ocupación ontológica del territorio, ya que los valores y las prácticas impulsadas, fomentadas, encarnadas o reproducidas de manera sistemática por los actores armados van, las más de las veces, en contravía de las relaciones y las formas

de ser esenciales para la existencia misma de los pueblos indígenas y afrocolombianos, así como de sus territorios.

La guerra mantiene y reproduce relaciones de poder, disciplina a las personas, naturaliza la pobreza, limita la capacidad de acción. Por ello, la ocupación ontológica de los territorios afro e indígenas compromete el horizonte de relaciones posibles cuando los valores y las responsabilidades asociados a ciertos lugares y a ciertos seres son severamente alteradas por instancias de poder que se ubican en las antípodas éticas y estéticas que impregnan las historias, los pensamientos, las subjetividades, los conocimientos y las posibilidades de ser y de devenir que el territorio hace significativas. Lo que señalo es que, en el caso del Bajo Atrato, la ocupación ontológica está relacionada no solo con los aspectos políticos, económicos, ambientales e incluso culturales de la violencia armada, sino también, de manera especial, con la *producción destructiva* de las relaciones humanas y no humanas y con las luchas que estas amplias comunidades de vida emprenden por su derecho a existir. Por producción destructiva me refiero al modo en que la guerra entra a —y llega a saturar, a ocupar— la composición de los mundos bajoatratoños; al poder que tiene para empujar los órdenes cosmológicos más allá de sus fórmulas históricas y conocibles; a la emergencia de nuevos tipos de agencias y de nuevos tipos de otredad; y al surgimiento de nuevas relaciones y transacciones ontológicas. Sin tener que idealizar la violencia como algo creativo, analizo la guerra no solo en términos de lo que impide, dificulta o destruye. En su lugar, la miro para mostrar, parafraseando la conceptualización que Patrick Wolfe (1999) hace sobre el colonialismo, que la guerra es más una estructura que un evento, y que en el Bajo Atrato ha producido nuevas presencias y formas de agencia, pero también, en algunos casos, ha alterado las existencias ya anidadas en el territorio. Estas transformaciones han obligado a las comunidades a establecer nuevos tipos de relaciones con los lugares y los seres que conforman sus territorios colectivos.

Antes de finalizar esta sección quisiera agregar algo sobre una de mis premisas metodológicas. Acercarme al daño sufrido por los territorios bajoatratoños no es más que la manera que he encontrado para desestabilizar ciertos enfoques antropocéntricos tan presentes en las actuales políticas de justicia y reparación. Además de prestar atención a los tipos de daños en los que los humanos no son los únicos dolientes, este esfuerzo de desestabilización implica también reposicionar conceptos como la agencia o la sintiencia y entenderlos como constitutivos de las prácticas y de las relaciones, en vez de derivados de los discursos o las representaciones sociales. Así, más que atención a las identidades culturales y a cómo ellas favorecen ciertas interpretaciones sobre aquello que se asume como daño, prefiero prestar atención a las prácticas, a

las relaciones y a la manera en que podrían guiar nuevas políticas de reparación (Hughes y Lury 2013). En otros términos, en lugar de examinar el rol que ciertas categorías como la etnicidad, la ancestralidad o la indigeneidad tienen en el momento de vivenciar al territorio como una víctima, me enfoco en lo relacional, esto es, en eventos y formas de posicionarse dentro del territorio. Esto significa que aquello que la gente vivencia como daño no necesariamente corresponde a categorías prefijadas como la etnicidad o la identidad cultural, pues aquello que hace inteligible las experiencias con los espíritus, los encantos o con animales perversos, por ejemplo, no es tanto que la gente comparta cierta adscripción identitaria, sino el tipo de prácticas que tienen lugar dentro de un territorio que les es común. Al enfatizar las prácticas aludo a su poder performativo, ya que, como lo ha mostrado un corpus considerable de literatura antropológica (Blaser 2009; De la Cadena 2015; Escobar 2016; Latour 1999; Law 2007; Mol 1999), son las prácticas las que crean mundos, mundos que emergen en virtud de los significados que los humanos les asignamos y en conjunción con ensambles de subjetividades diferentes a la humana. Por esta razón, más que una etnografía sobre los afrocolombianos, emberá o wounan del Bajo Atrato y sus interpretaciones sobre la guerra, esta es una etnografía de un lugar, o mejor aún, de una serie de eventos que han reconfigurado un territorio atesorado por algunas comunidades indígenas, afro y mestizas. Si lo que define el daño al territorio son sus posibilidades de alterar mundos y crear otros tantos, entonces la adscripción grupal —es decir, la identidad colectiva, étnica o cultural— no es condición para poder rastrear el tipo de daño que se extiende más allá de las personas y de sus derechos humanos. Además, mi preferencia por centrarme en las prácticas y en las relaciones que crean lugar se convierte en una forma de entender el daño al territorio como aquello que tiene lugar no tanto a causa de ciertas interpretaciones culturales sobre la guerra, sino como consecuencia de la forma en que las personas despliegan sus relaciones con sus territorios.

ORGANIZACIÓN DE LA OBRA

El libro consta de siete capítulos. Cada uno de los seis primeros aborda diferentes rasgos de lo que es el territorio cuando se le aproxima desde una perspectiva relacional, incluyendo algunas de las premisas conceptuales y metodológicas que deberían guiar la comprensión de la guerra y de sus legados en mundos que desbordan lo humano. El primer capítulo describe las instancias de coproducción entre ríos y gente, mostrando cómo la guerra afecta de forma acumulativa e incremental las prácticas mediante las cuales se entrelazan las vidas de los

ríos y las de sus comunidades humanas. Puesto que el Bajo Atrato es ante todo un universo acuático, presto atención a la prevalencia de los ríos y a las formas en que su flujo sustenta determinados modos de existencia. Titulado “Caudales de seres y haceres”, en este capítulo describo un conjunto de prácticas locales que ponen en evidencia cómo las acciones de la gente, parafraseando a Karine Gagné Yale y Borg Rasmussen (2016), no se despliegan simplemente *sobre* los ríos, sino en su compañía. Presto atención a cómo el desplazamiento forzado y los predadores intereses económicos de paramilitares y compañías madereras incrementaron un tipo de daño que, además de causar serios impactos ambientales, pusieron en riesgo las posibilidades que tiene la gente de embarcar y cuidar de sus ríos, lo que a fin de cuentas estancó las prácticas con las que las comunidades crean y mantienen territorio.

La violenta transformación de los ríos no puede, sin embargo, abordarse solamente desde la ética de la conservación ambiental. Al menos en los sistemas legales dominantes, la conservación supone asumir a los ríos como recursos naturales, es decir, como entidades externas y desvinculadas de las personas, mientras que las prácticas de cuidado llevadas a cabo por las comunidades locales implican el florecimiento de diferentes formas de vida, incluyendo no humanas, que no solo habitan los ríos, sino que *son* en su compañía. Este es el argumento central del segundo capítulo, “De las aguas mansas”. Allí examino la forma en que la guerra ha transformado las relaciones en las que participan entidades acuáticas como las *fieras*: un conjunto de seres, a menudo colosales y extraordinarios, cuya existencia no puede abstraerse de las formas materiales ni de las condiciones ecológicas propiciadas por los ríos, ni tampoco de las disposiciones corporales y afectivas con las que las personas navegan sus encuentros con las fieras. Esto significa que más que entidades discretas, con contornos bien delimitados y dotadas de un tipo de existencia independiente de la gente y los lugares, las fieras emergen de campos relacionales. Expongo entonces cómo la guerra ha puesto en riesgo la existencia de este tipo de seres, con el fin de poner en discusión los desafíos que representa entender el daño, y las posibilidades de su reparación, cuando la afectación está situada en un mundo de relaciones entrelazadas que hacen porosos los contornos entre seres y lugares. En este capítulo, las propiedades emergentes del territorio —el territorio es un agregado de conjuntos cuyas asociaciones generan unidades mayores— se hacen más evidentes, al mostrar que la violencia de la guerra se propaga de manera que implica relaciones entre múltiples ensamblajes. De ahí que para rastrear sus efectos sea importante prestar atención a dichas relaciones.

En el tercer capítulo, “Madre de agua”, el universo acuático y el mundo de los espíritus se encuentran, al ponerse en evidencia cómo la violencia se ramifica en muchas direcciones y cómo en un territorio de múltiples entrelazamientos la guerra se convierte en un “multiplicador de amenazas”, es decir, en algo que no “simplemente impacta formas de vida en formas obvias” (Khan 2016, 190). Aquí describo el poder de las *madres de agua*, unos seres asociados a un tipo de agresión chamánica desplegada por los *jaibanás*, o sabios tradicionales emberás, que asaltan a la gente en los ríos. Y aunque las madres de agua son muchas más antiguas que la guerra, han llegado a participar del conflicto armado y de sus legados. Cuando la violencia ejercida por los distintos grupos armados alcanzó uno de sus más altos picos en el periodo 1996-2005, algunos jaibanás muy poderosos movilizaron a estos seres en un intento de proteger sus propias comunidades contra las incursiones armadas. Sin embargo, la estela de violencia que las guerrillas, los paramilitares y el ejército fueron dejando a su paso hizo que muchas de estas madres de agua se desmandaran, al punto de que muchas de ellas continúan deambulando en los ríos de la región, causando todo tipo de daños, pues ellas ya no son capaces de distinguir entre quienes hacen la guerra y quienes no. En este capítulo sigo los pasos de uno de estos ataques como una manera de atender a la naturaleza rizomática de la guerra y de sus legados, esto es, la manera en que acontecimientos aparentemente desconectados de forma temporal y espacial pueden, de hecho, compartir vínculos cuyas repercusiones se extienden de maneras que resisten direcciones y causalidades únicas.

En la segunda parte del libro mi mirada se dirige de los ríos a la selva. En el cuarto capítulo, “El rebrote del monte”, me enfoco en los legados del desplazamiento forzado y en los procesos de arruinamiento a los que sucumben caseríos, cementeras y caminos. Su arruinamiento expone un poder inherente a la selva, esto es, su habilidad de regeneración, propagación y constante crecimiento. Pero este poder generativo es interpretado de manera negativa por la gente, pues representa un proceso de descomposición y decadencia de sus casas, caseríos y cultivos. Describo entonces cómo muchas agencias no humanas intervienen en procesos de arruinamiento y cómo el entrelazamiento entre lugares abandonados, escombros y especies animales y vegetales debería hacernos reconsiderar las premisas analíticas, aunque también los sustratos materiales que sustentan conceptos como el desplazamiento forzado y el despojo. Este capítulo transmite la idea de que el territorio está siempre en construcción, ya que las ruinas y las presencias no humanas muestran cómo los lugares están en constante flujo o, mejor, que pueden ser conceptualizados como momentos temporales en el arreglo de las cosas (Ingold 1993).

El papel que desempeñan ciertas criaturas montunas en la decadencia de los modos de vida locales y en la proliferación de fuerzas que producen efectos más que materiales en los procesos de despojo, complejizan definiciones jurídicas que, como los daños territoriales, suelen referirse a pérdidas materiales. Esto significa que es necesario prestar mayor atención a la transformación de las cualidades intangibles de los lugares, algo que hago en el quinto capítulo, “Compartiendo territorio con los malos muertos”. Aquí me ocupo de una forma de daño asociado a la presencia de los espíritus atormentados de algunos combatientes que experimentaron una muerte violenta. Mientras que el primer capítulo discutía la importancia de la fluidez y del movimiento y cómo los ríos propician ciertos valores y modos de ser, en este me enfoco en el flujo de la vida y de la muerte, o con mayor exactitud, en los problemas asociados con aquellos espíritus que permanecen estancados en las fronteras espaciales y temporales donde sus vidas humanas finalizaron. Dado que para las comunidades locales la reconciliación con estas presencias espectrales es una condición para sanar su territorio, me intereso por mostrar la importancia que tienen los espíritus en la consecución de la paz y la justicia. Este capítulo explora cómo la guerra no siempre se limita a los cuerpos y cómo estar en un territorio presupone ser vulnerable a otros que pueden hacernos y deshacernos, que pueden siempre transformarnos “en algo distinto de lo que somos” (Clark 2010, xxi).

El sexto capítulo, “Un jaguar y medio”, explora cómo el territorio está hecho de encuentros heterogéneos de los cuales se derivan resultados que pueden rara vez darse por sentados. Describo los eventos desencadenados por un jaguar devorador de gente y los muchos malentendidos y respuestas que suscitó entre diferentes actores sociales. Sigo las muertes causadas por este felino para mostrar la ubicuidad de la guerra en el Bajo Atrato, así como la perversidad de ciertos comandantes paramilitares que lograron envolver a las criaturas de la selva en su guerra sucia. Muestro cómo este jaguar devorador de gente personifica una forma de exceso que lo convierte en una figura híbrida capaz de dislocar múltiples fronteras: entre las fuerzas humanas y las no humanas, entre procesos ambientales y sociales, entre la depredación y la guerra. Argumento que la atención etnográfica a este tipo de excesos arroja luz sobre las instancias de hibridación y multiplicidad que hacen de la guerra un fenómeno que se extiende más allá de lo humano.

Luego de construir un argumento etnográfico sobre el daño que décadas de conflicto armado han ocasionado en las comunidades, humanas y de otra índole, que constituyen los territorios del Bajo Atrato, en el último capítulo exploro hasta qué punto el reconocimiento legal de los territorios como víctimas supone una diferencia en la forma de entender el conflicto, sus múltiples

impactos y las medidas de reparación. Muestro que, aun cuando la ley evidencia una progresiva profundización de los discursos multiculturales con los que el estado colombiano rige sus relaciones con los pueblos indígenas y afro, la ley de víctimas sigue atrapada en los lenguajes positivistas de la ciencia, los derechos, la cultura y la racionalidad, lo que refuerza una ética de conservación del medio ambiente que va en detrimento de las dimensiones ontológicas de los eventos y los seres tratados a lo largo de este libro.

Para finalizar, una o dos palabras sobre el título. El enorme daño causado por la guerra que aún se libra en los territorios de los pueblos indígenas y afrocolombianos ha socavado los mundos que tienen lugar a través de las entramadas relaciones que estos pueblos sostienen con esa otra miríada de subjetividades no humanas que también pueblan selvas y ríos. Los daños de la guerra no terminan aun si las balas dejan de silbar en el aire. Aquello que perdura tras la estela de destrucción y muerte que dejan los grupos armados sigue reverberando en las vidas de los muchos seres que hacen territorio. En este sentido, los legados de la guerra son los fardos en los que humanos y no humanos acogen el peso de las muchas muertes y las muchas pérdidas que se acumulan en sus territorios. Inspirado por el trabajo de Christina Sharpe (2016), entiendo los legados de esta violencia como una estela que deja tras su paso por las selvas y los ríos esa máquina de guerra que quiere anular toda posibilidad diferente a ella misma. Legados son también esos muchos duelos que se acumulan y de los que emana una pesadumbre que mantiene a las comunidades en un estado de constante vigilia. Al transitar por esa estela y mantener esa vigilia, los pueblos afrocolombianos e indígenas reafirman su insistencia en vivir el tipo de vida que hace de sus territorios un lugar para el florecimiento de mundos otros (Escobar 2007; Povinelli 2012). Los legados de la guerra son más que traumas, daños culturales o impactos ambientales. Incluso son más que los vástagos violentos de una guerra que no cesa. Son todo eso, por supuesto, pero no solo eso. Legados son los efectos sobre las relaciones que sostienen territorios y que dan lugar a ciertas versiones de estos que pueden estar mal, ser falsos en el sentido de constituir mundos “en los que o con los que [la gente] no quiere vivir” (Blaser 2013b, 552). Lo que está en juego en los territorios bajoatrateños es la vida misma y las posibilidades de fomentar una vida que puede tener lugar en mundos diferentes al que John Law (2015) denomina el “Mundo de un solo Mundo”, ese mundo epistemológica y ontológicamente plano que, al presentarse a sí mismo como superior, deja por fuera otras realidades. Una forma de violencia que sigue reverberando, que enreda y distorsiona los continuos entramados de las relaciones humanas y no humanas, y que tiene el poder de dar forma a los territorios: esos son los legados de la

guerra. Cuando la selva se desmanda y los ríos se desbocan, sus ecologías se vuelven erráticas y a menudo imprevisibles. Más importante, esas ecologías alteran las propiedades de los seres, de manera que empiezan a causar estragos para los que no hay simples respuestas. Cuando los ríos se desmandan y la selva se desboca, una violenta forma de incertidumbre permea los lugares y los seres que hacen la vida significativa en el Bajo Atrato. Cuando la selva y los ríos se enmarañan de tal manera con la violencia armada, uno se pregunta hasta qué punto estas ecologías militarizadas pueden desmantelarse por completo. Los invito entonces a un viaje etnográfico por los ríos serpenteantes y los senderos sinuosos que atraviesan los territorios bajoatrateños para cultivar una forma de atención capaz de percibir una violencia ecológica que se extiende más allá de los impactos ambientales y las violaciones de los derechos humanos.

CAUDALES DE SERES Y HACERES

1

EN LA MONTAÑA MÁGICA, THOMAS MANN AFIRMA QUE EL ESPACIO EJERCE el mismo tipo de poderes que generalmente adscribimos al tiempo. El tiempo, dice el escritor alemán, es el Leteo, ese mítico río del inframundo griego que produce olvido a quienes beben de sus aguas. Pero el espacio, “que girando y huyendo” se interpone entre nosotros y nuestro punto de procedencia, nos desprende de nuestras contingencias, “determinando transformaciones interiores menos radicales”, si bien más rápidas que las que ocasiona el tiempo (Mann [1924] 1958, 2). Mann captura con maestría el espíritu de lo que es un viaje: ir de un lugar a otro solo para encontrarse cautivado por las experiencias del camino. El trayecto cautiva y lo puede hacer en sus dos acepciones: atrayendo aunque también aprisionando. Esta experiencia de permitir que el espacio engendre sus propios cambios es lo que hace del trayecto algo tan importante como la destinación misma. En el Bajo Atrato, esta experiencia de viaje y de transformación, de abandonarse a lo que el camino ofrece, tiene una particular materialización: los ríos.

Los ríos son la principal arteria de comunicación, al conectar pueblos y caseríos, y hacer posible la circulación de personas, de noticias y de todo tipo de productos. Los ríos personifican flujo y movimiento, aunando distintas esferas de la vida social y permitiendo todo tipo de viajes —desde visitas familiares hasta peregrinaciones—. Como lo han demostrado varios académicos que han trabajado en la región del Pacífico colombiano (Escobar 2008; Oslender 2016; Quiceno 2016; Restrepo 1995; West 1957), los ríos participan de manera fundamental y no solo contingente en la vida económica, social, política y espiritual de los habitantes de la región. De la misma manera en que una sociedad puede ser descrita como una red de relaciones, el Bajo Atrato puede describirse como una red de ríos. O para ser más precisos: de ríos pero también de ciénegas, caños, quebradas, canales y anegados. Pienso entonces en las relaciones sociales de esta región como una red entrelazada de gente y de ríos en la que el flujo y el movimiento permiten ciertos modos de existencia, y como en cualquier sociedad, las relaciones de los actores están casi siempre determinadas por la movilidad entre esas redes.

En el Bajo Atrato la gente navega constantemente redes sociales y acuáticas gracias a las relaciones que establecen, mantienen y reproducen los ríos y su flujo. Para ser aún más precisos: los ríos no solo están asociados a relaciones sociales, de hecho, permiten la existencia de dichas relaciones. Los ríos no solo representan flujo y movimiento (véase figura 3). Más bien, su mera existencia, su presencia y realidad, el hecho de estar allí participando en la vida de la gente los convierte en eso: en flujo y movimiento.

Figura 3. Fluyendo



Fuente: fotografía del autor.

El río es la forma que encuentra el territorio para enseñar a la gente a navegar la vida. Al fluir, el río esculpe su propio curso y cuando la gente lo navega aprende acerca del territorio, expandiendo sus posibilidades de ser y florecer en él. Muchas de las relaciones sociales en el Bajo Atrato pueden ser vistas entonces como una red entrelazada de personas y ríos o, mejor aún, de gente y de “espacios acuáticos”, un término que tomo prestado del geógrafo Ulrich Oslender (2004) para describir los múltiples elementos acuáticos asociados con el bosque tropical lluvioso de esta región: complejas redes fluviales, altos niveles de precipitación e inundaciones estacionales. Al describir las relaciones sociales como un dominio entrelazado de gente y de espacios acuáticos, me inspiro en Tim Ingold y su noción de entramado como una serie de “líneas de movimiento y crecimiento” a través de las cuales “los seres se manifiestan en el mundo” (2006, 14). En los ríos, esas líneas de crecimiento no son otra cosa que sus cauces y sus torrentes, a los cuales la gente se entrega con fluidez, sentando las condiciones de posibilidad para que caudales, comunidades y sus movimientos se constituyan mutuamente. En otras palabras, al describir las relaciones sociales en el Bajo Atrato como un entramado de comunidades y de espacios

acuáticos, quiero llamar la atención sobre cómo mediante ciertas prácticas de cuidado la gente y los ríos crean las condiciones para que cada uno pueda existir, para su mutua fluidez y florecimiento.

Al enfocarme en los ríos, en este capítulo destaco un conjunto de prácticas y valores sociales que estos hacen posibles. Una de estas prácticas tiene que ver con el viaje y con la creación y el mantenimiento de redes sociales. Viajar en el Bajo Atrato requiere desplazarse por el río. Para viajar es entonces necesario embarcarse y embarcar no es otra cosa que abordar una embarcación, en este caso, champas, botes, barcos, pangas. Embarcar es viajar y viajar es moverse con y a través del río. Este capítulo aborda entonces los viajes que los ríos propician y las imposibilidades de embarcar en tiempos de guerra. Sostengo que parte de lo que define un río es el uso que las personas hacen de sus redes fluviales para embarcarse y que esta relación fundamental con el paisaje acuático ha sido gravemente herida por la guerra. Inspirado también por los trabajos de Marilyn Strathern (2005) y de Marisol de la Cadena (2015), me acerco a los ríos como facilitadores de relaciones, pero también los veo como compuestos de relaciones. Siguiendo a Strathern, pienso que con los ríos uno podría no solo “percibir relaciones entre cosas sino percibir las cosas como relaciones” (Strathern 2005, 63). En este sentido, los ríos no son simples corrientes naturales de agua que uno encuentra en la naturaleza, ni tampoco un tipo de telón de fondo ambiental al que la gente le empapa valores culturales. Más bien, los ríos suceden. Son presencias propiciadas, sustentadas y cultivadas por medio de dos prácticas fundamentales: una es viajar o embarcar; la otra es la limpieza o mantenimiento de los ríos.

Este capítulo consta de tres partes. La primera describe cómo los ríos favorecen un conjunto de relaciones que van desde la creación de redes de parentesco hasta los intercambios económicos, pasando por procesos de organización política y las celebraciones festivas y espirituales. Al describir las muchas maneras en que el río conecta a la gente, pero también se conecta con la gente, y dada la importancia que atribuyo a su mera presencia como detonante de relaciones sociales, he decidido incluir a lo largo de esta sección un conjunto de fotografías que, creo, me ayudan a capturar su flujo, su movimiento y su ubicuidad. Y aunque una fotografía es, por definición, una captura espaciotemporal de luz, una imagen que detiene “el flujo del tiempo en el que el evento fotografiado alguna vez existió” (Berger 1980, 16), con el uso de estas imágenes espero poner en evidencia la manera en la que atributos como la fluidez y el movimiento contribuyen a mantener, a un mismo tiempo, las redes sociales y las acuáticas. Estas fotografías no intentan siempre ilustrar mi argumento, sino desbordar su propia estrategia narrativa.

La segunda parte describe una práctica cotidiana en el Bajo Atrato: la limpieza de los ríos. La limpieza hace posible embarcarse y es condición, en últimas, para mantener la vida social de los ríos. Además de ser un trabajo que ayuda a mantener su navegabilidad, la limpieza deja entrever una forma de cuidado que hace de las comunidades ribereñas auténticas custodias, más que meras propietarias, de sus territorios colectivos. La limpieza y las muchas actividades que se concatenan a su alrededor muestran, si se me permite parafrasear a Mattias Borg Rasmussen (2015, 207), cómo muchas prácticas sociales no solo tienen lugar en los ríos, sino que se realizan en su compañía. Tras describir las prácticas de cuidado de los ríos, en la última sección exploro las *palizadas*: taponamientos o bloqueos fluviales que amenazan su flujo. Inspirado en el trabajo de Gastón Gordillo (2004) sobre paisajes de miedo y memoria, veo cómo los ríos, su significado, su poder y las interacciones que favorecen están mediados por relaciones de contraste con ese otro elemento tan característico del espacio acuático bajoatratense como son las palizadas. Puesto que tienen el potencial de desviar y estancar su corriente, estas son la antítesis de los ríos y de los viajes que ellos favorecen. Y, sin embargo, son también claves para entender cómo las prácticas sociales y los modos de ser del Bajo Atrato están siempre empapadas de río.

PRESENCIAS FLUIDAS

Existen nueve ríos principales en el Bajo Atrato y cada uno de ellos comprende una subcuenca hidrográfica: Cacarica, Pedeguita-Mancilla, Salaquí, La Larga-Tumaradó, Truandó, Domingodó, Curvaradó, Jiguamiandó y Atrato. El sufijo *dó* que acompaña a la mayoría de estos nombres significa “río” y viene de la lengua emberá, uno de los dos idiomas que aún existen de la familia lingüística Chocó. El Atrato es el río más emblemático de esta región y aunque el origen etimológico de su nombre es incierto, algunas investigaciones señalan que si bien empezó a usarse en 1536, solo se hizo popular a comienzos de siglo XVIII (Instituto Geográfico Agustín Codazzi-IGAC 1992). *Atrato* podría significar “río del pueblo Citará” (Isacsson 1975), una interpretación que se basa en la descomposición del nombre en el sufijo *to* —que no sería sino una hispanización de la palabra emberá para río— y *atara*, una contracción del nombre que los españoles le dieron a los pueblos que primero encontraron en el Chocó: el pueblo Citará, también referido en las fuentes históricas como Tirabará o Atará (Isacsson 1975, 97-98). De esta manera, si tratamos *atara* como un etnónimo, y dado que la inmensa mayoría de los autoetnónimos en los idiomas amerindios

de las tierras bajas significan “gente” (Viveiros de Castro 1998), Atrato bien podría significar el *río de la gente* (véase figura 4).

Figura 4. El río de la gente

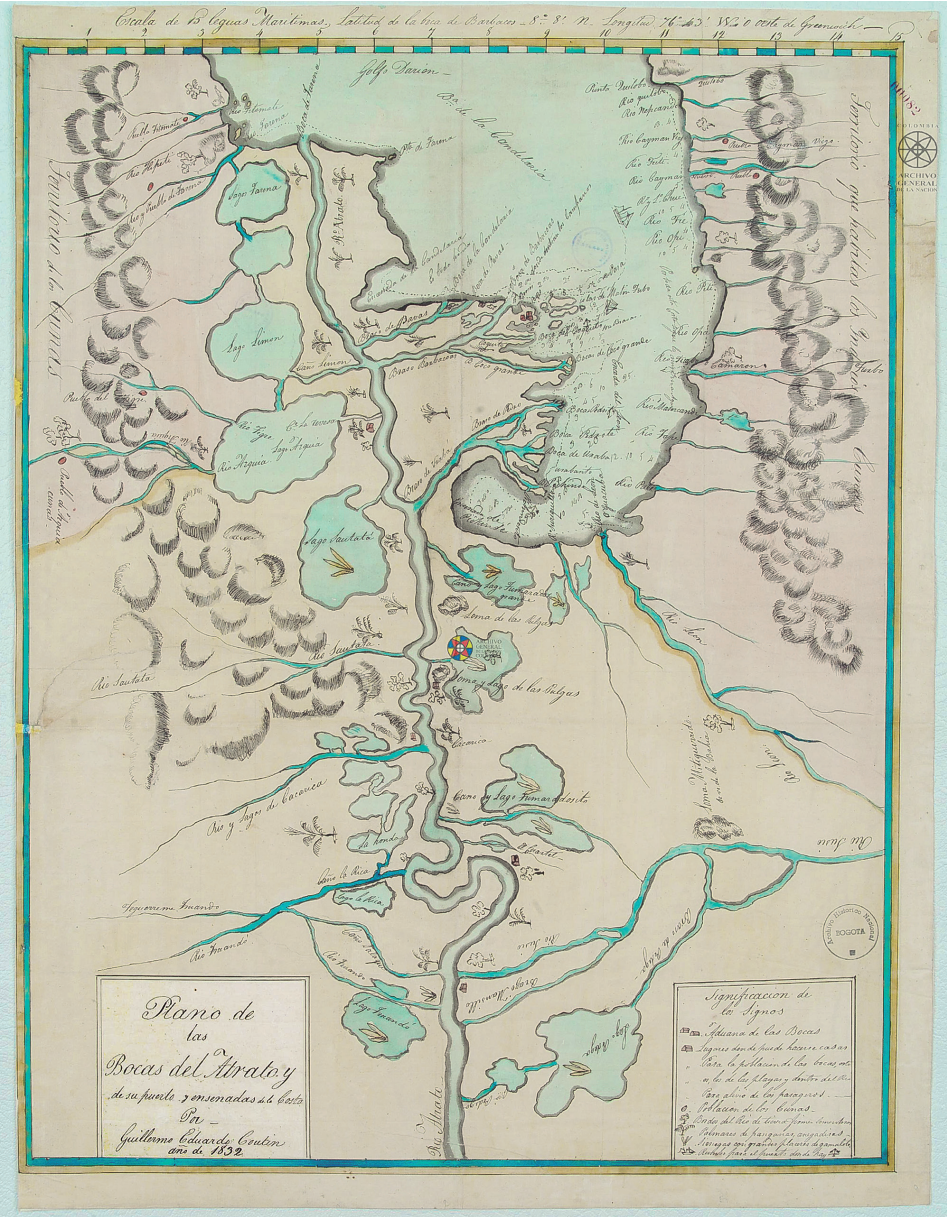


Fuente: fotografía del autor.

El imponente pero increíblemente lento Atrato es un majestuoso río de aguas color barro, con más de tres mil tributarios diferentes. Si se tiene en cuenta la proporción que existe entre su longitud (650 km) y el volumen de agua que deposita en sus dieciocho desembocaduras, al Atrato se le considera el río más caudaloso del mundo (IGAC 1992). Descarga entre 4000 y 5000 m³ por segundo (IGAC 1992, 23) y se calcula que arroja al golfo de Urabá, donde sus desembocaduras forman un gran delta pantanoso (véase figura 5), alrededor de 344 millones de metros cúbicos cada día (Proyecto Biopacífico 1998; West 1957). El Atrato tiene una muy escasa pendiente, pues a lo largo de su curso no desciende más de 43 m, un hecho que capturó la imaginación de uno de los viajeros europeos que recorrieron el Chocó durante el siglo XIX, quien lo describió como un “gran lago moviéndose en cámara lenta” (Leal 2018, 20). Un colega de trabajo y yo solíamos llamarlo “el gigante silencioso”. Intenté muchas veces en vano afinar mis sentidos para escuchar su corriente, aunque

su caudal es tan cauteloso que mis mal entrenados oídos nunca fueron capaces de distinguir su sonido.

Figura 5. El Atrato y sus muchas desembocaduras (1832)



Fuente: Archivo General de la Nación (Colombia), Mapas y Planos, mapoteca n.º 4, ref. 21A.

Muchos trabajos han descrito la importancia que tienen los ríos del Pacífico colombiano como escenarios, pero también detonantes, de una vasta serie de procesos sociales (véase, por ejemplo, Escobar 2008; Hoffmann 2004; Leal 2018; LolWerner 2000; Oslender 2016; Quiceno 2016; Sharp 1976; West 1957; Whitten 1974). Históricamente, las arterias fluviales han permitido la exploración, la explotación y la colonización de la región. Durante la Colonia, el Chocó fue una zona de frontera minera, y para la explotación de sus depósitos de oro aluvial los españoles dependieron, como en otras partes de América, de la mano de obra forzada de poblaciones indígenas locales y de esclavizados de origen africano. La explotación de estas minas fue organizada alrededor de las llamadas *cua-drillas*: grupos de trabajadores africanos e indígenas supervisados, al menos en teoría, por un capitán español. Estas cuadrillas vivían en campamentos a lo largo de los ríos mineros, donde establecían cultivos de pancoger y desde donde se organizaban expediciones para cazar y pescar, aunque también para transportar y vender en los asentamientos más grandes los excedentes de estas expediciones. A diferencia de otras regiones mineras en América, el Chocó no llegó a convertirse en un asentamiento de población europea. Tanto los dueños de minas como los oficiales de la Corona española fueron reacios a residir de manera permanente en la región (Leal 2018; Sharp 1976; Werner 2000). En las fuentes del siglo XVIII se encuentran constantes quejas de los oficiales españoles sobre el clima, al que describen como malsano, tan increíblemente húmedo y cálido que no era apto para los pobladores blancos (Sharp 1976). Ante las constantes renunciaciones de los funcionarios que se nombraban para la región, la Corona se vio obligada a ofrecer mejores salarios con la esperanza de atraer y retener suficiente población blanca (Werner 2000; Whitten 1974).

Para los colonizadores y dueños de minas españoles, Chocó era un lugar donde amasar una fortuna rápida que les permitiera luego retirarse a zonas que consideraban con clima y vegetación más templada. Con el pasar de los años, los propietarios de minas simplemente se asentaron en otras regiones y administraron sus posesiones desde la distancia (Leal 2018; Werner 2000; Williams 2005). Poseídas por dueños ausentes, capitaneadas por negros libres y operadas por esclavos de ascendencia africana, la explotación de estas minas se organizó alrededor de un sistema en el que los dueños fijaban unas cuotas de oro que los trabajadores tenían que cumplir (Restall y Lane 2011; Sharp 1976). Y aunque eran cuotas muy altas que exigían un trabajo constante, los mineros gozaron de cierta autonomía para organizar sus labores y sus horarios, de manera que una vez que alcanzaban las cuotas exigidas podían trabajar por su propia cuenta para amasar el oro que les permitiera comprar su propia libertad y la de sus familias. Los trabajadores de minas también se las arreglaban para invertir tiempo

en sus propios cultivos de pancoger e incluso muchos de los negros libres se dedicaron a vender maíz, plátano y carne de monte en los centros poblados y a otras cuadrillas de esclavos, puesto que, según las quejas de los capataces y los trabajadores contenidas en las fuentes de la época, siempre hubo dificultades para proveer suficiente alimentación a la mano de obra esclavizada (Leal 2018; Sharp 1976; Werner 2000).

La conexión que ofrece el río Atrato con el mar Caribe y la débil presencia de oficiales españoles terminaron por crear un grave problema para la Corona: el contrabando. Bucaneros y filibusteros holandeses, escoceses, franceses e ingleses navegaron de manera incesante las aguas del Atrato en búsqueda de oro, e incluso llegaron a establecer alianzas comerciales y militares con poblaciones indígenas y cimarronas, que recibieron de estos contrabandistas todo tipo de mercancías, las cuales, como los vestidos, los machetes, las hachas o el alcohol, los españoles fueron reacios a ofrecer (Whitten 1974). Para contrarrestar estas alianzas, en muchos casos la Corona terminó por eximir de impuestos a los negros libres y a muchos poblados indígenas, quienes a cambio debían cesar todo trato con los invasores extranjeros (Restall y Lane 2011). El contrabando llegó a causar tantos dolores de cabeza a la Corona que esta implementó en 1698, y por casi cien años, una prohibición total de navegación por el río Atrato (Leal 2018; Werner 2000). Pero el cierre de la única vía de comunicación no hizo sino empeorar las ya precarias condiciones de la población local, incluyendo los pocos oficiales españoles, ya que muchos bienes esenciales se volvieron escasos y las dificultades de transporte solo incrementaron su costo. Esto terminó por alentar formas más sofisticadas de contrabando entre piratas, dueños de minas, cimarrones, libres e indígenas. A pesar de las prohibiciones españolas, el río Atrato continuó siendo el eje económico y la arteria de comunicación de la región: siempre se las arreglaron para timonear aguas abajo el oro que enriqueció a potencias europeas y para hacer navegar aguas arriba las mercancías esenciales para las poblaciones locales.

Además de su importancia económica como ruta de transporte, la red acuática también ha dado forma a los patrones de poblamiento de la región. Tanto cimarrones como negros libres aprovecharon la inmensa selva y la poca presencia de las autoridades oficiales para asentarse aguas arriba, lejos de los centros urbanos y de las autoridades coloniales. Irse aguas arriba por alguno de los tributarios del Atrato significaba partir a zonas poco habitadas donde encontrar las tierras y los recursos para una vida en libertad. Para cimarrones y negros libres, embarcar aguas arriba era una forma de obtener tierras para los cultivos propios; sumergirse en la selva para cazar, encontrar madera y otros productos silvestres; construir asentamientos donde compartir vida con aquellos

otros esclavizados y libres que habían pasado por experiencias similares. Desde el momento en que los cimarrones y los negros libres empezaron a embarcarse por su propia voluntad, pusieron en marcha una serie de proyectos autónomos ligados a otro tipo de viaje: de la esclavitud a la emancipación. Como bien lo demuestra la geógrafa e historiadora Claudia Leal (2018), la débil presencia de las autoridades coloniales y el acceso que las comunidades negras tuvieron a amplias tierras selváticas y a abundantes ciénagas, manglares y ríos, crearon las condiciones para el florecimiento de una sociedad posemancipatoria que gozó de una autonomía jamás alcanzada por ninguna otra sociedad negra en el continente. La movilidad que ofrecían los ríos, más el abrigo y los recursos de la selva, abrieron posibilidades de una vida lejos del control colonial. Los legados de esa movilidad pueden rastrearse aún hoy en día, pues en el Bajo Atrato son muchas las comunidades que trazan su origen en el viaje hecho por algún ancestro a finales del siglo XIX o comienzos del XX, cuando llegaron del Atrato arriba para asentarse en las riberas de las cuencas de los ríos Domingodó, Salquí o Cacarica para explotar tagua y comercializar maíz, plátano y pescado.

El patrón de poblamiento ribereño produjo en algunas regiones del Chocó aquello que la pionera antropóloga colombiana Nina S. de Friedemann (1974) caracterizó como troncos. Estos troncos son grupos de familias que gozan de derechos sobre la residencia y el aprovechamiento de un territorio que les ha sido heredado por algún ancestro fundador. La descendencia se puede establecer por vínculos genealógicos bilaterales, que les permiten a los miembros de ese tronco definir y legitimar el acceso tanto al territorio como a sus recursos (De Friedemann 1985, 204). Y aunque los troncos descritos por De Friedemann son específicos de los poblados mineros localizados en otras regiones del Pacífico colombiano, sus características esenciales se encuentran en regiones que, como el Bajo Atrato, fueron pobladas en periodos más recientes. Estos asentamientos, simplemente llamados *comunidades*, son caseríos habitados por un grupo de familias que controla la tierra y heredan su derecho de uso al ser descendientes de un poblador histórico con quien pueden trazar lazos de parentesco. Una comunidad es entonces un grupo de familias que comparten territorio y, la mayor parte del tiempo, parentesco; que viven en un caserío a lo largo de un río; que comparten derechos colectivos para el uso de la selva y de lo que ella provee; y que se identifican a sí mismos como pertenecientes a una organización política llamada consejo comunitario, que no es otra cosa que la instancia organizativa a la que el estado colombiano ha reconocido derechos de propiedad colectiva.

Cuando en el Bajo Atrato se les pregunta a las personas más viejas sobre su historia personal, suelen hablar de los *arribeños*: padres y abuelos que vivieron Atrato arriba y que se asentaron en la región durante la primera mitad del siglo XX.

De hecho, la mayor parte de las comunidades trazan su origen en el viaje de algún ancestro arribeño y en su voluntad de embarcar para asentarse Atrato abajo en alguno de sus ríos tributarios y encontrar así nuevos territorios, mejorar su situación económica y, en algunas ocasiones, reconectarse con parientes lejanos. Mucha gente del Bajo Atrato percibe a las personas del Medio y del Alto Atrato como poseedoras de un cierto halo de prestigio y del conocimiento primigenio propio de los primeros cimarrones y libertos del Chocó. Ese prestigio también acompaña a los lugares de Atrato arriba, pues se les concibe como contenedores de la fuerza y las cualidades desarrolladas por estos primeros libres (Quiceno 2016). Así, venir o ser de arriba de un río constituye una experiencia histórica y existencial cualitativamente diferente a aquella asociada a las comunidades asentadas agua abajo. La experiencia histórica de embarcar no es solo entonces una forma de asentarse en nuevas áreas y eventualmente fundar una comunidad, sino una manera de moverse a través de entramados territoriales que ayudaron a ampliar y a consolidar redes sociales, familiares y económicas. En este sentido, embarcarse es ampliar y actualizar el propio territorio, fomentar un sentido de lugar en el que la ancestralidad y los conocimientos sobre las selvas y los ríos se entremezclan con redes de parentela, con prácticas económicas, con organizaciones sociales e, incluso, como discutiré más adelante, con identidades políticas.

El papel que desempeña la movilidad en la constitución de las familias extensas en el Pacífico colombiano ha sido bastante documentado en varios estudios (Hoffmann 2004; Losonczy 2006a; Wade 1990). Muchas de estas familias extensas son el resultado de aquello que Norman Whitten (1974) caracterizó como “poliginia serial”: una práctica bastante común hasta hace unas décadas en la que un hombre tomaba diferentes esposas y sostenía diferentes hogares al mismo tiempo. Esto facilitaba a distintas familias la conexión entre varias porciones de un río o una cuenca, garantizando así el acceso a diferentes tipos de recursos. Las familias extensas constituyen entonces una red amplia y flexible de parentela en la que los miembros individuales reafirman su pertenencia social, sus derechos sobre un territorio particular y su participación en diferentes instancias de la vida comunitaria. Padres y madres, hijos e hijas, hermanas y hermanos, abuelas y abuelos, primas y primos, padrinos y madrinas, ahijadas y ahijados, todos participan de una extensa red familiar que ayuda a ampliar lazos sociales y territoriales. Es común que en una comunidad los grados de parentesco suelen extenderse entre casi todos sus miembros, hasta el punto de que términos como primos, tíos y sobrinos se utilizan para expresar algún grado de afinidad, aun cuando el parentesco pueda ser ficticio. No es raro, entonces, escuchar a alguien referirse a sus vecinos y conocidos como *familia*, a pesar de que no exista un vínculo de consanguinidad o afinidad. Como lo anotan

Anne-Marie Losonczy (2006b) y Natalia Quiceno (2016), de la misma forma en que la red acuática es la que facilita las experiencias que la gente cultiva con sus propias familias, tierras y comunidades, navegar las redes de parentesco es una forma de generar un sentido de pertenencia social y territorial.

En el Bajo Atrato, cada comunidad está situada a las orillas de algún río y suele adoptar el nombre de este. Por ejemplo, las comunidades de Chicao o La Madre están situadas en las desembocaduras de los ríos que llevan estos nombres, los que a su vez pertenecen a la cuenca del Domingodó, uno de los afluentes del Atrato. Otras comunidades situadas a orillas del Atrato han tomado sus nombres de las ciénagas localizadas en las inmediaciones de los caseríos, como, por ejemplo, La Grande o Pedeguita. Los ríos proveen un fuerte sentido de pertenencia individual y colectiva. La gente a menudo se identifica como perteneciente a un río —“Yo soy del río Curvaradó”, “Mi comunidad está en el Truandó”— y cada comunidad a su vez se identifica como parte de una cuenca: Arenal y Tamboral tienen cada una su propio consejo comunitario, pero ambas hacen parte de la cuenca del río Salaquí, el cual tiene su propio consejo comunitario mayor, una organización que representa a todas las comunidades de esta cuenca. Esta afiliación política y administrativa fue determinante en el proceso de titulación colectiva. En el Bajo Atrato, los títulos que se distribuyeron entre 1996 y 2000 fueron recibidos por las comunidades organizadas en consejos comunitarios y consejos mayores de cuenca. Ambos tipos de consejos constituyen, en últimas, las organizaciones administrativas y políticas responsables del uso y la protección de las tierras colectivas que les fueron reconocidas a las comunidades negras de esta región del país.

Tal y como lo ha descrito Oslender (2004 y 2008), la intrincada geografía de la red acuática constituye la base espacial de la estructura organizativa de las comunidades afrocolombianas en el Pacífico. Y esto es cierto en distintos niveles, desde el más pragmático —a lo largo de los ríos se localizan los asentamientos y ellos facilitan el acceso y el transporte de diferentes recursos—, pasando por lo social —las redes de parentesco y de solidaridad se constituyen a partir de la afiliación espacial con algún río— y lo político —las comunidades han creado consejos comunitarios a lo largo de las diferentes cuencas—. Oslender también detalla cómo la naturaleza móvil de estas prácticas, facilitadas por la diaria interacción con los ríos, ha contribuido a forjar conexiones locales y regionales: “El espacio acuático puede considerarse como el lugar específico en el que se generan y movilizan los movimientos sociales” (2004, 962). Inspirado en la literatura sobre movimientos sociales, este autor describe cómo las organizaciones sociales afrocolombianas que luchan por la defensa de sus territorios encuentran en los ríos el contexto específico espacial sobre el que asientan su movilización

política (Oslender 2004 y 2008), de manera que la geografía acuática da forma a prácticas organizativas colectivas, pero también esculpe las subjetividades de sus líderes y activistas.

Desde el momento en que pisé el Bajo Atrato, o para ser más preciso, que navegué sus aguas en 2003, fui testigo de lo que significa concebir a los ríos como el referente por antonomasia de la identidad territorial, colectiva e individual. En ese entonces muchas comunidades estaban organizándose para el retorno a sus tierras luego del desplazamiento al que fueron forzadas por grupos guerrilleros y paramilitares en 1997. En uno de mis diarios registré los términos con los que muchos me describieron aquel proceso de retorno: se trataba del regreso a sus ríos. Me di cuenta de que lo que la gente extrañaba no era solamente su tierra —sus caseríos, sus terrazas y patios, sus sementeras y sus selvas—, sino también sus ríos y con ellos las posibilidades de embarcar y darle vida al territorio a través de los viajes. Si “tierra natal” es la expresión con la que mucha gente nombra el lugar que ve como hogar, quizás en el Bajo Atrato uno necesite hablar de “río natal” para describir ese sitio de apego fundamental.

Ahora bien, los ríos constituyen el lugar privilegiado de muchas prácticas cotidianas. Actividades personales y domésticas como el baño o el lavado de ropa tienen lugar a sus orillas. El lavado de ropa, de losa y de trastes, por ejemplo, son actividades que realizan las mujeres sobre las balsas que flotan frente a cada caserío (véase figura 6). Estas balsas son embarcaciones multipropósito, hechas de troncos del árbol balso, que proporciona una madera ligera y boyante. Estas balsas son visitadas a lo largo de todo el día, empezando al amanecer cuando muchos llegan a bañarse y las mujeres a lavar los trastes y utensilios de cocina utilizados la noche anterior. La mañana suele ser el momento más concurrido, pues la temperatura fresca facilita el trabajo que de manera consuetudinaria se les ha asignado a las mujeres. Dado su prevalente uso en asuntos relacionados con las labores domésticas, las balsas pueden considerarse espacios esencialmente femeninos. La antropóloga Paola Mameli (2014) las ve como una extensión de la cocina. Pero mientras estas últimas son lugares privados que pertenecen a una sola familia, las balsas son públicas y pertenecen a una comunidad. Las mujeres en escasas ocasiones van solas a hacer sus muchos trabajos en las balsas, pues a menudo las acompañan los hijos a los que tienen que cuidar. Y aun si alguna llega sola, es muy probable que allí encuentre a otras mujeres ocupándose de los mismos trabajos de lavado y cuidado.

Salvo contadas excepciones, las balsas no tienen un dueño particular. Aunque sean públicas, son visitadas una y otra vez por el mismo grupo de familias que habitan un vecindario. Están divididas en dos espacios: uno es abierto y es usado para todas las actividades de lavado; el otro hace las veces de sanitario.

Figura 6. Balsas



Fuente: fotografía del autor.

Figura 7. Niños jugando



Fuente: fotografía del autor.

Esta sección se reconoce por tener un hueco en el piso, lugar de habitación de los *cagas* (*Trachycorystes fisheri*), peces barbudos de cabeza dorada y dorsal plateado que apetecen los excrementos humanos. Las balsas más elaboradas tienen techos y muros de zinc que ayudan a separar el área de lavado del sanitario. El grado de sofisticación de una balsa puede facilitar el arduo trabajo de las mujeres, pues las que tienen techo las protegen del sol, mientras que aquellas con muros aseguran una mayor privacidad en los asuntos de higiene personal.

Los ríos son también el lugar favorito de juego para niños y niñas (véase figura 7), aunque pueden ser lugares peligrosos para los más pequeños. A pesar de la constante supervisión de los adultos, los accidentes en las balsas y en sus inmediaciones son más bien frecuentes. Aquellos que no son aún buenos nadadores pueden hundirse y ser arrastrados por la corriente. Recuerdo un fin de semana en que los muros y los postes de las calles de Riosucio se llenaron de afiches con la fotografía de un niño extraviado de siete años. En esos días corrían rumores acerca de una pareja de extranjeros que secuestraba niños y los sacaba del país para vender sus órganos. El niño había salido de su casa a hacer algunos mandados y nunca regresó. Mucha gente temía lo peor, lo cual infortunadamente sucedió: se supo que con las monedas que le sobraron del mandado quiso comprarse unos confites y se desvió de su ruta. La última vez que se le vio estaba cruzando a través de una de las tablas que conectan las balsas con la orilla. Su cuerpo fue encontrado tres días después de su desaparición, en un remolino que se forma a orillas del río muy cerca de las calles de comercio de Riosucio.

Los ríos no solo dan forma a la vida cotidiana, también son capaces de tomar vidas (véase figura 8). Durante los meses de verano la navegación se dificulta, pues corre una brisa constante que torna las tranquilas aguas del Atrato en una superficie áspera de pequeñas olas puntiagudas. Esta mareta hace frecuentes los accidentes durante esta época del año. Recuerdo una ocasión en que una pequeña panga —embarcación de fibra de vidrio— que viajaba a toda velocidad se volteó muy cerca a Riosucio. Dos de sus pasajeros se ahogaron. Cuando esto sucede, los cuerpos son arrastrados por las corrientes submarinas hasta el fondo del río, de donde solo emergen cuando empieza la descomposición y los gases que invaden los cuerpos inertes los hacen flotar. El día después de aquel fatal accidente, el cielo veranero, por lo general despejado, estuvo particularmente cubierto, gris y fresco. Ese cambio atmosférico, me explicaron, era una expresión del lugar con respecto a la muerte de esas dos personas. Sus cuerpos fueron encontrados aguas abajo dos días después, a un par de kilómetros del sitio del accidente. Una vez los recuperaron, la mareta del río súbitamente se calmó. Tras hablar con los familiares de una de las víctimas aprendí que el río es un ser hambriento y sintiente que, de vez en cuando, demanda vidas humanas.

Tras las dos muertes, volvieron a explicarme, sació su hambre y debía quedarse tranquilo, al menos por el resto de la temporada. Todo lo que sé es que ese año ya no hubo más ahogados.

Figura 8. Cementerio de Ríosucio



Fuente: fotografía del autor.

La red de ríos y ciénagas desempeña también un rol clave en la economía regional, especialmente a través de la pesca. Aunque en el Bajo Atrato todos coinciden en que la cantidad de peces ha mermado en los últimos años, la pesca sigue siendo una práctica fundamental de autosubsistencia que incluso genera un modesto ingreso familiar. En lo fundamental, es una actividad artesanal realizada por los hombres. Los trasmallos son quizá la herramienta más importante (véase figura 9).

Figura 9. Trasmallos



Fuente: fotografías del autor.

Estas redes de nailon, cuyas formas imitan la geometría de los peces, se extienden en las ciénagas, y muy temprano en la mañana, antes de la salida del sol, los pescadores embarcan en sus canoas y champas para revisarlas, recoger el pescado y volver a instalarlas en los lugares que frecuentan los peces. Luego regresan a sus caseríos para eviscerar, lavar, curar y almacenar todo el pescado. Existen alrededor de 118 especies diferentes en la cuenca del río Atrato y al menos la mitad de ellas son endémicas (Jaramillo-Villa y Jiménez-Segura 2008). Entre las especies más capturadas se encuentran la doncella (perteneciente al

género *Ageneiosus*), el quícharo (*Hoplias malabaricus*), el guacuco (*Hypostomus hondae*) y el bocachico (*Prochilodus magdalenae*), un pez migratorio que se alimenta del material orgánico suspendido en el lecho de los ríos (véase figura 10).

El corte de madera es otra práctica económica fluvial, pues el transporte de las rolas y los troncos aserrados solamente es posible a través del agua. Las trozas de madera se juntan y amarran para hacer largas balsas que son tiradas por canoas con motores fuera de borda o conducidas por un balsero. El transporte de esta madera depende del nivel de las aguas, de las lluvias y de cualquier otro factor que pueda alterar la corriente de los ríos. Otras actividades como la siembra, la cosecha y la venta de cultivos como el plátano, el maíz o el arroz también dependen de los ríos, no solo para su transporte, sino porque los ciclos anuales de inundación determinan las tierras aptas para su cultivo.

Figura 10. Bocachicos



Fuente: fotografías del autor.

Quisiera señalar otra manera en que los ríos y su flujo se manifiestan, o mejor, la manera en que la materialidad rítmica de los ríos modela la forma misma de los caseríos. Puesto que el Atrato se desborda con frecuencia, siguiendo una

serie de ciclos que los habitantes locales conocen muy bien, todos los centros poblados ubicados a sus orillas están hechos de casas palafíticas. Este tipo de tecnología le ha permitido a la gente convivir durante siglos con las anegaciones, así como extender los caseríos a zonas cenagosas que rodean pueblos como Riosucio. Este diseño es una protección contra las inundaciones y constituye una adaptación estratégica para el calor tropical, pues el espacio que existe entre las casas y el suelo las hace más frescas, lo que permite la circulación del aire por debajo de las tablas que componen el piso. Al mismo tiempo, la altura de estos pilotes hace que las casas pierdan cierta estabilidad. Sus pisos y paredes suelen moverse con la vibración de las fuertes pisadas o al ritmo de la estela de olas que dejan las embarcaciones al pasar. Ese sutil pero constante movimiento del piso sobre el que uno pretende afianzar su paso en ese mundo acuático exige otro tipo de disposición corporal, una similar a la que se requiere para embarcar y mantener el equilibrio en esas pequeñas e inestables embarcaciones que son las champas. Esa forma de andar, que no es otra cosa que habitar un equilibrio inestable, es vital para moverse por los pasajes de muchos de los poblados bajoatrateños, sobre todo durante las anegaciones, cuando las calles se convierten en rústicos puentes hechos con tablas donde solo cabe una persona a la vez (véase figura 11). En lugares como Riosucio, por ejemplo, se recorre esta red de esmirriadas pasarelas que, más que sustituir a las calles, se convierten en senderos levadizos que, siguiendo caminos sinuosos, pueden no necesariamente conectar casas vecinas. Caminar por estos caseríos palafíticos es más que trasladarse de un punto a otro: es hacer navegar el cuerpo con el vaivén de quien sabe pisar no con firmeza, sino con una suavidad atenta, dejando que el suelo, siempre flexible y a veces oscilante, acompañe el paso en lugar de resistirlo. Cada tablón vibrante bajo los pies recuerda que el suelo aquí no es estático ni definitivo, sino parte de un ecosistema en perpetuo flujo. Como las champas y las canoas que surcan el Atrato, los senderos elevados sobre el agua requieren un caminar más fluido, una navegación a dos pies en la cual la rigidez se torna torpeza y en la que el cuerpo aprende a balancearse con el entorno en lugar de imponerse sobre él. *Caminavegar* es, en esencia, moverse con el río, aunque los pies toquen la madera; es asumir que la estabilidad es transitoria y que cada paso es una negociación con el bamboleo sutil del mundo acuático.

En resumen, al ser las principales arterias de comunicación, los ríos conectan comunidades y pueblos entre sí, pero también a estos con otras regiones. La gente ha de embarcarse por muchas razones: para ir a sus sementeras y cuidar de sus cultivos; para visitar amigos y parientes, asistir a fiestas patronales, a jornadas de trabajo comunitario y a eventos deportivos; para participar en las reuniones de los consejos comunitarios y encuentros organizativos; para buscar

Figura 11. Puentes atrateños



Fuente: fotografía del autor.

asistencia cuando hay problemas de salud; para ir a pescar, a cortar madera o simplemente para hacer vueltas y trámites en los pueblos más cercanos. Los ríos abren diferentes posibilidades sociales, lo que a su vez produce una particular característica del *ethos* afrocolombiano: la movilidad y la importancia que estas comunidades atribuyen al acto de embarcar. Embarcarse, como he procurado describir, no es otra cosa que viajar, y viajar es poner las cosas en movimiento: situarse a sí mismo en la larga historia de la diáspora que se asentó en el Chocó, unir comunidades, expandir redes sociales y de parentesco, participar de patrones organizativos y de estructuras económicas, expandir un sentido de pertenencia (Almario 2001; De Friedemann 1974; Escobar 2008; Hoffmann 2004; Losonczy 2006b; Oslender 2016). Al embarcar, la gente no solo viaja a través de su territorio, más bien lo crea, lo genera, propiciando una forma de vida en la que la movilidad, el flujo y las conexiones son indispensables para la creación y el mantenimiento de todo tipo de redes y alianzas. De este modo, más que una entidad fija o un fondo estático sobre el que las comunidades se desplazan, el territorio es algo que se produce y actualiza en el propio acto de embarcar. Las rutas fluviales no son simples trazos en el agua, sino huellas vivas de un habitar en constante devenir, donde cada viaje traza vínculos, inscribe

memorias y reactiva paisajes relacionales. Embarcar no es solo un tránsito sobre el territorio: es su configuración misma, un gesto que mantiene a flote la red de interdependencias que sostiene la vida en estas geografías acuáticas.

Embarcar transmite la idea de que los ríos y su corriente son simultáneamente producidos a través de relaciones. La buena vida, o la vida sabrosa, como la detalla con tanta riqueza etnográfica Natalia Quiceno (2016), se define como una vida de frecuentes embarcaciones en la que es posible viajar para visitar la familia, para andar mundo y para participar de todo tipo de relaciones. A través de todos estos viajes, de todos estos embarcamientos, la gente se desplaza a lo largo de sus territorios y en el proceso crea un particular sentido de lugar. Vivir es embarcarse y embarcar es una manera de hacer territorio (Quiceno 2016, 5). Embarcar es una práctica cotidiana mediante la cual la gente permite a la vida, y a todo aquello que da fuerza a esa vida, florecer (Quiceno 2016, 6). Embarcar transmite también la idea de que los ríos y el movimiento, o mejor aún, que el territorio y el flujo se producen de manera simultánea, “en y a través de las relaciones” (Escobar 2008, 26). Hay tanta vida teniendo lugar en el río —bañarse, trabajar, jugar, descansar— que, aun cuando la gente no viaje, el río no deja de encarnar movimiento: fluye y no intenta regresar, cambia de ritmos y hasta de forma, inunda la tierra, transporta noticias, arrastra pesares, saca a flote modos de vida anfibios. Así como el flujo permite a las comunidades lograr lo que consideran una vida sabrosa, la contraparte de fluir, en este caso, el estancamiento, amenaza las prácticas por medio de las cuales la gente propaga la vida en sus territorios. El estancamiento, la interrupción del acto de embarcar, es una constante posibilidad en la región que se materializa en una entidad particular: la palizada.

TRABAJAR LA TIERRA Y LABRAR LOS RÍOS

Los consejos comunitarios se reúnen con cierta frecuencia para discutir temas de importancia local y regional. En estas reuniones adoptan posturas y decisiones colectivas, y también organizan todo tipo de trabajos comunitarios: ampliar caminos, pintar la escuela, arreglar la cancha de fútbol, reparar botes, hacer siembras colectivas, preparar los caseríos para encuentros o celebraciones. En una de esas asambleas, en las que estuve presentando mi trabajo de investigación, uno de los temas del orden del día fue la convocatoria a una jornada de trabajo con el fin de limpiar la vía que lleva al caserío. Puesto que yo mismo había enfrentado las dificultades de esa ruta en los días que precedieron a la reunión, encontré la convocatoria más que pertinente e incluso me ofrecí como voluntario. Todos los hombres de la comunidad son convocados a esas jornadas y quien falte ha de pagar una multa o aportar alimentos, combustible

o herramientas para los trabajadores. La limpieza a la que se convocó requería mucho trabajo pesado y poco tenía que ver con escobas, bolsas o canecas para recoger basura. En su lugar, se usan motosierras, machetes, hachas y limas. El objetivo de esta jornada de limpieza era retirar las toneladas de palos, rolas, ramas, troncos, maderos, tallos, trozas, varas, fustes y astillas que la corriente del río Salaquí había estado arrastrando durante semanas y que, a fuerza de acumularse y apretarse en los meandros, habían terminado por bloquear el río y dificultar el paso de las embarcaciones.

Figura 12. Sorteando la palizada



Fuente: fotografía del autor.

Las palizadas son más bien un asunto corriente en el Bajo Atrato (véase figura 12). Son provocadas por las fuertes lluvias y el constante desbordamiento de los ríos. Están hechas de montones y montones de maderos que en forma de leños, ramas, palos, chamizos o troncos terminan en el río y obstruyen la navegación. En un lugar en el que puede llover hasta veinticinco días al mes y en el que las precipitaciones se pueden medir en metros en vez de en milímetros, las palizadas no son cosa banal. El agua está testarudamente omnipresente en el Bajo Atrato, saturándolo todo y humedeciendo cuerpos, sentidos y hasta sueños; cayendo del cielo en forma de lluvia, serenos, lloviznas, rocío o aguaceros; fluyendo en todo tipo de cuerpos de agua, desde ríos y quebradas hasta

ciénagas y anegados; moviéndose bajo la tierra y filtrando suelos; flotando en el aire en la forma de un vaho que impregna todo cuanto se toca; o simplemente emanando de la piel, pues se suda tanto que la ropa rara vez está seca. Con tanta agua cayendo, fluyendo y flotando es normal que las lluvias arrastren hacia los ríos, sobre todo en sus cabeceras, grandes cantidades de palos y toda suerte de material orgánico, incluyendo tierra y hasta animales muertos, que terminan por acumularse en los ríos y obstruirlos.

Hay varias clases de palizadas. Cada lluvia, sin importar cuán intensa o larga sea, siempre termina por arrastrar madera a los ríos. Este detrito suele acumularse en las orillas o atascarse y apretarse en los meandros. Otras palizadas resultan de fuertes aguaceros que desbordan los ríos y hacen que sus corrientes arrastren todo tipo de material acumulado en los suelos. Las palizadas se tornan en un lío si en vez de ser arrastradas por la corriente se atorán, pues una vez atascadas empiezan a crecer con cada nuevo palo arrastrado por la corriente y a nutrirse con cada nueva lluvia o anegación.

Las ciénagas son otra importante fuente de detritus que alimenta palizadas. Las ciénagas son pobladas por plantas acuáticas que, como el arracacho (*Montrichardia arborescens*), las lechugas y los orejiburros —ambas pertenecientes al género que los biólogos denominan *Pistia*—, tienen raíces poco profundas que se desprenden con facilidad cuando el nivel de las aguas aumenta. He visto bosques enteros de orejiburo bloqueando ríos y también islas flotantes de arracacho viajando parsimoniosamente Atrato abajo (véase figura 13).

Las palizadas no son una excepción cuando se transitan los ríos, sino una condición para su navegación. El trabajo de retirarlas es descrito como una limpieza. Hay varias formas de lidiar con ellas, dependiendo siempre de su tamaño. Las palizadas más comunes están hechas de unos cuantos árboles o ramas caídas que, dependiendo de su grosor y del nivel de las aguas, pueden ser sorteadas por las embarcaciones simplemente abriéndose paso por un lado, o hundiendo y pasando sobre los troncos más grandes. Si la palizada no está muy apretada, se cortan y desprenden los troncos que impiden que el resto de los palos continúen su viaje aguas abajo. Es por esto que la tripulación de cada embarcación procura siempre cargar al menos un machete. Pero si la palizada es grande y apretada, no hay otra opción que abrirse paso cortando y removiendo troncos, los suficientes como para que pase el bote. La verdadera dificultad al encontrar una palizada depende de si se navega aguas arriba o aguas abajo. Bajando, me decía un amigo, hasta las piedras ruedan. No obstante, subiendo, en un bote repleto de carga, el asunto se vuelve más complicado. Es entonces cuando se vuelven importantes otras dos herramientas: los canaletes y las palancas. Los canaletes son remos de diseño local y las palancas son palos largos y fuertes que se usan para empujar el bote (véase figura 14).

Figura 13. Un río de arracacho



Fuente: fotografía del autor.

Incluso si al embarcar uno no encuentra palizadas reales, los ríos están siempre arrastrando troncos y ramas, muchos de los cuales apenas se asoman a la superficie. Estos son los palos más peligrosos, pues pueden romper e incluso voltear los botes, pero también dañar la *pata* o sección inferior de los motores fuera de borda. Los accidentes de botes que se voltean y las historias de gente que pierde maletas, comida, animales y hasta motores son de hecho bastante frecuentes. Ni siquiera los más experimentados motoristas están exentos de este tipo de accidentes y por ello cargan también hélices y gruesas puntillas con qué reparar las patas de sus motores. Los motoristas son hábiles pilotos que leen la corriente del río y saben tantear la presencia de troncos ocultos para evitar que sus motores se averíen. Ellos no siempre pueden ver todos los palos, pues conducen sus embarcaciones sentados en la parte posterior del bote. Por eso, suele nombrarse un puntero, una persona que viaja en la proa y que está constantemente indicando la presencia de palos y cualquier otro obstáculo. Este puntero es también quien usa la palanca tanto para tantear la profundidad de las aguas como para ayudar a los botes a girar en los meandros más pronunciados (véase figura 14).

Permítaseme regresar a la jornada de limpieza convocada en el río Salaquí. El trabajo empezó muy temprano en la mañana. Al menos 45 hombres participamos y cada uno cargaba al menos un machete. También se juntaron hachas,

Figura 14. Puntero y palanca



Fuente: fotografía del autor.

limas para afilar, dos motosierras y un par de cuerdas gruesas. Y aunque en su lógica es simple, la limpieza del río demanda un gran esfuerzo físico: el objetivo es quitar toda la madera, ya sea sacándola del agua y apeñuscándola en las orillas, o cortándola en trozos para que la arrastre la corriente. Para sacar las ramas y los troncos más pequeños, algunos hombres se meten al agua y los empujan hasta la orilla, donde otros, formando una cadena humana, la depositan en pilas de madera a cierta distancia del agua, para evitar que una creciente los arrastre de nuevo. En el proceso de formar esas pilas de madera mojada y muchas veces podrida, aun aquellos que no están en el agua terminan empapados de pies a cabeza. A quienes están en el agua no siempre les resulta fácil operar, ya que a veces la profundidad del río les impide encontrar un punto de apoyo desde dónde empujar hacia afuera los troncos más grandes. En esos casos, la opción es zambullirse y atar una cuerda alrededor de las trozas más grandes, que son haladas por quienes están en la orilla para luego ser cortadas con motosierras.

Los motoserristas concentran sus energías en los troncos más grandes, que son precisamente aquellos que se atascan en los meandros y alrededor de los cuales gravita y se apeñusca todo el material arrastrado por el río. Estos troncos grandes conforman los densos nodos de las palizadas y a su alrededor los palos llegan a estar tan apretados que se puede caminar sobre la madera sin que esta se hunda. Es así, parados sobre esos palos flotantes, que los motoserristas proceden a cortar los grandes troncos. Pero una cosa es operar una motosierra de seis kilos en tierra firme y otra muy distinta usarla en el río, entre otras cosas, porque cuando la cadena de la sierra entra en contacto con el agua salpica a borbotones en todas las direcciones. Así que los motoserristas tienen el doble reto de no dejarse cegar por el agua e impedir que el motor de sus máquinas se moje. Es un trabajo arduo y ruidoso, sobre todo cuando hay varias motosierras operando al mismo tiempo. Una vez se corta alguno de los troncos que hace las veces de nodo, la palizada se afloja y las ramas y los palos más pequeños pueden sacarse del agua con facilidad.

La palizada en la que trabajamos tenía varios cientos de metros de largo y tomó varios días su limpieza. Y aunque no toda la palizada fue deshecha, se logró al menos crear espacio suficiente para el paso de los botes. Mencioné antes que durante este trabajo los hombres permanecen todo el tiempo mojados, lo cual agrega una capa más de dificultad a las labores de limpieza. Mojarse con agua fresca mientras se realiza una tarea que requiere esfuerzo físico es algo que la gente del Bajo Atrato tiende a evitar a toda costa. Una y otra vez me dijeron que no hay nada más peligroso que el agua fría cuando se está *enfogado*, es decir, con el cuerpo caliente y sudado. Someterse a ese cambio abrupto de temperatura termina por desbalancear el orden térmico que caracteriza a un cuerpo sano.

Como en la mayor parte del Pacífico colombiano, las comunidades negras del Chocó conceptualizan la salud y la enfermedad como un tipo de contienda entre lo caliente y lo frío: hay enfermedades calientes que deben tratarse con plantas y medicinas frías, y males fríos que deben contrarrestarse con sustancias calientes. En las palizadas, por ejemplo, los cuerpos sudorosos de los motoserristas están constantemente expuestos al calor de sus máquinas y al frío del agua que los salpica, exponiéndose en el corto plazo a dolores de cabeza, fiebre y gripa, pero también a dolor en las coyunturas y entumecimiento de las articulaciones en el largo plazo. Otros riesgos de la limpieza de las palizadas es ser *clavado* por una raya o ser mordido por alguna culebra, pues hay especies que, como la *mapaná*, gustan asolearse en las ramas que se acumulan en las orillas. De hecho, hay muchas otras clases de serpientes y decenas de insectos que aprovechan las palizadas para viajar río abajo y migrar a nuevas zonas (véase figura 15).

Figura 15. Una palizada arrastrando animales muertos (y vivos)



Fuente: fotografía del autor.

Como mencioné, el trabajo de retirar las palizadas y hacer posible la navegabilidad se describe localmente como una *limpieza*: la limpieza de los ríos. Es una tarea que debe realizarse de manera regular. A veces, este trabajo surge de una iniciativa individual, como cuando alguien que viaja o transporta plátano o madera necesita cruzar y decide despejar los escombros. En otras ocasiones, el trabajo lo realizan los miembros de un consejo comunitario local, especialmente cuando el tamaño de la palizada requiere un mayor esfuerzo. En el caso de una palizada extensa, como la encontrada en el río Salaquí, fue necesaria la intervención del Consejo Mayor, un consejo que reúne a los diecisiete consejos comunitarios de esta cuenca. El Consejo Mayor se encargó de todos los aspectos logísticos requeridos para este trabajo colectivo, desde el combustible para el transporte y las motosierras hasta la comida para todos los trabajadores. Los hombres que no podían participar en el trabajo contribuyeron con gasolina y pescado. En cierta medida, la limpieza de los ríos demuestra cómo las palizadas pueden también construir un sentido de comunidad. Lo inverso también es cierto: además de generar bienestar general para las comunidades, las formas colectivas de trabajo alrededor de la limpieza contribuyen a procesos que construyen lugar. Es decir, a través de este tipo de labor, las personas fomentan una versión de los ríos más alineada con los significados y las necesidades locales, lo cual, al mismo tiempo, contribuye a la creación de territorio.

Mi experiencia en el Bajo Atrato me ha llevado a notar que la limpieza de los ríos es parte del trabajo que caracteriza la vida rural. La navegabilidad no es una característica intrínseca de los ríos, sino que, al menos en esta región, es el resultado del trabajo de las personas y de su intervención en los paisajes acuáticos. Los ríos están sujetos a una intervención humana sistemática y del mismo modo que la gente prepara la tierra para el cultivo, también se encarga de acondicionar los ríos para su navegación. Para los cultivos de pancoger es necesario despejar el bosque y preparar la tierra, es decir, tumbar árboles y dejarlos a la intemperie para que se pudran o se quemen. Este trabajo, al igual que el cuidado y el mantenimiento de los cultivos una vez que han sido sembrados, también se considera una forma de *limpieza*. Algo similar sucede con los ríos: necesitan ser mantenidos y cuidados. La limpieza contribuye a producir el flujo de los ríos, lo que a su vez permite embarcar y contribuye a la vida social de ambos, gente y ríos. El cuidado transmitido en las labores de limpieza permite que los espacios acuáticos se conviertan en aliados en la vida de las comunidades.

Las grandes palizadas obstruyen cauces, lo que afecta la dirección del agua, altera la velocidad de su flujo, la obliga a salir de su curso natural y anega tierras que se usan para los cultivos. Las palizadas también pueden incrementar la intensidad y la duración de las inundaciones; pueden hacer que los ríos se

desborden, y así aumenta la sedimentación, pero también causa problemas de erosión que derivan en el socavamiento de las riberas, en más inundaciones y en la pérdida de tierras cultivables. Las palizadas pueden crear anegaciones permanentes, aumentar la turbidez del río y poner en riesgo la calidad del agua. También cambian la composición del suelo y del sedimento orgánico transportado por el agua, ya que, cuando hay grandes palizadas, este sedimento tiende a acumularse en el fondo de los ríos. En resumen, si no se gestionan de manera adecuada, pueden convertirse en grandes problemas ecológicos, lo que afecta las relaciones sociales y económicas y contribuye a problemas como la vulneración de la soberanía alimentaria —debido a la destrucción de cultivos o la pérdida de animales— o el bloqueo de rutas de comunicación y transporte. Las dificultades generadas por las palizadas representan un tipo de suspensión, de estancamiento, lo cual constituye la antítesis de los valores que los ríos posibilitan y de las prácticas que normalmente generan (véase figura 16).

Figura 16. Un cementerio de árboles



Fuente: fotografía del autor.

En su etnografía sobre las organizaciones sociales del medio Atrato y de sus estrategias cotidianas para resistir la violencia de los actores armados, Quiceno (2016) describe cómo sus interlocutores conceptualizan la *vida sabrosa* como

una vida de frecuentes embarques, es decir, una vida en la que es posible viajar para visitar a la familia, encontrarse con conocidos, trabajar e ir al monte. A través de estos viajes por el río, las personas se desplazan por su territorio y en el proceso crean un sentido único de lugar: “Vivir es embarcarse y embarcarse es una forma de darle existencia al territorio” (Quiceno 2016, 102). Como señale, embarcarse no solo es viajar por el río, sino también navegar redes sociales de parentesco, trabajo colectivo y organización comunitaria. Los ríos abren la posibilidad de realizar esa vida sabrosa a la que aspiran las comunidades del Chocó. Pero, al bloquear el flujo adecuado de los ríos y de su gente, las palizadas comprometen ese buen vivir.

El conjunto de significados sociales asociados a los viajes por el río, así como la cantidad de trabajo, energía y recursos invertidos en una actividad ordinaria como su limpieza, me llevan a creer que los ríos no son simples accidentes geográficos ni cursos de agua naturales, sino que son conducidos a adoptar una forma particular de existencia mediante prácticas en las cuales la gente se invierte a fondo. En un sentido que no es del todo figurado, las personas trabajan la tierra tanto como labran sus ríos. Las palizadas forman parte de un doble vínculo social: por un lado, convocan a las personas a trabajar de manera colectiva, lo que fomenta manifestaciones de solidaridad entre vecinos y entre comunidades; por el otro, acentúan las prácticas de cuidado, es decir, convocan a las comunidades a no abandonar sus ríos. Pero si hay circunstancias en las cuales los trabajos de limpieza no pueden hacerse, las palizadas pueden también ocasionar daños irreparables al territorio y hacer que los ríos dejen de ser aliados de la vida sabrosa. Eso fue lo que pasó con los ríos Truandó, Salaquí y Jiguamiandó, después de que ejércitos paramilitares y guerrilleros obligaran a muchas comunidades a abandonar sus ríos y sus modos de vida.

ESTANCAMIENTO

En una época dominada por un excesivo optimismo de que la ciencia y el progreso erradicarían de una vez por todas la ignorancia y perfeccionarían el gobierno y las instituciones sociales, el filósofo escocés Adam Ferguson describió la humanidad en términos de su capacidad perpetua de invención y ascenso. “Nos equivocamos si imaginamos la naturaleza humana”, escribió, “como un trabajo concluido o una escena de reposo”. Para él, “un arroyo que fluye, no una poza estancada”, constituían el emblema de la humanidad (Ferguson [1767] 1995, 13). Aguas que emanan y aguas represadas son dos imágenes poderosas: una evoca avance y prosperidad; la otra, deterioro e inercia. La imaginación de los ríos ha sido muy útil para reflexionar sobre una amplia gama de preocupaciones

humanas, desde la irreversibilidad del tiempo hasta la naturaleza del cambio. Sin duda, la realidad de los ríos, su presencia y su existencia los convierte, si empleamos la conocida fórmula de Claude Lévi-Strauss (1962), en algo “bueno para pensar”. El paso de pozas estancadas a arroyos que fluyen transmite la idea de progreso como un aumento, como un proceso de desarrollo hacia un estado más elevado. Lo contrario, el paso de arroyos a aguas estancadas, parece implicar desaceleración, inactividad, retroceso. Sin embargo, entre los arroyos que fluyen y las aguas que se estancan o, en el caso que nos concierne, entre ríos y palizadas, hay una “zona de intercambio” (Deleuze y Guattari [1991] 1996), un espacio de transformación donde algo de una se filtra con la otra: aun cuando la palizada transmite la idea de estancamiento, ella no puede ocurrir sin el constante arrastre de palos llevados por la corriente; de manera similar, después de cruzar una palizada, el agua cambia su calidad y el río algunas de sus características.

Las palizadas son un componente de los paisajes fluviales, algo que no es río, pero que está íntimamente relacionado con él. Las palizadas son una versión desenraizada de los habitantes arbóreos de la selva: está hecha de torrentes de palos de toda clase, de sedimentos y a veces hasta de animales muertos que dan forma a versiones de los ríos con los que a la gente le cuesta lidiar. En otras palabras, las palizadas son un punto de confluencia en el que las propiedades de los ríos y de la selva se encuentran, donde sus cualidades se vuelven relacionales y la vida de los territorios indígenas y afrocolombianos se disputa. En esta sección describo las condiciones que favorecieron la aparición de algunas palizadas épicas, para poner en evidencia cómo su presencia y su crecimiento se vinculan a ciertas ausencias ocasionadas por la guerra y el desplazamiento forzado: la falta de personas que cuiden de sus ríos y la interrupción de la circulación de sus embarcaciones. En este sentido, las palizadas pueden interpretarse también como una forma de despojo: la pérdida de los ríos y, con ello, de las posibilidades de embarcarse y emprender los tipos de viajes que dan existencia al territorio. Finalmente, otra manera de comprender las palizadas es ver en su aparente inmovilidad el reflejo de la aceleración de otras dinámicas: las de la guerra y sus economías depredadoras.

Como mencioné en la introducción, el conflicto armado en el Bajo Atrato alcanzó su punto máximo de inflexión durante el periodo 1996-2003, después de que las fuerzas paramilitares de las ACCU tomaron el control del municipio de Riosucio y lanzaran, junto con la 17.^a Brigada del Ejército Nacional, una violenta campaña militar contra las comunidades rurales que habitaban las distintas cuencas de la región. Mientras comunidades enteras fueron desplazadas de sus tierras y tuvieron que vivir durante muchos años en condiciones de

desplazamiento forzado, los paramilitares establecieron los lineamientos para la explotación de los bosques que conforman los territorios bajoatrateños, consolidaron alianzas criminales con empresas madereras y fomentaron el asentamiento de personas foráneas que les ayudaron a llevar a cabo la devastación de la selva (Vargas 2016). Durante este mismo periodo, aquellas comunidades que lograron retornar a sus tierras enfrentaron amenazas y todo tipo de crímenes contra sus líderes y organizaciones, incluyendo tácticas represivas que iban desde los bloqueos económicos hasta los confinamientos. Incluso actividades cotidianas como trabajar en las parcelas o desplazarse entre comunidades se convirtieron en actividades llenas de riesgos. Los bloqueos y los confinamientos implicaban restricciones en la circulación de embarcaciones y de personas, lo cual, junto con el desplazamiento forzado, contribuyó a un progresivo abandono de los ríos y a que estos no recibieran el tipo de cuidado que la gente suele prodigarles.

Mientras los ríos eran cada vez menos transitados y contaron con pocas personas para limpiarlos, las habituales palizadas no hicieron sino crecer y propagarse. Eso fue muy evidente en ríos como el Cacarica, el Truandó y el Salaquí, donde, al mismo tiempo, la explotación sistemática de los bosques se volvió rampante. A lo largo de estos ríos, el comandante de los paramilitares en Riosucio distribuyó en 2005, a veces entre sus propios combatientes, a veces a personas que no eran de la región, más de 87 motosierras y otros equipos de aserrío para ser usados en la explotación maderera. Estos madereros foráneos trabajaban en condiciones de endeude: recibían herramientas y suministros de los líderes paramilitares, quienes también eran compradores de la madera y pagaban muy por debajo del precio comercial aquello que los peones producían (*"El Führer de Urabá"* 2006; Ruiz González 2012). Los paramilitares y las empresas madereras aprovecharon el abandono de los territorios y la vulnerabilidad de las comunidades exiliadas para perseguir sus propios intereses económicos, dejando a su paso bosques en ruinas dondequiera que pasara su ejército de motosierras. La tala indiscriminada devastó grandes extensiones de bosques y generó grandes cantidades de desechos que llevaron a la aparición de nuevas palizadas cada vez que había lluvias intensas y los ríos se desbordaban. Con la deforestación, estas se acumularon sin cesar. En el río Salaquí, algunas llegaron a medir hasta dos kilómetros de longitud, mientras que en el Truandó alcanzaron los cuatro kilómetros. Estos ríos fueron parcialmente despejados por las mismas empresas y personas que explotaban los bosques, pero solo porque necesitaban que los ríos estuvieran destaponados para transportar la madera que extraían. Una vez que las comunidades comenzaron a retornar a sus territorios en 1999, encontraron varios ríos obstruidos e incluso desviados. Solo con el regreso progresivo de más miembros de las comunidades fue posible

limpiar de manera eficaz estos ríos. Sin embargo, esto no fue posible en el río Jiguamiandó, donde la palizada alcanzó proporciones épicas.

Para entender lo que ocurrió en el Jiguamiandó es necesario considerar lo siguiente. Desde un punto de vista geológico, los ríos son escultores del paisaje. Su objetivo principal es fluir desde sus cabeceras hasta el nivel del mar de la manera más eficiente posible, esto es, tomando siempre el camino de menor resistencia. Si un río encuentra algún obstáculo que no puede ser erosionado por la fuerza del agua, simplemente lo rodeará, ya sean estos obstáculos rocas, montañas o palizadas. Ahora bien, si la palizada alcanza un tamaño colosal, el paisaje cambiará de manera radical y el río dejará de ser un aliado de la vida de las comunidades. Ese fue el caso del Jiguamiandó, un río que perdió alrededor de 20 km de su área navegable debido a la deposición y sedimentación que siguieron al desplazamiento forzado de las comunidades de esta cuenca.

Jiguamiandó, que significa “río de las fiebres” en lengua emberá, tiene una longitud de 74 km y más de quince afluentes diferentes, incluyendo los ríos Uradá, Ancadía, Jarapeté, Corede y Guamal. Sus cabeceras están ubicadas en las montañas del macizo del Paramillo, en el extremo norte de los Andes occidentales. Tiene un ancho promedio de 56 m y su cuenca se extiende sobre más de 46 000 ha (Cuesta Romana 2010; Proyecto Biopacífico 1998). El río Jiguamiandó tiene lo que los hidrólogos llaman un bajo factor de forma —0,46 en este caso—, siendo este la relación entre el área y el cuadrado de la longitud de una cuenca. Cuanto más bajo es el factor de forma, menos está sujeto un río a inundarse. En otras palabras, debido a su morfología, el Jiguamiandó debería tener una baja tendencia a las inundaciones (Cuesta Romana 2010). Sin embargo, ese no es el caso. El río se transformó tras un terremoto de magnitud 7,2 que tuvo lugar en 1992. Este produjo varios deslizamientos de tierra que descargaron toneladas de barro y arena que terminaron por rellenar algunas porciones del río, creando grandes áreas de sedimentación que alteraron gravemente la profundidad de varios pozos y meandros. Esto, por supuesto, dificultó la navegación, sobre todo en la temporada seca. Los relatos de quienes tenían que arrastrar canoas durante horas y horas o esperar a que lloviera para poder atravesar estas áreas de alta sedimentación se volvieron moneda corriente entre todos aquellos que transitaban por este río. Sin embargo, la situación empeoró tras la escalada de la violencia paramilitar y el desplazamiento forzado masivo, que dejó la cuenca sin las personas que solían despejar las palizadas que las lluvias arrastraban al río. Según Manuel Denis Blandón, líder comunitario de esta región, en el 2000 la palizada tenía 300 m de largo, pero en 2015 había alcanzado los 21 km (“Taponamiento del río Jiguamiandó” 2015).

Permítaseme decir algo más sobre las condiciones que facilitaron el surgimiento de esta palizada colosal. Después del ataque lanzado por el ejército y las fuerzas paramilitares en 1997, las comunidades de la cuenca del Jiguamiandó tuvieron que abandonar sus asentamientos y medios de vida. Muchas personas simplemente dejaron la región. Quienes no lo hicieron, cerca de 2500 personas, según algunas cifras (Valencia 2013, 62), se internaron en la selva, donde se refugiaron entre troncos y construyeron campamentos precarios con hojas y palos para protegerse del acecho constante de las incursiones militares y paramilitares. Al mismo tiempo, el abandono de los caseríos significó también el abandono del río: su cauce quedó vacío de las embarcaciones que solían recorrerlo, y las dinámicas de movilidad que sostenían la vida cotidiana quedaron interrumpidas. Muy pocos se atrevieron a viajar de nuevo por el agua, salvo las embarcaciones paramilitares que continuaron patrullando la ruta. Un habitante del Jiguamiandó recuerda las dificultades que enfrentaron para usar su río:

Nosotros íbamos al río a la hora que ellos [los paramilitares y el ejército] le daba la gana y el día que a ellos no le diera la gana que uno fuera a lavar, no lavaba, porque decían que no respondían y eso corrían en el borde del río, y ellos mismos decían que no respondían por nadie que estuviera ahí. Había días que nosotros al río no podíamos bajar. (Comisión Intereclesial de Justicia y Paz 2005, 28)

Cuando los grupos armados impiden el acceso de la gente a sus ríos, no solo restringen su libertad de movimiento, también desarticulan las prácticas cotidianas que sostienen la vida y el territorio en sus dimensiones más básicas y profundas. No poder llegar al río significa perder acceso a las balsas y, con ello, la posibilidad de lavar ropa, los platos e incluso el propio cuerpo, lo que afecta el bienestar más elemental de las familias. En la temporada seca, implica quedarse sin agua para el consumo diario. Pero el daño no es solo doméstico. Sin el río, las comunidades quedan aisladas, incapaces de embarcarse para ir a cultivar, comerciar, visitar familiares o recibir atención médica. El corte del acceso fluvial interrumpe el suministro de alimentos y bienes esenciales, paraliza la comunicación entre pueblos y pone en riesgo la capacidad misma de sostener la vida en comunidad. Así, cerrar el río es mucho más que bloquear una vía de tránsito: es una forma de estrangulamiento que amenaza tanto la subsistencia inmediata como la continuidad de las relaciones sociales que definen a estas comunidades. La imposibilidad de embarcarse y las restricciones sobre las actividades vitales en el agua son algunas de las razones por las que

las comunidades locales suelen referirse a los grupos armados como “aquellos que bloquean los ríos” (Quiceno 2016, 16).

Para estas comunidades, transitar el río Jiguamiandó se convirtió en una actividad muy peligrosa, ya que sabían que podían ser secuestradas o asesinadas mientras viajaban, como sucedió muchas veces con otras personas en el vecino río Curvaradó. Las comunidades de la cuenca del Jiguamiandó preferían evitar esta ruta, incluso a costa de su propio aislamiento. El río fue abandonado de manera gradual a su propia suerte: nadie se atrevía a viajar río abajo, nadie podía limpiar sus escombros y con cada lluvia llegaba una nueva creciente, lo que a su vez propició que las palizadas crecieran y crecieran. Hasta cierto punto, el abandono del río se volvió instrumental a la seguridad de las comunidades, pues las palizadas también empezaron a afectar a los grupos armados que patrullaban el río, protegiendo así a las comunidades locales de las incursiones militares y paramilitares.

La deforestación también contribuyó a la aparición de la enorme palizada en el Jiguamiandó. Incluso antes de que comenzara el desplazamiento forzado, las empresas madereras dejaban todo tipo de desechos maderables, desde rolas hasta ramas, astillas y copas de árboles:

Antes del terremoto y de la entrada de la empresa maderera, los animales de monte, pescado, la tortuga había bastante [...]. Desde el 96 hasta hoy [2005], de ese tiempo para acá que ellos empezaron a apoderarse del territorio de nosotros se ha escaseado mucho para conseguir un animalito [...]. Igual el río era distinto, era todo el trayecto limpio, porque ese pedazo de río que hoy día está seco, eso era un río ancho que uno transitaba a la hora que uno quería sin ningún temor de nada porque era un río limpio. Vino la empresa Maderas del Darién a trabajar ahí, se posesionó en un punto que llaman Calderón a cortar madera y desde que la empresa salió, el río comenzó a secarse porque dejó mucha madera ahogada en el plan del río y eso fue sedimentando el río. Eso fue una parte del obstáculo de que el río se secase. (Comisión Intereclesial de Justicia y Paz 2005, 18)

La deforestación se intensificó exponencialmente durante los años de terror, y los propios ejércitos paramilitares facilitaron la explotación indiscriminada de toda la madera disponible. Los restos de esta devastación forestal terminaron convirtiéndose en materia prima para palizadas cada vez más grandes, arras-tradas aguas abajo por las lluvias y las constantes crecientes del río.

Si el desplazamiento forzado y la explotación forestal fueron factores clave en la aparición de la colosal palizada en el Jiguamiandó, otros dos elementos resultaron asimismo determinantes para su permanencia: por un lado, la

indolencia y la negligencia burocrática de las autoridades locales; por otro, y de manera más amplia, las políticas estatales históricas que han perpetuado el abandono de una región que los centros de poder han tratado siempre como un patio trasero. Las autoridades locales y nacionales han mostrado poca disposición para resolver el problema, incluso después de la desmovilización de los ejércitos paramilitares en 2006. El estado colombiano se vio obligado a actuar tras una orden de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos en 2003. En ella, la Comisión instó al estado a adoptar de inmediato medidas provisionales para proteger las vidas y la seguridad de las comunidades que viven en la cuenca del Jiguamiandó, incluidas medidas para ayudar a recuperar la navegabilidad de este río. Sin embargo, esta acción fue constantemente postergada hasta 2007, cuando la palizada ya había alcanzado 12 km de longitud. En ese momento, el Instituto Nacional de Vías realizó algunos estudios y aprobó un presupuesto de mil millones de pesos para destaponar el río. Sin embargo, el trabajo no se puso en marcha debido a diferentes vaivenes burocráticos, sobre todo porque el Ministerio de Transporte, el Instituto Nacional de Vías, el Departamento Nacional de Planeación y el gobierno municipal se pasaban los unos a los otros la responsabilidad en la gestión y ejecución del proyecto (Acta 209 de 2010). En 2010, las comunidades del río Jiguamiandó presentaron una acción de tutela para proteger sus derechos constitucionales y obtuvieron un fallo de la Corte Suprema de Justicia que ordenó a las autoridades nacionales y locales adoptar de manera rápida medidas concretas, viables y programadas para destaponar el río. En 2013, cuando al fin comenzaron los trabajos, la palizada había alcanzado una longitud de 19 km y el presupuesto aprobado en un inicio ya no fue suficiente. Además, ya sea por ineficiencia, mala gestión o simplemente corrupción, el contratista encargado por el gobierno municipal solo despejó ocho de los doce kilómetros proyectados al principio. En 2015, la palizada no solo había regresado a su enorme tamaño original, sino que continuó creciendo con cada lluvia fuerte y subsecuente inundación.

La existencia de una palizada de esta magnitud pone en evidencia las relaciones de abandono que han sido el sello distintivo de las políticas del estado hacia las comunidades del Bajo Atrato y de todo el Chocó. La negligencia gubernamental frente a este problema demuestra una vez más la indiferencia de las autoridades nacionales hacia la precariedad que define las vidas de las personas en esta región, lo que perpetúa un estado de cosas en el que la pobreza, el aislamiento y la violencia estructural se normalizan. El bloqueo del río no es un fenómeno natural, aunque las crecientes, las inundaciones o las lluvias torrenciales sean parte del mundo natural. Las comunidades de esta región siempre han sabido cómo lidiar con las palizadas. Sin embargo, no hay nada

natural en el desplazamiento forzado que impide a las personas viajar por sus ríos, en la violencia que las obliga a abandonar sus actividades en sus tierras y ríos, ni en la negligencia de un estado que permite que el río muera. Todas estas acciones no solo ponen en peligro los medios de vida de estas comunidades, sino que amenazan la posibilidad misma de las formas de ser que el río y estas comunidades encarnan. En el caso del taponamiento del río Jiguamiandó, la agencia humana es determinante y este represamiento revela un estado fallido y fragmentado, como a menudo se ha caracterizado al estado colombiano (Bushnell 1993; Chomsky 2006; Safford y Palacios 2002), así como también un estado que, mediante “la subordinación de la vida al poder de la muerte” (Mbembe 2003, 39), priva a los habitantes de sus medios de vida y permite que la muerte se haga soberana en territorios que son considerados prescindibles.

Hoy, el paisaje del río Jiguamiandó cambia drásticamente a medida que se viaja desde su desembocadura hacia las comunidades que aún resisten río arriba. En las zonas cercanas a su desembocadura en el río Atrato, el agua del Jiguamiandó se mezcla con la de los arroyos y las ciénagas, donde la pesca sigue siendo posible. Aquí, el río aún respira, sigue siendo ese aliado en la vida que los pescadores han sostenido por generaciones. Pero a medida que uno se adentra en su cauce, la transformación es innegable. El río se estrecha, sus orillas se perfilan con mayor rigidez y la selva que lo rodea, aunque todavía imponente, empieza a mostrar signos de abandono. Su frondoso dosel se hace magro y los sonidos vibrantes de las cigarras y las aves se tornan más dispersos. Más adelante, la selva presenta un aspecto más desolador. Aunque los árboles permanecen en pie, sus ramas están secas, desnudas, como si la vida los estuviese abandonando. “Es como si los hubieran fumigado, o como si el monte se hubiera quemado”, dice un habitante al describir este paisaje en ruinas (Comisión Intereclesial de Justicia y Paz 2012). Luego aparece la palizada. Gigantesca, gris, densa. Un suelo de troncos inertes que bloquea el paso, como los escombros de una selva arrasada y olvidada. Tal vez eso es, al final de cuentas, una palizada: un cementerio flotante de árboles, la memoria estancada de un río que ya no fluye.

La quietud de la palizada crea el efecto de que el río es un cuerpo de agua estancado, pero en realidad el agua está siendo desviada por la palizada, desbordándose de manera ininterrumpida por ambas orillas, donde se acumula al pie de árboles en descomposición, dejando una desolación que parece irreparable. Madera putrefacta que flota, árboles en descomposición en las riberas: hay algo siniestro en ese paisaje rucio. Algunos líderes calculan que hay alrededor de 10 000 ha de bosques arruinados (“Taponamiento del río Jiguamiandó” 2015), lo que significa que casi una cuarta parte de los suelos de esta área están ahora cubiertos de agua. La gente dice que esto también ha causado que los animales

de caza hayan desaparecido. El daño se ha extendido también a las áreas cultivables y a los caseríos. Ahora hay zonas fangosas donde las personas no pueden sembrar nada. Las aldeas viven constantemente inundadas y no solo anegadas de manera temporal como era el caso antes del desplazamiento forzado. Estos son solo algunos de los efectos duraderos que la guerra ha esculpido en el paisaje, efectos que aún interrumpen el flujo de las vidas afrocolombianas e indígenas y que continúan desbordándose en sus territorios con cada uno de los aguaceros que cae en uno de los lugares más lluviosos del planeta.

RAUDALES DE RELACIONES

En este capítulo he descrito algunas de las relaciones sociales que favorecen los ríos, pero también los daños que se desprenden con la obstrucción de su torrente y de las relaciones que propician. Cuando los ríos se desvían o se estancan debido a las palizadas, las posibilidades de embarcarse están en juego. Sin embarcarse, los viajes que conectan lugares y personas; la expansión de redes sociales, económicas y de parentesco; o el fortalecimiento de identidades colectivas y el cuidado territorial, dejan de ser posibles. Por medio de las prácticas de embarcarse, se hacen evidentes los poderes agentivos de los ríos, lo cual ejemplifica hasta qué punto las personas, sus medios de vida y sus modos de ser son simultáneamente, parafraseando a Gagné y Rasmussen (2016), sujetos y objetos del agua. No obstante, sin las personas que cuidan los paisajes acuáticos mediante las prácticas asociadas al embarque y la limpieza, surgen otras versiones dañinas de los ríos. En este sentido, uno puede concebir el territorio como algo que se redefine de forma constante por el flujo y la calidad del espacio acuático. Y esto nos lleva a reconsiderar la prevalencia que los elementos terrestres tienen en la noción de territorio, una palabra cuyo sentido etimológico —del latín *terre*— revela esa fuerte conexión con la tierra. En el Bajo Atrato, sin embargo, más que la tierra que compone el dominio de alguien, los territorios indígenas y afrocolombianos evocan elementos acuáticos: la territorialidad consiste en un conjunto de propiedades que, como la fluidez y el movimiento, componen a los ríos. Quizás un término como *acuarritorios* o *terriótorios* pueda capturar mejor la interconexión de tierras y ríos en esta región.

Aunque las palizadas suelen estar vinculadas a las condiciones tropicales específicas de los ríos en el Bajo Atrato, no son siempre del todo naturales, puesto que a menudo la acción humana contribuye a su expansión. Esto es particularmente claro en el caso de las palizadas épicas que afectaron al río Jiguamiandó. La sedimentación, las aguas desviadas, la contaminación, el bloqueo de los cauces, la ruina de los bosques y la desaparición de animales de caza

no son solo ejemplos de un daño ambiental asociado a la guerra. Más bien, afectan de manera apreciable las posibilidades de ser y devenir que las comunidades han cultivado a través del tiempo en y con sus *acuarritorios*. Las palizadas añaden otra capa a la imprevisibilidad y vulnerabilidad que trae consigo la guerra. He sugerido que las palizadas también pueden entenderse como instancias de ruinas: bosques destruidos, cultivos inundados, calidad del agua comprometida, tierras cultivables amenazadas, animales de caza alejándose. En este sentido y dadas las restricciones que imponen sobre las prácticas que ayudan a dar existencia al territorio, las palizadas épicas se convierten en otra modalidad de despojo. Y esto nos obliga, como lo han señalado con acierto Diana Ojeda (2016) y Kristina Lyons (2019), a expandir los fundamentos materiales y analíticos que conceptos como el desplazamiento forzado o el despojo tienen en los sistemas legales dominantes.

Al explorar los lazos estrechos entre los ríos y las personas, mi objetivo no es simplemente evidenciar cómo las consecuencias ambientales generadas por los intereses económicos de los grupos armados terminan por poner en peligro los derechos humanos de las comunidades que viven en el Bajo Atrato. Más bien, propongo entender el daño causado por la guerra de una manera que tenga en cuenta el vínculo existencial y coconstitutivo entre estas comunidades y sus ríos, sus *acuarritorios*. De este modo, lo que ocurre con los lugares que fomentan prácticas identitarias colectivas no está desconectado de lo que les sucede a las personas que pertenecen y habitan dichos lugares, y lo que les ocurre a estas personas limita también las posibilidades de que el territorio exista. La guerra no solo afecta los derechos que les han sido reconocidos a estas poblaciones, sino también, y quizás más importante, afecta la proliferación de cualidades y relaciones —flujo, movimiento, conexión, redes sociales y ribereñas—, así como la existencia de seres —ríos, peces, animales de caza, comunidades— que ayudan a crear territorio. Esto debería conducir a un tipo diferente de entendimiento sobre los actos destructivos humanos asociados a la guerra y, como discuto en los siguientes capítulos, sobre sus posibilidades de reparación. Cuando el territorio se ve como un dominio de relaciones coconstitutivas y prácticas múltiples con el poder de dar lugar a seres y a posibilidades de devenir, los límites entre las personas y sus lugares, o entre los humanos y sus entornos, se tornan porosos. Como lo hacen evidente los ríos, el territorio expresa una ocurrencia de relaciones y prácticas. El territorio ocurre y los ríos suceden (Casey 1996, 27). Lo hacen porque se constituyen dentro de una red relacional en la que participan diferentes tipos de seres —humanos y más que humanos (Escobar 2016)—. Cuando se les considera más eventos que cosas (Escobar 2001, 143), los enfoques que examinan las secuelas de la guerra apenas en términos de daño

ambiental o sociocultural empiezan a aparecer insuficientes. No se trata solo de entender cómo las consecuencias ambientales del conflicto armado terminan por menoscabar los derechos humanos de las comunidades que habitan esta región. Lo que se necesita más bien es examinar los daños ocasionados por la guerra de maneras que consideren la coconstitución de la gente y sus ríos, es decir, la manera en que unos y otros generan las condiciones de posibilidad de sus propias existencias, porque lo que les sucede a los lugares que favorecen el despliegue de ciertas prácticas colectivas no está desconectado de lo que le pasa a la gente que pertenece y mora en estos lugares; y a la inversa, lo que le sucede a la gente pone en riesgo la posibilidad que tienen los ríos de existir.

Al inicio de este capítulo mencioné el posible significado de la palabra Atrato: el río de la gente. Si Citará, que era el nombre con que se identificaba a los pueblos indígenas que habitaban el Chocó durante la época de la conquista española, era su autodenominación, entonces Citará no sería solo un etnónimo. Como ocurre en muchas lenguas amerindias, el término podría haber funcionado como una palabra deíctica (Viveiros de Castro 1998), es decir, una expresión cuyo referente varía según quién la enuncie. Citará sería, en este sentido, un marcador de posición discursiva, un deíctico que, al igual que los pronombres en español, designa a una persona. Más que un simple nombre, sería un término autorreflexivo que identifica al hablante como sujeto, como un yo, como un ser. En esta lógica, Atrato —“el río del pueblo Citará”— podría traducirse no solo como el río de la gente, sino como el fluir del yo, del ser. Puesto que el flujo y el movimiento no son únicamente cualidades atribuidas a los ríos, sino posibilidades sociales facilitadas por ellos, entonces las palizadas, además de constreñir el cauce del agua, impiden el flujo de todo aquello que permite a las personas cultivar su humanidad, su ser colectivo. Cultivar, en su sentido etimológico, significa preparar la tierra para el cultivo; cuidar los terrenos trabajados; frecuentar, atender y respetar para que lo sembrado fructifique (Oxford English Dictionary). De ahí que tener cultura sea, en su raíz más profunda, cultivar y cultivarse: dedicarse al refinamiento sistemático del yo, habitar un lugar con el cuidado necesario para atenderlo y sostenerlo (Casey 1996, 34). Es precisamente este cultivo y autocultivo lo que las palizadas épicas impiden en los territorios indígenas y afrocolombianos: interrumpen la relación entre el río y quienes lo habitan, fracturando la posibilidad misma de la cultura, entendida como el arte de habitar y prodigar cuidado a los lugares que habitamos y que nos habitan.

DE LAS AGUAS MANSAS 2

A RAMONA LE ENCANTABA FUMAR CIGARRILLOS SIN FILTRO Y LO HACÍA manteniendo la punta encendida dentro de su boca (veáse figura 17). Al contener el denso humo del tabaco y del papel quemado, prolongaba al máximo la experiencia de cada calada. En alguna de mis visitas a su casa en Domingodó y mientras encendía uno de los cigarrillos que yo le había llevado, le pedí que me contara de las *fieras* del Atrato: esos seres que, por su tamaño y voracidad, son capaces de causar grandes estragos. Me habló entonces de una tortuga gigante que estaba desbarrancando su pueblo, de *quícharos* y *pelmás*, peces que se vuelven tan grandes que son capaces de hundir champas y botes, de *meros* que han comido gente. “El mero”, me dijo, “llora de noche. Cuando llega y encuentra una champa más grande que él, se va llorando”. Varias personas en Domingodó me contaron de la fiera que habita un remolino que se forma en la curva sinuosa del río, ubicada justo aguas arriba del pueblo. Cuando esta fiera nada cerca de la orilla, crea olas tan altas que rompen las balsas e incluso alcanzan las casas de la ribera. Aquellos que la han visto dicen que la fiera bien podría tratarse de un mero, aunque nadie lo sabe con certeza, ya que solo han logrado ver una sección de su lomo negro y una enorme aleta dorsal.

Figura 17. Ramona



Fuente: fotografía del autor.

A pesar de su tamaño descomunal y de la devastación que puede causar, toparse con una fiera es algo tan esquivo en tiempos recientes que muchos creen que el constante tránsito de embarcaciones las ha ahuyentado. Según Ramona, no solo la cantidad de botes que viajan, sino también las acciones de los grupos armados han contribuido a que sus apariciones sean más esporádicas:

En el Atrato había un mero negro y feo, horrible. Era enorme y encorvado. Pero ese ya se fue o se murió, porque para cuando tuvimos que irnos para Pavarandó aquí pasaban esos aviones militares lanzando bombas. El río se estremecía y de una de esas que cayó, empezó como a brotar un agua sucia. Ahí fue que se murió el mero. (Entrevista con Ramona realizada por el autor)

Al mencionar a Pavarandó, Ramona se refiere al desplazamiento forzado de 1997 que afectó a más de seis mil habitantes del Bajo Atrato, cuando las operaciones paramilitares y militares obligaron a decenas de comunidades a abandonar sus territorios colectivos. Los bombardeos fueron tan intensos y sus daños tan severos que, si uno atiende a lo que dice Ramona y a lo que muchos otros pobladores locales atestiguan, dejaron profundas huellas en los lugares y en los seres más que humanos que, como las fieras, habitan los ríos de esta región. La muerte del mero nos obliga a prestar atención a las vulnerabilidades que humanos y seres diferentes a los humanos comparten una vez la violencia armada se instaura en un territorio. Más importante para el argumento que quiero desarrollar, la desaparición de las fieras ejemplifica no tanto la destrucción ocasionada por la guerra como el grado en que ella transforma las relaciones que las comunidades locales entretejen con sus ríos.

En el capítulo anterior me centré en aquellas prácticas cotidianas de cuidado que contribuyen a la existencia de los ríos. Aquí quiero complementar ese panorama describiendo cómo algunos seres distintos a los humanos también participan de la existencia de los ríos y de todo lo que ellos ofrecen. Prestar atención a la participación de estos actores diferentes a lo humano es clave para cambiar nuestra comprensión de los ríos y considerar que, más que recursos naturales, dados y trascendentes, son existencias que humanos y otros seres contribuyen a generar. En particular, me interesa mostrar que las historias sobre las fieras son una forma de conocimiento que no solo describe los ríos, sino que es coproducido en su compañía. Este conocimiento, anclado en un conjunto de prácticas situadas, de disposiciones corporales, de sensibilidades sensoriales y de materialidades afectivas, surge de las relaciones íntimas tejidas entre los ríos y su gente. Más que una representación cultural sobre el mundo natural, las fieras están ancladas en una realidad material cuya posibilidad de emergencia reside

en los propios ríos. Por medio de la exploración de estos seres, de cómo manifiestan propiedades de los ríos y de las condiciones en las cuales llegan a existir, muestro que los ríos encarnan una forma de agencia que nos obliga a reconsiderar ciertas presunciones sobre aquello que es un ser vivo. Los ríos están vivos, pues, por un lado, sustentan vidas humanas y más que humanas, y porque, por el otro, son vibrantes y poseen sus propias tendencias y propensiones (Bennett 2010, viii). Que los ríos estén vivos no significa que su modo de existencia deba equipararse a la vida humana, sino que deben ser considerados más que simples objetos de preocupación ambiental, lo cual, estoy convencido, es determinante al momento de diseñar formas de reparación consecuentes con las experiencias del Bajo Atrato.

Con base en las historias orales de mayores y mayores como Ramona, pero siguiendo también los conocimientos orales de los pueblos emberá y wounaan, describo cómo los ríos son vivenciados y conceptualizados como lugares sintientes. Me inspiro también en el galardonado trabajo de la antropóloga canadiense Julie Cruikshank (2005) sobre los pueblos athapaskan y tlingit del noroeste de América del Norte. En su estudio, Cruikshank detalla cómo estas naciones perciben a los glaciares como seres dotados de vida y agencia. De manera similar, en el Bajo Atrato muchas personas describen a los ríos como “animados (dotados de vida) y animadores (que dan vida)” a sus territorios colectivos (Cruikshank 2005, 3). Argumento que las formas dinámicas en que se produce conocimiento con y sobre los ríos pueden ayudarnos a entender que las fieras son, a la vez, el resultado de las relaciones que la gente de esta región cultiva con sus *acuarriorios* y la manifestación de una serie de propiedades materiales inherentes a estos ríos. A partir de esta premisa, comprender la existencia de las fieras como el efecto simultáneo de prácticas de conocimiento local y de dinámicas ecológicas y fluviales —es decir, como entidades que desdibujan la distinción entre construcción cultural y fenómeno natural— debería influir en el diseño de las políticas de protección y justicia para estos territorios.

FIERAS

Las *fieras* perturban los ríos, materializándose pero también fundiéndose con ellos. En las tradiciones orales de los pueblos emberá katío y chamí hay referencias a fieras capaces de desbordar los ríos y provocar inundaciones. El sacerdote Constancio Pinto García (1978), un misionero que escribió una de las gramáticas más completas que existen de la lengua katío, describe al *jepá*, una serpiente gigante que forma remolinos, hunde barcos y devora a sus náufragos (244). Héctor Castrillón (2010, 196-197), otro sacerdote erudito, describe al *je* y al *takubanabe*, seres que tienen la forma de una gran canoa, habitan en el fondo

de los remolinos y pueden desencadenar vientos muy fuertes. La antropóloga colombiana Patricia Vargas (2016) incluye en uno de sus libros un mapa diseñado por ancianos wounaan en el que señalan los lugares habitados por algunas fieras míticas. Según ellos, después de que la humanidad fuera creada en una playa del río Baudó, los wounaan comenzaron su viaje por el mundo navegando río arriba por los afluentes de la región del Pacífico, pero en algunos lugares fueron detenidos por “animales monstruosos” que impidieron el paso de sus canoas (Vargas 2016, 76).

Las fieras son una categoría especial de seres que acechan los ríos. Algunas veces son peces comunes que, como los quícharos o los *beringos*, hacen parte de la dieta atrateña, pero que alcanzan tamaños descomunales. Fieras son también los caimanes; las rayas con sus afilados chuzos; el *pejesapo*, un pez cuyo roce causa verrugas en la piel; algunas tortugas gigantes que viven en los meandros de los ríos; la *sierpe*, una serpiente enorme que hunde embarcaciones; o las vacas de agua, unos seres de apariencia similar a la del ganado doméstico, pero que viven debajo del agua. Las fieras suelen habitar los remolinos, los rápidos y los meandros pronunciados de los ríos. Aprovechan la presencia de troncos o árboles hundidos en el agua para construir sus madrigueras en lo profundo. Su presencia en estos sitios es revelada por la espuma que se acumula, por las burbujas que rompen de vez en cuando la tensión superficial del agua o por los cambios en la velocidad de las corrientes.

Existen dos categorías de fieras según su origen: de clase y de tipo. Las primeras son todas aquellas en las que todos los miembros de su especie son peligrosos porque les gusta devorar gente o porque por su tamaño pueden causar estragos. Tal es el caso de los meros o los caimanes: son fieras porque es una condición intrínseca a su naturaleza. La segunda clase son aquellos individuos que pertenecen a una especie que, sin ser necesariamente considerada una amenaza, desarrollan ciertas características que los hace peligrosos. Por ejemplo, el quícharo es una clase cuya especie no es considerada fiera, pero uno de sus especímenes, un tipo, puede convertirse en una si crece mucho y empieza a provocar olas que causen daños o dificulten la navegación. Ahora bien, ya sea como clase o como tipo, todos los que son fieras tienen el sino para serlo, es decir, su cualidad de *fiera* no la adquieren con el tiempo. Por ejemplo, entre especies de peces como el beringo o la pelmá, aquellos individuos que son fieras nacen para serlo, poseen carácter y características físicas distintas a las del resto de su clase: “El quícharo que es malo”, me explicó un viejo, “nace malo, desde pequeñito usted lo ve que se mueve distinto a los demás y que bota espuma”. Ante la pregunta de qué hacía que algunos individuos se convirtieran en fieras, Miguel, otro viejo que participaba en la misma conversación, me respondió:

Los que se vuelven fieras es porque cada uno tiene su dilema, se agigantan mucho. La diferencia entre uno que se vuelve fiera es el tamaño, porque la fiera crece más. Desde pequeño va con otro espíritu. Eso es como en una familia: entre la familia sale gente buena y gente mala. Así es todo, cada uno nace con su espíritu y puede que todos vengan de la misma raíz. (Miguel López, en discusión con el autor)

Un último ejemplo. Los caimanes son todos considerados fieras y, siguiendo con la metáfora según la cual en algunas familias sale gente buena y gente mala, Miguel me explicó que la de los caimanes era una familia en la que todos sus miembros habían salido malos. Dada la importancia que tiene el universo acuático en la región, no es raro que las fieras ocupen un lugar importante en las descripciones que la gente hace de los peligros que existen en los ríos. Hay caimanes tan grandes, me aseguraron varias personas, que les crecen plantas en el lomo, de modo que muchas veces se les confunde con troncos o ramas arrastradas por la corriente. Los caimanes prefieren vivir en los ríos profundos y hasta hace unos años era frecuente verlos tomando el sol en las playas. El finado Chencho, uno de los mayores que habitaban en la comunidad de Tamboral en el río Salaquí, me dijo que había dos clases de caimanes: el agujeto y el sapo. El primero ataca solamente cuando está en tierra, mientras que el segundo lo hace en tierra y en agua. Otras personas me contaron que los caimanes conservan en su estómago las joyas y las alhajas de las personas que devoran. En una época no muy lejana fueron perseguidos por sus pieles y algunos antiguos cazadores me contaron que cuando abrían un caimán podían encontrar en su estómago cadenas, pulseras o aretes, pero también el cabello de sus víctimas, ya que los caimanes no pueden digerirlos ni expulsarlos.

Dada la prevalencia del espacio acuático en esta región, la presencia de las fieras no es un asunto menor. De algún modo, cada pueblo ribereño tiene su propia fiera o, mejor dicho, cada comunidad debe lidiar con alguna de las que rondan en sus alrededores. En el río Salaquí, por ejemplo, se dice que en uno de los meandros habita una enorme tortuga que ha hundido varios botes, aunque nadie ha vuelto a saber de ella desde que las palizadas taponaran una buena parte del río. En el Cacarica, cerca de su desembocadura en el Atrato, varias personas han visto el gran dorso de una fiera que no han podido determinar qué es, pero que causa grandes olas cada vez que se asoma a la superficie. En Domingodó, la gente cuenta que además de la fiera que habita un meandro cercano, hay otra que excavó una cueva en la orilla, lo que ocasionó el desprendimiento de tal cantidad de tierra que el pueblo ha perdido varios metros de su ribera y varias casas se han derrumbado (véase figura 18). En el canal que conecta a los ríos

Truandó y Salaquí también habita una fiera que ha hecho perder varias redes de pesca. En un remolino que se forma cerca a Vigía de Curvaradó, los pescadores dicen que habita una sierpe que ha hundido más de una champa. Cuando nacen, las sierpes se pueden criar a la orilla de cualquier quebrada o río. No obstante, cuando empiezan a crecer necesitan aguas más profundas y para alcanzarlas aprovechan las crecientes de los ríos. A decir verdad, no es que aprovechen esas crecientes, sino que las ocasionan con el violento movimiento de sus largos cuerpos. Viajan entonces corriente abajo, arrastrando cuanta cosa encuentran. De hecho, muchos de los árboles caídos con que se forman las palizadas resultan ser los escombros que deja la sierpe a su paso.

Figura 18. Casas al pique en Domingodó pueblo



Fuente: fotografía del autor.

Una de las fieras que más abunda y a la que más se le teme es el mero. El mero es un pez que alcanza tamaños monstruosos. Vive tanto en el mar como en los ríos y es un gran depredador, pues devora a otros peces y también a personas. Me dijeron que es capaz de absorber por sus agallas todo lo que encuentra y, como mencionaba Ramona al inicio de este capítulo, llora y su llanto se parece al de los niños pequeños. Muchas veces oí la historia de una mujer que, mientras bañaba a su hijo en una balsa, lo sostuvo por los brazos para sumergir su

cuerpecito en el agua. Al sacarlo, apenas recuperó la mitad, pues un mero le había arrancado las piernas de un solo mordisco. Cada persona que me contó esta historia agregaba nuevos detalles, pero nadie sabía quién era la mujer y cada uno situaba los eventos en una comunidad distinta.

Hay otra clase de fiera llamada *vaca de agua*. Recibe el nombre *dopaca* en lengua katío y, según Pinto García (1978, 247), causa fiebre y vómitos a quien la ve. Se parecen a las vacas ordinarias, pero sus cuernos son mucho más encorvados y sus puntas se orientan la una a la otra. Tienen orejas muy grandes, viven debajo del agua y la gente reconoce su presencia en la súbita formación de remolinos. En algunas épocas del año salen a las playas a calentarse, suelen devorar a los animales que beben agua en las orillas de los ríos y, aunque en principio no comen gente, sí la puede hacer ahogar si se siente amenazada. Son pocos quienes han logrado verlas, ya que tienen un oído excepcional y apenas sienten la presencia de gente se hunden en el río. Muchos me aseguraron que la presencia de las vacas de agua es cada vez más rara porque a ellas les gusta vivir en lugares alejados, donde todavía se encuentran selvas vírgenes y poca presencia humana. Por eso los trabajos de aserrío que se hacen lejos en el monte han terminado por alejarlas más y más.

LA FORMA DEL AGUA

Las fieras no siempre son discernibles de otros fenómenos fluviales. Por ejemplo, la sierpe es a la vez una enorme serpiente que vive bajo el agua y la inundación que causa cuando se desplaza; las rayas, los quícharos y los pelmás no solo habitan en pozos profundos o remolinos en los ríos, sino que crean estas características hidrológicas con su mera presencia; un meandro pronunciado puede ser el lugar de habitación preferido de un gran mero, pero también puede entenderse como una extensión de su propio cuerpo. Es como si las fieras y los ríos se constituyeran mutuamente. O para ser más específicos, las fieras, por un lado, y ciertos paisajes ribereños —pozos, meandros—, junto con las formas en que el agua fluye allí —corrientes, remolinos, ondulaciones, rápidos—, por el otro, parecen estar entrelazados. Quizás otra manera de conceptualizar las fieras sea imaginar su forma y sus movimientos como una unidad, lo que implica que sus cuerpos y sus trayectorias no son necesariamente dos cosas distintas. Una fiera es, entonces, contenido y contenedor, fondo y forma a la vez: es una creciente repentina y la sierpe que se desplaza con ese caudal aumentado; es un pozo profundo en una curva del río y el ser que lo habita y cuya mera presencia amplifica este paisaje ribereño. El hecho de que una fiera se manifieste en remolinos, maretas o pozos indica que estos seres no existen como realidades

independientes de los lugares que habitan, es decir, no son entidades discretas con cuerpos muy diferenciados de los atributos ribereños que los rodean. Más bien, las fieras ocurren, emergen y toman forma en relación con el tiempo y el espacio de esas otras formas que los ríos contribuyen a generar. En términos del filósofo Gilles Deleuze (2001), podríamos pensar en una fiera no tanto como un *ser* estático, sino como un *devenir*, o mejor aún, como una forma que emerge dentro del flujo constante que los ríos crean. Un ejemplo puede ilustrar mi punto.

Un pozo profundo formado en una curva de La Honda, uno de los ríos de la cuenca del Salaquí, solía estar habitado por una fiera que, según algunas personas, era una enorme raya. Cuando esta fiera salía, producía grandes olas que afectaban los botes que pasaban o se detenían allí. Un día, algunos soldados paramilitares, cansados de los daños que sufrían sus embarcaciones cada vez que navegaban por esta zona, lanzaron una granada al pozo. Parece que la granada mató a la raya porque desde entonces ningún otro bote reportó problemas en ese lugar. Pero algunos meses después del ataque, el pozo comenzó a secarse. Según los lugareños, esto fue consecuencia de la muerte de la raya, ya que su mera presencia era la que hacía posible la existencia de ese pozo. El ataque, en otras palabras, al mismo tiempo mató a la fiera y transformó las cualidades de ese lugar en el río. Esto implica una conexión entre los ríos y las fieras que va más allá de la de una simple relación en la que el río proporciona el escenario para que estos seres vivan y se desplacen. Más bien, los ríos participan en la emergencia, en la constitución de estas fieras. Dicho de otra manera, los remolinos, los rápidos, los pozos o las crecientes son tanto las condiciones como los efectos de las fieras; no son solo manifestaciones de su presencia, sino que desempeñan un papel en la generación de su ser. Debido a esos límites abiertos y difusos que existen entre las fieras, los lugares ribereños y el flujo de sus aguas, uno se ve obligado a concebir ciertos seres como relaciones y a considerar que la forma en que estas relaciones se materializan es lo que constituye una fiera. Las fieras son una fuerza que compila, aunque también lo que ha sido compilado; emergen del conjunto de flujos y relaciones que se encuentran en lugares particulares de los ríos. Este modo de entenderlas puede ser más claro si examinamos la idea de forma tal y como la presenta Eduardo Kohn (2013).

Forma aquí no se refiere al aspecto o tamaño de una fiera, sino a las configuraciones o disposiciones que permiten, pero también restringen, que ciertos fenómenos emerjan y se propaguen (Kohn 2013, 157-189). En el caso de las fieras, esto significa que la manera en que ciertos atributos fluviales confluyen y se organizan en un río facilitan su emergencia. Uno de los ejemplos discutidos por Kohn resulta relevante para mi argumento. Es solo bajo un conjunto específico de condiciones que la corriente de agua, al rodear un obstáculo, genera los

patrones de circulación que dan lugar a los remolinos. Estos remolinos exhiben propiedades emergentes —es decir, un patrón circular de agua en movimiento— que no estaban presentes en las corrientes que los originan. Aunque forman parte del flujo del agua, su configuración no es completamente reducible a este, pues dependen de la interacción de múltiples factores para surgir y mantenerse. En otras palabras, los remolinos dependen del flujo de agua para existir, lo que los mantiene en continuidad con la corriente de la que emergen. Sin embargo, esta continuidad no implica que su patrón geométrico sea reducible al flujo general del río. Esto se debe a que, en los remolinos, el agua adopta una dinámica particular que difiere de la configuración del resto del caudal, lo que genera algo más: un movimiento novedoso dentro del sistema fluvial. Kohn argumenta que este patrón novedoso, ese algo más en la forma de fluir también es “algo menos”: “el agua que corre a través de un remolino fluye en una manera que es menos libre en comparación con todas las varias maneras menos coordinadas en las que el agua podría moverse a través de un río” (2013, 166). Este “algo menos”, explica Kohn, estas restricciones en las posibilidades del flujo del agua que resultan en la aparición de los remolinos es lo que constituye su *forma*.

De manera similar, veo la presencia de fieras en aquellos lugares donde el agua fluye de formas específicas —como meandros o pozos profundos— como una propiedad emergente, es decir, como una *forma* que resulta de las restricciones y las condiciones particulares de esos entornos. En términos generales, una propiedad emergente es aquello que surge de las relaciones específicas mantenidas por los componentes de un sistema (Clayton 2006; Georgiou 2003; Mitchell 2012). Tomemos una colonia de hormigas, por ejemplo. El comportamiento a nivel individual de cada hormiga no es suficiente para diseñar un hormiguero, ni para explicar la organización de una colonia en su conjunto. Pero a medida que los individuos se especializan en sus tareas y cooperan, surgen niveles superiores de organización que crean nuevos componentes dentro del todo. En este sentido, la colonia de hormigas, con todos sus patrones de comportamiento organizativo, es un fenómeno completamente nuevo que surge de los componentes más pequeños que exhiben las hormigas individuales. La colonia de hormigas es, entonces, una propiedad emergente porque es novedosa en sí misma: lo que un hormiguero es no puede descomponerse en sus partes individuales. En otras palabras, la emergencia hace referencia a los efectos relacionales producidos por un ensamblaje dado. Lo que resulta de estas relaciones no es reducible a los elementos del ensamblaje, lo que significa que cuando los elementos que componen un ensamblaje se toman de forma independiente o separada, no poseen las propiedades que tiene el conjunto. En este orden de ideas, una fiera puede concebirse como un tipo de propiedad emergente de los

ríos, lo que quiere decir que poseen propiedades que no se encuentran por separado en los elementos fluviales que las constituyen.

Así como los remolinos, los pozos profundos o las curvas pronunciadas son efectos del flujo característico del agua en la cuenca del Atrato, las fieras no son meras proyecciones humanas o representaciones culturales sobre la naturaleza. Más bien, forman parte de un conjunto de propiedades fluviales que posibilitan su aparición. Las líneas de espuma, las burbujas que se congregan y rompen la tensión superficial, las corrientes submarinas, los rápidos, el lodo, los pozos y los meandros, así como los animales, las plantas y cualquier otro elemento que altere la velocidad, el flujo y la forma del agua también participan en la emergencia de las fieras. No pretendo agotar la compleja red de factores y relaciones que intervienen en su aparición. Como han señalado los estudiosos del emergentismo, es empírica y conceptualmente difícil determinar con precisión cuándo y por qué la interacción entre los componentes de un sistema da lugar a efectos novedosos (Clayton 2006, 4). Sin embargo, sí me interesa destacar que muchos de estos elementos y relaciones no tienen su origen en el ámbito de las ideas humanas impuestas sobre la materialidad de los ríos. Esto implica que las historias y los relatos sobre las fieras no son meras proyecciones de creencias prefiguradas sobre una naturaleza abstracta, sino formas imaginativas de conceptualizar y transmitir las propiedades de los mundos acuáticos con los que las personas interactúan (Cruikshank 2005). En otras palabras, las fieras existen dentro de un entramado de creencias compartidas, pero su surgimiento depende en gran medida de ciertas condiciones materiales del entorno fluvial. Mi argumento es simple: las fieras desafían el paradigma del construccionismo social, pues su existencia no es reducible a las representaciones socioculturales que los pueblos indígenas o afrocolombianos han elaborado sobre sus ríos.

Ahora bien, que las fieras surjan de la forma de los ríos significa que, en cierto sentido, suceden. Pero para que sucedan o emerjan, las fieras requieren algo más para su realización: las disposiciones corporales de la gente, esto es, las perspectivas y prácticas culturalmente aprendidas que las personas del Bajo Atrato emplean para conocer a través de sus sentidos y relacionarse con los atributos materiales de sus mundos acuáticos. Mi punto, sin embargo, no es que estas disposiciones creen fieras de la nada, sino que permiten capturar, por así decirlo, la eventualidad o el devenir de estos seres: una eventualidad contenida dentro de un conjunto de propiedades fluviales que, solo en condiciones específicas, se manifiestan como fieras. En este sentido, estas son un conjunto de cualidades afectivas que emanan de, aunque al mismo tiempo exceden, el ensamblaje de las propiedades de los ríos y las disposiciones corporales de sus gentes. Su naturaleza esquivada y la variedad de elementos que participan en su

devenir las convierten en algo que ocurre al mismo tiempo más allá, alrededor y junto a los ríos y los cuerpos culturalmente situados que habitan esas ecologías fluviales. Dicho de otra manera, las fieras son una propiedad de los ríos, pero también una propiedad de las personas.

Para enfatizar este punto prefiero apoyarme en las ideas del geógrafo Ben Anderson (2009) sobre las atmósferas afectivas y en su lectura del trabajo del fenomenólogo francés Mikel Dufrenne en relación con la experiencia estética. Los objetos estéticos, sostiene Dufrenne ([1953] 1973), expresan su propio mundo, es decir, su propio conjunto de cualidades o atmósferas afectivas. Estas atmósferas no son reducibles a las intenciones con las que se ha investido al objeto material ni a las significaciones que genera a quienes se relacionan con él. Más bien, se mueven entre el objeto y sus condiciones objetivas y las formas de sensibilidad que posibilitan su aprehensión. En este sentido, las atmósferas afectivas no son meros reflejos de una subjetividad proyectada ni propiedades fijas del objeto, sino que emergen en la relación dinámica entre la materialidad del objeto estético y la experiencia perceptiva de quien lo encuentra. De manera similar, las fieras son una colección de ciertas cualidades de los ríos, pero esas cualidades no pertenecen de manera exclusiva a los ríos porque estos cuerpos de agua no pueden generar fieras por sí mismos. Esto significa, por un lado, que estas no son del todo independientes de las personas, ya que requieren “completarse mediante los sujetos que las ‘aprehenden’” (Dufrenne [1953] 1973, 79). En este sentido, pertenecen a los sujetos que las perciben. Por otro lado, las fieras emanan del conjunto de elementos que conforman un lugar fluvial y que configuran el flujo de sus aguas. Por lo tanto, también pertenecen a los ríos (Dufrenne [1953] 1973, 79). Las fieras, en otras palabras, pertenecen a la vez a los ríos y a las personas. Sin embargo, no son reducibles a ninguno de los dos.

Un argumento similar es planteado por el filósofo alemán Gernot Böhme (1993) en su exploración de la atmósfera como un concepto fundamental de la estética. A menudo caracterizada como una especie de estado de ánimo que procede de los objetos o del entorno, la atmósfera, explica Böhme, denota un atributo que puede ser nombrado tanto del lado del objeto como del lado de su receptor (1993, 121). Del mismo modo, las fieras son indeterminadas en relación con los entornos de los cuales proceden o con los sujetos que las experimentan. No son algo completamente objetivo, es decir, seres que pertenecen de manera exclusiva a los ríos; ni algo del todo subjetivo, esto es, reificaciones de las mentes humanas. Más bien, son al mismo tiempo tan parecidas a las cosas como parecidas a los sujetos: “[S]on algo parecido a una cosa, en la medida en que pertenecen a las cosas, ya que estas articulan su presencia a través de cualidades”. Son parecidas a los sujetos también, pertenecen a ellos “dado que

son percibidas a través de la presencia corporal de los seres humanos, y esta percepción es, al mismo tiempo, un estado corporal de existencia de los sujetos en el espacio” (Böhme 1993, 122). En otras palabras, las fieras expresan un conjunto de relaciones entre cualidades fluviales y disposiciones corporales. Este y, este estar en el medio, es lo que hace que las fieras trasciendan la dicotomía entre objeto natural y creencia cultural.

Lejos de ser seres temporalmente homogéneos y permanentes, las fieras están siempre en proceso de emergencia y transformación. Son, para tomar prestadas las palabras de Gastón Gordillo (2019), un “devenir fugaz”, una “disipación eventual” que existe sobre todo en forma de evento. Por eso, a pesar de su ferocidad, las fieras son frágiles, efímeras y volátiles, ya que solo pueden emerger en circunstancias muy específicas (Coole y Frost 2010, 14; Deacon 2006, 124; Kohn 2013, 186). Al considerarlas cualidades afectivas que emanan del ensamblaje de componentes humanos y más que humanos que confluyen en los encuentros cotidianos que tienen lugar en los ríos, debería entenderse a las fieras como poseedoras de un estatus liminal, de “intermedialidad” en relación con la distinción entre objeto natural y creencia cultural: son una forma generada por cuerpos —cuerpos de agua, pero también cuerpos humanos y más que humanos— y, sin embargo, no son reducibles a dichos cuerpos. Las fieras, como explica Anderson en relación con el concepto de atmósfera, son un conjunto de “cualidades afectivas que expresan un cierto mundo” (2009, 79). Los mundos expresados por ellas son parte integral —material y afectivamente— de los ríos. En estos mundos, fieras, ríos y subjetividades humanas y más que humanas existen y actúan en una unidad que no puede ser compartimentada para su conceptualización, mucho menos para su protección, como pretenden los sistemas legales. Un asunto al que volveremos en el último capítulo de este libro.

CONTEMPLAR LA FIEREZA DE LOS RÍOS

Ahora puedo volver a las condiciones que han transformado las posibilidades de encontrar fieras. El avistamiento de colosales meros o vacas de agua tiende a ser menos frecuente hoy en día porque, al decir de muchos locales, el tráfico constante de botes y el olor a combustible y aceite las han ahuyentado. No obstante, también porque la contaminación las ha vuelto más dóciles: “Esos animales”, me explicó la hermana Rosa, “los ha amansado el jabón que se usa para lavar, pero también el vidrio y la basura que uno echa al río. Parece que las corta y por eso se han vuelto más mansas”. Esta docilidad ha hecho que las fieras ya no causen los estragos que solían ocasionar y que su presencia, por lo tanto, pase cada vez más inadvertida. Según múltiples testimonios que recopilé, era más

fácil encontrarse con ellas cuando el río Atrato era transitado solo por canoas de remo. Pero hoy en día, debido al ruido de los motores y a la contaminación por combustible producida por los motores fuera de borda, se han alejado poco a poco e incluso han abandonado las áreas donde la gente solía avistarlas:

Antes no había tanta tecnología. Uno se iba desde bocas [del Atrato] hasta Quibdó a canaleta y pues no había tanta contaminación del agua. Yo no sé a dónde se van esas fieras, pero, según como cuentan los de antes, hoy día ya casi no hay fieras. Cerca a Tanguí, mi tierra, hay un remolino grandísimo y peligroso, pero ahora que fui eso ya se secó, ya se perdió. Ahí había fiera bastante. (Carlitos Blandón, en conversación con el autor)

La gente asume que las fieras se han desplazado río abajo, cerca de la desembocadura del Atrato o incluso hacia el mar. Las que aún habitan los ríos quizá permanecen en las partes más profundas, donde no las perturbe el olor y el ruido de las embarcaciones. Desde cierta perspectiva, el avistamiento cada vez más esporádico de ellas expresa una especie de desencantamiento del río, una pérdida de la sensación de lo mágico y lo ignoto ocasionada por la constante presencia humana en el paisaje acuático, ya sea en forma del tráfico constante de embarcaciones o de la basura y el combustible arrojados a los ríos. Pero como señaló Ramona, el desencantamiento del río también ha sido acelerado por la violencia militar. No veo necesariamente este desencantamiento como resultado de los discursos y las prácticas modernas y seculares sobre la naturaleza, porque lo que se ha erosionado no es tanto la manera en que la gente ve e interactúa con sus mundos acuáticos, sino el conjunto de condiciones que hacen posibles a las fieras; es decir, la forma en que las relaciones entre humanos y no humanos tienen lugar o se materializan allí donde estas emergen. Las lanchas con motores fuera de borda, el combustible, la basura, las granadas o las bombas cambian las formas en que las personas podrían encontrarse con estos seres. El encanto que las fieras representan para los lugareños no se trata de la persistencia de criaturas maravillosas que desafían un mundo sobrexplorado o sobrentendido, ni de una romantización de las experiencias de los ancianos o de la nostalgia por tiempos que fueron más reconfortantes. Este encanto, más bien, tiene que ver con el asombro que un río ordinario puede producir; tiene que ver con la posibilidad, como lo expresa de forma bella Jane Bennett (2001, 4), “de participar en un encuentro momentáneamente inmovilizador [...] de ser impactado y sacudido por lo extraordinario que vive en medio de lo familiar y lo cotidiano”.

Consideremos una vez más lo que Ramona dijo sobre la muerte de la fiera que solía vivir cerca de su comunidad. La desaparición de este ser como resultado de

un ataque militar es sustancialmente diferente al desplazamiento aguas abajo o a la dispersión de las fieras a causa de la presencia humana. Cuando la gente describe que los avistamientos son ahora menos frecuentes a causa de tanta actividad en los ríos, están apuntando a que las fieras se han ido a otras partes, no a que han desaparecido. Esta diferencia puede describirse como una de alejamiento en oposición a desaparición, o de escasez en oposición a extinción. Y esta diferencia está relacionada de manera estrecha con las premisas que sostienen las relaciones que las comunidades en el Bajo Atrato establecen con los seres que constituyen sus territorios. Contrastemos el alejamiento de las fieras debido a la presencia humana con su muerte ocasionada por la guerra. Distintos antropólogos que han trabajado en el Pacífico colombiano (véase, por ejemplo, Escobar 2008; Losonczy 1993; Restrepo 1996) han descrito la existencia de una particular “gramática del entorno” (Escobar 2005, 152), es decir, una serie de principios ontológicos empleados por las comunidades afrocolombianas para clasificar, ordenar y jerarquizar los distintos seres que existen. Una noción fundamental es la de renaciente, un concepto que sugiere un tipo de sucesión, una continuidad entre los descendientes de distintos seres. Por ejemplo, *renacientes* son todas las nuevas generaciones: jóvenes y niños, los descendientes de los adultos, quienes a su vez fueron los renacientes de la generación anterior. Renacientes son también las semillas del plátano o la yuca, la descendencia de los animales. “Renacientes”, me explicaba un señor del río Salaquí, “son los que son de otra generación. Siempre viene un puyón detrás de otro puyón. Viene una etapa en la que nosotros los viejos nos morimos y el remplazo son los *renacientes*, los hijos de uno”. El concepto establece una suerte de gramática en la que la vida se concibe como el continuo renacimiento de lo existente (Escobar 2005), un flujo constante en el que se vinculan el pasado, el presente y el futuro (Almarío 2001), puesto que los seres que existen no son sino los renacientes de otros que estaban antes. Renace la gente a través de sus hijos, renacen las plantas a través de sus semillas, renacen los animales a través de su descendencia. Renaciente es, pues, una noción genealógica —los descendientes—, pero también histórica —son quienes recogen, representan y continúan el legado de las generaciones anteriores— y teleológica —es la continuación y la proyección de algo que existía antes—. En un sentido, el término tiende un puente entre la historia, el presente y el devenir, pues el renaciente es la sucesión de un ser en el tiempo y en el espacio, es la prolongación natural de algo que comparte el mismo origen, la misma raíz, la misma historia.

Ahora bien, en una ontología en la que los seres están en continuo renacimiento no hay lugar para conceptos como la finitud o mucho menos la extinción. Así, por ejemplo, los animales de caza, los peces y hasta los árboles maderables no se acaban, sino que se van a otras partes, se alejan. Todos se van para lo profundo

de la selva o para otros ríos, se quedan en lugares a los que la gente no va o no puede acceder. Eso es exactamente lo que ha pasado con las vacas de agua, las sierpes u otras fieras que la gente solía encontrar en los ríos: se han ido para otros lugares. Las prácticas de la gente —la cacería, la pesca, el corte de madera, el tránsito de los botes— no tienen el efecto de acabar con estos seres, más bien los aleja, los amansa. No obstante, la guerra, si atendemos a lo que dice Ramona y a lo que pasó en La Honda con la raya atacada con una granada, sí que produce esos efectos.

Sin duda, las fieras son seres peligrosos porque pueden devorar humanos, hundir embarcaciones e incluso desbarrancar poblados ribereños. Las comunidades locales son muy conscientes de los riesgos que representan estos seres, pero no los atacan, y mucho menos los matan, porque eso implicaría una serie de transformaciones que alterarían drásticamente las ecologías fluviales: la desaparición de una fiera cambiaría las características de los pozos y meandros, perturbando el propio flujo de los ríos y, por supuesto, de las comunidades y sus socialidades. Matarlas no está en el repertorio de acciones que las comunidades locales tomarían contra estos seres. No obstante, hacerlo sí que es parte de la lógica de la guerra.

La guerra tiene el poder de aniquilar existencias y arrasar los mundos que se les asocia. Esto es algo que se encuentra en las antípodas del principio de los renacientes. Aunque los avistamientos de fieras sean cada vez más raros, la gente asume que continúan viviendo en los ríos, ya que son una parte intrínseca de este universo acuático. Las personas que han aprendido a convivir con estas fieras son capaces de notar su presencia y, gracias a la relación íntima que han cultivado con sus ríos, pueden prevenir el daño que ellas podrían potencialmente causar. Las comunidades locales evitan encuentros con estos seres e incluso ajustan sus rutinas para favorecer versiones de las fieras que estén alineadas con los modos de vida de la gente: arrojar vidrio y basura, o derramar combustible o aceite, son medios para amansar fieras, no para eliminarlas. Las fieras, con independencia de lo peligrosas que puedan llegar a ser, son aceptadas como una parte constitutiva del territorio. Sin embargo, esta no es la forma en que los actores armados ven y, mucho menos, se relacionan con ellas. Lo que hicieron en el caso de la granada que destruyó un pozo en La Honda, o en el ataque aéreo que mató al mero colosal, fue atacar a un ser que consideraban desconectado de la ecología fluvial, escindido de su entorno, ajeno a ese mundo que ellos, en su calidad de emisarios de la desolación, intentan ocupar. Quizás este desprecio por las relaciones ecológicas de selva y río, junto con esta idea de que los seres y los entornos pueden compartimentarse con facilidad, están en la base de otros proyectos exterminadores y de ocupación ontológica (De la Cadena 2016;

Escobar 2016) que, como las plantaciones de palma y el arrasamiento de la madera, alimentan la guerra que se ha librado contra los territorios bajoatratoños.

La presencia de las fieras abre posibilidades novedosas de habitar el mundo, posibilidades que ahora han sido obstaculizadas por la guerra. El daño infligido a las fieras es más que una violencia contra las cosmovisiones de las comunidades indígenas y afrocolombianas, porque cuando los actores armados las mataron deliberadamente, los atributos de los ríos también cambiaron, de la misma forma que la transformación violenta de los lugares que ocupan alteró las condiciones que favorecen su aparición. La lógica de la guerra establece las condiciones para que el río nunca pueda volver a favorecer a las fieras ni a seres similares, y si ellas desaparecen, el mundo será irremediablemente más pobre.

DONDE MORAN LAS BESTIAS

Ya sea como atributos materiales de los ríos, existencias que pueblan el mundo acuático, seres capaces de ocasionar daños en el mundo de la gente o formas emergentes que adquieren existencia mediante interacciones humanas y no humanas, las fieras desestabilizan las distinciones entre las personas y los ríos, entre los seres y sus entornos, entre fondo y forma, lo singular y lo ambiguo, las relaciones y las sustancias, lo ordinario y lo encantado, o entre aquello que *es* bajo el agua y aquello que *ocurre* cuando nuestros cuerpos son permeados por las realidades que activan los mundos acuáticos. Esta ambigüedad, esta resistencia a ser una sola cosa ocupando un lugar fijo y familiar, está de alguna forma contenida en el significado etimológico de la palabra fiera: bestia, animal salvaje y feroz. Aquí uso *salvaje* para referirme a aquello bravío, silvestre, que resiste a ser domesticado y cuyo modo de ser no está limitado por la conjunción *o* —que expresa separación y distinción entre dos cosas o dominios—, sino que abraza la *y* como su forma de ser (De la Cadena 2016): una conjunción correlativa que expresa la suma o coexistencia de varios dominios.

La conexión entre las fieras y ciertas características de los ríos demuestra que estos seres no son entidades discretas cuyos cuerpos y trayectorias puedan disociarse de sus manifestaciones emplazadas. Estos seres, más bien, adquieren forma por medio de su carácter de evento, lo que los convierte en algo similar a aquello que Marilyn Strathern (2004) llama conexiones parciales, es decir, relaciones compuestas por un ensamblaje que no es “ni singular ni plural, ni uno ni muchos, un circuito de conexiones en lugar de partes unidas” (Strathern 2004, 54). Por lo tanto, la protección de los territorios y los derechos de los pueblos indígenas y afrocolombianos no debería ser solo una cuestión de proteger lugares existenciales o recursos vitales, porque lo que está en juego no es algo

que estas personas poseen, sino un conjunto de existencias con las que estas comunidades *son*, devienen y florecen. Cualquier cambio abrupto en los tipos de relaciones que las personas suelen tener con los ríos, como puede suceder en el contexto de la guerra, resulta ser más que una violación de sus derechos humanos: es una severa transformación de las condiciones que, de no ser por la guerra, favorecerían la aparición de fieras y, con ellas, de mundos diferentes y de modos distintos de habitarlos.

Al considerar los efectos de la guerra en una región donde seres como las fieras son parte integral de los ríos, debemos superar la división entre las personas, los seres no humanos y sus mundos circundantes. Si ellas emergen en el proceso de ensamblaje de cuerpos de todo tipo —y, sin embargo, no son reducibles a esta colección de cuerpos—, surge una pregunta importante: ¿cómo atender a los ríos y a las fieras sin reducirlos a objetos del mundo natural o a creencias culturales de aquellos que dan testimonio de su existencia? Esta pregunta es clave porque nos obliga a reconsiderar las formas adecuadas de proteger la vida de los ríos, así como las diferentes clases de vida que estos sostienen. En el Bajo Atrato, atender el daño ecológico encarnado por la desaparición de las fieras no debería necesariamente confundirse con la reparación de los derechos culturales de una minoría étnica, sino que debería involucrar nuevas habilidades para responder (Haraway 2008) a otras formas de distintividad más que humana. Discutir la existencia de las fieras y lo que el conflicto armado les ha hecho es mi intento de abordar las experiencias diferenciales de la guerra, no tanto en términos de las cosmovisiones y las creencias de las comunidades indígenas y afrocolombianas como en aquellos de los tipos de mundos que ellas experimentan y habitan.

MADRE DE AGUA 3

JONÁS ERA UN INDÍGENA EMBERÁ QUE LLEGÓ A CAÑO TAPÓN HUYÉNDOLE A una sentencia que le pareció injusta. En Acandí, su lugar de origen, las autoridades tradicionales le impusieron un castigo por haber amenazado con machete a uno de sus vecinos. Debía pagar una condena de ocho meses atado de pies y manos a un cepo, ese artefacto de origen colonial hecho con dos gruesos maderos que inmovilizan las extremidades de los sentenciados (véase figura 19). Jonás prefirió dejar su tierra y su parentela e irse a trabajar como jornalero lejos de allí. Luego de muchos ires y venires terminó en Caño Tapón, una comunidad de la cuenca del río Salaquí habitada en su mayoría por chilapos —campesinos mestizos de origen cordobés que empezaron a asentarse en la región a finales de la década de 1960—. Allí Jonás era conocido simplemente como “el indio”. Tenía esposa y dos hijos. Vivían todos en una casa con techo de plástico, junto a la iglesia pentecostal del caserío.

Figura 19. Cepos



Nota: arriba, *Nègres àu tronco*. Abajo, en cada caserío indígena hay un cepo que, en ocasiones, se convierte en columpio para juegos.

Fuente: Debret (1834, placa n.º 45); fotografías del autor.

La primera vez que hablé con él venía de rozar un rastrojo en el que planeaba sembrar plátano. Llevaba un pañuelo rojo amarrado a su cuello y un gran sombrero hecho de iraca que le servía para protegerse del intenso sol. Estaba empapado en sudor. Con el machete aún en su mano, nos contó que venía de matar una serpiente mapaná que reptaba entre la rastrojera. Dijo entonces que había presentado el encuentro con la víbora, puesto que la noche anterior había soñado mal. En su sueño corría y corría en la selva, persiguiendo a dos personas que terminaron por trepar a un árbol. El árbol se hizo más grande y se convirtió en un peñasco. Jonás gritaba a todo pulmón para que los dos personajes bajaran de allí. Fue solo después del encuentro con la mortal serpiente que el sentido del sueño se le reveló y por eso decidió parar su trabajo a media tarde y regresar a casa. Ignoro la relación entre el árbol, el peñasco, la serpiente y los personajes del sueño, y aquel día no me atreví a preguntar más. Pero recuerdo que en aquella conversación me habló de su abuelo: un jaibaná que había sido asesinado por una serpiente enviada por otro jaibaná rival. Según Jonás, aquel jaibaná estaba cortejando a su abuela y antes de que ella muriera algunos años después, víctima también de un ataque jaibaná, su abuela le hizo prometerle que se iría a vivir a otra región puesto que aquel lugar estaba infestado con maldad.

Algunas semanas después de esta conversación, Jonás fue encontrado muerto, en un pozo no muy profundo que se forma frente a la casa de la familia donde me estaba alojando. Lo hallaron en la madrugada y su cuerpo flotaba boca abajo. En el fondo del pozo encontraron su arpón y su linterna, aún encendida. Jonás había salido a pescar, tal y como acostumbraba hacerlo en las noches de luna propicia. Lo hacía *lentiando*, es decir, arponeando los peces mientras se sumergía con unos lentes que le permitían ver debajo del agua. Cuando lo encontraron, su cuerpo estaba ya rígido y su rostro tenía esa palidez que solo tienen los muertos. En su frente había cinco marcas poco profundas, como aquellas que dejan los colmillos de las serpientes. Tenía también una hendidura en uno de sus pómulos, como cuando alguien recibe un golpe contundente con un palo. Estas heridas las vi en las fotos que alguien más se atrevió a tomarle la noche en que lo encontraron. Quienes sacaron su cuerpo del agua aseguran también que vieron otros dos pequeños cortes en la cabeza.

La muerte de Jonás se convirtió en un evento de gran consternación en Caño Tapón, sobre todo por la manera en que sucedió: en un pozo poco profundo y en un lugar con el que Jonás estaba familiarizado. Además de pescar con habitud, Jonás era, “como todo buen indio”, un excelente nadador, al decir de la gente. Se ahogó, sí. Pero no tuvo tiempo siquiera de quitarse la máscara o de pedir ayuda a quienes vivían justo al frente de aquel pozo. Nadie oyó nada y cuando lo encontraron al amanecer ya llevaba varias horas

muerto. Las heridas que encontraron en su rostro y en su cabeza dejaban pocas dudas sobre la naturaleza de su muerte: Jonás había sido atacado por una madre de agua.

AGUAS AMARGAS

La intrincada red de ríos, caños, quebradas, canales, lagunas y ciénagas que existen en el Bajo Atrato constituye un universo acuático que, de acuerdo con los pobladores más viejos, es habitado por seres similares a los que pueblan el mundo terrestre y visible en el que viven los humanos. Según algunas de las tradiciones orales compartidas por comunidades indígenas y afrodescendientes chocoanas, el universo está constituido por tres mundos diferentes: el mundo de arriba, habitado por Dios, la Virgen, los santos y las almas que han acumulado méritos para ascender al cielo; el mundo del medio, en el que vive la gente y en el que se desarrolla la vida de todos los días; y el mundo de abajo, donde se encuentran los *sínculo*, gente sin ano que se alimenta del olor que emana de la comida cocinada (Escobar 2008; Losonczy 2006a; Sánchez 2002). Este inframundo es habitado también por espíritus y *visiones* que, en circunstancias excepcionales, emergen al mundo de los humanos. Las visiones son seres que asombran y espantan, capaces de provocar infortunios y hasta enfermedades. Adoptan varias formas para confundir a la gente: una visión puede ser una voz humana o un silbido que se oye en lo profundo de la selva, pero que al final desorienta y embolata a la gente; puede ser también una entidad de aspecto monstruoso que vive en las ciénagas y no deja que nadie se acerque. Las visiones están también asociadas con el monte *jecho* o la manigua, esos confines de la selva en los que no hay rastro de la presencia humana. Los ojos de agua son otros portales en los que se manifiestan estos seres y muchos de ellos causan estragos como hundir embarcaciones o devorar gente. Las madre de agua son unos de esos seres.

Tanto indígenas como comunidades negras y mestizas reconocen en ellas unas entidades maléficas creadas por alguien, las más de las veces por medio de actos de brujería, con el fin de realizar un ataque mortal sobre otra persona. En el caso indígena, ese poder se le atribuye a los jaibanás o médicos tradicionales. Entre muchas comunidades negras los aprendices de brujería, también conocidos como *chinangos* o *zánganos*, son quienes poseen los conocimientos necesarios para manipular este ser. Como quiera que sea, la madre de agua constituye uno de los peligros más inminentes en los ríos:

Las madres de agua son sobre todo cosas de indios, pero también hay negros y chilapos que saben hacer sus madres de agua. Son una especie de espíritus

que se usan para hacer males y se les ve como si fueran un animal: “Ahí hay un venado, hay una guagua” y si se acerca a cogerlo es cuando la madre de agua lo coge a uno, se lo lleva y por allá lo ahoga, lo saca a tierra, se le come la nariz, los dedos y lo deja ahí. (Entrevista con Josefina Arias, pobladora del río Atrato) También puede ser una fiera que sale del agua y se lleva a la persona. Usted, por ejemplo, baja al río a bañarse o a hacer la diligencia de defecar, ahí lo coge la madre de agua y lo ahoga. (Entrevista con Carlitos Blandón, poblador del río Jiguamiandó)

La persona que va a ser atacada con madre de agua siente calor, un fogaje y la necesidad de ir al agua, de irse a bañar. Allí es donde la madre de agua lo ataca. (Entrevista con Manuel Palacios, poblador del río Salaquí)

Para los emberás, estos seres constituyen una de las manifestaciones del mundo acuático (Losonczy 2006a), mientras que para los negros son una prueba contundente del poder y la brujería que les atribuyen a los indígenas. La antropóloga francesa Anne-Marie Losonczy los describe como un tipo de agresión chamánica capaz de traspasar fronteras interétnicas:

De parte de los Emberá, se cree que la agresión interétnica contra los negros es transmitida por un espíritu primordial muy poderoso que llaman en español “madreagua”. Este *jaï* subacuático forma parte del mundo de Abajo. Lo representan como un ser peludo de color brillante [...]. Capturan y se comen a los niños indígenas, a menos que los encierre un chamán. En cambio, para sus víctimas extraétnicas, este *jaï* caníbal tiene los rasgos de un indígena desnudo, que captura a los negros adultos y los ahoga en el río o que, por órdenes de un chamán, les lanza proyectiles mágicos que devoran sus entrañas. (Losonczy 2006a, 346)

Las madres de agua son, entonces, creadas por personas con conocimiento chamánico y con el propósito de ocasionar algún mal o cobrar venganza por algún agravio recibido. Sus ataques ocurren solamente en el agua y, aunque en principio son creadas contra una persona en particular, pueden convertirse en un peligro incapaz de discriminar a sus víctimas si por algún motivo su creador sufre algún daño:

Si de pronto un indio o cualquier persona tiene ganas de hacerle maldad a uno, de ahogar, hace una madre de agua, pero eso lo hace es destinada para una persona. Si va a hacerle mal a usted va y lo ahoga, pero sólo a usted, a los otros no les hace nada. Por eso al indio hay que andarle con *suavena*, hacerse

querer de él, no hay que hacerlo enojar ni cogerle sus cosas. (Entrevista con Chencho, poblador del río Salaquí)

La madre de agua la pueden hacer de cualquier cosa: de hoja de guarumo, de tusa de maíz, de balsa. Pero cuando matan al que la hace, ella se queda desgarrada, deambulando y yendo de un lugar a otro. Cuando queda desgarrada es que sí puede llegar a atacar a todo el mundo. (Entrevista con Josefina Arias, pobladora del río Atrato)

Las palabras de Josefina capturan una de las características esenciales de las madres de agua: pueden ser creadas, pero no es que salgan de la nada. Más bien, los jaibanás las invocan y las traen del inframundo a este mundo, proveyéndoles la forma de un ser reconocible. Y aunque se les traiga para dañar a una persona en particular, se pueden desmandar si sus creadores sufren algún daño que les impida gobernarlas. En tales casos, la madre de agua vagará en búsqueda de nuevas víctimas.

Antes que tener una forma bien definida, es una entidad en constante mutación, capaz de adoptar la forma de un animal, de una planta o de un objeto capaz de ahogar a sus víctimas:

Una vez en Baudó había un señor que se llamaba Manuel Gringo y le echaron una madre de agua, un venado. Él se embarcó y vio al venado; lo iba a matar, pero cuando se le acercó, ahí mismo el venado lo cogió a él, lo botó al agua y lo ahogó. Él iba con la esposa que estaba en embarazo, pero a ella no le pasó nada. Al otro día lo encontraron por allá en una quebrada. Es que una mujer embarazada no es recomendable que salga con uno pa'l monte. (Entrevista con Ramona Mosquera, pobladora del río Atrato)

Puede ser un perico, una hoja de guarumo, puede ser una persona. Ella por ejemplo se pinta como un perico los brazos y todo el cuerpo. Usted se acerca y usted cree que es perico y se acerca a tocarla, ahí lo atrapa. Si está loca va y le echa mano, lo echa a pique y a usted lo van a encontrar por allá río abajo, varado en una playa, lo encuentran todo gruñido, que se le han comido la nariz, la punta de la boca, los dedos. (Entrevista con Manuel Palacios, poblador del río Salaquí)

Manuel señala otro aspecto fundamental de la madre de agua: su habilidad para ocultar su verdadera naturaleza detrás de la apariencia de un animal. Cuando dice que este ser se pinta su cuerpo no es tanto que ella imite un animal, sino que es capaz de activar o habitar otro tipo de cuerpo. Es esa habilidad de ser animal de monte —un perico o un venado, por ejemplo— lo que le permite acercarse a sus víctimas sin levantar sospecha. Ramona, por su parte, refiere

el ataque de una de esas madres de agua desorientadas que fue atraída por los humores de una mujer embarazada. Las mujeres encinta expelen un tipo de calor que atrae a los seres ponzoñosos de la selva, siempre tan asociados con el frío que caracteriza al monte. Los ataques de las madre de agua son distinguibles por las marcas que dejan en los cuerpos de sus víctimas: la nariz, las orejas, la boca o los dedos son devorados. Pero la presunción de sus ataques tiene que ver también con los lugares en los que ocurren: en los baños a las orillas del río, en sitios habituales de pesca o en pozos poco profundos donde son escasas las probabilidades de ahogarse. Las madres de agua son también un tipo de agresión que los jaibanás se dirigen entre sí:

Hay también por ejemplo brujos que se ponen a ver quién sabe más. Entonces para ver quién sabía más, le mandaba uno al otro una madre de agua. El otro la agarraba y como sabía más, se la devolvía, o sea que ya no se iba dónde estaba el uno, sino que se regresaba donde el otro. (Entrevista con Chencho, poblador del río Salaquí)

En esos casos, la madre de agua se sale de control y ataca de manera indiscriminada. Precisamente, por cuenta de los constantes “intercambios chamánicos de agresión” (Losonczy 2006b, 162) o batallas de jaibanás referidas con tanta frecuencia por los emberás, recibí advertencias en algunos caseríos de evitar el río durante ciertas horas de la noche. Y es también por cuenta de esas madres de agua desgarradas, al decir de Josefina, que muchas personas prefieren ir al río acompañadas, puesto que ellas no atacan a sus víctimas a menos que estas se encuentren solas.

LA INCERTIDUMBRE DEL PRÓXIMO ATAQUE

Cuando Víctor encontró aquella madrugada el cuerpo inerte de Jonás, no se atrevió a tocarlo, sino que prefirió llamar a sus hermanos mayores. La voz sobre lo sucedido se propagó como pólvora y pronto llegaron varios vecinos. Pero nadie quiso meterse al agua a rescatar el cadáver. Hubo que esperar hasta la llegada de otros vecinos emberás para sacar a Jonás del río. Todos discutieron la necesidad de dar aviso a la nueva viuda, aunque ninguno quería ser portador de tan aciagas noticias. Además, todos temían partir y encontrarse río abajo con el ser que había atacado a Jonás. Tras muchas discusiones, decidieron conformar una comisión de tres personas. Cuando llegaron a la casa de Jonás y su familia, encontraron a la viuda despierta. Ella misma contaría algunas horas después que esa noche había sentido los pasos de su marido, quien se quitó sus botas

y dejó los pescados en la cocina, justo como tantas otras veces lo había hecho. Fue así como los de la comisión confirmaron lo dicho por el hombre indígena que ayudó a sacar a Jonás del río: no había que afanarse por dar aviso, pues la viuda debía estar ya al corriente. Este mismo hombre contó que mientras sacaba el cuerpo de Jonás sintió en el agua una cosa lisa y grande que le rozó la pierna. Afirmó entonces que allí aún se encontraba el ser malvado que había acabado con Jonás. Una anciana indígena que los acompañaba les contó también que los muertos por madre de agua se reconocen por los morados que aparecen en sus cuerpos, los mismos que la gente constató a la mañana siguiente en los brazos y en las piernas de Jonás.

Conocer la causa de la muerte dejaba, sin embargo, dos enigmas por resolver. Primero, si la madre de agua había sido dirigida contra Jonás o si, por el contrario, era una de esas presencias desgarradas. La segunda cuestión era la materialización de esa madre de agua, pues, aunque puede adoptar diversas formas, para la gente era preciso tener indicios que le permitiera diferenciar este ser de un animal ordinario. Víctor y sus hermanos, quienes encontraron el cuerpo de Jonás, aseguraron que vieron flotar un tronco grueso junto a su cadáver. En ese momento no les llamó la atención, pues es normal que el río arrastre todo tipo de palos caídos. Pero luego advirtieron que tras sacar el cadáver no volvieron a reparar el madero. Evaristo, uno de los hermanos de Víctor, me contó luego que los pies de Jonás estaban muy cerca a ese tronco y aunque primero pensó que estaban enredados en el palo, se dio cuenta de que en realidad estaban sobre el tronco, apenas sosteniéndose en la superficie. Al día siguiente no encontraron rastro del tronco, ni siquiera río abajo donde pudiera ser depositado por la corriente. Se especuló entonces que ese tronco era en realidad una enorme serpiente, quizá la misma que rozó la pierna del hombre emberá que sacó a Jonás del agua. La madre de agua debía ser entonces una serpiente, aunque el enigma sobre si su ataque había sido o no dirigido, solo podría resolverse durante los próximos días. Los habitantes de Caño Tapón no podían sino aguardar con incertidumbre si se produciría o no un nuevo ataque.

DE JAIBANÁS Y OTRA GENTE MUY PODEROSA

En lengua emberá, la madre de agua es llamada *andomía*, término que también se emplea en general para hacer referencia a todo espíritu malvado (Pinto García 1978). Con este mismo nombre se conoce también a un ser primordial —Antumía— que existe desde el comienzo de los tiempos y que fue arrojado al inframundo por el Creador (Castrillón 1982; Losonczy 2006a y 2006b; Pinto García 1978; Vasco 1985). Antumía es un espíritu poderoso, un *ja'i* fundamental

en el trabajo que hacen los jaibanás y que es movilizado para contrarrestar los ataques de otros jaibanás. En ambos nombres los sufijos *do* y *tu* hacen referencia a río, de la misma manera que los sufijos que se encuentran en la toponimia local: Truandó, río de la hormiga arriera; Domingodó, río del pájaro tijereta; Curvaradó, río del murciélago; Pavarandó, río claro. Al traducir al español el nombre de esta entidad, los emberás acentúan su carácter femenino —madre—, con lo que también la sitúan como un ser primigenio, puesto que es el origen pero también la dueña y maestra de los espíritus malvados que habitan el inframundo. La asociación con el universo acuático que está explícita en su nombre sirve para describir no solo el mundo de abajo como su lugar de habitación, sino también al agua como canal de manifestación, ya que es en los ríos donde realiza sus ataques mortales. En resumen, la madre de agua es un ser malvado, una entidad acuática que existe desde el comienzo de los tiempos y que puede ser movilizada por los jaibanás como medio de agresión chamánica.

El jaibaná, literalmente “aquel que reúne una gran cantidad de *jaïs*” (Pinto García 1978; Vasco 1985), es una persona de conocimiento que se desempeña como médico tradicional, pero también como consultor y consejero, en fin, como un líder espiritual capaz de diagnosticar enfermedades y de sanarlas gracias a la ayuda de los *jaïs* o espíritus que ha aprendido a convocar. Estos *jaïs* son invocados a través de cantos y unos bastones tallados por el propio jaibaná, los cuales denotan el tipo de espíritus que tiene como aliados y las enfermedades sobre las que posee poder (véase figura 20). Por lo general, las ceremonias en las que se invocan estos *jaïs* tienen lugar en las noches y se extienden hasta la madrugada. En ellas, los jaibanás reúnen a la gente alrededor de un pequeño altar en torno al cual se comparte comida, alcohol y cigarrillos. Los cantos se ejecutan mientras los jaibanás permanecen sentados en unos pequeños bancos de balso que ellos mismos han tallado, manteniendo sus bastones en una mano y ramas de varias plantas medicinales en la otra. Junto a sus bancos se encuentran también, cuidadosamente depositadas sobre hojas de plátano, las botellas que contienen el aguardiente o *viche* que toman a grandes tragos durante la ceremonia. Fuman de forma ininterrumpida. El ritmo de sus cantos, que son acompañados con melódicos silbidos, parece evocar la forma, el tamaño y la personalidad de los *jaïs* con los que tratan. Durante horas conversan y negocian con estos espíritus para que acepten trabajar bajo su tutela. Ese poder hace del jaibaná una persona de carácter ambivalente: es quien detecta la enfermedad y la sana, aunque también quien la puede infligir.

Los jaibanás pueden incrementar su poder con el tiempo y una forma de lograrlo es atacando y debilitando los *jaïs* controlados por otros jaibanás. Uno de los jaibanás con los que me entrevisté me describió cómo esas batallas ocurrían

en sueños, tras la ingestión de ciertas plantas o cuando se encontraban en la selva realizando sus faenas diarias. La madre de agua es, entonces, una de las manifestaciones de estas batallas entre jaibanás, quizá la más cruel, puesto que busca la eliminación física del rival y con ello el control de todos los *jaïs* que este poseía. Controlar a una madre de agua es asunto complicado y aun los más expertos se ven en aprietos para hacer que estos seres dirijan su furia solamente sobre los enemigos. Y si por alguna razón el jaibaná que la controla sufre algún daño o ya no está en capacidad de someterla a su voluntad, la madre de agua pierde su rumbo y se queda vagando por los ríos, ocasionando daños indiscriminados sobre cualquier persona. La madre de agua puede también ser invocada para defenderse. Hay casos en que jaibanás, o en su defecto los zánganos o los chinangos que han aprendido las artes para invocar estos seres, desatan las madres de agua para proteger un caserío o una comunidad de los ataques de sus enemigos, sean estos indígenas, negros, chilapos o mestizos; sean estos civiles o grupos armados.

Figura 20. El jaibaná Carlitos y dos de sus bastones



Fuente: fotografía del autor.

TRANSFORMARSE EN MOJANO

Tras el alboroto que siguió al descubrimiento del cadáver de Jonás, empezaron a conocerse otra serie de presagios que habían anticipado el ataque de aquella madre de agua. Puesto que un presagio no es otra cosa que un indicio que permite establecer relaciones en el tiempo entre eventos que, en apariencia, pertenecen a distintos dominios, la muerte de Jonás se convirtió en una suerte de clave con la que la gente de Caño Tapado descifró una serie de cosas raras que habían pasado con anterioridad. Por ejemplo, la noche en que se ahogó Jonás otro par de pescadores habían intentado sin éxito sacar un pez, pero abandonaron su empresa luego de que se les reventara por tercera vez el nailon que usaban para pescar. Uno de los indígenas contó que decidió no salir esa noche de su casa, pues había sentido en el río una atmósfera fuera de lo ordinario, algo que solo describió como una mala energía. Incluso se dijo que el mismo Jonás le había contado a su esposa que había escuchado el día anterior el canto de un *jaï*. Otros más que se toparon con él horas antes de su muerte dijeron que lo habían visto con una actitud extraña: cuando lo saludaron les respondió sin darles la cara. Alguien más me explicó que seguramente en esos momentos el espíritu maligno que lo atacó ya se le había metido. En este sentido, la muerte por madre de agua no es muy diferente a cualquier otra muerte en el Bajo Atrato: no ocurre en un solo instante, siempre hay una suerte de atmósfera aciaga cerniéndose sobre las personas y sobre los lugares. El ataque fue, entonces, la culminación de una transformación que había empezado con anterioridad, pues lejos de ser un único evento fulminante, la muerte allí es una larga transición que se materializa mediante todo tipo de augurios.

Como si fuera poca la preocupación de lidiar con una madre de agua y con la posibilidad de un próximo ataque, la comunidad de Caño Tapado debía además decidir qué hacer con el cuerpo de Jonás. No era un asunto banal. Había que enterrarlo, pero para muchos el cementerio local no era el mejor lugar para un indio que, se presumía, había sido asesinado por un jaibaná. Puesto que Caño Tapado no era su lugar de origen y que darle sepultura allí suponía enterrarlo lejos de su tierra y de su propia gente, algunos temieron que Jonás se transformara en un *mojano*, un monstruoso hombre-jaguar que vuelve a la vida y empieza a devorar animales y gente. Nadie allí quería correr semejante riesgo, por lo que decidieron llevar el cuerpo a Riosucio y entregarlo a la organización regional emberá.

En esencia, un *mojano* es una persona indígena que regresa de la muerte como un caníbal de aspecto felino. Pero esta extraordinaria transformación solo es alcanzada por poderosos jaibanás, quienes durante años han acumulado ese conocimiento y artes con la ayuda de una planta conocida como *tonga* o *güibán*

(Pinto García 1978). La gente de Caño Tapado sabía bien que Jonás no era esa clase de persona, y aun así prevaleció el deseo de no sepultar un indio en el pequeño cementerio local. Según algunos investigadores (Cheucarama *et al.* 2006; Sánchez 2002), la *tonga* o *pilde* es una planta psicotrópica usada por médicos tradicionales emberás para el diagnóstico y el tratamiento de enfermedades. No obstante, para muchas personas evangélicas en el Bajo Atrato, el consumo ritual de esta planta no es sino una forma de entrar en contacto con fuerzas diabólicas y alcanzar el poder para transformarse en mojanos luego de morir. Los mojanos, también llamados *aribamia* en lengua emberá (Pinto García 1978), vuelven de la muerte sedientos de sangre y la única manera de matarlos es estocándoles en el pecho con una vara de palma chonta o caña flecha.

El cadáver de Jonás fue trasladado a Riosucio en un bote. Cuando lo entregaron a la organización indígena, algunos de sus líderes estuvieron reacios a recibirlo, pues si bien Jonás era una persona emberá, no era de la región, no tenía parientes ni allegados allí y no pertenecía a la organización. Además, según los reglamentos que rigen a los cabildos indígenas en el Bajo Atrato, una persona que deja su comunidad de origen pierde su estatus de pertenencia luego de un año de ausencia. Para la organización indígena era claro que Jonás pertenecía a la comunidad de Caño Tapado y que debían ser ellos quienes se ocuparan del entierro. Para la gente de Caño Tapado no importaba cuánto tiempo llevaba Jonás habitando con ellos, él era ante todo un indio y como tal debía ser enterrado por su propia gente y según sus propias costumbres. Hubo tensas discusiones, pues además nadie contaba con el dinero para ocuparse del entierro. Al final, los líderes de la organización indígena y algunos habitantes de Caño Tapado lograron que la alcaldía municipal donara el ataúd. La organización indígena decidió entonces que Jonás fuera enterrado en El Acantilado, una de las comunidades indígenas localizadas en las cabeceras del río Salaquí. De acuerdo con uno de los líderes indígenas con los que me entrevisté, la selección del lugar obedeció a factores económicos: enterrarlo en el cementerio de Riosucio era muy costoso, mientras que llevarlo a El Acantilado acarreaba solo el costo de la gasolina del bote que lo transportaría. La gente de Caño Tapado quedó tranquila con la idea de que Jonás reposara entre su gente, aunque la verdad fue que el difunto nunca llegó a ser cercano a la gente de El Acantilado y que allí no pudo ser enterrado a la usanza emberá, es decir, con sus posesiones más valiosas.

LA COMBINACIÓN DE TODAS LAS FORMAS DE RESISTENCIA

Para entender el trágico destino de Jonás hay que retroceder en el tiempo, a la época de la escalada paramilitar en el Bajo Atrato. En 1997 la gran ofensiva liderada

por el Bloque Élmér Cárdenas, comandado por Freddy Rendón Herrera, alias “El Alemán”, llevó al destierro a una inmensa mayoría de las comunidades negras y mestizas asentadas a lo largo y ancho de los ríos Cacarica, Salaquí, Truandó, Domingodó y Curvaradó. Ante este panorama, las autoridades indígenas de la región tuvieron varios encuentros con el fin de definir sus estrategias de resistencia ante la violencia armada. A pesar de las amenazas que estaban sufriendo sus líderes, de los asesinatos selectivos que se estaban produciendo en sus comunidades, de los bloqueos económicos que les impedían viajar o ir a sus lugares de trabajo, y sin importar la presión ejercida por la fuerte presencia de hombres armados en sus tierras, las organizaciones indígenas del Bajo Atrato acordaron que en ninguna circunstancia se desplazarían, que no dejarían sus territorios ancestrales a merced de intereses foráneos y que resistirían y se defenderían, tal y como sus antepasados lo habían hecho desde los tiempos de la conquista española.

La resistencia se planteó a diferentes escalas: fortaleciendo sus organizaciones sociales, haciendo respetar las normas comunitarias y los mecanismos de justicia tradicional, denunciando las violaciones a sus derechos, exigiendo la presencia del estado, evitando cualquier tipo de trato con los grupos armados, incluyendo la policía y el ejército nacional. Pero también se acordó que los jaibanás harían uso de sus conocimientos ancestrales y que movilizarían los espíritus de la selva y de los ríos para proteger a su gente y a sus territorios colectivos. Se planteó entonces que aquellos jaibanás que tuvieran el poder de negociar con las madres de los animales liberaran serpientes, avispas y hormigas para que los combatientes de los grupos armados experimentaran dificultades en la selva. Otros fueron capaces de enviar tempestades y vientos para que los grupos armados no llegasen a sus caseríos. Y hubo jaibanás que discutieron formas más activas de resistencia y medidas de retaliación contra aquellos que agredieran a sus comunidades. Fue entonces como surgió la idea de usar el trueno.

Según algunas tradiciones indígenas, el trueno es el sonido que emite el tambor de un jaibaná muy poderoso que ascendió al cielo en tiempos míticos (Pinto García 1978, 216-218). Su sonido precede no solo la llegada de las lluvias, sino también el arribo de grandes hombres de conocimiento, capaces de usar y dirigir este elemento a voluntad. En el Bajo Atrato, su uso contra los grupos armados era inédito y ni los más versados jaibanás estaban seguros de cómo invocarlo. Dalila Conquista, una curtida líder emberá que trabajó muchos años con el cabildo mayor de la región, me contó acerca del día en que los jaibanás decidieron experimentar con el trueno como medio de defensa. Según ella, no son muchos los que poseen el conocimiento para dominarlo, pues se le debe invocar a través de una planta que es propia de este *jai* y con la ayuda de cantos que estaban refundidos en los recovecos de la memoria ancestral. Aunque ningún

jaibaná había hecho ataques con el trueno, decidieron que debían al menos intentarlo para ver si los cantos y la planta para invocarlo realmente funcionaban. Uno de ellos anunció el día y el lugar en donde lo haría: sería en Riosucio, justo sobre la estación de policía. No era un blanco aleatorio puesto que en la región siempre fue flagrante la connivencia entre la policía y los escuadrones paramilitares. Las embarcaciones que transportaban combatientes paramilitares se paseaban a sus anchas bajo la mirada impasible de las autoridades oficiales; se produjeron asesinatos y desapariciones forzadas sin que los oficiales militares movieran un dedo para impedirlos; reconocidos comandantes paramilitares entraban y salían de la estación de policía, como Pedro por su casa. La gente también fue testigo de cómo durante varias operaciones militares los hombres del ejército y de las ACCU se fundían: patrullaban juntos, compartían a menudo las mismas armas y hasta vestían los mismos uniformes. Muchas veces, lo único que hacían era quitarse las insignias y charreteras de una institución y ponerse los brazaletes y distintivos de la otra.

Dalila y sus colegas contaron que la tarde acordada por el jaibaná estuvo bastante despejada y soleada. Aunque no se asomaban las nubes, ella igualmente aguardó en su casa, sentada en el balcón desde donde podía observar lo que pasaba en la estación de policía. De repente, a la hora convenida, vio cómo un rayo del que se desprendía un humo negro cayó a uno o dos metros de uno de los muros de la estación. No hirió a nadie y aunque no había dado exactamente en el blanco, el jaibaná lo había logrado: había conjurado al poderoso *jai* del trueno. Dalila cree que falló por una cuestión de puntería porque, como sucede con el uso de cualquier arma, ha de practicarse para aprender a usarla de la forma que es debida. Tras el suceso, los jaibanás acordaron que solo usarían el trueno cuando fueran atacados por enemigos que portaran uniformes camuflados.

La madre de agua estuvo también entre el repertorio de fuerzas que movilizarían los jaibanás para protegerse de la influencia de los grupos armados. Amaranto, un riosuceño que trabajó durante muchos años con las ONG que apoyaban a los cabildos indígenas, me contó lo siguiente:

Nosotros estábamos una vez en una quebrada que llaman Chorrillo, en las cabeceras del río Chogoroto, y en una mata de pichindé estaba montada una madre de agua. Eran como las 6:00 p. m. Yo vi el bulto, un bulto que cayó al agua y que casi cae dentro del bote. Yo le pregunté a uno de los indígenas qué era lo que había caído y él respondió que había sido una madre de agua. Cuando dijo eso, yo, que iba en el medio del bote, me paré y me fui a sentar atrás, donde estaba el motorista, porque a mí me dio mucho miedo. Cuando llegamos al caserío les pregunté a los líderes por qué habían puesto madre de agua y ellos dijeron que

eso era para respaldar a la gente. Esa es una forma de resistencia: el invocar las cosas que ellos conocen. Y eso funcionó. Ojalá los negros hicieran lo mismo.

Amaranto enfatiza la tenacidad con que las comunidades indígenas hicieron frente a la guerra y la firme voluntad de no abandonar sus territorios. El “ojalá los negros hicieran lo mismo” es un lamento por la situación que tuvieron que enfrentar muchas comunidades negras, quienes, quizá menos equipadas para resistir la presencia armada, tuvieron que abandonar sus tierras durante varios años. Su testimonio es también una declaración del profundo conocimiento que los pueblos emberá tienen de la selva, de los mundos que la componen y de los seres que los habitan. Un conocimiento que, a sus ojos, representa un repertorio de útiles a los que apelar para contrarrestar los efectos de la ocupación militar.

Historias similares a la referida por Amaranto abundan en el Bajo Atrato. A lo largo de la cuenca del río Domingodó hubo lugares donde las madres de agua fueron despachadas para impedir que los *kapunía* —literalmente, la gente no indígena— se acercaran a los caseríos emberá. Hay también reportes sobre los efectos que este y otros seres comandados por sabios indígenas produjeron entre varios combatientes paramilitares: algunos fueron atacados en la noche mientras prestaban guardia a las orillas del río, otros fueron poseídos por espíritus que controlaban su voluntad. En el propio casco urbano de Riosucio, los paramilitares que se habían instalado en el canal que queda cerca al hospital veían salir un caimán enorme que, cuando tocaba tierra, se transformaba en un indio de pelo largo. El indio caminaba de manera silenciosa y parsimoniosa en dirección a los combatientes, desobedeciendo sus órdenes de detenerse. Cuando le disparaban, en lugar de darle al indio las balas terminaban siempre hiriendo a algún otro combatiente paramilitar. Otro evento envolvió a un joven paraco reclutado forzosamente, quien prestaba guardia en un campamento del río Salaquí. Una noche vio a la otra orilla del río una figura humana que vestía uniforme camuflado. Sospechando que se trataba de un guerrillero, el joven le disparó y en el preciso momento en que lo hizo perdió el conocimiento. Cayó gravemente enfermo y fue hospitalizado. La investigación que sus compañeros hicieron del incidente no arrojó indicios de la presencia que el joven juró haber visto. Tras lo sucedido el joven recibió el mote de “Maraña”, haciendo alusión a la selva indómita y densa en la que estos combatientes pasan sus días. El apodo también captura el tipo de transformación que experimenta todo aquel que pasa mucho tiempo en el monte: allí la gente se encimarrona un poco, llegando a adoptar comportamientos estridentes, frenéticos y hasta salvajes.

Ante las muchas veces que tuvieron que enfrentar este tipo de situaciones y dada la ineffectividad de sus usuales estrategias armadas, los paramilitares

tomaron otras medidas para protegerse. Primero, amenazaron a los jaibanás y a todo aquel que fuera sospechoso de practicar algún acto de aquello que ellos consideraban brujería. Luego, decidieron contrarrestar esos ataques con otro tipo de brujería.

PELIGRO INMINENTE

Tras la zozobra causada por la tragedia de Jonás empezaron a circular nuevos rumores. Ya no sobre la naturaleza de su muerte, sino sobre los posibles perpetradores. Según algunas tradiciones indígenas, en los casos de ataques realizados mediante actos de brujería, la primera persona en topar el cadáver de la víctima es en realidad el agresor. Víctor, menor de edad, no podía creer que se le acusara y se defendió exigiendo a los indios que ellos mismos mandaran un jaibaná para que hiciera su propia investigación. Les pidió, y aquí uso sus propias palabras, “que hicieran su brujería o que mandaran al espíritu que tuvieran que mandar” y así dieran cuenta del verdadero victimario. También se dijo que entre los indígenas de la región circulaba una advertencia de evitar ir a Caño Tapón, pues la comunidad estaba plagada de chilapos evangélicos que, con seguridad, cultivaban sus propias artimañas para conjurar otras fuerzas espirituales. Lo sucedido acentuó el tipo de prejuicios interétnicos y religiosos que existen en la región. Para la gente de Caño Tapón —en su mayoría devotos evangélicos que se adhieren con rigor a los preceptos morales de la Biblia— las creencias y rituales emberás no son más que una prueba de los poderes seductores del Maligno. Para los indígenas —siempre recelosos de la estricta observancia religiosa de los evangélicos y de sus pretensiones de ser bendecidos por el Espíritu Santo con dones como el de la curación y el habla en lenguas—, lo acontecido con Jonás mostraba la falta de solidaridad de los chilapos con una persona que habitó por mucho tiempo su caserío, pero también ese sentido de superioridad moral con el que los evangélicos se envisten a sí mismos y que les permite discriminar a los demás.

La gente en Caño Tapón empezó a preguntarse quién habría querido causarle daño a Jonás, pues todos lo recordaban como una persona muy trabajadora que no se metía en problemas con nadie. Para la gente del caserío, detrás de esa muerte debían estar otros indígenas de Acandí, lugar de origen de Jonás, quienes con seguridad decidieron cobrar venganza por el crimen del que años atrás huyó impunemente. Ahondando en su vida pasada, se llegó a saber incluso que Jonás había tenido en Acandí otra esposa a la que le había dado muy mala vida. Se especuló entonces que con certeza había sido ella quien le hizo pagar por sus agravios.

Cuando los indígenas de la organización regional recibieron el cuerpo de Jonás y escucharon las versiones de lo ocurrido, supieron de inmediato que no se trataba de un mero accidente. Supieron que detrás de esa muerte había un ser malévolo, aunque no se trataba de una madre de agua explícitamente enviada contra Jonás. Según la gente con la que me entrevisté, Jonás había sido ahogado por uno de esos espíritus que habitan los ríos y que tienden a desmandarse de vez en cuando. Uno de los líderes indígenas me contó que ellos habían consultado a sus jaibanás, quienes habían confirmado la presencia de una fuerza maligna en Caño Tapón, la misma que había ahogado a cuatro personas más en años anteriores. Para los habitantes de Caño Tapón la explicación cobraba validez toda vez que las otras personas que se habían ahogado murieron en circunstancias harto extrañas: uno era un hábil nadador y sufrió un ataque de epilepsia justo cuando estaba cruzando el río, otro se ahogó mientras realizaba su trabajo habitual de bajar madera para vender en el pueblo.

Las autoridades indígenas recomendaron que la comunidad llevara un jaibaná para que conjurara este espíritu antes de que cobrara nuevas víctimas. Dijeron, sin embargo, que la gente del caserío debía correr con los gastos de desplazamiento del jaibaná y de su comitiva, quienes no cobraban un peso por el procedimiento, pero necesitaban comida, tabaco y aguardiente durante las noches que dedicarían a cantar a los *jaïs*. No obstante, esta era una demanda que los habitantes de Caño Tapón no estaban dispuestos a aceptar, puesto que, como bien educados evangélicos, no pagarían de su bolsillo alcohol y cigarrillos, y mucho menos para patrocinar una serie de rituales que ellos consideraban impíos.

Exorcismos

Son muchas las historias sobre soldados paramilitares que fueron asustados durante las noches, que veían espíritus en sus campamentos y durante sus patrullajes en la selva, que hablaban disparates en lenguas foráneas o que terminaban por alguna razón disparándole a sus propios compañeros. Dalila llamó a este tipo de eventos “loquera” y aunque algunos están relacionados con intervenciones de jaibanás, otros son simplemente las apariciones típicas de aquellos seres peligrosos que habitan la selva. Según ella, esos son espíritus que se manifiestan en forma de gente, pero que no son gente, y en otras ocasiones confunden el juicio haciendo que se vea gente donde no la hay.

En alguna ocasión, un grupo de misioneros claretianos que visitaba algunas comunidades en el río Quiparadó ayudó a tratar a un joven paramilitar que estaba muy enfermo: expulsaba una baba blanca y espesa por la boca, llevaba noches enteras sin dormir y un día en medio de su desespero empezó a disparar a diestra y siniestra, e hirió a uno de sus compañeros. El sacerdote que los acompañaba

hizo varias oraciones y cuando le mostró al joven un escapulario con imágenes divinas, este lo reventó con la mirada. Fue bañado entonces con agua bendita. El sacerdote terminó su ritual rociando más de aquella agua en todo el caserío y haciendo cruces en diferentes puntos. Tras aquella intervención el joven recobró parte de su cordura y el resto de sus compañeros dejaron de sentir el espíritu que los atormentaba. No obstante, lo sucedido no hizo sino aumentar las amenazas que se cernían sobre los jaibanás, al punto de que un comandante paramilitar amenazó con arrasar un caserío indígena si algún otro de sus hombres caía enfermo.

En otra ocasión, un grupo de paramilitares llegaron hasta la parroquia de Riosucio y pidieron ver a uno de los sacerdotes: lo buscaban para que les realizara algún tipo de limpieza, pues varios de ellos estaban viendo y escuchando cosas que no lograban explicar en el lugar donde habían establecido su campamento en la selva. La solicitud fue casi que una orden y el sacerdote accedió a realizarles varias oraciones en la iglesia, siempre y cuando ellos entraran desarmados. Cerraron puertas y ventanas del templo, y el sacerdote hizo varias de las oraciones que se usan para liberar a los malos espíritus:

Espíritu del Señor, Espíritu de Dios, Padre, Hijo y Espíritu Santo, Santísima Trinidad, Virgen Inmaculada, ángeles, arcángeles y santos del paraíso descendad sobre mí. Fúndeme, Señor, modélame, lléname de ti, utilízame. Expulsa de mí todas las fuerzas del mal, aniquílalas, destrúyelas, para que yo pueda estar bien y hacer el bien. Expulsa de mí los maleficios, las brujerías, la magia negra, las misas negras, los hechizos, las ataduras, las maldiciones y el mal de ojo; la infestación diabólica, la posesión diabólica y la obsesión y perfidia; todo lo que es mal, pecado, envidia, celos y perfidia; la enfermedad física, psíquica, moral, espiritual y diabólica. Quema todos estos males en el infierno, para que nunca más me toquen a mí ni a ninguna otra criatura en el mundo. Ordeno y mando con la fuerza de Dios omnipotente, en nombre de Jesucristo Salvador, por intercesión de la Virgen Inmaculada, a todos los espíritus inmundos, a todas las presencias que me molestan, que me abandonen inmediatamente, que me abandonen definitivamente y que se vayan al infierno eterno, encadenados por San Miguel Arcángel, por San Gabriel, por San Rafael, por nuestros ángeles custodios, aplastados bajo el talón de la Virgen Santísima Inmaculada. Amén. (Amorth 1997, 131)

Una copia de esta oración, impresa en una hoja amarillenta y arrugada, reposaba en una de las cajas en las que uno de los sacerdotes de Riosucio mantenía sus artefactos litúrgicos. Fue escrita originalmente en italiano por el padre Gabriele Amorth —un sacerdote de la Diócesis de Roma quien aseguró

haber realizado cientos de exorcismos entre 1954 y 2016—. Cuenta el sacerdote que hizo el ritual de limpieza de los paramilitares que, cuando esparció el agua bendita en el templo, empezó a emanar de los soldados un olor inmundoso y que en un momento las puertas de la iglesia se abrieron con violencia de par en par.

Me intrigaba el poder que un sacerdote católico podía tener sobre una madre de agua. Para los jaibanás con los que me entrevisté, es perfectamente normal que un sacerdote tenga poder sobre los *jais* y otros espíritus que habitan la selva y los ríos, puesto que los sacerdotes, al igual que los jaibanás, se han preparado durante años para conocer e invocar fuerzas divinas. Ese largo y duro entrenamiento, me dijo uno de ellos, es tan bueno como el que recibe un jaibaná, quienes se preparan desde muy jóvenes para convertirse en hombres de conocimiento. Además, el panteón católico no antagoniza con las deidades emberás, pues Dios, la Virgen y los santos son conceptualizados como entidades que pertenecen a un dominio mítico primigenio (Salomon y Schwartz 1999), es decir, a un tiempo anterior al tiempo del que también participan las divinidades indígenas. Ese dominio, que los jaibanás ponen regularmente en acto a través de sus rituales, también es evocado cada vez que la gente decide emprender acciones contra amenazas presentes, incluyendo la llegada de hombres armados. Que las divinidades cristianas y emberás están íntimamente relacionadas entre sí fue una realidad que me asaltó uno de los días que visité al jaibaná Carlitos, quien me pidió el favor de regalarle una Biblia para aprender algunos de los cantos allí contenidos. Carlitos usó la palabra *cantos* y no oraciones, lo que hace alusión al hecho de que lo que se aprende en ese libro guarda similitudes con los cantos que ejecutan los jaibanás en sus ceremonias. Después de todo, un sacerdote no es más que una especie de jaibaná, solo que no conoce la lengua emberá. Ambos, a la larga, saben la manera de guiar a su voluntad las fuerzas divinas que gobiernan este mundo.

Durante los años más violentos de la ocupación de las ACCU, se sabía que los paramilitares del Bajo Atrato estaban contratando rezanderos, brujos y yerbateros para contrarrestar los ataques conjurados contra ellos. En una ocasión conocí a uno de esos brujos. Era un paísa de mediana edad que se hacía llamar Maestro Salamanqueño, aludiendo a la ciudad española de Salamanca, cuna de la universidad más antigua del mundo hispánico. Tenía una tienda en la calle principal de Riosucio y en ella ofrecía todo tipo de yerbas, talismanes y menjurjes para traer de vuelta y amarrar a los seres amados; detener la infidelidad, encontrar trabajo y objetos perdidos; eliminar la mala suerte, la magia negra, las maldiciones, la brujería y el mal de ojo; ayudar a tener éxito en los negocios y en el juego. También conocía los procedimientos para cerrar el cuerpo, es decir, protegerlo contra las balas y revelar enemigos ocultos. Durante los meses en

que el Maestro Salamanqueño mantuvo abierto su local, la mayor parte de sus clientes fueron soldados paramilitares. Llegaban vestidos de civil, algunos con las uñas pintadas de negro, cargando bolsas plásticas llenas de implementos de aseo y de latas de sardinas, atún y jamoneta. Buscaban protección contra serpientes y animales ponzoñosos, pero también ayuda con rituales más elaborados para cerrar sus cuerpos y protegerlos de las fuerzas malvadas de la selva. Algunas veces llegaba un bote a buscar al Maestro Salamanqueño para llevarlo río arriba a los campamentos paramilitares. Allí permanecía varios días haciendo contras y los rituales de protección que mantuvieran a salvo a los combatientes. Como él, hubo otros curanderos, videntes y espiritistas contratados por los paramilitares. Aunque al final el trabajo de estos hombres no resultó lo suficientemente bueno, pues los ataques de los seres que los paramilitares asociaban a los emberás no cesaron, razón por la que uno de los comandantes locales decidió atacar el problema de raíz: golpearon y amenazaron de manera directa a algunos jaibanás, advirtiéndoles que cualquier cosa que pasara a los combatientes sería castigada ejemplarmente.

Ante la gravedad de las amenazas, las autoridades indígenas decidieron no poner en peligro a sus propios hombres de conocimiento. La organización emberá profirió entonces directrices para que los jaibanás cesaran sus ataques contra los grupos armados, e incluso paramilitares y líderes indígenas establecieron pactos de no agresión en los que el grupo armado se comprometió a unos mínimos acuerdos para el respeto de los derechos de las comunidades. Pero a esa altura del conflicto, ya algunos jaibanás habían desencadenado poderosas fuerzas protectoras de la selva, por lo que ya no podían ser enteramente responsables de los daños que algunos de estos seres pudieran ocasionar.

UNA MUERTE EMPLAZADA

Yo conocía bien el lugar en donde se ahogó Jonás. Muchas veces me bañé en ese pozo manso y poco profundo, a la sombra de una bonga, un árbol de tronco grueso y con una gran copa enramada. Doña Viviana, madre de Víctor, el joven que encontró el cuerpo de Jonás, tenía su casa a las orillas de ese pozo. Allí había instalado las tablas y los maderos que le servían de lavadero. Bajaba todos los días a lavar la ropa y la loza. Todos los de esa casa, incluyéndome a mí durante el tiempo en que doña Viviana me alojó, íbamos al pozo a bañarnos y a jugar. Después de aquella fatídica noche, doña Viviana decidió instalar el lavadero en otro lugar, unos metros río abajo. Dejó también de ir en las noches y empezó a ir siempre acompañada de Verónica, su hija menor. Sus hijos me retaron, al menos un par de veces, a bañarme solo en el pozo. Tengo la impresión de que

querían comprobar si yo, a quien describían como una persona de afuera y bien educada, creía o no en espíritus malignos y en las historias que circulaban. Pero desde el inicio de mi vida en el Bajo Atrato sentí que precisamente esa educación secular, tan centrada en la racionalidad y en su culto a una realidad superior que trasciende lo local, me había equipado mal para enfrentar las realidades de las que estaba siendo testigo. Así que preferí no tentar mi suerte y cambié mi lugar de baño, justo como todos los demás.

Víctor me contó que algún tiempo atrás uno de sus hermanos mayores había sido mordido en la mano por una culebra que salió de las raíces de aquel mismo árbol. Para ellos no había dudas de que ese lugar poseía cierta aura misteriosa. Tras lo que pasó con Jonás constataron que las raíces de la bonga empezaron a secarse. Era como si el árbol respondiera al impacto de aquella muerte y a la atmosfera negativa que esta había creado. Mi mirada, poco experta, no me permitió distinguir nada fuera de lo común en la bonga. Sus raíces estaban un tanto al descubierto, pues estaban ubicadas en un barranco a la orilla del río. Es cierto que aquel entramado de raíces adquiría un aire más bien laberíntico al reflejarse en el agua, pero yo no podía sentir nada particularmente siniestro en ese lugar. Decidí entonces tomar algunas fotografías (véase figura 21). Mi idea era documentar el aspecto del lugar y comparar aquellas fotos con las que tomaría algunos meses después, cuando regresara a finalizar mi trabajo de campo. Cuando lo hice y contrasté las imágenes, me di cuenta de que el árbol estaba cambiando, que algunas de sus raíces se habían podrido y que la base del tronco presentaba ahora una coloración rojiza. Ese cambio, me aseguraron doña Viviana y sus hijos, era el efecto del mal que habitaba ese lugar.

Figura 21. El lugar donde murió Jonás



Nota: a la izquierda, el árbol en septiembre de 2015; a la derecha, el mismo árbol en julio de 2016. La forma de sus raíces cambió considerablemente.

Fuente: fotografías del autor.

Durante mis viajes en el Bajo Atrato visité muchos lugares en los que se habían registrado actos de extrema violencia: comunidades bombardeadas por el ejército, sitios de enfrentamientos armados, caseríos abandonados, fosas comunes, cementerios destruidos, casas de pique. En todos ellos había trazos de esos eventos destructivos —casquillos, uniformes y otros artefactos militares, muros abaleados, altares erigidos a los muertos, ruinas— lo que sugería la fusión del pasado con el entorno material. Aprendí también que muchos de esos sitios son habitados por malas presencias y, en algunos casos, por los espíritus de quienes murieron allí. De manera similar, aquel pozo frente a la casa de doña Viviana recogía ahora la historia de la muerte de Jonás, un evento que, además de habitar la memoria colectiva de los habitantes de Caño Tapón, se materializaba ahora en ese paraje y en aquel árbol que perdía lentamente su vigor. En virtud de una facultad mimética o de contagio, esa bonga y el pozo, testigos del deceso de Jonás, acarreaban también los legados de esa muerte violenta, de modo que aquel lugar era mucho más que un mudo escenario en el que las cosas habían pasado. Más bien, el lugar reaccionaba a lo sucedido, allí se asomaba un cierto rastro de energía, una fuerza afectiva que trascendía el recuerdo que la gente podía tener de lo acontecido. Eso me lleva a considerar que, por medio de su materialidad afectiva, los lugares también participan activamente en la vida de la gente y que en una región como el Bajo Atrato lo hacen no tanto como depositarios de ideas preexistentes, sino como agentes con efectos tangibles en las personas y en sus relaciones sociales (Tilley 2006). Permítaseme ampliar esto con un sesgo fenomenológico.

La fenomenología no es otra cosa que el estudio de las estructuras de la experiencia humana, es decir, del mundo y de sus fenómenos tal y como se manifiestan en nuestra experiencia subjetiva. Se relaciona también con la forma en que las personas perciben y comunican esas experiencias. Más que entender los fenómenos como eventos externos al sujeto, los fenomenólogos se interesan en la experiencia vivida y en cómo cosas como nuestros cuerpos, la conciencia o la imaginación dan forma a esas experiencias. Muchos fenomenólogos han expuesto la manera en que los lugares participan de manera activa y no solo contingente en la generación de sentido. Los lugares añaden entonces un emplazamiento material a las modalidades de la experiencia humana. El filósofo Edward Casey refuta la supuesta neutralidad metafísica de los lugares, es decir, esa perspectiva cartesiana según la cual el espacio no es más que “un sustrato vacío al que [solo *a posteriori*] se le adjuntan algunos predicados culturales” (1996, 46). En su lugar, el autor sostiene que los lugares se nos presentan siempre con contenido: con presencias corpóreas y sintientes, pero también con “entidades incorpóreas” (Casey 1996, 46) como los recuerdos, los pensamientos y

ciertos modos de atención. Los lugares, nos dice, acogen estas presencias, las enganchan o afianzan de manera tal que, según sus palabras, mantienen “un control peculiar sobre lo que se presenta (así como sobre la forma en que se representa). No solo el contenido, sino el propio modo de contención está en manos de un lugar” (Casey 1996, 25). Por ejemplo, cuando decimos que algo “tiene lugar” estamos describiendo a la vez su ocurrencia y su emplazamiento, es decir, una específica posición y un modo de exposición. Ambos, la posición y la exposición de las cosas, son más que efectos de los actos volitivos de nuestro pensamiento: también nos son otorgadas por los lugares mismos. En ello radica el poder de sostenimiento que tienen los lugares. O como la llama Casey (1996, 27), su “fuerza de asimiento”. Para ponerlo en otros términos, los lugares tienen la capacidad de asir cosas y otorgarles cierto sentido. *Sentido* aquí ha de entenderse en sus dos acepciones, es decir, significado —lo que Casey llama “el contenido”— y dirección —o lo que describe como “modo de contención”—. Esta capacidad de los lugares para albergar todo tipo de cosas y conferirles posición sugiere, entonces, que el sentido no es resultado exclusivo de cómo los humanos optamos por interpretar cosas, sino que el mundo mismo da lugar a las cosas, invitándonos a experimentar la realidad en la forma en que lo hacemos. Que los lugares contienen sentido —significado y *telos*— es también contemplar la posibilidad de que no siempre hay arbitrariedad entre las particularidades de un lugar y la forma en que este es vivido y representado por sus moradores.

La idea de que los lugares tienen la fuerza de evocar un tipo de sentido, que les es hasta cierto punto inmanente, socava todos aquellos enfoques filosóficos que, como el empirismo, el racionalismo, el solipsismo o el escepticismo sostienen que el sentido emerge solo mediante la infusión de procesos epistémicos como el juicio, la razón o la lógica. Dentro de este marco fenomenológico, los antropólogos tendemos a interpretar las relaciones entre las personas y sus lugares como relaciones mutuamente constituyentes, es decir, en cuanto ensamblaje en el que personas y lugares existen siempre juntos y emergen al unísono. Esta es también la manera que he encontrado para evitar reducir la relación entre las comunidades bajoatrateñas y sus mundos circundantes a una perspectiva idealista o realista —en una visión idealista el mundo no es más que una función de cómo las personas lo representan y actúan en él, mientras que en una perspectiva realista las experiencias humanas están principalmente limitadas por aquello que el entorno permite—. La coconstitución entre personas y lugares implica, entonces, un proceso recíproco y configurativo entre los contenidos o moradores —cosas y personas— y los contenedores —los lugares—. La fuerza de esta configuración es tal que, de nuevo en palabras de Casey, “un lugar adquiere las cualidades de sus ocupantes, reflejando estas cualidades en su propia

constitución y expresándolas en su ocurrencia como evento: los lugares no solo son sino que ocurren” (1996, 27). El argumento inverso, sostengo, también ha de ser cierto: los lugares tienen su propia “intencionalidad operativa”, como afirma Maurice Merleau-Ponty ([1945] 2002, 208), extendiendo su propia influencia hacia sus moradores (Casey 1996, 22). De este modo, se puede considerar que los lugares imprimen sus particulares cualidades afectivas a las personas, mientras que estas, a su vez, reflejan las particularidades de los lugares que habitan. En otras palabras, más que espacios resueltos que contienen objetos discretos con posiciones y direcciones bien definidas, los lugares deberían conceptualizarse como redes de asociaciones emplazadas en las que participan distintas fuerzas afectivas, algunas humanas y otras que desbordan lo humano.

He dado este rodeo como un intento de aproximación a dos aspectos que considero determinantes en la transformación del lugar en el que murió Jonás. Primero, a través de la decadencia del árbol, el lugar participa de lo que sucedió. Y lo hace no tanto en los sucesos que dieron lugar al evento fatal, sino que participa en las muchas reverberaciones de esa muerte: después de todo, la muerte ha estado enmarañándose en las raíces de aquella bonga. Segundo, el lugar es más que una especie de *tabula rasa* o telón de fondo sobre el que los habitantes de Caño Tapón proyectan sus propias impresiones de lo ocurrido. Más bien, este lugar generó, por así decirlo, su propia atmósfera negativa. Al afirmar que los lugares generan sus propias atmósferas o cargas afectivas, no estoy sugiriendo un tipo de determinismo ambiental —esa no sería más que una reificación de la dicotomía entre sujetos y objetos, o en este caso, una sobrevaloración de la forma en que los lugares determinan las expresiones de la agencia humana—. Considérese el sentimiento de aprehensión o el tipo de miedo que nos genera a todos los que vivimos con doña Viviana la idea de tener que ir a aquel pozo. Ya sea que llamemos a esa impresión afectiva una energía negativa, una mala vibración o una atmósfera aciaga, lo que emerge de ese lugar no solo reside en el mundo material, ni es la reificación de las ideas de la gente. Más bien, esa atmósfera o afecto es coproducido, es aquello que resulta de las interacciones entre la gente y sus mundos circundantes (véase figura 22). Al considerarlo de esta manera, las aprehensiones que la gente experimenta en lugares como ese pozo no necesitan ser ubicadas en uno de los dos lados de esa anticuada balanza conceptual que busca discernir las realidades de las creencias. Con ello quiero decir que el miedo que se cierne sobre ese lugar en el que murió Jonás se sitúa y se entrelaza a un mismo tiempo con las subjetividades de las personas y con la materialidad propia de dicho lugar.

La muerte de Jonás es, entonces, una doble expresión de lugar: tuvo lugar y contribuye a la creación del lugar. Al “tener lugar” quiero decir que no simplemente sucedió, sino que fue posible gracias a una particular disposición de los

elementos que conforman el sitio: ocurrió debido a un ser que, como la madre de agua, tiene la habilidad de fundirse con los constituyentes de aquel pozo —por ejemplo, las serpientes y los troncos que ocupan esa parte del río—. También creó lugar, en el sentido de que la violencia de esa muerte se queda con la gente y con el paisaje, transformando la disposición o intencionalidad operativa de un sitio —por ejemplo, la bonga empezó poco a poco a marchitarse—. Este doble enlazamiento —la muerte de Jonás sucedió en y creó un lugar— es lo que da a este hecho violento un tipo de reverberación que, aunque esquiva, se extiende en el tiempo y prolonga una sensación de incertidumbre, puesto que, como sucede con todos los legados de la guerra, no se sabe de antemano qué forma concreta adoptará su violencia ni las consecuencias que desencadenará.

Figura 22. ¿Una mirada siniestra?



Fuente fotografía del autor.

UN ESPÍRITU QUE SE DESMANDÓ

Entre diciembre de 2002 y septiembre de 2003 se produjo una racha de suicidios entre varios jóvenes emberás. Siete de ellos incluían cinco niñas entre los doce y los quince años. Todas aparecieron colgadas de las vigas que sostienen los altos techos cónicos de sus casas. El infinito dolor que ocasionaron estas muertes no se debió solo a las edades de las víctimas, sino al hecho de que el suicidio no suele hacer parte del repertorio de acciones de los emberás. Para algunas autoridades tradicionales, los suicidios fueron ocasionados por los espíritus malvados que deambulan por la selva. Algunos de estas presencias maléficas estaban siendo atraídas por las violentas acciones de los grupos armados, mientras que otras se habían salido de control por cuenta de las decenas de muertos sin enterrar que estaba dejando la guerra. Las acciones de la gente armada estaban teniendo consecuencias inesperadas, desencadenando y fortaleciendo las fuerzas malignas que suelen habitar el monte, al punto de que los seres que los jaibanás invocaron para proteger sus territorios adquirieron tanta fuerza que no pudieron ya ser gobernados por los sabios tradicionales. Las acciones de los espíritus que cegaron la vida de los jóvenes y niñas emberás se extendieron hasta la cabecera municipal de Riosucio. Allí varias jóvenes afro sufrieron episodios de posesión, como desmayos repentinos, pérdida de la conciencia y hablar con voces que no les eran propias. Se supo también que al menos uno de esos espíritus estuvo cerca de llevarse a una de estas jóvenes por la ventana de su habitación.

En busca de un remedio a semejante tragedia, las autoridades indígenas convocaron a jaibanás de las cuatro esquinas del país. Durante seis noches los más poderosos entre ellos entonaron sus cantos. Tras una intensa batalla con los *jaïs*, lograron aprisionar a la entidad que consideraron la madre de aquellos espíritus malignos. Advirtieron, sin embargo, que sus hijos seguirían sueltos. Para evitar sus ataques era necesario que en las comunidades no hubiese más peleas ni tristezas, que los jóvenes atendieran el consejo de sus mayores, que los hombres respetaran a sus esposas, que las madres no castigaran a los niños y, por supuesto, que los actores de la guerra dejaran de sembrar muerte y terror en la región.

Durante esas largas noches de canto, los jaibanás también reconocieron que si bien poseían el poder de activar a los espíritus de la selva para defender su territorio, también era fácil que las circunstancias de la guerra terminaran por dotar a estos seres de poderes que ni los mismos jaibanás podrían controlar. Se acordó entonces que dos de los jaibanás más poderosos entonarían sus cantos y practicarían sus artes para examinar los *jaïs* de sus colegas y determinar quiénes entre ellos tenían suficiente poder para gobernar aquellos espíritus

que podrían algún día desmandarse. A los que no tuvieran ese poder les serían revocados todos sus *jaïs* mediante baños, ceremonias y cantos especiales. Dalila Conquista me contó que el decir de los jaibanás era el siguiente: “Si yo no sé manejar los *jaïs* que tengo, entonces báñenme”. Después de esos baños y rituales, los jaibanás eran desautorizados, perdían su poder y se convertían, en palabras de Dalila: “Ya no en jaibanás, sino en civiles, así como uno”. Al denegar de su autoridad a muchos jaibanás, se garantizaba que no todos pudieran conjurar las fuerzas que habitan la selva. No menos importante, se logró también salvar la vida de muchos jaibanás, puesto que la guerrilla y los paramilitares ya estaban cumpliendo con las amenazas que les hicieron a todos aquellos que consideraban brujos.

Los baños a los jaibanás, los acuerdos de no agresión entre estos y los brujos contratados por los paramilitares, junto con la decisión de no invocar más estos espíritus para proteger los caseríos, han ayudado a aplacar la intensidad de los daños que estos seres malignos suelen infligir. Estas medidas han atenuado sus ataques, mas no los han eliminado, puesto que estos seres son parte constitutiva del universo selvático y acuático. Su presencia continúa siendo un riesgo y más aún cuando todavía la presencia de grupos armados, de fosas comunes y de cuerpos sin enterrar favorece su emergencia. Aún hoy, en ciertos caseríos, la gente sabe que no puede irse a bañar al río a ciertas horas, ni frecuentar ciertos lugares donde se presume que deambulan madres de agua y otros de esos espíritus desatados durante los años álgidos de la guerra. Muchos de estos seres continúan manifestándose en la región, deambulando por selvas y ríos, causando algunos estragos y, por supuesto, realizando ataques mortales contra desprevenidos pescadores como Jonás.

UNA MUERTE QUE EXPONE MUCHAS VIDAS

Han pasado varios años sin que se reporte ninguna nueva víctima en Caño Tapón. Durante una de mis últimas visitas al caserío, los habitantes aún discutían las recomendaciones de las autoridades indígenas de convocar un jaibaná para expulsar aquella entidad del lugar, pues, aunque no hubiese atacado de nuevo, podía, eventualmente, volver a hacerlo. La mayoría estuvo de acuerdo, ya que muchos continuaban sintiendo una presencia extraña yendo y viniendo por el río. De Jonás retengo dos imágenes: el rimbombante sombrero con el que llegó el día que lo conocí y el color cadavérico de su rostro, registrado en la fotografía que vi de la noche en que lo encontraron. Su esposa y sus hijos ya no viven en Caño Tapón y los líderes del cabildo regional aún están esperando que su

familia en Acandí se ponga en contacto con ellos para que paguen el dinero que la organización tuvo que prestar para su entierro.

Varios mundos convergen en la muerte de Jonás. El inframundo, habitado por fuerzas que exceden y son anteriores a la gente; el mundo acuático y el estilo de vida que provee un río que es recurso, pero también portal para seres que, como las madres de agua, tienen gran poder en el mundo ordinario; las realidades que engendran los efectos duraderos de una violencia armada que no solo afectó la vida de la gente, sino que perpetró daños contra el territorio mismo y los muchos otros seres que lo componen. La muerte de Jonás nos lleva también a los mundos espirituales invocados por los jaibanás para confrontar el tipo de realidad mortal traída por los grupos armados, llevándonos a lugares ordinarios en los que las personas y las fuerzas del mal se esfuerzan por encontrar lugar en un territorio compuesto por acuerdos mutuos. Tras describir cómo el destino trágico de Jonás toma forma y lugar en la intersección de todos esos mundos, no puedo sino sentir pena por una muerte que nadie reclamó ni redimió. Todo lo que podemos ver de estos mundos y de los seres que los componen se hace visible a través de un hombre que perdió, de todas las maneras posibles, su lugar en el mundo.

EL REBROTE DEL MONTE 4

Una casa sola está llamada a desaparecer porque no hay quien la habite. Y por el humo. El humo sostiene la casa porque el humo ahuyenta a las cucarachas. Sin humo empiezan las telarañas, empieza el monte al lado a subirse y ya el sol penetra menos. Además, las hojas que caen de los árboles ayudan a deteriorar el zinc. En cambio, una casa estando habitada se sostiene. El calor de la gente ayuda a sostener. A una casa abandonada llegan también las avispas. Ellas llegan todo el tiempo, pero estando habitada la casa uno las controla, uno las quema o les tumba la casa y así no las deja apoderarse. Las avispas son como el maleante, lo que está solo se lo llevan. (Egidio, en conversación con el autor. Véase figuras 23, 24 y 25)

Figura 23. El humo de la vida



Fuente: fotografía del autor.

Figura 24. Casas abandonadas



Fuente: fotografías del autor.

Figura 25. El calor de la gente



Fuente: fotografías del autor.

¿DE DÓNDE VIENEN LOS PECES QUE HABITAN LOS LAGOS?

Un ruido ensordecedor que hizo temblar los techos y estremecer el suelo. Así es como muchas personas recuerdan el impacto de las bombas lanzadas por la Fuerza Aérea en aquella mañana del 19 de febrero de 1997. Los testigos describen ese estruendo como una vibración recorriendo todo el cuerpo. Varios usaron la expresión “la cabeza se le pone a uno grande”, para hablar de la exposición a la carnalidad de ese sonido. Escuché varias veces esa expresión para describir una atmósfera de nerviosa aprensión, como la incertidumbre que genera una situación desconocida o la inquietud de la mente cuando se pone a maquinar y maquinar escenarios posibles. Que la cabeza se agrande con algo inesperado y estresante no es sino una evocación de la propia mortalidad. Pero en el caso de las bombas, el ensanchamiento de la cabeza puede ser también un efecto físico: la reverberación de un estruendo que se incrusta en los cuerpos, que daña oídos, que los sacude y los distorsiona desde adentro. Ese estruendo dejó también su huella en el paisaje: un cráter inmenso que irrumpió en los pastizales donde se paseaban algunas vacas como una herida abierta. Si en esos pastizales el vacío del cráter es testimonio de la explosión, en los cuerpos la expansión de la cabeza es el eco encarnado de ese impacto. Tierra y carne retienen de formas distintas la memoria de un estruendo brutal. Después de varios años, el inmenso cráter de tierra removida se convirtió en pozo (véase figura 26).

Lo que fuera pastizal para vacas ahora es rastrojo y pozo, un pozo que se nutre de agua durante la temporada de lluvias. Si bien algunos de los impactos ecológicos mejor documentados de la guerra incluyen la destrucción de paisajes, el saqueo de recursos naturales, la propagación de parásitos y enfermedades, y la transformación violenta del uso de la tierra (véase, por ejemplo, Bennett 2004; Le Billon 2001; Tucker 2004), en ciertos casos, irónicamente, la guerra ha brindado a muchos bosques un respiro frente a la presión humana (Russell y Tucker 2004). En otros, ha generado vastas zonas de “tierra de nadie” que, como la zona desmilitarizada entre las dos Coreas, se han convertido en santuarios de vida silvestre (Brady 2008; Kim 2016). Esto sugiere un efecto algo contraintuitivo de esa actividad devastadora que es la guerra: en ciertas circunstancias, ha propiciado el resurgimiento de algunas especies y la regeneración de ciertos entornos.

Con las imágenes que uso en este capítulo, quiero destacar cómo la guerra desencadena un proceso de doble transformación que, lejos de ser un proceso de regeneración, implica una forma de ruina en dos tiempos. Primero, el éxodo de la gente que deja tras de sí lugares marcados por la destrucción. Luego, con el

Figura 26. La ecología de una explosión



Fuente: fotografía del autor.

paso de los años, el florecimiento de presencias no humanas que, en el caso de un bosque que brota en lo que solían ser pastizales para el ganado, no son necesariamente atesoradas por la gente. De hecho, este resurgimiento vegetal no siempre es bienvenido; más que una recuperación, representa una pérdida. Obsérvese la imagen anterior: las heliconias y los árboles que rodean el pozo son evidencia de un monte que reclama su dominio. Pero este es un reclamo hecho en ausencia de la gente. La selva que avanza ha cubierto el pasto que alguna vez fuera sembrado por una familia para alimentar a su ganado, el mismo que fue robado por los paramilitares poco después del ataque aéreo. Si las bombas asestaron el primer golpe contra los medios de subsistencia locales, el monte dio la estocada final. Los pastizales representan el trabajo de aquellos para quienes la cría de vacas era un medio de subsistencia, una actividad que requería mantener el monte y a sus habitantes animales a raya para permitir que otros animales, como el ganado, prosperaran. Pero la regeneración vegetal observada en la figura 26 no ha traído consigo el regreso de la vida tal como era

antes, sino que ha consolidado la ruina del caserío. Allí donde hubo un hogar y una economía en la que la ganadería era importante, ahora hay un espesor vegetal que materializa tanto la ausencia de gente y de sus especies compañeras como las dificultades para restablecer la habitabilidad del lugar.

En ausencia de la gente, el monte llegó acompañado de otros seres, incluidos peces. Sin embargo, el pozo en que prosperan no está cerca del río; de hecho, se seca durante el verano. Aun así, cuando llegan las lluvias, también llegan los peces. Durante mi recorrido por aquel lugar, uno de los locales que me acompañaba preguntó cómo hacían los peces para llegar hasta allí. Alguien más en el grupo respondió que algunos peces nacen de los huevos de las ranas. Intrigado, pedí más detalles. Y me explicaron que, en realidad, todos los huevos de rana tienden a dar lugar a ranas, pero algunos de los que nacen pueden convertirse en peces al crecer. Es cuestión de comportamiento, añadieron: algunos aprenden a comportarse como ranas, otros como peces, y en ese proceso sus cuerpos cambian. Les conté entonces que había oído hablar de ranas que estibaban: se entierran en el suelo fangoso y permanecen en letargo para sobrevivir tiempos de sequía. También mencioné peces cuyos huevos pueden resistir largos periodos sin eclosionar. Más que contradecir, mi comentario complementaba aquello que los locales me estaban explicando: yo describía una estrategia de supervivencia muy efectiva, aunque no explicaba en absoluto cómo los peces habían llegado originalmente al pozo.

Para alguien como yo, formado en una tradición científica alineada con los llamados principios de herencia biológica y de transmisión de caracteres hereditarios propios de la teoría de la evolución, la idea de que los peces puedan nacer de las ranas resultaba incorrecta. Después de investigar un poco, aprendí que aves como las garzas, que abundan en el Bajo Atrato, pueden transportar, de manera accidental, huevos adheridos a sus plumas o patas. También descubrí que las extremidades y el pelaje de animales terrestres, como los zaínos o las dantas, pueden alojar huevos de peces. Desde la perspectiva de quien sostiene que los miembros de cualquier especie solo pueden dar origen a su propia especie y que los peces, por lo tanto, constituyen una forma de vida inequívocamente diferenciable de otras, estas explicaciones ofrecen una respuesta plausible sobre cómo los peces llegaron al estanque. Sin embargo, tales interpretaciones provienen de una forma particular de conocimiento que define a los peces y a las ranas como especies cuyos rasgos anatómicos, identificables y distinguibles con claridad, trascienden las contingencias del espacio y del tiempo (Lien y Law 2011). En consecuencia, las historias de sofisticadas estrategias estivales y de huevos polizones pasan por alto un componente hermoso de esa transformación interespecífica descrita por los locales: algunos seres,

como los peces en este caso, no tienen una forma fija de antemano, sino que esta se define a través de las relaciones que establecen —nacen de las ranas, pero aprenden a ser peces—.

La idea de que ciertos seres devienen peces tras eclosionar de los huevos de algunas ranas es compatible con la noción de renacientes, concepto discutido en el segundo capítulo. Para recapitular: entre los afrocolombianos, renaciente es una concepción que implica una suerte de sucesión, una continuidad entre la descendencia de lo vivo (Escobar 2008; Losonczy 1993; Restrepo 1995). *Renaciente* sugiere que los seres están en un resurgimiento perpetuo, siendo cada uno una extensión ontológica y una prolongación física de una forma de vida anterior y continua. Implica, por lo tanto, un flujo constante en el que pasado, presente y futuro están entrelazados (Almario 2001), puesto que los seres vivos, aquellos que existen ahora, no son más que renovaciones, renacientes de existencias previas, de aquellos que estuvieron antes. Con esta premisa, la vida se concibe como un nacimiento incesante. En lugar de un mundo fijo, hecho de formas plenamente realizadas y especies bien delimitadas que encarnan la concreción de una posibilidad, nos enfrentamos a algo más cercano a lo que Ingold describe como un mundo “al borde de lo actual”, en el que la vida “no es una emanación, sino un devenir del ser” (Ingold 2006, 11-12). En otras palabras, más que estar predefinidas en el mundo, las especies se convierten en lo que son a través de las relaciones que las constituyen.

En el Bajo Atrato, esta emanación, este devenir del ser es posible no solo entre ranas y peces, sino también entre especies que la tradición científica occidental tiende a asignar a reinos diferentes. Tal es el caso de la *chitra* o *morrongoy* —el nombre local de algunos insectos hematófagos que los entomólogos clasifican en la familia *Psychodidae*—, molestos insectos que provienen del fruto del árbol de higuerón. Hay también hormigas que se convierten en bejucos; larvas de escarabajos que devienen plantas una vez se instalan en troncos podridos; murciélagos que se transforman en *chules*, roedores similares a una rata; avispas que después de muertas se convierten en hongos.

Esta constante generación del ser presupone la actualización continua de las propiedades que componen a un individuo. Y este proceso, me parece, guarda también similitudes con la manera en que los pueblos afrocolombianos del Bajo Atrato conceptualizan y experimentan sus territorios tradicionales. Más que un entorno físico anterior a ellas, para estas comunidades el territorio se produce o trae a existencia mediante prácticas constantes de cuidado. En otras palabras, el territorio no preexiste a las relaciones y las prácticas que lo constituyen. Esto significa que lugares como los pastizales o los pozos son materializaciones de procesos específicos en los que participan seres humanos

y no humanos. Así como los chules, las chitras, los peces o las ranas devienen lo que son en virtud de sus relaciones, los lugares son un ensamblaje de actividades; surgen de las prácticas desplegadas por ciertas entidades. En consecuencia, la ruina de caseríos, jardines y casas, que tiende a pensarse solo en términos de destrucción física, es también el resultado de la transformación de las relaciones que estos lugares hacen posibles.

AVICHUCHOS INVASORES

Conocida en la literatura como avispa papelera colorada o avispa de papel roja (véase figura 27), y en la nomenclatura binomial tan frecuentemente usada por los entomólogos como *Polistes canadensis*, este *avichucho* —una categoría taxonómica local que incluye insectos voladores, pequeños lagartos y algunos artrópodos como arañas y escorpiones— es un visitante recurrente e indeseado de las casas. Estas avispas tienen el don de convertir la madera en papel: las hembras raspan fibras de madera y las descomponen en su boca con su propia saliva. Estas avispas buscan lugares secos y protegidos para construir sus nidos. A menudo, es la reina quien inicia el trabajo construyendo un pecíolo: un tallo pequeño pero resistente del que colgará el nido (Giray *et al.* 2005; Jeanne 2004; Polak 1993; West-Eberhard 1986). Una vez que se ha erigido este pilar, la reina y otras avispas hembra construyen un panal en forma de sombrilla, con celdas hexagonales idénticas en forma y tamaño, en las que depositan los huevos y se desarrollan las larvas, quienes tardan unos cuarenta días en desarrollarse completamente en adultos. Durante este periodo la reina y sus parientes hembras amplían el panal (Giray *et al.* 2005; Polak 1993; Sumner *et al.* 2010).

Una característica de estas avispas es que sus nidos solo son utilizados por una generación, por lo que las crías están constantemente moviéndose y fundando nuevos panales. Al parecer, esta es una estrategia para evitar que sus nidos sean infestados por polillas (Jeanne 2004). Además, como estas avispas no dependen de ningún recurso estacional para su desarrollo (Polak 1993; Sumner *et al.* 2010), construyen y abandonan nidos durante todo el año. La persistente construcción de panales y la constante itinerancia es lo que las hace parecer “maleantes”, como las describiera Egidio al inicio de este capítulo: siempre están trabajando, yendo y viniendo, buscando la oportunidad de apropiarse de un lugar adecuado para construir sus ciudades de papel —el nombre que identifica a su género (*Polistes*) significa “fundador de una ciudad”—.

Figura 27. *Avichuchos* que clavan



Fuente: fotografía del autor.

Estas maleantes están fuertemente armadas. Las picaduras de la avispa de papel roja son muy incómodas. Justin Schmidt (2016), un entomólogo que creó un índice del dolor para las picaduras, describe el veneno como cáustico y ardiente, con “un regusto distintivamente amargo”. El dolor, continúa este científico, quien sometió su propio cuerpo a la picadura de cientos de insectos diferentes, es “como derramar un vaso de ácido clorhídrico en un corte de papel” (Schmidt 2016, 229). No he experimentado los efectos corrosivos de un ácido utilizado en la producción de baterías y flashes fotográficos, pero sí sé lo que se siente ser picado por esta avispa. Más que centrarme en el dolor, que Schmidt clasifica en un nivel de 3 sobre 4, mi propia descripción se centraría en cuánto me arrepentí de haber entrado en un lugar al que no había sido invitado. Porque la presencia de un nido de avispas es todo lo contrario a una invitación. Incluso

si sus colonias no son grandes, estas avispas son muy peligrosas, ya que pueden picar muchas veces durante un solo ataque. En el Bajo Atrato, la gente utiliza el verbo *clavar* para describir las picaduras de estas y otras avispas. Quizás cuando las avispas clavan a la gente están también remachando, afianzando y asegurando sus ciudades de papel, puesto que para que estas prosperen es condición mantener a las personas a raya.

Si algo caracteriza una construcción abandonada en el Bajo Atrato es la presencia de estos avisperos. Veo en estos avichuchos un índice de cómo los lugares no son nunca totalmente abandonados. Más bien, la ausencia de gente favorece la proliferación de otras presencias. Las avispas contribuyen, entonces, a la creación de otro tipo de lugar: al construir sus panales dentro de las casas, no solo manifiestan sus naturales estrategias adaptativas; más bien, por medio del proceso mismo de erigir sus ciudades de papel, contribuyen a la creación de focos de arruinamiento. Tomo prestado el concepto de ruina de Ann Stoler (2008 y 2013), quien objeta la definición tradicional de ruinas —lugares que “condensan sentidos alternativos de la historia”— y enfatiza, en cambio, la idea de ruina como un verbo más que como un sustantivo. Stoler sostiene que la ruina es un “proceso corrosivo continuo que pesa sobre el futuro” (Stoler 2013, 9). El concepto de ruina también es cuestionado por autores como Gastón Gordillo (2014), ya que a menudo se utiliza para describir la seducción y el romanticismo asociados a los vestigios materiales del pasado. Inspirándome en su obra, prefiero ver los rastros materiales duraderos creados por la violencia como escombros en lugar de ruinas. Si dentro de una tradición moderna el concepto de ruina establece una especie de ruptura entre el presente y el pasado, un objeto o situación que no debe ser perturbado, sino más bien preservado; los escombros, en cambio, destacan los legados materiales y continuos de la destrucción, los efectos que producen tanto en el entorno material como en las vidas de las personas (Gordillo 2014, 6-11).

Si la ausencia del calor de la gente invita a las avispas a fundarse, no estamos simplemente presenciando cómo las fuerzas destructivas de la guerra producen espacios vacíos. Más bien, este es un proceso mediante el cual la guerra se materializa en forma de desechos, escombros, objetos abandonados, ciertas presencias más que humanas y, como procederé a describir, en los cambios en la forma de la selva.

LA CORROSIÓN Y SUS DERIVADOS

Sin la presencia de la gente, las cosas tienden a pudrirse y desgastarse más rápido de lo habitual (véase figura 28). Estos son los efectos que ocasiona el frío del monte. Si las casas y los pueblos materializan el calor de la gente, la selva,

sostienen muchas personas, emana una forma de frialdad que puede también causar enfermedades. Los caseríos abandonados, con sus paredes podridas, techos caídos, pisos rotos, calles deterioradas y malezas irruptoras son fríos: sin el calor de la gente la frialdad invasora del monte logra instalarse. Lo primero que brota tras el abandono es el rastrojo (véase figura 29). Rastrojo es la vegetación silvestre que precede al crecimiento del monte. Son espesos e invasivos. En el Bajo Atrato, el verbo *enrastrojar* describe el proceso mediante el cual la podredura, la corrupción de las cosas se establece. Este es un proceso que en los bosques tropicales lluviosos ocurre de manera extremadamente acelerada. Después de haber sido abandonados a causa del desplazamiento forzado, muchos caseríos fueron asaltados por el rastrojo. Quienes regresaron a ellos encontraron sus casas enrastrojadas, es decir, llenas de todo tipo de malezas, matorrales y marañas. Pero como no todos pudieron o quisieron retornar a sus tierras, muchas casas —y en algunos casos pueblos enteros— fueron tragados por el monte. En el Bajo Atrato, uno podría sorprenderse por la aparente ausencia de ruinas, aunque de hecho están ahí; sucede que no siempre adoptan la forma de construcciones deterioradas, sino de vigorosos y verdes rastrojos.

Figura 28. La forma de la corrosión



Fuente: fotografía del autor.

Figura 29. Rastrojos



Fuente: fotografía del autor.

AUSENCIAS ROBUSTAS

¿Cómo saber cuándo se está rodeado de escombros? La pregunta me asaltó durante un viaje por el río Arenal. En el trayecto pasamos por varios caseríos abandonados, incluyendo Coco Arenal, la comunidad de donde era Miguel, mi amigo que conducía el bote. A medida que el río Arenal comenzaba a estrecharse y dejábamos atrás las grandes ciénagas del Salaquí, empecé a sentirme confortablemente abatido por la espesura de los árboles que se imponían en las riberas y por la sombra de su dosel cubriendo el curso del río. Mientras la selva se cerraba sobre nosotros, Miguel señaló un punto enmarañado detrás de algunos árboles medianos y me dijo que ese solía ser el lugar de sus plataneras. Mientras mi mirada se centraba en una selva abundante, él apuntaba al proceso a través del cual sus antiguas sementeras dieron paso al monte. Ese gesto me hizo darme cuenta de que la presencia de esa selva exuberante había sido, de hecho, favorecida por el desplazamiento forzado. Le dio también historia social a un paisaje que, de otro modo, yo habría dado por sentado. Para alguien como Miguel, esa selva diversa y abundante representaba algo negativo: materializaba el abandono de los caseríos, los cultivos, los animales.

Figura 30. Ausencias espesas



Fuente: fotografía del autor.

Muchos paisajes selváticos, lejos de evocar el sobrecogimiento ante una naturaleza intacta y pura —sentimiento tan propio de las sensibilidades ambientalistas cultivadas en las ciudades—, pueden ser leídos, en cambio, como ruinas vivas, como la forma vegetal de los procesos de violencia y despojo que obligaron a muchas comunidades a abandonar sus territorios y medios de vida (véase figura 30).

En muchos casos, la guerra solo acentuó ese otro proceso mediante el cual la selva está constantemente disputándole e irrumpiendo el espacio a la gente. La naturaleza de esa disputa se ve en ese esfuerzo constante por evitar que el monte invada las sementeras, se trague los cultivos e invada los caseríos. La irrupción de esa naturaleza no es otra cosa que el proceso incesante de regeneración forestal, un proceso que en las regiones tropicales ocurre a un ritmo increíblemente rápido y que hace imperantes los constantes trabajos de limpieza de caseríos, patios y caminos. Un ejemplo ilustrará mi punto. Durante las muchas conversaciones que sostuve sobre los efectos del desplazamiento forzado, uno de los temas que surgieron varias veces entre mis interlocutores

fue la pérdida de caminos, es decir, de los senderos y trochas que recorren la selva. Estos caminos se habían abierto para conectar comunidades, permitir a las personas ir a sus sementeras y cultivos, e incluso para salir de cacería o sacar madera. Uso el verbo *abrir* para describir el trabajo de crear estos caminos, no solo porque así es como se nombra en el Bajo Atrato, sino también porque ese verbo captura lo que implica esta tarea en un lugar donde el rápido rebrote de plantas y su crecimiento constante tienden a obstruir dichos caminos. Abrir caminos es, entonces, hacer accesible la selva para la circulación de personas y, eventualmente, los animales para arrastrar madera; es dibujar un delgado trazo en el denso monte para permitir que las personas circulen por un dominio que tiene sus propias reglas. “Abrir caminos”, me explicó Gerónimo en Caño Ciego, “es una forma de darle calor al monte”.

Los caminos hacen posible la presencia de la gente en el monte; hacen posible su tránsito entre todos esos otros seres y fuerzas que también circulan por allí. Los caminos no son un intento de ocupar o transformar el monte. Más bien, son una solicitud para moverse de manera segura a través de la selva y permitir que el calor de la gente recorra esa frialdad del monte. Los caminos son transitorios, pero recorrerlos es condición para mantenerlos vivos. Mantenerlos es cortar las enredaderas, retirar los troncos y ramas que impiden el paso. Sin mantenimiento, los caminos se disuelven, se los traga la selva. De ahí la importancia de renovar de manera constante con el monte esa solicitud de paso. Considérese la figura 31.

Al igual que los caminos, un puente sin tránsito está condenado a la ruina. En la imagen se puede ver que, si bien la construcción aún funciona como puente —permitiendo cruzar el arroyo—, su apariencia es más la de un terreno enrastrado que la de una pieza de ingeniería. La presencia de estas plantas indica la ausencia de personas transitando y manteniendo esos caminos. ¿Dónde comienza el puente y dónde el rastreo? Esta no es solo una pregunta estética, ya que estas plantas contribuyen a descomponer la madera y a tornar el puente en un instrumento poco fiable para el cruce. En otro contexto, tal vez en el caso de los jardines chinos o japoneses, la estética del puente podría parecer la obra maestra de un jardinero hábil, pues sintetizaría la espontaneidad, la rusticidad y la aspereza que la filosofía budista asocia con la naturaleza. Pero aquí la presencia de las plantas, al menos desde la perspectiva de las personas que utilizan el puente, no da vida al puente, sino que se la sustrae. Las malezas en la madera simbolizan el deterioro y el abandono de los caminos que la guerra volvió intransitables.

Figura 31. Solicitud de paso



Fuente: fotografía del autor.

LA SOLEDAD CIMARRONA

Cuando la violencia paramilitar obligó a comunidades enteras a abandonar sus hogares en 1997, la mayoría de las personas dejaron atrás los elementos materiales que constituían su *ethos* rural: “Perdí una casa de madera con todos sus bienes y enseres, 12 cerdos, 50 gallinas, 60 patos, 3 perros de caza, 1 caballo, 5 hectáreas de maíz, 2 hectáreas de piñas, 3 hectáreas de arroz, 4 de plátano”. Esta es solo una de las respuestas que recolecté mientras colaboraba como voluntario en una encuesta destinada a reunir información sobre las pérdidas sufridas por las víctimas y formular un plan de reparación colectiva para el Bajo Atrato. En sus relatos sobre lo que dejaron atrás, muchos mencionaron perros, cerdos, animales de carga, ganado, semillas, árboles frutales y cultivos como caña de azúcar o yuca. Claudio, un curandero que pasaba los setenta años, me contó que cuando él y su familia tuvieron que huir de su pueblo en el Truandó, cargaron en su canoa tanta cosa como pudieron, pero no hubo espacio para su perro, un animal que había recibido como regalo de alguien a quien había curado de una mordedura de culebra. El perro era tan buen cazador que Claudio lamentó mucho no tener más opción que dejarlo. Una decisión que todavía, me dijo, le daba *guayabo*.

Mientras que el ganado fue robado y los cerdos y aves de corral fueron sacrificados por los ejércitos paramilitares, otros animales quedaron a su suerte. Se internaron en el monte y se encimarronaron, es decir, se volvieron salvajes. Un par de amigos me describieron su sorpresa al encontrar a varios de estos animales vivos cuando regresaron a sus pueblos después de varios meses de desplazamiento forzado. Mulas, caballos, perros y algunos cerdos lograron sobrevivir en el monte. Cuando las primeras familias regresaron, estos animales abandonaron sus vidas montaraces y volvieron a los caseríos. Alguien a quien entrevisté comentó que a estos animales los atrajo el calor de la gente.

Seis años después del masivo desplazamiento forzado, durante un viaje que hice río arriba por el Quiparadó, vi en las orillas del río uno de estos animales encimarrados: el gato más imponente que jamás haya visto. Me impactó la presencia de un felino tan magnífico en medio de la selva y lejos de cualquier asentamiento humano. No solo su tamaño era inusual. Había en él una especie de dignidad que superaba la altivez habitual que solo los gatos saben exhibir. Alguien en la canoa me explicó que el gato pertenecía a una de las familias que solían habitar en uno de los caseríos abandonados por los que pasamos y que probablemente había llegado a la orilla atraído por el sonido del motor fuera de borda. Su brillante y saludable pelaje era prueba de que le iba bien en el monte, pero su presencia en la orilla y la mirada fija que nos dirigió mientras la canoa pasaba eran un recordatorio de

que, después de todo, era una criatura cuya socialidad había sido moldeada por la presencia humana.

Este gato solitario y montaraz compartía una característica con la figura del cimarrón: el esclavo fugitivo que se retiraba del mundo colonial y se sumergía en el monte. Aunque el gato no escapó de la cautividad, sino que se encimarrónó como consecuencia del abandono, su vida en la selva, al igual que la vida del cimarrón en el monte, lo separó de sus pares y parientes. Permítanme explicar. En 1966, el antropólogo cubano Miguel Barnet publicó el testimonio de Esteban Montejo, un esclavo fugitivo que pasó varios años en la selva antes de unirse al ejército que luchó en la guerra de independencia cubana (1895-1898). Montejo describe cómo durante su tiempo en el monte perdió todo contacto con el mundo exterior. Evitaba encuentros tanto con los oficiales del orden colonial como con otros esclavos: los primeros podían llevarlo de vuelta a las plantaciones, los segundos podían traicionarlo y delatar su ubicación. “Ni siquiera dejaba que otros cimarrones me vieran: cimarrón con cimarrón vende a cimarrón” (Barnet 1968, 47). Un verdadero cimarrón, como demuestra la experiencia de Montejo, aprende a vivir en el monte aun en ausencia de su propia parentela y coterráneos. De manera similar, sin sus parientes humanos, el gato aprendió a sobrevivir en el monte, pero una vez allí no tuvo la oportunidad de encontrar a otros parientes humanos ni paisanos de su especie. Además de ser una criatura única de la selva, ese gato, me sigue pareciendo, constituye el único de su clase. Lo que me lleva a pensar que el desplazamiento forzado también le significó la pérdida de sus coterráneos, es decir, de la gente con quien compartía lugar y comida.

Esas relaciones de mutuo florecimiento entre humanos y animales están, de algún modo, representadas en un mapa dibujado por unas mujeres de una comunidad salaquiceña (véase figura 32). Este mapa muestra cómo lucía su caserío antes del desplazamiento forzado. Además de una cancha de fútbol, varias casas y algunos jardines, el mapa incluye dos tipos distintos de bosques y los nombres de algunos árboles maderables. Junto a árboles frutales —mangos, guayabas, limones y cocoteros— y algunas plantas medicinales que las mujeres solían cuidar en sus jardines —*sitemañás*, llantén—, el mapa también muestra caballos, aves de corral, gatos y perros: las especies típicas que acompañan la vida campesina. Las plantas y los animales están incluidos, no como elementos del paisaje, sino porque son también habitantes de la comunidad. A través de este mapa y de las historias de animales encimarronados, me he dado cuenta de que, a causa de la guerra, las personas perdieron a muchos de sus compañeros no humanos, así como muchos de estos seres tuvieron que aprender a reconstruir sus vidas en ausencia de su gente.

Figura 32. Los muchos habitantes de un caserío



Nota: mapa elaborado por mujeres de una de las comunidades de la cuenca del río Salaquí.

Fuente: archivo personal del autor.

LA RESILIENCIA DEL PLÁTANO

El plátano es el alimento por excelencia en el Bajo Atrato: asado, frito, hervido, guisado, seco, horneado, machacado; verde, pintón o maduro; en el desayuno, el almuerzo y la cena. Sus múltiples variedades —hartón, dominico, popocho, primitivo, muslo de mujer, felipita, manzano, guineo, quinientos, salahonda, boa, caleño, dos racimos, coco— tienen diferentes usos, desde coladas para bebés hasta engorde de cerdos (véase figura 33). Los plátanos están tan arraigados en las artes culinarias locales que una comida sin plátano no se considera una comida completa. Le falta textura y sabor. El plátano es una figura sinécdrica: si alguien dice que ha comido plátano, quiere decir que ha tenido una de las tres esenciales comidas del día. De manera similar, platanera significa sementera, incluso si el plátano no es el único cultivo sembrado.

En el proceso de abrir tierras para la producción campesina, los plátanos siempre se utilizan como cultivos pioneros. Las plataneras simbolizan el tiempo y los esfuerzos necesarios para transformar parcelas de monte en sementeras y jardines. Su naturaleza semiperenne significa que, una vez establecida, una

sementera puede mantenerse productiva durante muchos años (Price 1995). En comparación con otros cultivos como el maíz o el arroz, el plátano requiere poca preparación del terreno, poco cuidado y no mucho mantenimiento. Esto, junto con los rendimientos relativamente altos que se pueden obtener de una sola cosecha, convierte al plátano en uno de los alimentos básicos más económicos y eficientes de producir (Price 1995, 9).

Figura 33. El plátano y sus muchas formas



Fuente: fotografías del autor.

El plátano también ayuda a crear y a mantener una cierta versión del territorio. A menudo, una platanera es índice de un poblado o de una casa cerca. Las plataneras definen distintos tipos de límites: entre las tierras de vecinos, entre sementeras y bosques, entre tierra ocupada y tierra sin trabajar. Las plataneras evidencian también un cierto sentido del lugar. Si, epistemológicamente, tener una cultura significa, como sugiere Casey (1996), habitar un lugar con suficiente intensidad como para cultivarlo, “ser responsable de él, responder a él, atenderlo con cuidado” (34), entonces plantar plátano es una de las mejores formas que las comunidades han encontrado para cuidar sus territorios. Por ejemplo, durante el tiempo en que las comunidades estuvieron lejos de sus pueblos debido al desplazamiento forzado, a menudo organizaban equipos de trabajo que viajaban para limpiar y mantener las plataneras abandonadas. Incluso en ausencia de la gente, las plataneras siguieron produciendo. Por supuesto, no tanto como cuando se les mantiene de manera adecuada, pero al menos lo suficiente como para invitar a las personas a viajar en forma regular entre sus asentamientos provisionales y sus comunidades natales. Incluso durante los peores picos de violencia y desplazamiento, el plátano fue la razón detrás de los viajes y los trabajos que permitieron a las personas mantenerse conectadas con sus caseríos y fincas y, en el proceso, nutrir los territorios tradicionales con su presencia (véase figura 34).

Las plataneras participan en la creación y el mantenimiento del territorio. El poder del plátano se me hizo evidente desde mis primeros viajes a la región. En 2003, cuando muchas comunidades asentadas en Riosucio planeaban el regreso progresivo a sus comunidades en las cuencas de los ríos Salaquí y Truandó, algunas organizaciones de ayuda humanitaria ofrecieron herramientas y semillas, incluyendo colinos de plátano, para ayudar a las comunidades a recuperar su soberanía alimentaria. En ese momento, muchos pueblos estaban ocupados por ejércitos paramilitares, pero había otros a los que la gente sentía que podía regresar con seguridad. Las comunidades de estos pueblos dieron la bienvenida a muchas familias que, si bien no podían regresar aún a sus propios territorios, necesitaban con urgencia cultivar la tierra para superar la precaria situación que enfrentaban en los lugares a los que se habían desplazado. Aunque la mayoría de las personas apreciaron las herramientas y las semillas que les ayudarían a recuperar su soberanía alimentaria, la oferta de colinos de plátano no fue muy bien recibida por todos, en particular por las familias que estaban acogiendo a otras que no podían cultivar en sus propios caseríos. Temían que al permitir que estas familias sembraran su propio plátano pudiesen abrir la puerta para que estas exigieran más tarde una compensación por las mejoras agrícolas realizadas en las tierras de acogida. Al mismo tiempo, algunas de las familias que

estaban siendo recibidas consideraban inútil plantar plátano en una tierra que no era propia. En ambos casos, la reticencia a aceptar la ayuda humanitaria en forma de colinos demuestra hasta qué punto el plátano es tan importante en la creación de un sentido de lugar y en el mantenimiento material del territorio. Las plataneras, dicho de otro modo, son constitutivas, de manera profunda, de las prácticas de cuidado que producen territorio.

Figura 34. Plátanos embarcados y listos para viajar



Fuente: fotografía del autor.

Las plataneras son increíblemente duraderas, en gran parte porque los plátanos no tienen semillas. Al carecer de reproducción sexual, su propagación ocurre por medios vegetativos: nuevas plantas brotan a partir de rizomas subterráneos, estructuras que constituyen el verdadero tallo de la planta. Desde estos rizomas emergen raíces en múltiples nudos y también rebrotes, colinos que, en realidad, son clones de la planta madre. Estos clones, que pueden considerarse plantas jóvenes, crecen en la base de cada ejemplar maduro y se utilizan para iniciar nuevas plataneras (Price 1995). Gracias a este mecanismo, las plataneras pueden mantenerse en producción durante años, y requieren solo el control periódico de maleza, una tarea que en el Bajo Atrato suele realizarse en forma manual, en lugar de con herbicidas. Solo desaparecen tras largos periodos de abandono, y su resiliencia queda plasmada en imagen que se recoge en la figura 35.

Esta es una platanera abandonada que encontramos durante un recorrido en busca de algunos árboles maderables. No ha sido mantenida de manera adecuada, como lo evidencia el tamaño de los árboles y el rastrojo que crece a su alrededor. Y, sin embargo, sigue siendo productiva. Durante este viaje recordé las historias que había escuchado sobre el estado en el que las personas encontraron sus pueblos al regresar tras su desplazamiento forzado: casas saqueadas, construcciones en ruinas, senderos perdidos, sementeras invadidas por la maleza. Pero las plataneras siempre estuvieron allí: enrastrojadas y rodeadas de una selva en pleno rebrote. Y con todo, siguieron produciendo. Facilitaron el retorno de las comunidades a sus territorios, aunque también, cabe decirlo, durante la ausencia de estas comunidades fueron una fuente importante de alimento para los ejércitos invasores. El plátano ha hecho que la perspectiva de retornar a la tierra sea no solo posible, sino también atesorada. Muchas veces escuché a hombres expresar su deseo de volver a sus pueblos abandonados en términos de “volver a mi platanera”, que no era otra cosa que la expresión del fervor por recuperar sementeras, cultivos y modos de vida. A diferencia de esas otras plantas que destruyen puentes, borran senderos y dificultan la presencia humana, las plataneras atraen a las personas y a su calor: el calor de sus fogones y de sus casas, el fervor de su trabajo.

ÁRBOLES TESTIGOS

Los árboles responden de manera asombrosa al daño: en lugar de sanar reparando o reemplazando el tejido dañado, como lo hacen muchos otros seres vivos, los árboles sellan la herida, lo cual aísla el tejido afectado (véase figura 36). Conocido como compartimentalización de la descomposición en árboles (Shigo 1984), esta estrategia impide que la descomposición o las enfermedades se

Figura 35. Platanera enmontada



Fuente: fotografía del autor.

Figura 36. Árboles testigos



Fuente: fotografías del autor.

propaguen en sus troncos. Al menos técnicamente, los árboles no sanan, sellan (Clatterbuck 2011; Shigo 1984). Así, en lugar de regenerar el tejido perdido, lo rodean con nuevas capas, incorporándolo a su estructura. Esto es precisamente lo que han hecho los árboles de la figura 36 con las balas alojadas en su interior.

Estos árboles han sido impactados por proyectiles que fueron disparados durante uno de los combates entre ejércitos guerrilleros y paramilitares. Los callos en los troncos son sus cicatrices. Cada bala ocasionó una herida que expuso al árbol a insectos y a la descomposición. Pero las células del árbol detuvieron la propagación del daño formando un tejido que encapsuló las balas. El tejido vegetal que rodea a estos proyectiles está muerto. No obstante, es solo esa diminuta zona alrededor del metal la que estos mortíferos hierros lograron dañar. Los callos que salen del tronco están hechos de nuevas capas de madera y corteza que dan testimonio de una historia de violencia militar, aunque también de resiliencia y de coexistencia cercana entre la vida y la muerte.

En topografía se utiliza el término *árbol testigo* para describir un árbol usado como punto de referencia para trazar límites. Los historiadores llaman *testigos* a los árboles ubicados en antiguos campos de batalla y que a menudo ocultan en sus troncos los proyectiles de dichos enfrentamientos. En ambos casos, a los árboles se les considera testigos porque su presencia establece y respalda algún tipo de verdad. El poeta estadounidense Robert Frost dedicó algunos versos a un haya “profundamente herido” que “ha sido marcado como Árbol Testigo y forzado a retener el pasado” (Frost 1942). Pero no es solo memoria lo que está encapsulado en estos árboles. Estos callos de madera no son solo símbolos vegetales del pasado; más bien, retienen, exponen e incluso amplifican los legados materiales del conflicto. Los proyectiles incrustados en sus cuerpos continúan descargando afectos y efectos de la guerra: narran historias de sufrimiento y dolor, recordándonos que la violencia armada no cesa aun cuando los ejércitos que la encarnan se hayan ido. Cuando la forma misma de los árboles emerge como resultado de encuentros mortales entre enemigos, uno se pregunta cuánto de esa violencia permanece viva. Prestar atención a estas formas puede arrojar luz sobre cómo la presencia de vestigios y desechos militares sostiene un estado persistente de vulnerabilidad e incertidumbre entre quienes tienen que convivir con ellos. Como han señalado otros antropólogos que estudian los rastros materiales de la guerra, para quienes habitan entre los escombros y los residuos de los conflictos, estos restos actualizan la angustia y el miedo (Henig 2012) o incluso emanan formas afectivas de melancolía (Navaro-Yashin 2009). Los tiempos de la guerra no terminan simplemente porque las balas ya no surcan el aire. Los residuos militares, incluidas las municiones incrustadas en los árboles, son un recordatorio constante de que, incluso cuando la confrontación

armada ha cesado, la violencia sigue latente: después de todo, está inscrita en la misma estructura material de los árboles plantados frente a un caserío.

QUIEBRAPATAS O LA SOSPECHA DE SU PRESENCIA

Figura 37. Casquillos y quiebrapatas



Fuente: fotografía del autor.

Si la memoria de conflictos militares puede permanecer incrustada dentro de formas arbóreas, el suelo puede albergar vestigios aún más peligrosos: minas antipersonales. El mote con el que se les conoce, *quiebrapatas*, captura con crudeza la naturaleza de un diseño concebido para cercenar dedos, pies y piernas (véase figura 37). Las quiebrapatas son presencias inciertas pero potentes. Ante la imposibilidad de saber si están o no en un lugar en particular, quienes habitan paisajes sospechosos se ven obligados a asumir su inminente presencia y a actuar en consecuencia, es decir, evitar transitar o trabajar en las áreas donde puedan estar sembradas. Esto conlleva una transformación negativa de los lugares, ya que la sospecha de la existencia de minas restringe, en última instancia, el movimiento de la gente y el uso de la tierra (Pardo Pedraza 2022; Tucker 2004; Unruh *et al.* 2003). Al mismo tiempo, tales presunciones producen nuevos tipos de entornos: áreas que se regeneran y que pueden facilitar el florecimiento

seguro de otras vidas no humanas (Kim 2016; Russell y Tucker 2004). De esta manera, más que simplemente interrumpir o degradar la naturaleza, la guerra —y sus restos materiales— obliga a nuevas relaciones entre las comunidades locales y sus entornos (Unruh *et al.* 2003, 845), convirtiéndose en un elemento coconstitutivo del paisaje (Kim 2016, 182; Pardo Pedraza 2022). En tales casos, la guerra, como lo dice sardónicamente Simon Laakkonen, se erige en “una alternativa ecológica para la paz” (2004, 175).

En uno de sus textos sobre los campos minados en la zona desmilitarizada entre las dos Coreas, Eleana Kim (2016) sugiere que la comprensión de las minas terrestres debería ir más allá de los enfoques humanitarios que las representan como artefactos peligrosos que amenazan a civiles indefensos. Sugiere también que es necesario encontrar alternativas a las posturas que las posicionan como escombros imperiales que reproducen formas de violencia colonial. Un enfoque relacional, sostiene Kim, puede ayudarnos a comprender cómo las comunidades locales lidian con la presencia de estas minas y cómo estos artefactos, junto con sus potenciales víctimas, participan en un circuito en el que la agencia se distribuye y negocia de manera constante. Su inesperada longevidad y su inserción en ecologías en constante transformación, hacen virtualmente imposible saber cuándo y cómo una mina va a activarse. Como resultado, con frecuencia exceden “las determinaciones tecnológicas y políticas” con las que fueron diseñadas y sembradas (Kim 2016, 166), al tiempo que retienen con obstinación el peligro que representan (Russell y Tucker 2004). En otras palabras, las minas antipersonales pueden adquirir una vida propia, lo que obliga a quienes tienen que convivir con ellas a descifrar, y hasta cierto punto negociar, las circunstancias en las cuales explotarán o no. Esta imprevisibilidad acentúa la vulnerabilidad de quienes cohabitan con ellas: las minas sustraen agencia a las comunidades locales, pues su presencia limita las posibilidades sociales, económicas, afectivas e incluso estéticas de los espacios donde fueron sembradas (Kim 2016, 171). La manera en que estos vestigios de la guerra —o la sospecha de su existencia— se integra a la vida cotidiana está capturada en la figura 38.

El cartel que domina la pared detrás de los jugadores de dominó hace parte del material pedagógico distribuido por la Cruz Roja Colombiana. Aquí sirve como un recordatorio de cuán plagadas de incertidumbre y peligro están las vidas de quienes habitan paisajes de guerra (Henig 2012). El cartel describe algunas medidas básicas que se deben tomar en caso de encontrar minas u otros restos explosivos: detenerse y permanecer inmóvil si se sospecha un encuentro con ellos, retroceder sobre los propios pasos, marcar las áreas peligrosas, informar a las autoridades y advertir a los vecinos. También muestra las áreas que suelen estar minadas: antiguos campamentos militares; puentes,

represas y áreas circundantes; casas abandonadas. Tal vez el tamaño de este cartel, en comparación con los otros colgados en la pared, refleje cuán grandes y peligrosos pueden ser los vestigios militares. Por eso no es casualidad que el cartel desgarrado junto a él sea sobre el Decreto 4635, la ley que reconoce los derechos de las víctimas afrocolombianas. La pared podría verse como una microversión de la realidad en el Bajo Atrato: así como el cartel sobre minas terrestres es más grande que el de las leyes para proteger los derechos de las víctimas, las amenazas contra estas comunidades son siempre mayores que las medidas que existen para protegerlas.

Figura 38. Una partida de dominó después de la jornada



Fuente: fotografía del autor.

HILOS Y HEBRAS DE VIDAS OTRAS

Danielito sostiene en sus manos la piedra que heredó y que utiliza para tratar mordeduras de serpientes (véase figura 39). Guardada con cuidado en una caja llena de viruta, la piedra es alimentada una vez al mes con una copa de leche y aguardiente. La bebida se le da en las noches de luna creciente, cuando a la piedra se le saca de su cama de aserrín y se le sumerge en un recipiente que contiene el licor mezclado. Por la mañana, tras verificar que ha bebido el contenido, la

pedra se le regresa a su cama y permanecerá allí hasta la próxima luna o hasta cuando se le use en algún tratamiento. Su poder reside en su capacidad para chupar el veneno contenido en la herida de una mordedura de serpiente. Por ello, solo es útil si se le utiliza durante las horas inmediatas al ataque de una víbora. En el Bajo Atrato, curar este tipo de mordeduras implica varios procedimientos cuidadosamente ejecutados tanto por el curandero como por el paciente.

Figura 39. Danielito



Fuente: fotografía del autor.

Curanderos como Danielito utilizan en sus trabajos oraciones o *secretos*, así como un bálsamo amargo casero, también conocido como *toma*. Los secretos podrían describirse como oraciones que solicitan intervención divina para lograr la sanación del paciente. Dudo en usar la palabra *oración*, ya que no se trata solo de un ruego a una deidad, sino de una poderosa serie de palabras exactas, como las de un conjuro o un encantamiento, que, además de activar fuerzas divinas, fortalecen al curandero, permitiéndole ejecutar su trabajo. Los secretos no se limitan a invocar fuerzas: las activan, canalizando el flujo de energías divinas presentes en el mundo y con las que el curandero se sintoniza y, en algunos casos, acoge en su propio cuerpo. Dado que tienen la capacidad de desencadenar fuerzas poderosas, los secretos deben utilizarse con suma precaución. Quizá

por eso son secretos, ya que si se vuelven públicos podrían usarse de manera inadecuada y perder su poder. Muy pocos tienen la capacidad de crear secretos; a veces se reciben en sueños, pero la mayoría se aprende de alguien que por lo general los transmite como un regalo o un acto de reciprocidad indirecta. Como quienes conocen secretos los han recibido de alguien más, no pueden guardárselos siempre para sí. Tienen que participarlos, hacerlos circular como regalos. Existen secretos para diversos propósitos: para protegerse en el monte, aliviar el dolor de muelas, volverse invisible o invulnerable a las balas, prevenir hemorragias, hacer que el dinero siempre regrese al bolsillo, tratar esguinces, desgarres y fracturas, y, por supuesto, para tratar mordeduras de serpientes.

Las tomas o bálsamos —a menudo denominados botellas curadas— son bebidas viscosas elaboradas con aguardiente. La bebida contiene una mezcla de hojas y bejucos que convierten al alcohol dulce en licor amargo. Cada una de las hierbas utilizadas tiene propiedades únicas asociadas con su lugar de origen. Por ejemplo, los bejucos y las conchas de árboles recolectadas en la selva están asociadas con un poder de la naturaleza que las plantas cultivadas no poseen. Pero utilizar mucho de ese poder silvestre puede ser contraproducente, por eso el curandero equilibra el bálsamo al incluir otro tipo de hierbas medicinales cultivadas en los jardines y en las azoteas. El cuidado que la gente prodiga a esas plantas les confiere ciertos rasgos sociables que ayudan a equilibrar las propiedades cimarronas de las plantas del monte. En general, las plantas se clasifican dentro de una categoría térmica específica: las hay calientes y las hay frías. Las plantas se utilizan para tratar enfermedades que, a su vez, están asociadas con una clasificación térmica particular: las plantas frías se usan para tratar enfermedades calientes y las enfermedades frías se tratan con plantas que tienen propiedades calientes. En este sentido, la curación en el Bajo Atrato podría describirse como el trabajo necesario para equilibrar temperaturas corporales. Sin embargo, las plantas no siempre se clasifican inequívocamente dentro de un dominio térmico específico: las hojas de una planta pueden considerarse calientes mientras que sus raíces o frutos, fríos. Además, cuando las plantas se recolectan o se preparan para ser usadas en secretos, sus propiedades térmicas pueden cambiar dependiendo de los propósitos del curandero. Algunos secretos pueden maximizar ciertas propiedades de una planta, mientras que otros pueden volver esas mismas propiedades inoperantes. En cualquier caso, los curanderos buscan establecer una conexión con las plantas que utilizan para la fabricación de sus botellas curadas. Hablan con ellas, les piden permiso, les solicitan consejos y les dan instrucciones: “Vas a ser usada para hacer esto y aquello”, “Te necesito para tratar esta enfermedad”, “Te invoco para curar a esta persona en particular”. De esta manera, los secretos son también un componente clave en la creación de las tomas, pues su

poder no está disociado de las capacidades o del prestigio del curandero. Sin embargo, las tomas no son solo herramientas de curación, también pueden ser utilizadas con fines preventivos. Existen bálsamos que protegen los cuerpos contra arañas y serpientes, otros que aumentan el deseo sexual o tratan problemas de fertilidad, e incluso algunos son capaces de envenenar personas. En cierta medida, las tomas y las botellas curadas sintetizan los poderes de las plantas y el conocimiento acumulado sobre las propiedades curativas del monte.

El uso de piedras, secretos y tomas para tratar mordeduras de serpiente no es completamente incompatible con otros tratamientos médicos como los sueros antiofídicos. Pero estos últimos solo están disponibles en los hospitales, lo que los hace de difícil acceso para quienes viven en áreas rurales. A veces los secretos y las tomas ayudan a preparar al paciente para recibir atención en un hospital, aunque en la mayoría de los casos la medicina tradicional resulta suficiente. Cualquier ayuda para tratar mordeduras de serpiente es muy bienvenida en el Bajo Atrato, ya que sus selvas albergan alrededor del 5 % de todos los reptiles del mundo (Proyecto Biopacífico 1998; Rangel 2015). Las serpientes venenosas no son entonces una preocupación trivial. Mapanás (*Bothrops atrox*), corales (*Micrurus dissoleucus*), patocas (*Porthidium nasutum*), bejuquillos (*Oxybelis fulgidus*), verrugosas (*Lachesis acrochorda*), equis o pudridoras (*Bothrops asper*), cornudas (*Bothriechis schelegelii*), tallas (*Bothriopsis pulchra*), boca'e sapos (*Bothrocophias campbelli*), jergones (*Bothrocopias hyoprora*), cabezas de lanza (*Bothrocophias myersi*), cascabeles (*Bothriechis muta*), corales (*Micrurus clarki*), rabos de ají (*Micrurus mipartitus*), cazadoras, candelillas y matabogas son algunas de las muchas especies que pululan en el monte y que con frecuencia se encuentran merodeando los jardines y las casas. Me contaron que hay serpientes que atraen a sus presas silbando; otras que prefieren beber leche materna y son capaces de hacerlo mientras las mujeres en lactancia duermen; serpientes que paren crías y serpientes que ponen huevos; serpientes que producen cáncer; serpientes con una cabeza en cada extremo. Son las criaturas más temidas de la selva y consideradas, según me dijo un anciano, la principal amenaza para los humanos:

El mayor peligro en esta región son las culebras. No el jaguar ni la pantera, sino las culebras. Ni siquiera la guerrilla o los paras. Uno ya no les tiene miedo a ellos, pues si tienen un combate uno ya sabe dónde retirarse, uno hasta esquivo las balas. Pero con las culebras usted no sabe nunca dónde se las va a encontrar. (Egidio, en conversación con el autor)

Nunca se sabe. Pueden encontrarse por las mañanas en las balsas, viajando con alguna palizada, merodeando casas y sementeras, escondiéndose entre

la leña apilada, compartiendo madrigueras con animales de caza, reptando por los caminos del monte, trepando árboles o imitando las formas de las ramas. Algunas personas sostienen que, si bien la deforestación ha obligado a ciertos animales a retirarse, este no ha sido el caso de las serpientes. De hecho, en lugares como el río Curvaradó, la tala y la ruina de los bosques que precedieron al desarrollo de plantaciones de palma aceitera llevaron a un aumento en la población de víboras. Según las comunidades que regresaron a estas tierras después de varios años de desplazamiento forzado, estas serpientes representan un peligro mayor, ya que sus mordeduras se han vuelto más letales que nunca.

En ciertas circunstancias, las picaduras de serpiente pueden convertirse en un asunto aún más delicado de lo habitual. Por ejemplo, si la persona mordida tuvo relaciones sexuales la noche anterior, el veneno puede resultar letal o, al menos, hacer que la recuperación sea más difícil. Si alguien ha sido mordido y necesita cruzar un río, el veneno actuará con mayor rapidez. O si uno logra matar la culebra que lo mordió, pero ella muere con el vientre hacia arriba, el tratamiento se tornará más complejo. Todos estos tipos de eventos son considerados una *trama*, es decir, algo que enreda la curación y complica la salida del veneno. La palabra *trama* puede entenderse de múltiples maneras: como los hilos que se entrecruzan en una urdimbre, como una confabulación oculta o como la estructura de un relato. En el contexto de una mordedura de serpiente, una trama es un acontecimiento, un gesto o incluso un descuido que anuda el veneno al cuerpo, lo enmaraña y lo vuelve más difícil de expulsar. La trama retuerce, transforma y enreda los posibles desenlaces de una mordedura. Es un nudo que altera la textura y la continuidad del hilo del que penden las vidas de las personas mordidas. Por eso los mejores curanderos son aquellos capaces de desatar o deshacer tramas.

Una mordedura de serpiente puede estar tramada debido al comportamiento de la persona, como haber tenido relaciones sexuales antes de ir al monte o usar ropa al revés. Sin embargo, una trama también puede tener su origen en actos de brujería. En esos casos, la trama se conspira durante el tratamiento del paciente, haciendo que el trabajo del curandero sea más arduo. Uno mismo también puede tramarse si no sigue las restricciones alimenticias y sexuales prescritas por el curandero. Algunas serpientes viejas pueden tener un veneno que resulta más fuerte de lo habitual, mientras que otras pueden volverse más venenosas porque han mordido a varios perros o a otras personas. En esos casos, sus mordeduras se traman con facilidad, de modo que la trama no es necesariamente consecuencia de la agencia humana, sino también una característica propagada por ciertas serpientes.

Figura 40. Plantación de palma de aceite dismantelada por varias familias de la cuenca del río Curvaradó durante el retorno a sus territorios colectivos



Fuente: fotografía del autor.

Desde el año 2005, quienes retornaron a sus comunidades en la cuenca del río Curvaradó, tras haber pasado varios años en condición de desplazamiento forzado (véase figura 40), han notado un aumento en la población de serpientes y en la cantidad de mordeduras que ahora se traman, lo cual ha hecho más difícil su sanación con los tratamientos habituales usados por los curanderos tradicionales. El aumento de las víboras está asociado con la destrucción del territorio a mano de varias empresas palmicultoras que formaron alianzas criminales con grupos paramilitares. En la cuenca del Curvaradó, miles de familias fueron expulsadas y sus tierras se vieron transformadas en extensos campos de palma de aceite que se extendían hasta donde alcanzaba la mirada. Algunos habitantes afirman que la palma arruinó y envenenó la tierra, y que este veneno estaba llegando a los cuerpos de la gente a través de las serpientes. ¿Qué revelan estas tramas sobre los efectos de la guerra? ¿Ilustran algún tipo de representación cultural sobre el sufrimiento, el despojo y la transformación de la selva? ¿Acaso expresan la manera en que una experiencia de violencia compartida entre humanos y no humanos se materializa en los lugares y seres que componen los territorios tradicionales de estas comunidades? Para abordar

estas preguntas, es necesario entender el tipo de arruinamiento provocado por los monocultivos de palma aceitera.

Las plantaciones industriales de esta clase de palma requieren la reconstrucción de paisajes, la configuración de un tipo de *terra nullius* mediante el desmonte de grandes extensiones de selva y el desplazamiento violento de sus habitantes, humanos y diferentes a los humanos. Este tipo de plantaciones transforman violentamente la naturaleza de las relaciones que componen un bosque. Inspirado en el trabajo de Anna Tsing (2012), entiendo las plantaciones de palma aceitera como un modelo de escalabilidad, es decir, como un diseño que tiene la intención de mantener inalterada su composición estructural sin importar los cambios en tamaño y extensión. En ciencias empresariales, por ejemplo, un negocio escalable es aquel que puede expandir su capacidad de producción y alcance sin alterar los elementos fundamentales que lo componen. En diseño, un proyecto escalable es aquel que se expande sin modificar las relaciones entre sus partes constitutivas. La escalabilidad puede entonces entenderse como una propiedad impuesta a los elementos esenciales de un diseño para garantizar que sus relaciones permanezcan inmutables, incluso cuando este cambia de escala o incorpora nuevos componentes (Tsing 2012, 507). En otras palabras, la escalabilidad es la capacidad de llevar un sistema a diferentes dimensiones sin que su forma se vea afectada. En condiciones normales, cualquier cambio en la escala o tamaño de un diseño suele requerir un mínimo de transformaciones cualitativas en la forma y composición de sus elementos, es decir, en las asociaciones que pueden establecer entre sí. Sin embargo, este no es el caso en proyectos escalables como los monocultivos de palma aceitera y muchas otras plantaciones industriales, cuya estructura se mantiene rígida sin importar su expansión.

Al ser diseñadas como proyectos escalables, las plantaciones de palma deben permanecer uniformes, autónomas y separadas de otros organismos y de otras relaciones que puedan modificar su producción. Pero tal cosa solo es posible mediante la exclusión de las posibilidades que tienen seres vivos, como las palmas, de emprender asociaciones, de componer relaciones con otros seres vivos. En la cuenca del Curvaradó, los ejércitos paramilitares no dejaron esta tarea al azar y se dieron a la tarea de eliminar tanto la diversidad biológica como la cultural de esta zona, de modo que ni las personas ni la selva pudieran transformar las plantaciones de palma. Este tipo de ocupación, argumenta Escobar (2015 y 2016), no solo reemplaza el mundo diverso, heterogéneo y entrelazado de la selva y sus comunidades —humanas y no humanas—, sino que implica una ocupación ontológica de los territorios: la palma anula la relationalidad como condición de posibilidad para los seres humanos y no humanos,

creando en cambio un dominio de relaciones en el que las plantas no son más que una serie de recursos para ser explotados por agentes que las ven a ellas, y a sí mismos, como sujetos autónomos y externos a sus mundos circundantes. No obstante, en un lugar como el bosque húmedo tropical, donde las relaciones transformadoras entre especies son el fundamento mismo de su biodiversidad, la transformación violenta de la selva y la propagación de paisajes controlados y monótonos no puede tener lugar sin dejar consecuencias graves. Las serpientes del Curvaradó y sus tramas son parte de esas consecuencias.

Investigaciones realizadas en Guatemala (Escalón 2014) y en varias regiones de Colombia, incluidas el Meta, Santander, Nariño y Bolívar (Lynch 2015), demuestran que las serpientes están adoptando las plantaciones de palma de aceite como su nuevo hábitat. El herpetólogo John Douglas Lynch (2015) ha reportado hasta 38 especies diferentes, de las cuales el 33 % son venenosas. Según Lynch, las hojas de palma retienen niveles más altos de humedad cuando se cortan y se amontonan, lo que atrae a lagartijas, ranas y a sus depredadores naturales: las serpientes. La evidencia sugiere que las plantaciones de palma de aceite aumentan las densidades de serpientes mucho más allá de las encontradas en hábitats naturales o mínimamente transformados (Lynch 2015, 169). Por lo tanto, parece que las plantaciones de palma de aceite no han logrado del todo su cometido de borrar la diversidad de la selva y las relaciones que seres no palmeros pueden entretejer con estas plantaciones; más bien, las plantaciones han cambiado la composición de esa diversidad, facilitando la multiplicación y la prosperidad de sus habitantes anfibios y reptiles.

No cabe duda de que la transformación violenta de los bosques de esta región ha ocasionado daños ambientales irreversibles. La deforestación, el desmonte de vastas áreas de uno de los puntos de biodiversidad más importantes del mundo, la desaparición de especies críticamente amenazadas, la desviación de ríos, la disminución en la calidad y la cantidad del agua, la contaminación y la erosión del suelo son solo algunas de las consecuencias asociadas con la transformación de la selva en monocultivos de palma de aceite. Pero las serpientes que ahora abundan en estos territorios son más que perturbaciones ambientales causadas por la guerra. Piénsese en esto. Las comunidades en Curvaradó son muy conscientes de la correlación que existe entre la invasión de *Elaeis guineensis* y la abundancia de serpientes. Sin embargo, cuando estas comunidades describen los efectos de esta correlación en términos de un aumento en el número de mordeduras tramadas, no están simplemente usando una versión de lenguaje cultural para llegar a la misma conclusión alcanzada por biólogos y agrónomos, esto es, que la abundancia de serpientes en las plantaciones de palma puede incrementar el riesgo de ser mordido por ellas.

Los cambios en el paisaje arruinado han llevado a transformaciones significativas en las relaciones que la gente, las serpientes y otros animales pueden tejer. Las tramas apuntan a un cambio más que metafórico en estas relaciones. Las tramas no solo describen la venenosa intencionalidad con que las fuerzas paramilitares y capitalistas usurparon y devastaron los territorios de las comunidades del Curvaradó. También apuntan a un estado ponzoñoso, tóxico de las relaciones que los humanos y los no humanos pueden forjar en estos paisajes devastados. Las tramas no son sino evidencia de la persistencia de un veneno, de un tósigo, una angustia o pena grande que circula de manera sigilosa y lenta entre los cuerpos que componen estos territorios.

Figura 41. Una de las pancartas instalada por las familias que retornaron a las tierras que les habían sido usurpadas en la cuenca del río Curvaradó



Nota: maíz y plátano han reemplazado a la palma de aceite.

Fuente: fotografía del autor.

Al examinar la manera en que las comunidades locales conceptualizan la transformación ecológica de sus territorios, es importante tener en cuenta que estas comunidades están abordando un conjunto de fenómenos diferentes a los que podrían describir los biólogos y los agrónomos, por ejemplo. Para las comunidades del Curvaradó, se trata de un veneno, introducido por los palmicultores,

que ahora invade sus cuerpos a través de las serpientes. Que tal fenómeno se materialice de una manera similar a la observada por algunos científicos —una sobrepoblación de serpientes venenosas— es un asunto completamente diferente. Las nuevas tramas son sintomáticas de un cambio violento en las relaciones entre las personas, sus territorios y los otros seres que los habitan, un cambio que no se limita al tipo de transformaciones ambientales que un biólogo podría documentar. La diferencia entre examinar la guerra en términos de sus impactos ambientales y analizarla como un proceso de arruinamiento que genera nuevas formas de ocupación ontológica radica en el hecho de que las personas describen el daño causado por la palma no solo como la transformación violenta de sus tierras y la violación de sus derechos territoriales, sino como la presencia ominosa de un veneno capaz de ir y venir entre el suelo y sus propios cuerpos. De ahí que además del control de las serpientes y la erradicación de la palma, la principal preocupación sea la de encontrar métodos para tramitar esas tramas que afectan tanto al territorio como a los cuerpos que lo componen (véase figura 41).

**COMPARTIENDO TERRITORIO
CON LOS MALOS MUERTOS**

5

HAY PRESENCIAS QUE DEJAN TRAS DE SÍ SUTILES SEÑALES EN LA SELVA. Algunas muy efímeras, como el olor que dejan los saínos al pasar. Otros rastro son perceptibles solo para el ojo adiestrado: pequeñas huellas en el barro, ramas ligeramente dobladas, rasguños en los árboles. Ciertas presencias dejan trazos que solo pueden ser registrados por otros sentidos. Como cuando alguien camina en la selva y sin motivo aparente siente la carne de gallina y los pelos de punta. Este capítulo describe algunas presencias capaces de generar este tipo de reacciones. Me interesa mostrar que lo que sucede allí donde estas presencias se manifiestan no solo está asociado con la memoria que la gente mantiene sobre lo ocurrido en estos sitios, sino que los lugares mismos contienen una serie de trazos afectivos que pueden actuar sobre las personas. Un ejemplo ilustrará mi punto.

A comienzos del 2000, cerca de uno de los caseríos localizados en la cuenca del río Salaquí, hubo un largo enfrentamiento entre guerrilla y paramilitares. Después de varias horas de combate, los paramilitares que sobrevivieron llegaron a la comunidad gritando e insultando a los habitantes, culpándolos de la emboscada y acusándolos de esconder información sobre la presencia guerrillera. Luego pasaron casa por casa, forzando puertas y sacando a todos los hombres para que les ayudaran a recuperar los cuerpos de los combatientes que quedaron en la selva. Jóvenes y adultos fueron obligados a arrastrar esos cadáveres y a apilarlos junto a un árbol de mango situado en el centro del caserío. Después de aquello el árbol empezó a secarse. “En ese lugar espantan”, me dijo la persona que primero me refirió la historia. “En la noche se escuchan pasos y se oyen lamentos que uno no sabe de dónde vienen”. Sin duda, los lugares están conectados con los recuerdos que la gente mantiene de ciertos eventos y, como tal, son capaces de evocar diferentes sensaciones. Pero los lamentos y los pasos que se oyen no son solo el resultado de las historias que circulan sobre el lugar. Más bien, eventos que son violentos por naturaleza, como apilar cadáveres, producen un tipo de exceso, una serie de impresiones que se alojan en el lugar y que devienen, hasta cierto punto, independientes de las historias que circulan sobre el sitio. En otras palabras, uno podría asumir que lugares atravesados por profundos eventos de violencia pueden, de manera intrínseca, transmitir ciertos significados, volviéndose capaces de afectar y dispensar sus propias impresiones en la gente.

En este capítulo describo el tipo de relaciones que sostiene la gente con un lugar profundamente marcado por la muerte violenta. Se trata de un sitio localizado en la desembocadura de Caño Claro, un pequeño río de la cuenca del río Curvaradó. El lugar se encuentra habitado por presencias espectrales, “espíritus en pena”, como me los describiera doña Flora, una viuda que tiene su

casa muy cerca a esta desembocadura. Luego de haber regresado a sus tierras tras pasar varios años en condición de desplazamiento forzado, las comunidades se encontraron con los espíritus de los combatientes que sufrieron una muerte violenta en este lugar. Lo que allí sucede es central en el análisis que me propongo en este capítulo, puesto que la forma en que la gente y estos espíritus interactúan pone de manifiesto la habilidad que tienen ciertos lugares para orquestar a los vivos y a los muertos en “una arena de implicación común”, para usar las palabras del filósofo Edward Casey (1996, 26). Veo esta implicación común como un acto con profundidad política en el que fines religiosos y objetivos seculares entrelazan a vivos y muertos sin hacerlo de manera mutuamente excluyente.

Inspirado en el trabajo de Agustín Berque (1987), llamo a esta común implicación *ecúmene*, una palabra griega (*οἰκουμένη*, *oikoumenê*) que significa “mundo habitado” y que aquí prefiero traducir como mundo habitable. *Oikoumenê* proviene de *oikeô*, el mismo prefijo que se encuentra en palabras como ecología y economía, y se refiere simultáneamente a la familia y al espacio doméstico. De acuerdo con Berque (1987, 16), para los griegos la *ecúmene* —el mundo habitado— era resultado de un doble proceso de habitación mediante la cual la Tierra se humanizaba y la humanidad se volvía más terrenal. Un proceso ecuménico similar tiene lugar en Caño Claro, puesto que, para morar de manera adecuada sus territorios, la gente persigue a un mismo tiempo sanar sus sitios de vida —rehumanizar sus tierras abandonadas— y ayudar a que los espíritus que lo habitan retomen su camino al más allá —permitir que presencias que perdieron su humanidad encuentren su verdadero lugar en la Tierra—. Describo, pues, las asociaciones entre violencia y ciertos lugares para mostrar cómo quienes habitan estos sitios buscan reconciliarse con los muertos que allí pululan y cómo las interacciones entre los mundos parcialmente conectados de los vivos y de los muertos se convierte en condición para crear un mundo habitable —o alcanzar aquello que defino como una paz ecuménica—.

El capítulo consta de cinco secciones. En la primera describo el tipo de encuentros que la gente de Caño Claro tiene con los espíritus que habitan ese lugar. Luego describo brevemente el contexto de violencia que favoreció, en primer lugar, la aparición de estas presencias espectrales. En la tercera sección me ocupo de los esfuerzos que realizan las comunidades locales para convivir con estos espíritus, que no son otra cosa que las ánimas en pena de aquellos que sufrieron una mala muerte. En seguida describo algunas de las prácticas rituales y funerarias con que las comunidades locales honran a sus muertos para, por último, describir las condiciones que algunos líderes han identificado como cruciales para pactar con los muertos, sanar sus territorios y alcanzar esa paz ecuménica.

TAZAS OXIDADAS Y CALAVERAS SONRIENTES

Los ecos de decenas de muertes continúan reverberando en Caño Claro a pesar de los años transcurridos desde el combate que ejércitos paramilitares y guerrilleros sostuvieron allí. Quizá sea por la presencia del rastrojo y la selva que reclaman su lugar, o por los esfuerzos de quienes regresaron a sus tierras a reconstruir sus casas y campos en ruinas que los eventos de aquella batalla continúan ramificándose. Mientras caminaba por allí con Pontus y Esteban —dos líderes de la cuenca del río Curvaradó— mis ojos no pudieron distinguir nada extraordinario ni fuera de lugar. Todo lo que noté fueron los rastrojos de un campo de maíz, un par de palmas de coco y un barril oxidado entre la maleza (véase figura 42).

Figura 42. Ruinas enmarañadas



Fuente: fotografía del autor.

Antes de esa caminata ya había recolectado muchas historias sobre el lugar. Mientras caminábamos nos detuvimos cerca de una choza sin techo. Allí Pontus empezó a contarme su versión de los eventos, aunque la manera en que lo hizo me pareció que evocaba un áspero titular de prensa: “Al menos sesenta paramilitares debieron morir ese día”. El campamento fue asaltado con

contundencia por la guerrilla en un ataque que no duró ni una noche. Algunos dicen que los muertos superaron la centena, pero nadie lo sabe con certeza. Lo que sí se sabe es que decenas de cadáveres con uniformes camuflados desfilaron aguas abajo y que muchos otros fueron abandonados a su suerte para ser comidos por los góleros (chulos). Según Pontus, los que se salvaron lo hicieron porque se arrojaron a las corrientosas aguas del río Curvaradó, dejando morrales, equipos y fusiles atrás.

La confrontación entre guerrilla y paramilitares tuvo lugar durante la primera mitad de 2002. Busqué sin éxito en archivos de prensa y otras fuentes escritas algún registro de ese enfrentamiento. Supongo que los combates no llamaron la atención de los grandes medios de comunicación, puesto que fue en el Chocó y no hubo víctimas civiles. Lo que me lleva a preguntarme cuántas otras batallas similares han ocurrido a lo largo y ancho del país sin que de ellas sepamos mayor cosa. Con frecuencia se habla de cuán ignorante es el mundo urbano de la realidad del conflicto armado en el campo colombiano. Eventos como los de Caño Claro caerían entonces en el rasero de una doble invisibilización, pues ni siquiera quienes viven en esta región tienen certeza de lo que sucedió.

El 2002 fue un año muy difícil en el Bajo Atrato. Según cifras del Observatorio del Programa Presidencial de Derechos Humanos (2003), hasta ese año se habían reportado al menos 130 homicidios y 19 desapariciones forzadas. El combate sucedió durante un periodo de terror caracterizado por los asesinatos selectivos de los líderes de los consejos comunitarios de los ríos Jiguamiandó y Curvaradó, quienes con frecuencia fueron detenidos y torturados durante sus recorridos por el río. Precisamente el campamento paramilitar en Caño Claro era usado para el control y disciplinamiento de las comunidades locales: era un retén en el que las embarcaciones eran detenidas, los tripulantes requisados e interrogados y sus provisiones controladas e inventariadas.

Aunque los campos que atravesábamos parecían ser uno de esos lotes que se dejan enrastrar luego de ser cultivados, tras una observación más detallada noté que el ocupante de esa tierra, de manera deliberada, había decidido no utilizarla más. Era extraño, pues se trata de vegas inundables muy estimadas para el cultivo de plátano. Pero ese no era el caso. La choza ante la que nos habíamos detenido a hablar no tenía techo y aunque yo pensaba que era porque estaba en construcción, en realidad las tejas de zinc habían sido desmanteladas para ser usadas en otro lugar (véase figura 43). Aquella casa, aprendí, había sido de nuevo abandonada a causa de los legados de esa confrontación mortal entre guerrilleros y paramilitares.

En el sitio es posible todavía encontrar vestigios de ese campamento: ollas, munición, restos de los equipos de dotación y hasta fúsiles. Poco antes de finalizar

Figura 43. Chozo sin techo



Fuente: fotografía del autor.

Figura 44. Un trozo de toldillo



Fuente: fotografía del autor.

nuestro recorrido por el lugar y justo en el momento en que Esteban y yo embarcábamos, Pontus señaló un objeto enterrado en una pendiente del banco del río. Lo desenterró con sus manos desnudas y vimos que se trataba de un trozo de toldillo verde oliva (véase figura 44). Toda vez que los toldillos son los útiles más importantes de supervivencia para un combatiente que quiera defenderse de las hordas de zancudos que pueblan las selvas chocoanas y de las enfermedades que estos insectos transmiten, me pareció percibir en aquel toldillo roto los ecos de una muerte que llega de forma repentina y violenta.

Otro tipo de restos afloran de vez en cuando en Caño Claro. Doña Flora, una mujer que ronda los sesenta años, me contó del hallazgo que desenterró un día mientras buscaba lombrices para pescar. Se trataba de una cédula: “Ese muchacho, recuerdo, [se] llamaba Ovidio. Apellido Monterrosa. El dueño de esa cédula era de Necoclí. Yo me dije: ‘Con el número de esa cédula voy a hacerme un chance a ver si me lo gano’”. Pocillos esmaltados y platos oxidados, casquillos y hasta un fúsil Galil son algunas otras cosas encontradas. Hay quienes incluso se han topado con restos humanos. Doña Flora recuerda que alguna vez alguien quiso jugarle una broma dejando una calavera en el camino que ella suele transitar. Me dijo que el hallazgo le causó gracia, no susto; y que cuando se encontró al bromista ella le dio un hueso de una mandíbula con el que se había topado antes: “¡Oh, negro! Ahí quedó la quijada del que se murió para que se la pongas y quede así, riéndose! ¡Y de verdad, el bellaco la cogió!”.

No obstante, hay encuentros con estos muertos que pueden ser más siniestros que una calavera sonriente. Hay quienes en las noches han oído lamentos provenientes del lugar. Otros sienten repentinas ráfagas de aire frío cuando transitan por allí. Muchos evitan pasar por el sitio, puesto que posee una atmósfera incómoda. Un joven me contó de una amiga suya a la que asustaron en ese lugar. Ella pasaba por allí y encontró un pocillo esmaltado sobre un tronco, como los que hacen parte de los menajes de dotación del ejército. En el instante en que tomó el utensilio escuchó los pasos de un animal grande dirigiéndose a toda velocidad hacia ella. Asustada, empezó a correr y se arrojó al río. No quería soltar el pocillo, pero nadar con este en la mano fue tan complicado que terminó por hacerlo. Al otro día ella y el joven que me refirió la historia volvieron al sitio y encontraron el pocillo exactamente en el mismo lugar donde ella lo había encontrado en un principio.

Este tipo de encuentros son ejemplo de las presencias espectrales que aún habitan Caño Claro y que no solo irrumpen en la vida de la gente, sino que han llegado a trastocar las características de este lugar (véase figura 45). La extraña naturaleza de estos legados puede entenderse mejor si tomamos un breve desvío a través de la historia de la presencia paramilitar en la región.

Figura 45. Vestigios de encuentros violentos



Fuente: fotografía del autor.

ECOS DE UNA VIOLENCIA SISTEMÁTICA

En 2012 el general del Ejército Nacional Rito Alejo del Río fue condenado a veinticinco años de prisión. Algunos de los cargos en su contra incluyeron asesinato, connivencia con grupos paramilitares y apoyo a escuadrones de la muerte. El general del Río fue comandante de la 17.^a Brigada, la unidad militar con sede en el municipio de Carepa responsable de la región del Bajo Atrato. Del Río fue uno de esos otros tantos militares latinoamericanos entrenado en la infame Escuela de las Américas, llamada hoy en día Instituto del Hemisferio Occidental para la Cooperación en Seguridad. Esta fue una escuela militar que durante la Guerra Fría se especializó en todo tipo de cursos contrainsurgentes, promoviendo el uso de la tortura, ejecuciones sumarias y otras tantas prácticas sucias que pusieron a numerosos militares, a lo largo y ancho del continente, en la mira de organizaciones de derechos humanos. Las actividades del general del Río no pasaron desapercibidas ni siquiera para el embajador estadounidense en Colombia. En 1998 el diplomático reportó al Departamento de Estado de su país cómo el esfuerzo del comandante para “armar y equipar sistemáticamente a los paramilitares regionales fue fundamental en su éxito militar” (National Security Archive 2010).

Bajo las órdenes de Rito Alejo del Río se llevó a cabo la Operación Génesis: un vasto operativo conjunto de la Fuerza Aérea y el Ejército que perseguía la captura de la cúpula guerrillera del Frente 57 de las FARC. Con el tiempo se comprobó que esta campaña militar fue ejecutada con apoyo de los paramilitares pertenecientes al Bloque Élder Cárdenas de las ACCU, y que se usaron todo tipo de estrategias, incluyendo tortura, desaparición forzada, desplazamiento forzado y masacres. En 2013 la Corte Interamericana de Derechos Humanos condenó al estado colombiano por las violaciones de derechos humanos ocurridas durante esta campaña militar. El caso del general del Río fue emblemático porque mostró no solo cómo algunos mandos militares hicieron la vista gorda ante los crímenes de los paramilitares, sino también cómo en el Bajo Atrato oficiales de alto rango armaron, equiparon y ayudaron sistemáticamente a estos grupos criminales.

La Operación Génesis es un hito en la historia de la violencia política del Bajo Atrato. En diciembre de 1996, varios escuadrones paramilitares de las ACCU tomaron el control del municipio de Riosucio mediante bloqueos económicos, secuestros, torturas y asesinatos selectivos. Los comandantes paramilitares siempre sostuvieron que su objetivo era debilitar la presencia de las FARC, pero el curso de los acontecimientos reveló que las ACCU no solo estaban librando una guerra contrainsurgente, sino también preparando el terreno para despojar a las comunidades locales de sus territorios y facilitar la posterior incursión de grandes industrias extractivas. Puesto que el Bajo Atrato está situado en un punto crucial para acceder a rutas oceánicas para el tráfico de drogas y armas, los grupos guerrilleros han hecho presencia histórica en la región. Además, la inaccesibilidad que garantizaban los vastos bosques hizo del Bajo Atrato una especie de refugio donde las guerrillas se resguardaban de las ofensivas militares, e incluso mantenían a muchos de los civiles que secuestraron.

El 24 de febrero de 1997 aviones bombarderos de la Fuerza Aérea Colombiana lanzaron un vasto ataque sobre múltiples caseríos situados a lo largo de los ríos Cacarica, Salaquí y Truandó. Las comunidades abandonaron sus tierras para salvar sus vidas: algunas se refugiaron en el bosque, escondiéndose en los árboles y pasando varias noches en la intemperie; otras emprendieron una larga travesía a través de bosques, pantanos y ríos para llegar a un lugar más seguro (Chica Jiménez *et al.* 2017). El bombardeo se prolongó por tres días. Nadie sabe con certeza cuántas personas murieron durante los ataques, si bien múltiples relatos describen las penurias enfrentadas durante la huida: “Hubo gente que quedó muerta porque se desmayó, se golpeó o se enfermó, y no tuvo quién la auxiliara, porque cuando uno camina con miedo, nadie mira para atrás” (Valencia 2013, 61). Otro testimonio recuerda: “Tuvimos que cruzar varios ríos y

caminos de monte. Todos cogían sus motetes y hágale pa'lante. Yo nunca en mi vida había visto a tanta gente cortada con alambre de púas” (Valencia 2013, 61). Son muchos los testigos que aseguran haber visto a soldados del ejército y a fuerzas paramilitares patrullando juntos y compartiendo transporte. Los ataques, que se extendieron a otras cuencas como las de los ríos Domingodó, Curvaradó y Jiguamiandó lograron alejar a las guerrillas de los principales pueblos y caseríos, pero también desplazaron, según cifras de la Comisión de Derechos Humanos de la ONU, entre 12 000 y 15 000 personas de sus tierras tradicionales (UNCHR 1998, párrafo 103). El bombardeo indiscriminado y la toma de Riosucio fueron solo el inicio de una campaña de terror lanzada por los paramilitares en confabulación con el ejército y la policía. Entre febrero y marzo de 1997, los paramilitares pasaron de caserío en caserío saqueando casas, robando ganado, quemando cultivos, amenazando personas y asesinando líderes. La muerte de Marino López Mena, un líder afrocolombiano del río Cacarica, ejemplifica las atrocidades cometidas contra los civiles: fue decapitado frente a su comunidad y los perpetradores jugaron fútbol con su cabeza (Inter-American Commission on Human Rights-IACHR 2013, 44).

Las comunidades de las diferentes cuencas se organizaron para abandonar sus tierras y marchar hacia otras cabeceras municipales donde su situación no pudiera ser ignorada por las autoridades regionales y nacionales. Más de tres mil personas llegaron al municipio de Turbo, en el departamento de Antioquia; en Paya, un pequeño pueblo de 565 habitantes ubicado en la provincia panameña de Darién, había unas 450 personas desplazadas; al menos seis mil más llegaron a Pavarandó, también en Antioquia (Valencia 2013). Según varias fuentes, Pavarandó se convirtió en el mayor campamento de desplazados en la historia de Colombia (Arbeláez 2001; Chica Jiménez *et al.* 2017; Giraldo 1997; Hernández 2008; IACHR 1999; Valencia 2013). Sus calles se llenaron con filas y filas de carpas que llevaban las insignias de las organizaciones humanitarias que proporcionaron alimentos y atención médica a las miles de familias que se refugiaron allí. Pero no todos abandonaron sus comunidades. Un vasto número de personas —alrededor de 2500 según algunas cifras (Valencia 2013, 62)— logró esconderse durante muchos meses en la selva, sobre todo en la cuenca del Jiguamiandó. Allí vivieron al amparo de las densas raíces de los grandes árboles, utilizando plásticos y hojas para fabricar refugios que pudieran instalarse y desmontarse con facilidad cuando fuera necesario huir (Comisión Intereclesial de Justicia y Paz 2005).

El desplazamiento forzado no fue un efecto colateral de la guerra librada contra las guerrillas comunistas. Más bien, fue instrumental para los intereses de un amplio grupo de empresarios que buscaban apoderarse ilegalmente de

las tierras y los recursos naturales titulados a las comunidades afrocolombianas. Por ejemplo, Maderas del Darién, una de las mayores empresas madereras de Colombia, estableció muchos de sus campamentos cerca de bases paramilitares, lo cual causó la explotación y el agotamiento sistemático de los bosques nativos en las cuencas de los ríos Cacarica, Truandó y Salaquí (Defensoría del Pueblo 2002 y 2014). Otras empresas, que incluso recibieron subsidios del gobierno, implementaron plantaciones de palma de aceite en grandes extensiones de las tierras pertenecientes a los consejos comunitarios de las comunidades de los ríos Jiguamiandó y Curvaradó (Internal Displacement Monitoring Centre 2007). Allí, más de 14 000 ha de tierra fueron usadas de manera ilegal por empresas palmicultoras, que formaron alianzas criminales con paramilitares, empresarios, fuerzas de seguridad y agencias gubernamentales (Comisión Intereclesial de Justicia y Paz 2005; Chica Jiménez *et al.* 2017; Franco y Restrepo 2011; Internal Displacement Monitoring Centre 2007; Mingorance *et al.* 2004; Ruiz Serna 2005). De hecho, los ejércitos paramilitares desempeñaron un papel importante en la consolidación de estas enormes plantaciones. Esto no era un secreto a voces, sino una confesión vil y descarada, como se ufanaba en recordarlo en 2005 Vicente Castaño, el hermano mayor de los fundadores de las AUC:

Queremos que nos dejen hacer nuevos modelos de empresas que ya hemos venido desarrollando a nivel nacional. En Urabá tenemos cultivos de palma. Yo mismo conseguí los empresarios para invertir en esos proyectos que son duraderos y productivos. La idea es llevar a los ricos a invertir en ese tipo de proyectos en diferentes zonas del país. Al llevar a los ricos a esas zonas llegan las instituciones del Estado. (“Habla Vicente Castaño” 2005, 1205)

La implementación a gran escala de los monocultivos de palma de aceite fue posible gracias al trabajo de funcionarios corruptos del antiguo Instituto Colombiano de la Reforma Agraria (Incora), de notarios públicos y de agencias gubernamentales de financiación, quienes facilitaron que los empresarios palmicultores blanquearan los títulos de las tierras usurpadas por los paramilitares (Comisión Intereclesial de Justicia y Paz 2005; Chica Jiménez *et al.* 2017; Franco y Restrepo 2011; Mingorance *et al.* 2004). Algunos de estos empresarios han sido condenados por los delitos de concierto para delinquir, desplazamiento forzado e invasión de áreas protegidas, pero la mayoría de las empresas palmicultoras que desmantelaron los bosques del río Curvaradó aún están a la espera de juicio.

Desde el inicio de su forzado destierro, las comunidades pusieron en marcha diferentes estrategias organizativas para regresar a sus tierras y recuperar sus derechos. Así fue como declararon su neutralidad frente a todos los grupos

armados y organizaron un proceso gradual de retorno a diferentes asentamientos provisionales (Arbeláez 2001). En 2001, tras una larga lucha legal por el reconocimiento de sus derechos de propiedad, las comunidades afrocolombianas recibieron, de parte del entonces presidente de la República, títulos colectivos que respaldaban su derecho a la propiedad de sus tierras. Pero las cosas no necesariamente mejoraron una vez que las comunidades lograron retornar. Entre 1999 —cuando comenzó el primer proceso de retorno masivo— y 2002, se documentaron al menos 130 homicidios y 19 desapariciones forzadas (Observatorio del Programa Presidencial de Derechos Humanos 2003, 14). Los ataques contra comunidades indígenas y afrocolombianas incluyeron saqueos, quema de cultivos y casas, detenciones arbitrarias, amenazas de muerte y bloqueos económicos. Entre 1999 y 2006, cuando finalmente se desmovilizaron los paramilitares de las ACCU, se registraron al menos 119 asesinatos y 41 desapariciones, además de 32 personas torturadas (Cinep 2016). Solo en las cuencas de los ríos Curvaradó y Jiguamiandó, cuna del proyecto palmicultor, se reportaron más de cien crímenes contra sus habitantes entre 1999 y 2005, todos cometidos por grupos paramilitares que actuaron si no en colusión, al menos con el consentimiento del Ejército Nacional perteneciente a la 17.^a Brigada (Comisión Intereclesial de Justicia y Paz 2005, 57-77).

Los ejércitos paramilitares no solo lideraron una guerra contrainsurgente, sino que fueron fundamentales para favorecer los intereses de políticos regionales, poderosos ganaderos, terratenientes y narcotraficantes (Romero 2002). Según algunos estudios, en las regiones donde los paramilitares de las ACCU libraron de forma activa la guerra —incluyendo los departamentos de Chocó, Antioquia, Bolívar, Sucre y Córdoba—, aproximadamente tres millones de hectáreas de tierra fueron abandonadas por sus legítimos ocupantes (Salinas y Zarama 2012). La mayoría de estas tierras fueron apropiadas de manera ilegal y la economía campesina en estos territorios quedó afectada de manera grave. Los cultivos de pancoger fueron reemplazados por plantaciones para biocombustibles o por ranchos ganaderos. Aún más revelador de este vínculo entre desplazamiento y extractivismo es el hecho de que las zonas con altos índices de desplazamiento coincidieron con áreas de interés estratégico para la minería, la explotación forestal industrial o megaproyectos de infraestructura como represas, autopistas y puertos de carga (Espinosa 2012; Salinas y Zarama 2012). El accionar paramilitar en el Bajo Atrato siguió un patrón de violencia y despojo que se repitió en todo el país. Primero, los objetivos de sus acciones militares fueron principalmente civiles y no combatientes guerrilleros; segundo, el desplazamiento forzado de las poblaciones locales favoreció con claridad los intereses económicos y políticos de las élites regionales; tercero,

los asesinatos sistemáticos, las amenazas y el despojo de tierras estaban diseñados para disciplinar a las poblaciones locales y para establecer también regímenes políticos y económicos útiles para la agenda paramilitar; por último, las regiones bajo influencia paramilitar progresivamente se convirtieron en el foco de modelos económicos vinculados a agendas neoliberales nacionales e internacionales (Dufort 2014; Duncan 2007; Espinosa 2012; Romero 2002; Salinas y Zarama 2012).

Los paramilitares llevaron a cabo una vasta y violenta contrarreforma agraria. Históricamente, han estado aliados con políticos de derecha que defienden los derechos de propiedad de una minoría elitista. Incluso presumieron de su poder político al controlar el 35 % del Congreso elegido en 2002 (Álvaro 2009; López 2005). En 2007, durante el segundo mandato presidencial de Álvaro Uribe, al menos 66 políticos, incluidos congresistas, gobernadores, alcaldes e incluso uno de sus ministros, fueron acusados de colaborar con estas fuerzas criminales (“Pacto con el diablo” 2007, 1290). Entre 2003 y 2006, el entonces presidente Álvaro Uribe lideró la desmovilización de estos ejércitos ilegales mediante un proceso de negociación que fue muy criticado. Una ley aprobada por el Congreso colombiano otorgó amplias concesiones a los combatientes y comandantes, cuyas penas se limitaron a un máximo de ocho años. Esto generó serias dudas sobre el marco legal dentro del cual se juzgó a los miembros involucrados en graves violaciones de derechos humanos y del derecho internacional humanitario (IACHR 2004). Aunque la ley ofrecía penas reducidas a los paramilitares a cambio de confesiones sinceras, reparación a las víctimas y promesas de no reincidir en la ilegalidad, menos del 10 % de los desmovilizados solicitaron los beneficios, y aquellos que lo hicieron, como documentó la Corte Interamericana de Derechos Humanos, “no proporcionaron información significativa sobre los actos ilegales o crímenes cometidos por las unidades paramilitares a las que pertenecían” (IACHR 2008, párrafo 34). La mayoría de los miembros paramilitares disfrutaron de una relativa impunidad, incluidos comandantes acusados de crímenes como masacres de civiles indefensos, desplazamiento forzado y asesinatos selectivos de líderes sociales, sindicalistas, defensores de derechos humanos, funcionarios judiciales, periodistas y miembros de comunidades LGBT+. Por ejemplo, durante sus declaraciones a la Corte de Justicia y Paz, Freddy Rendón Herrera, alias “El Alemán”, comandante de las ACCU, nunca asumió plena responsabilidad por los crímenes cometidos por su grupo armado en el Chocó. Uno de estos crímenes fue la masacre de Bojayá, un atroz delito en el que más de 119 civiles afrocolombianos fueron asesinados dentro de una iglesia durante los combates que este grupo paramilitar libró con las FARC en mayo de 2002. “El Alemán” fue liberado en 2015 tras haber estado encarcelado

menos de nueve años por delitos relacionados con el narcotráfico y el homicidio. Nunca fue condenado por otros crímenes directamente relacionados con el conflicto armado, como el desplazamiento, las desapariciones forzadas o el reclutamiento de menores.

Grupos paramilitares siguen activos en muchas regiones de Colombia, siendo el Bajo Atrato uno de los escenarios más violentos de confrontaciones entre nuevos grupos armados ilegales y viejas guerrillas comunistas. En 2008, la Comisión Interamericana de Derechos Humanos informó que los ejércitos paramilitares, a menudo bajo nuevos nombres, continuaban operando y cometiendo violaciones en zonas supuestamente desmovilizadas (IACHR 2004). En 2010, Human Rights Watch señaló que estos grupos sucesores “han asumido muchos de los mismos roles, a menudo con parte del mismo personal, y en algunos casos con los mismos objetivos contrainsurgentes” que las antiguas fuerzas paramilitares (Human Rights Watch 2010, 18). Ese informe también presentó evidencia sustancial de facciones de grupos paramilitares aún activas, al describir cómo miembros supuestamente desmovilizados continuaban participando en actividades ilegales (Human Rights Watch 2010, 19). Para cuando escribo estas líneas, en 2025, en el Bajo Atrato los ejércitos paramilitares todavía están presentes, aunque han adoptado diferentes nombres: Autodefensas Gaitanistas de Colombia, Águilas Negras, Los Urabeños, el Clan Úsuga. Todos estos grupos tienen sus raíces en las antiguas ACCU y siguen involucrados en el narcotráfico, la minería ilegal, el desplazamiento forzado, los asesinatos selectivos y las amenazas a los proyectos de vida de las comunidades indígenas y afrocolombianas.

ENCUENTROS LÚGUBRES

Como parte de su estrategia de guerra y en un intento por cortar las líneas de suministro de la guerrilla, los paramilitares bloquearon el río Curvaradó entre 1999 y 2003. Estos grupos siempre sostuvieron que los suministros eran transportados por los habitantes locales en las embarcaciones que normalmente usaban para su propio transporte. En el retén de Caño Claro, los paramilitares inspeccionaban todas las embarcaciones, estableciendo límites en la cantidad de alimentos y artículos que, como velas o baterías, la gente podía transportar. El bloqueo no solo restringía el paso de las embarcaciones, sino que, de manera progresiva, impidió el acceso de muchas familias a bienes esenciales para su subsistencia.

Al igual que en otros muchos lugares que los paramilitares convirtieron en campamentos, en Caño Claro los hombres ocuparon los caseríos despoblados y construyeron sus propios refugios utilizando los techos, las paredes y los

pisos de las casas abandonadas. Durante varios meses, el retén de Caño Claro llegó a albergar decenas de combatientes. Aunque al principio la estrategia paramilitar pareció funcionar, puesto que lograron expulsar a las guerrillas de ciertas áreas, el regreso de las FARC era solo cuestión de tiempo. Una noche, durante los primeros meses lluviosos de 2002, el campamento paramilitar fue atacado por una tropa guerrillera. Según algunos testimonios, se trató de una incursión bien planeada y letal que no dejó oportunidad de reacción a los paramilitares. Después de unas pocas horas de combate, los paramilitares que no murieron tuvieron que huir. Como mencioné antes, nadie sabe con certeza cuántas personas murieron. Según los relatos, los guerrilleros se llevaron a sus propios muertos y dejaron atrás los cadáveres de sus enemigos. Muchos de estos cuerpos quedaron simplemente en el suelo y fueron devorados por los chulos, mientras que otros flotaron aguas abajo por el río Curvaradó. Ningún otro escuadrón paramilitar se atrevió a buscar los cuerpos. Las personas de las comunidades tampoco quisieron siquiera tocarlos. Hacerlo podría haber sido interpretado por la guerrilla como una muestra de simpatía política con sus enemigos.

En la época en que sucedió el ataque, líderes como Pontus y Esteban, que vivían lejos de sus tierras, en asentamientos temporales establecidos por organizaciones humanitarias internacionales, comenzaron a organizar el regreso definitivo a sus territorios. Cuando Pontus regresó a sus tierras las encontró llenas de palma aceitera. Para ser exactos, todo su pueblo se había convertido en un vasto océano de palmas que se extendía hasta donde alcanzaba la mirada. Los dueños de las plantaciones no dejaron piedra sobre piedra y hasta el cementerio fue brutalmente arrasado. La comunidad de Esteban no corrió mejor suerte: cuando regresó tuvo que reconstruir su casa y tumbar el monte que se había tragado sus cultivos de pancoger. El retorno de las comunidades de la cuenca del Curvaradó fue el resultado del esfuerzo incansable de cientos de familias por recuperar sus medios tradicionales de vida. Durante 2002, muchas familias lograron recuperar una parte de las tierras que les fueron usurpadas. A veces, simplemente regresaban y construían improvisadas chozas en medio de las plantaciones aceiteras. Otras veces organizaban manifestaciones y marchas para reclamar lo suyo. Con el apoyo de varias ONG, también interpusieron demandas ante tribunales nacionales e internacionales.

Tras muchos meses de arduo trabajo, quienes retornaron lograron sanear sus territorios, esto es, construir sus casas y convertir otra vez sus campos en tierras aptas para sus propios cultivos. En la legislación colombiana, el saneamiento corresponde al proceso mediante el cual las autoridades establecen la legalidad de los títulos de propiedad y confieren derechos de uso sobre la tierra.

Durante los años del retorno al Bajo Atrato, el saneamiento significó que se reconociera la usurpación ilegal perpetrada por empresarios y terratenientes, pero también, en un sentido más profundo, fue el proceso emprendido por las comunidades para literalmente sanar su territorio, es decir, hacerlo de nuevo habitable, llevándolo a la forma y al orden necesarios para el mantenimiento de sus medios de vida tradicionales.

Lo que siguió al ataque de la guerrilla en la desembocadura de Caño Claro solo empeoró la ya difícil situación de las familias que habían retornado. Los paramilitares tomaron represalias: varias personas fueron amenazadas y acusadas de ser guerrilleras, además, se produjeron nuevos saqueos, bloqueos y asesinatos selectivos. Como suele suceder en la guerra irregular, lo que resultó del ataque en Caño Claro fue una intensificación de la represalia contra civiles y no contra combatientes. La presencia y el poder paramilitar en la zona del Curvaradó han persistido mucho tiempo después de 2006, año en que tuvo lugar la desmovilización oficial de las ACCU. Líderes como Petronio y Pontus han recibido múltiples amenazas de muerte. Durante el tiempo en que trabajamos juntos en 2015, estaban incluso bajo la tutela de un programa gubernamental que provee protección a los defensores de derechos humanos. La situación de las comunidades en esta cuenca es tan delicada que desde 2003 la Corte Interamericana de Derechos Humanos ha otorgado medidas cautelares de protección para las familias que regresaron a sus tierras. Estas medidas, concedidas a quienes se encuentran en grave e inminente peligro, fueron ratificadas en 2009 y en 2013.

El ataque de la guerrilla al campamento de Caño Claro no acabó con la presencia paramilitar. Más bien, la prolongó, aunque de una manera metafísica, si se quiere: los espíritus de los combatientes que murieron allí se convirtieron en almas en pena que acechan ese lugar. Los encuentros con estas presencias siempre suceden en las inmediaciones del antiguo campamento. Doña Flora me contó la vez que escuchó voces extrañas mientras se encontraba pescando en las bocas del caño. Se encontraba en su champa y oyó murmullos provenientes de la orilla. Pensó que se trataba de su vecino pasando por el lugar, pero mientras continuaba concentrada en su oficio alguien le arrojó un trozo de tierra que casi le golpea la cabeza. Enojada, miró hacia la orilla del río y recriminó a quien le arrojó aquello, aunque no vio ni escuchó a nadie. Terminó la pesca y antes de regresar a casa decidió pasar donde su vecino a recriminarle por la broma pesada. El vecino le aseguró que él no había sido, puesto que ese día lo había pasado limpiando sus cultivos. Fue entonces cuando doña Flora se dio cuenta de que las voces que había oído y el pedazo de tierra que cayó en su champa no eran de origen humano: “En ese lugar asustan”, me dijo. “Allá hay espíritus en pena”.

Otro encuentro le sucedió a alguien mientras caminaba cerca a la desembocadura de Caño Claro. Escuchó pasos que venían en dirección contraria, como si alguien estuviera abriéndose paso a la fuerza entre el rastrojo. No pudo ver nada, si bien oyó cómo esa presencia se detenía repentinamente a unos metros frente a él. Otros han descrito ruidos de movimientos fuertes, como un gran animal caminando entre el monte y lanzándose presuroso al río. Doña Flora me contó que ella había tenido no uno sino tres encuentros con esos espíritus. La última vez que se los topó reaccionó con furia: “El día que me asustaron yo empecé a insultarlos, a decirles un poco de cosas: que por ellos uno ha pasado tanto trabajo, que por ellos uno perdió tantas cosas”. Como muchos otros habitantes de Caño Claro, doña Flora es una víctima de la violencia paramilitar. Soportó, además del desplazamiento forzado y la pérdida de sus bienes, la desaparición de familiares y la muerte de su propio esposo, quien, dice ella, murió de pena moral tras el desplazamiento. Su insulto no es más que un reclamo contra los causantes de su sufrimiento. Doña Flora regresó a su tierra en compañía de sus hijos, sus nueras y sus nietos. Al retornar, encontró su casa destruida y al monte tomando posesión de lo que alguna vez fueron sus sementeras:

Uno ya está cansado, imagínese uno tener que volver a romper aquí nuevamente. Ese día [que confronté a esos espíritus] yo hablé un poco de disparates, sola, que parecía una loca: “Por ustedes se nos puso el caldo tan espeso; ustedes no trabajaban ni dejaban trabajar”. Y vea que ahora que retorné a mis tierras ellos ya no dejan otra vez trabajar.

Aunque estos seres espectrales puedan llegar a ser molestos, la gente ha encontrado maneras de lidiar con ellos. En primer lugar, no hay que temerles, puesto que estos espíritus, me explicaron, no buscan causar perjuicio a los vivos, sino llamar la atención sobre su situación y demostrar su propio dolor. Después de todo son, como los describió doña Flora, espíritus en pena, ánimas buscando consuelo al drama de no poder pasar al más allá. A pesar de haberse asustado durante su último encuentro, ella sintió la necesidad de reprocharle a estos paramilitares —o a lo que queda de ellos— por todo el sufrimiento que le causaron. Los espíritus parecieron escuchar sus reproches, ya que dejaron de acosarla. La reacción de doña Flora no significa que no sea sensible a ese otro tipo de sufrimiento que expresan esas almas en pena. El problema, más bien, es que ella, al igual que otras víctimas de la violencia paramilitar, tiene dificultades para empatizar con la situación de esas ánimas.

La imagen del *ánima en pena* es un tema recurrente en diversas tradiciones culturales, tal y como lo documentó Robert Hertz ([1909] 1960) en su célebre

ensayo sobre la representación colectiva de la muerte. Al menos en el Bajo Atrato, donde la tradición católica desempeña un rol importante en la vida espiritual de las comunidades locales, la imagen del alma en pena se asocia con la del espíritu trastornado de quien murió, pero no puede alcanzar la otra vida. Estos espíritus en pena buscan a los vivos para que les ayuden a aliviar su sufrimiento y les asistan en su incapacidad de abandonar este mundo. Y este es precisamente el problema de los paramilitares que murieron en Caño Claro, ya que, en lugar de recibir los acostumbrados rituales funerarios, sus cuerpos fueron abandonados en el monte. Incapaces de emprender su viaje al más allá, estos espíritus están condenados a deambular en el lugar donde encontraron la muerte violenta.

Presencias espectrales asociadas con muertes no naturales han sido bien documentadas en varios contextos de violencia política. Por ejemplo, después de la ocupación militar de Indonesia a Timor Oriental (1975-1999), muchas familias timorenses trabajaron arduo para recuperar los restos de sus seres queridos y poder así realizar los rituales funerarios apropiados. Solo así podían evitar que los espíritus de los fallecidos continuaran vagando como fantasmas, atormentando la vida tanto de sus descendientes como la de los responsables de sus muertes (Kent 2016). Estos rituales, explica Lia Kent, tienen como objetivo, por un lado, “liberar el espíritu del fallecido del dolor y sufrimiento que experimentó” y, por otro, hacer a estos seres “espiritualmente inofensivos y restaurar el equilibrio entre los mundos de los vivos y de los muertos” (2016, 43). Por su parte, Sasanka Perera (2001) describe cómo en Sri Lanka, tras el duro enfrentamiento entre las guerrillas comunistas del Frente de Liberación del Pueblo (Janata Vimukti Peramuna-JVP) y las fuerzas oficiales contrainsurgentes, muchos aldeanos de las regiones del sur de este país se han topado con los fantasmas de aquellos que murieron durante los años de la guerra (1988-1991). Al igual que en Caño Claro, los encuentros con estos espíritus tienen lugar en los sitios asociados con actos de extrema violencia: edificios en los que combatientes o personas señaladas como simpatizantes de la guerrilla fueron torturados, los campos en los que decenas de cuerpos fueron incinerados, los ríos y pozos en los que civiles se ahogaron en su intento por esconderse (Perera 2001, 171-173).

Perera ve en la naturaleza de los encuentros con estos espíritus “un referente simbólico al problema del cargo de conciencia que acompaña tanto a los sobrevivientes como a los perpetradores de esta violencia” (2001, 162). Según él, además de estar asociado a los sentimientos de culpa que suelen embargar a los sobrevivientes de actos violentos, este cargo de conciencia se relaciona con el sentimiento de impotencia de los sobrevivientes y familiares de las víctimas por no haber podido hacer nada que impidiera estas trágicas muertes.

En este sentido, explica Perera, las experiencias con estos espíritus resultan ser el despliegue de

mecanismos a través de los cuales una comunidad recuerda a la gente que murió, un mecanismo que ayuda a la gente a poner en perspectiva tanto las pérdidas colectivas como el pasado violento. Estos recuerdos son contruidos como expresiones de culpa de los vivos hacia los muertos, representan un deseo de justicia y venganza, así como la necesidad de aliviar el sufrimiento sobrenatural de aquellos que tuvieron muertes antinaturales. (2001, 197)

De acuerdo con esta interpretación, espíritus y lugares encantados no son más que epifenómenos del trauma individual y colectivo, es decir, representaciones culturales por medio de las cuales una conciencia colectiva que no ha sanado expresa tanto sus aspiraciones de justicia como la necesidad de preservar la memoria de lo sucedido. Si bien comparto la idea de que los espíritus y el encanto asociado a ciertos lugares son expresiones de una violencia cuyas infames consecuencias no han logrado ser superadas, el enfoque de Perera tiende a patologizar estos fenómenos, puesto que los asume exclusivamente como expresiones provenientes de los mundos internos de la gente. En este sentido, argumenta el autor, una vez a las comunidades se les provea de medios psicosociales “para enfrentar las experiencias del pasado” (Perera 2001, 170), los espíritus desaparecerán y los lugares que estos habitan dejarán de estar encantados. Mi punto es que este enfoque traslapa el trauma y lo que el autor llama “actividad supernatural” (Perera 2001, 197), es decir, hace del sufrimiento colectivo y de los espíritus de los muertos una misma cosa. Además de reificar fronteras entre realidad y creencia, este enfoque contradice una de las premisas fundamentales de mi trabajo, a saber, que los lugares no están hechos de las historias que la gente crea sobre ellos, sino que también participan, de una manera muy especial, en la generación de sentidos, experiencias y sensibilidades. Estas capacidades agentivas que tienen los lugares se amplifican en contextos de sufrimiento y violencia. Veo entonces que más que mecanismos creados por las comunidades para reconciliarse con un pasado violento y aliviar su cargo de conciencia, en Caño Claro la presencia de los espíritus que sufrieron una mala muerte resulta más bien ser parte de la naturaleza misma del mundo y de cómo la violencia permanece incrustada y latente en cuerpos y lugares. Me explico. En uno de sus textos más influyentes, Veena Das (1998) discute cómo la expresión “tengo dolor” no es simplemente una declaración sobre un hecho, sino la manera en que el hecho mismo se manifiesta y se hace inteligible, es decir, es la forma en que el dolor adquiere expresión. Además de ser expresados por medio de ciertas

formulas, el dolor y el sufrimiento adquieren la forma y el sentido que les proporcionan los medios a través de los cuales se expresan. Para decirlo de otra manera, los encuentros con espíritus y las experiencias con lugares encantados no son solo expresiones culturales de una experiencia traumática. Más bien, espíritus y lugares embrujados participan y modelan la manera en que la gente asume el sufrimiento y concibe estrategias para superarlo.

Hay otro aspecto en el que las experiencias de Timor Oriental, Sri Lanka y Caño Claro pueden ser contrastadas. En esta última, la gente no está siendo testigo de las apariciones de los espíritus de personas que pertenecieron a sus comunidades. Todo lo contrario, son los espíritus de los perpetradores de violencia los que habitan el lugar, es decir, los espíritus de aquellos que, como doña Flora describe, son los responsables de todo lo que las comunidades perdieron. Esto es fundamental para entender por qué estos espíritus no pueden ser interpretados como meros “reflejos de la conciencia angustiada de la comunidad” (Perera 2001, 170), puesto que para los habitantes de Caño Claro resulta difícil sentir algún tipo de remordimiento por lo sucedido a quienes causaron su desplazamiento forzado y la desaparición de tantos seres queridos. El problema de empatizar con estos muertos puede verse en el trato que doña Flora y sus vecinos les prodigan a los restos mortales que han encontrado: llegan incluso a usarlos para gastarse bromas. Quizá en otras circunstancias el cráneo de un muerto recibiría otro tipo de consideraciones, pero aquí la identidad de esos muertos sigue asociada al sufrimiento colectivo de las comunidades locales. No obstante, la aparente falta de empatía hacia el sufrimiento de los espíritus que erran en Caño Claro no significa que la gente no sea consciente de las necesidades que estos seres manifiestan. Al contrario, tras múltiples encuentros en los que las familias han discutido qué hacer con esos muertos, han llegado a la conclusión de que a menos de que esos restos sean desenterrados y entregados a sus familiares para que les prodiguen adecuadas sepulturas, los espíritus van a continuar habitando el lugar y causando dificultades para vivir en Caño Claro. En este sentido, las experiencias de estas comunidades pueden ser comparadas con el tipo de relaciones que el antropólogo surcoreano Heonik Kwon (2008) describe entre vivos, ancestros espirituales y los fantasmas de la guerra en Vietnam.

Íntimamente relacionados con las tradiciones budistas y su reverencia a los ancestros, los fantasmas de aquellos que murieron en la guerra en Vietnam son considerados el resultado de una muerte violenta ocurrida lejos de casa. Los términos para referirse a estos fantasmas (*nguai ngoai*) son similares a los empleados para referirse a los extranjeros, puesto que a estos fantasmas se les considera intrusos en el mundo de los vivos (Kwon 2008, 20). Según Kwon, los fantasmas de la guerra tienen una doble condición liminar: por un lado, no han dejado del todo el mundo

de los vivos ni han sido integrados al mundo de los ancestros fallecidos; por el otro, no están completamente separados de los lugares en los que murieron, por lo que no pueden ser incorporados al espacio positivo y trascendental que la gente confiere a sus muertos. Señala Kwon: “La miseria de ser un fantasma es de hecho el resultado de no tener un lugar específico con el cual relacionarse, es decir, un lugar en el que sus identidades sean recordadas y su sufrimiento sea consolado” (2008, 152). En contraste con la interpretación *etic* sobre la presencia de espíritus en Sri Lanka, el caso vietnamita privilegia el tipo de cuidados que se le prodigan a estos fantasmas, ya que son considerados, al igual que en Caño Claro, seres que pertenecen al mundo y no simplemente el resultado de relaciones traumáticas con la realidad. Estos espíritus constituyen una preocupación ontológica, puesto que la gente en Vietnam entiende que un adecuado respeto hacia los muertos es una condición fundamental para el bienestar y la prosperidad de los vivos.

Al considerar que los fantasmas padecen la doble alienación de, por un lado, tener que errar entre los márgenes del mundo de los vivos y el más allá y de carecer, por el otro, de un lugar adecuado donde anclar su memoria (Kwon 2008, 20), algunas comunidades en Vietnam conducen una serie de rituales cuyo fin es aliviar el sufrimiento de estos espíritus: se les construyen altares y tumbas, se les dirigen oraciones y ofrendas en los lugares asociados con sus apariciones. En algunos casos, la gente ha logrado identificar a los familiares de estos muertos, lo que ha permitido la ejecución de apropiados rituales funerarios. Pero cuando no es posible identificar a los familiares, la gente crea lazos de parentesco ficcional con estos espíritus. Por medio de estos lazos, los espíritus son incorporados al ámbito doméstico, es decir, al de los ancestros, y como tales se vuelven objeto de respeto y reverencia. Los fantasmas se convierten entonces en espíritus tratados a un tiempo como parientes y deidades. Una vez adoptados, estos espíritus aspiran a demostrar a sus nuevas familias que su adopción ha sido productiva e interceden ante deidades más poderosas por el bienestar material de sus nuevas familias.

Esta manera de relacionarse con los fantasmas de la guerra en Vietnam comparte algunas similitudes con el tratamiento que las comunidades de Caño Claro aspiran prodigarles a los espíritus de este lugar. En ambos contextos se entiende que la aparición de estos seres se relaciona con su imperante necesidad de encontrar una adecuada sepultura, por lo que la gente no puede permanecer indiferente a esta demanda. Las circunstancias violentas de estas muertes no solo confinan estos espíritus a los lugares en los que murieron, sino que los ciñen a un particular ritmo del tiempo que los condena a repetir una y otra vez su dolorosa desaparición. De esta manera, el objetivo principal de sepultarlos, orarles o hacerles ofrendas es liberar a estos espíritus de su lúgubre condición

e insertarlos en el flujo del tiempo. De una manera u otra, la gente que convive con estos espíritus se interesa en aliviar su sufrimiento porque no recordarlos, así como la indiferencia de los vivos, agravan su situación. Existe pues en ambos lugares un tipo de consideración ética hacia los muertos. Sin embargo, el principal problema en Caño Claro es que sus habitantes no quieren ser quienes realicen estos actos de memoria y piedad. La razón principal, me parece, es que estos muertos continúan siendo asociados con el dolor y el sufrimiento de un pasado muy reciente. En Vietnam las identidades de estos espíritus ya no son relevantes, pues la gente le da ahora poca importancia a qué bando pertenecieron estos muertos. Según uno de los devotos entrevistado por Kwon, los muertos han olvidado la ideología que los condujo a la muerte: “Los fantasmas de la guerra no les importa ya la guerra [...], en el cementerio ya no existe la enemistad” (2008, 27). De esta manera, sin importar si los fantasmas pertenecen a los muertos de los soldados vietnamitas o estadounidenses, o de si fueron combatientes del Viet Cong o del ejército oficial, la principal preocupación de la gente es que todos ellos sufrieron una mala muerte y han sido olvidados por sus seres queridos. Lo que es más importante, a final de cuentas, son los actos de memoria y conmemoración, ya que, como afirma alguien más: “Los muertos ya no pelean entre sí. Ellos ni siquiera sienten ya rabia. Lo único que quieren es ser recordados. Ellos quieren que al menos alguien sepa el sufrimiento por el que ellos han tenido que pasar” (Kwon 2008, 40). Una de las razones por las que comunidades rurales en Vietnam y Colombia se relacionan de manera tan disímil con estos muertos de la guerra radica en aquello que Mircea Eliade (1971) llamó “el terror a la historia”, es decir, el miedo que causa enfrentarse con la herencia que deja tras de sí la inexorable marcha de los eventos y del tiempo. Basta recordar que la guerra en Vietnam terminó hace más de cuarenta años, mientras que las heridas del conflicto armado en Colombia siguen aún abiertas. Sin embargo, como discutiré en la siguiente sección, hay otras maneras en las que las comunidades de Caño Claro han logrado establecer conexiones empáticas con los espíritus que merodean este lugar.

Antes de finalizar este apartado quisiera sugerir la posibilidad de que aquellos que murieron en Caño Claro pueden de hecho mejorar las condiciones materiales de los vivos. Esta posibilidad fue insinuada por doña Flora cuando describió su intención de jugar la lotería con el número de la cédula que encontró. Dado que esa cédula pertenece a alguien que no ha dejado del todo este mundo, pero que tampoco ha entrado completamente al otro, se presume que su portador puede traer buena suerte. Este tipo de espíritus representan entonces un mensaje ambiguo de sufrimiento y de deseo por superar ese sufrimiento: merodean en pena por este mundo, aunque su destino puede ser

redimido si logran proveer buena suerte a quienes se interesan por ellos. La conexión entre ánimas en pena y prácticas mágicas ya ha sido explorada por Michael Taussig (1992, 27), quien afirmaba que el embrujo o el encanto que resulta de quienes sufrieron una mala muerte siempre contiene un coeficiente de fuerza mágica. La creencia en las fuerzas mágicas de algunos muertos puede observarse en muchas otras regiones del país. Se trata de plegarias que mucha gente dirige a los muertos sin identificar y en las que ruegan ayuda en temas de empleo, dinero, amor y salud. Los lunes en el Cementerio del Sur en Bogotá, por ejemplo, muchos peregrinos visitan las tumbas de los NN y les llevan flores, velas e incluso música para solicitar a estas ánimas que intercedan por ellos en la esfera divina y favorezcan su suerte en este mundo (Trujillo Molano 2012). De manera similar, algunos habitantes de Puerto Berrío, Antioquia, empezaron a rescatar los cadáveres que encontraban en el río Magdalena y les proveyeron tumbas en el cementerio local. Estas personas cuidan de los espíritus de estos muertos ofreciéndoles misas y oraciones, siempre con la esperanza de que estas ánimas puedan cumplirles un milagro (Echevarría 2013; Nieto 2012). Aunque en Caño Claro estos espíritus están lejos de ser venerados, allí también está en juego la posibilidad de que vivos y muertos establezcan un acuerdo mutuamente beneficioso: por medio de los rituales para recordarlos, el sufrimiento de estas almas en pena puede ser aliviado y, a cambio, ellos pueden intervenir en la esfera divina con el objetivo de mejorar la situación material de los vivos.

LA MUERTE NO OCURRE DE UN SOLO TAJO

Quizás una de las características más importantes sobre la muerte, al menos como es conceptualizada por las comunidades afrochocoanas, es que no sucede en un solo instante. Además de ser un evento con irreversibles consecuencias, implica un proceso ontológico de paulatina transformación. La muerte suele ser anunciada por toda suerte de presagios: los aullidos lastimeros de perros en medio de la noche, el canto del guaco en la selva (Serrano 1994), hormigas entrando y saliendo de la cocina (Velásquez [1961] 2000), los intempestivos movimientos de las hojas de la palma de Cristo. Este tipo de presagios dan cuenta de la muerte como un proceso más que un evento. Incluso antes de que el cuerpo manifieste señales de enfermedad o decadencia, el espíritu puede empezar a vagar en sueños, a recorrer diferentes lugares o a visitar familiares. La vida entonces no es solo algo que se tiene o no, más bien es una propiedad que existe en determinadas cantidades. Dormir y soñar, por ejemplo, son instancias que se parecen a la muerte, pues es cuando el espíritu deja de habitar el cuerpo y se va a viajar por el mundo. Se dice entonces que alguien puede morir de a

poquitos, no tanto por la progresiva pérdida de facultades físicas o mentales, sino porque hay partes del espíritu que se desprenden del ser incluso antes de la muerte física. De manera similar, después de que el cuerpo cesa de ser un repositorio de vida hay partes del ser que no dejan este mundo, a menos que se lleven a cabo los rituales apropiados.

Además de cumplir la función sociológica de reforzar lazos comunitarios y valores colectivos, estos rituales funerarios pueden entenderse como prácticas de cuidado que los vivos prodigan a los muertos a fin de ayudar a sus espíritus a alcanzar el más allá. La muerte no implica la extinción absoluta del *ser*, más bien es una transformación severa de este. Las personas, al igual que los árboles, las plantas, los animales de caza o los peces, son renacientes (Escobar 2008; De Friedemann 1974). Pero como expliqué en capítulos anteriores, este renacimiento no tiene nada que ver con algún tipo de evento metempsicótico en el que el alma de una persona reencarna en un nuevo cuerpo. El concepto de renaciente, más bien, hace referencia a un brote constante, una emanación permanente de vida para la continua emergencia de nuevas formas de ser. La muerte se considera, entonces, como una transformación inexorable del estado ideal del *ser*, una alteración radical que debe ser acompañada por una serie de procedimientos rituales, realizados por los vivos, para ayudar al alma a transitar de un estado a otro. La omisión de estos ritos puede causar que el alma del difunto pierda su camino hacia el más allá y, tal vez, permanezca vagando en su lugar favorito o en lugares que, como el monte y los cementerios, no son considerados propiamente humanos. Existen, pues, buenas y malas muertes. En el Chocó una buena muerte ocurre cuando se está rodeado de la familia y cuando los dolientes acompañan a sus muertos en los rituales funerarios (Quiceno 2016; Serrano 1994; Velásquez [1961] 2000). Una mala muerte es aquella que sucede repentina o violentamente, lejos de casa o de la comunidad, o aquella que sobreviene cuando no se ejecutan los debidos ritos de duelo y entierro.

Los ritos funerarios tradicionales del Bajo Atrato, ligados de manera estrecha a la cosmología cristiana, incluyen un velorio, una misa, una procesión de dolientes y un entierro. Aunque en su forma estos rituales pueden parecerse a la tradición católica pura, el funeral afrocolombiano tiene sus propias particularidades. El velorio es una de ellas. Es una gran reunión social que se prolonga durante las nueve noches que preceden al entierro. Aunque el entierro representa la culminación de las ceremonias relacionadas con el cuerpo del fallecido, este no marca la partida completa del difunto, ya que el alma, en forma de una presencia etérea que deambula entre los vivos, solo dejará este mundo al final de la novena. Hasta hace algunos años, las novenas solían ser grandes reuniones a las

que asistía mucha gente. En ellas se cantaba y rezaba alrededor de un altar construido en la sala de la casa del fallecido. Abundante comida, café, aguardiente y cigarrillos ayudaban a las personas a mantenerse despiertas hasta el amanecer. Hoy en día pocos pueden costear los gastos de una novena, si bien la esencia de este importante ritual aún se mantiene. Por lo general, se construye un altar sobrio pero solemne en la casa del fallecido o en la de uno de sus familiares más cercanos. El altar está dedicado a su alma y puede contener imágenes de la Virgen María y de los santos a los que el fallecido era devoto. También se adorna con velas, un vaso de agua y un jarrón con flores y hojas de palma de Cristo. Se cree que el alma visita este altar cada noche hasta que termina el proceso de recolectar todos sus pasos. Las personas se reúnen alrededor del altar para rezar y cantar alabados. Fuera de la casa, otros se congregan a jugar dominó y cartas, a tomar café y aguardiente para mantenerse despiertos y combatir también el frío que emana del difunto. Uno de los momentos más significativos de la novena ocurre durante la última noche, cuando el alma del fallecido realiza su última visita al mundo de los vivos. Esa noche, justo antes del amanecer, el alma deja este mundo y solo entonces el difunto realmente muere. Es un momento solemne en el que la gente llora, se lamenta y da sus últimos adioses. Luego, el altar se desmonta por completo, lo cual marca la partida definitiva del alma (Losonczy 2006b; Serrano 1994; Velásquez [1961] 2000; Whitten 1974).

Incluso para quienes en el Bajo Atrato profesan otros credos religiosos, la muerte implica un elaborado conjunto de procedimientos rituales cuyo objeto es asegurar el viaje del alma al más allá. El incumplimiento de estos procedimientos puede comprometer ese viaje. De esta manera, ser enterrado, llorado y acompañado durante los ritos fúnebres son elementos que pueden distinguir una buena de una mala muerte. Pero el espíritu de quien sufre una muerte repentina, violenta o lejos de su propia tierra y gente enfrenta problemas para recoger sus propios pasos, más aún si no recibe los adecuados acompañamientos funerarios. Su espíritu puede entonces quedarse morando aquellos lugares que, como la selva o el cementerio, marcan la frontera entre los espacios humanos o mansos y los espacios bravos. En el caso de las muertes violentas, estos espíritus suelen quedarse habitando los sitios donde la muerte los sorprendió. Este es precisamente el principal problema de quienes murieron en Caño Claro: ninguno de ellos gozó de los ritos funerarios que pueden tornar su mala muerte en una buena. Estas muertes, así como las de todos aquellos cuyos cuerpos no fueron recuperados jamás, representa un problema para los vivos que habitan los lugares marcados por eventos violentos: por un lado, estos muertos no pueden abandonar totalmente el mundo

de los vivos y están obligados a vagar entre este mundo y el más allá hasta tanto sus muertes no sean honradas de la manera apropiada; por el otro lado, la gente está obligada a lidiar con estas presencias y con el encanto que sus manifestaciones representan.

La muerte violenta, tal y como lo han explorado varios trabajos antropológicos que abordan sufrimiento, duelo o trauma en contextos de violencia política, deja una huella profunda que trasciende la naturaleza del evento en sí mismo (Das 1997; Hertz [1909] 1960; Perera 2001). Por definición, la muerte violenta trasgrede el orden social y cultural que se le asigna a una muerte ordinaria, de manera que dichas muertes son de difícil trámite psicológico y simbólico. Espíritus como los que habitan Caño Claro no son sino el resultado de una mala muerte. Estas presencias pueden definirse como manifestaciones incorpóreas de los muertos, duraderas impresiones sensoriales que eventos trágicos impregnan en ciertos lugares. Es esta adhesión a los lugares, su manifestación dentro de específicos contornos espaciales, lo que hace que estos espíritus sean considerados seres que pertenecen al mundo y no simples percepciones subjetivas que no corresponden con la realidad. Estos espíritus representan también una suerte de incertidumbre ontológica, una profunda inquietud existencial, puesto que son un estado de ser que cualquier persona, en potencia, puede alcanzar. Siendo una indeseable forma de ser y devenir, se puede afirmar que estos espíritus representan un tipo de falla, una anomalía que interrumpe el fluido normal de la vida y el tiempo. Interrumpen el ritmo propio de la vida porque permanecen en un estado liminar, en un tipo de umbral entre el mundo de los vivos y el de los muertos. Desvertebran también el ritmo del tiempo porque se obstinan en aparecer y reaparecer. Son como una fijación, “un evento terrible condenado a repetirse una y otra vez” (Del Toro 2001). Tomo prestadas las palabras que el director mexicano Guillermo del Toro pone en boca del protagonista de su película *El espinazo del Diablo* cuando este se pregunta sobre lo que es un fantasma: “[E]s un instante de dolor, quizás algo muerto que parece por momentos vivo aún, un sentimiento suspendido en el tiempo, como una fotografía borrosa, como un insecto atrapado en ámbar”. Las presencias de Caño Claro son exactamente eso: afectos o impresiones en un estado de eterno retorno, oscilando siempre en el mismo tiempo y espacio, seres ambiguos que contienen y de los que emanan los afectos de aquellos que sufrieron una mala muerte. Al ser instancias de dolor suspendidas en el tiempo, se manifiestan una y otra vez reclamando atención a su mala muerte y haciendo presente el sufrimiento que ella les produce. Por ello, estas presencias no participan propiamente del mismo tiempo histórico de los vivos. El suyo no es un tiempo que fluye en

trayectoria lineal, sino en rotación espiral alrededor del mismo evento. Pero al hacerlo, comparte conexiones parciales con el discurrir del tiempo de los vivos.

Los espíritus de quienes murieron mal no pueden sino manifestarse de manera disruptiva. Pero su irrupción violenta en los lugares y en la vida cotidiana de la gente no es necesariamente intencional. Más bien se trata del resultado que su mera presencia provoca: cuando estos espíritus se manifiestan producen un tipo de distorsión en las cualidades del lugar, una alteración en el sitio y una suerte de bache en el flujo del tiempo de los vivos. Comparo los efectos que estas presencias ocasionan con los que causan las olas y las ondas de los botes que suelen navegar ríos como el Curvaradó. De la misma manera en que el paso de estas embarcaciones ondula la superficie del río, las manifestaciones de los espíritus dejan una suerte de trayectoria en el lugar. La propagación de estas olas y ondas en el río o el tipo de distorsiones y trayectorias que producen los espíritus son de alguna manera violenta por el mero hecho de alterar algo que de otra manera habría permanecido quieto, llano.

Estos espíritus representan también otro tipo de fracaso existencial: son la antítesis de andar, embarcar y viajar. En el Bajo Atrato la vida está asociada al movimiento: los ríos, los animales, las nubes y los árboles tienen vida porque se mueven. La falta de movimiento se asocia entonces con aquello que carece de vida: aguas estancadas, piedras y palizadas, por ejemplo (Velásquez [1961] 2000). Mientras que los vivos pueden embarcarse y viajar, espíritus como los de Caño Claro están fijos en un lugar. Este tipo de estancamiento se encuentra en las antípodas de los valores positivos que las comunidades afroatrateñas asocian al hecho de viajar y embarcar. Embarcar significa navegar los ríos, ir de una comunidad a otra a visitar amigos y familiares (Quiceno 2016); es ir y volver con el fin de nutrir y extender lazos de parentesco (De Friedemann 1974); es viajando de un río a otro como los caseríos y las comunidades se conectan, como se participa de la vida económica y de las actividades colectivas (Escobar 2008; Oslender 2004 y 2008). Embarcando y viajando es como se cultivan valores e identidades comunitarias, es andando como se conoce e interactúa con el territorio, es yendo y viniendo entre comunidades como la mayoría de las personas adquieren las destrezas que les permiten participar de la vida social y productiva de la región. Es a través de andar, embarcar y viajar como se cultiva un sentido de identidad y sentido territorial. Como los espíritus de Caño Claro no pueden viajar, ellos en realidad no conocen ni aprenden sobre el mundo (Whitten 1974). En este sentido, carecen de voluntad, puesto que no pueden decidir dónde ir. La manera más bien siniestra con la que se relacionan con el mundo no es moralmente buena ni mala. Estos espíritus hacen lo único que están condenados hacer: a estar estancados en los lugares

donde murieron hasta que les sea redimido el trágico destino que los atrapó y confinó allí. Andar, al igual que lo es embarcar, es vivir y ejercer voluntad propia: posibilidades que están bloqueadas para los espíritus de quienes sufrieron malas muertes.

Una aparente contradicción de estos espíritus es que ellos están suspendidos en el tiempo y el espacio, pero su estancamiento espacial tiene poco que ver con el valor positivo que la gente asigna a habitar el territorio, es decir, el arraigo y sentido de pertenencia a un lugar. Al habitar sus territorios, las personas alimentan y construyen un sentido de lugar que las presencias espectrales no pueden lograr. Construir y nutrir implica una relación recíproca entre las personas y sus lugares vitales —los atributos de cada uno se constituyen mutuamente—, mientras que los espíritus no participan en este circuito de mutua constitución. Ellos solo toman. Por lo tanto, estos espíritus no pertenecen a los lugares, sino que están atrapados dentro de los contornos de un lugar. Lo que su sufrimiento significa, en última instancia, es la imposibilidad de encontrar un lugar para descansar, de tener un territorio para cuidar y del cual ser nutridos. Como bien lo saben las personas del Bajo Atrato que experimentaron el desplazamiento forzado, el sufrimiento de estar lejos de la tierra natal puede condenar cualquier existencia. Es por ello que, para sanar verdaderamente sus tierras y recuperar de manera plena su territorio, las personas deben insertar a estos espíritus en el flujo adecuado del tiempo y del espacio.

UNA PAZ ECUMÉNICA

Fronteras invisibles y soberanías en disputa. Eso es lo que crea la presencia de grupos armados antagónicos cuando convergen en una misma región. A veces de manera explícita, otras de forma más bien tácita, estos grupos suelen establecer acuerdos para demarcar las áreas bajo su control: un río, un camino, un pueblo. La presencia de un grupo armado en una u otra área impone siempre cierto estigma sobre sus habitantes, como si albergaran en sus cuerpos y movimientos una marca que revelara sus supuestas lealtades políticas y morales. Durante los años más duros de la guerra en el Bajo Atrato, los habitantes de una zona bajo control paramilitar sabían que era mejor evitar zonas donde estaba presente la guerrilla, y viceversa. Hacerlo los convertía en objetivo militar. Estos estigmas no desaparecieron cuando los grupos abandonaron sus zonas de influencia, al contrario, ese conocimiento continuó siendo importante para decidir a qué lugares ir o no. Doña Silvia, una mujer de unos cincuenta años que a veces busca contratar quién le ayude a cosechar sus cultivos, me contó sobre las dificultades que a veces enfrenta cuando va al pueblo: “Si usted necesita un jornalero,

siempre le preguntan dónde vive. Y le dicen: ‘¿En la boca de Caño Claro? ¿Allá? Yo no voy por allá. Ese lugar está lleno de guerrilla. Usted siempre recibe un ‘No’”.

La presencia prolongada de grupos armados puede terminar socavando las lealtades políticas de la población civil. Aunque las organizaciones sociales de la región han trabajado arduamente para desmarcar las comunidades y sus intereses de los de los grupos armados, abogando por la protección de los civiles que no participan en las hostilidades, en el Bajo Atrato muchas personas y familias han prestado, de manera voluntaria, servicios a estos grupos: transporte, alimentos, información e incluso atención médica. En la mayoría de los casos, este tipo de apoyo revela una especie de lealtad pragmática más que ideológica, ya que, además de representar una posible fuente de ingresos, la presencia de estos grupos puede en efecto generar sensaciones de seguridad. Dicho esto, las comunidades no siempre están simplemente atrapadas en un fuego cruzado, los grupos armados también han sido capaces de cooptar a algunos líderes locales para movilizar sus propias agendas políticas y económicas. Por esta razón, en un clima polarizado de desconfianza como el que crea años de guerra, es fácil estigmatizar a las comunidades donde la presencia de un grupo armado es notoria. En el caso de Caño Claro, Pontus me explicó que la idea de que este lugar es un bastión guerrillero proviene de la masacre que tuvo lugar allí, aun cuando la guerrilla nunca logró establecerse de manera duradera en la zona: “Como fueron ellos quienes ganaron ese terreno, entonces esa idea de su presencia sigue presente”. Otros añaden que lidian con ese estigma cada vez que van al pueblo y que eso, incluso, ha desalentado a algunas familias de retornar a sus tierras. De hecho, muchas personas que lo hicieron, como el propietario de la casa sin techo en la que Esteban, Pontus y yo iniciamos nuestro recorrido, han preferido marcharse de nuevo.

Las reverberaciones de aquella incursión militar aún producen efectos centrífugos y centrípetos. Centrífugos por la forma negativa en que los habitantes de Caño Claro son percibidos por quienes viven fuera de la zona, lo que extiende las repercusiones de ese combate más allá de los límites de Caño Claro. Efectos centrípetos, es decir, que se dirigen hacia dentro, porque modelan nuevas relaciones entre los habitantes locales y los muertos. Aunque pareciera ser de dos registros cualitativamente diferentes, estas reverberaciones, como las caras de una cinta de Möbius, forman parte de un único dominio político: ambos acarrear efectos públicos con obligaciones, valores, relaciones y modos de representación particulares; ambos impulsan a las personas a actuar; ambos lidian con la memoria y sus consecuencias mundanas. También hay en ambos una preocupación por conectar de manera adecuada distintas clases de comunidades: por un lado, se trata de las relaciones de los pobladores de Caño

Claro con sus vecinos; por el otro, la relación entre las personas y los espíritus en pena. En otras palabras, se trata de una forma distintiva de concebir y hacer política: una forma en la que lo que están en juego no son solo las relaciones de poder, sino la creación y el mantenimiento de relaciones entre diferentes formas de seres y los mundos que estos enuncian y enactúan.

Uno de los grandes problemas en Caño Claro es la incertidumbre. No muchos saben lo que pasó y aun los que lo saben no tienen certeza sobre cuánta gente murió, mucho menos sobre sus identidades individuales. Nadie se ocupó de los muertos: los lugareños no podían o no estaban interesados en hacerlo. Las familias de muchos de estos combatientes ignoran aún si están muertos o desaparecidos. Lejos de sus seres queridos, de su tierra natal y enmarañados en una espesa selva que alberga todo lo que la gente no considera propiamente humano, estas personas se convirtieron en almas en pena. La imposibilidad de recibir un entierro propio y su inconsolable estado de abandono es capturado por la expresión que describe lo que pasó con sus cuerpos: se volvieron carroña, se los comieron los góleros. Nadie, aprendí en Caño Claro, con independencia de lo que haya hecho en vida, merece tan trágico final.

Durante mis conversaciones con Pontus, Esteban y doña Flora hubo una idea que nos asaltó una y otra vez: si los restos de quienes murieron son identificados y entregados a sus respectivas familias, los espíritus que moran en Caño Claro van a descansar en paz y a desaparecer de allí. “Lo que se necesita”, me explicó Esteban, “es que se reconozca públicamente y con algo dignamente lo que pasó aquí. Si no, esta tierra no se puede consagrar”. Luego Pontus me dio una explicación más detallada. Según los relatos de tiempos antiguos, la selva está habitada por encantos, algunos de los cuales son espíritus que cuidan los lugares donde en el pasado se enterraron riquezas. En tiempos coloniales, me explicaron, los conquistadores españoles solían esconder sus fortunas en el monte. Llevaban uno de sus esclavos para que los ayudara y luego lo mataban en el lugar del entierro. Así garantizaban que su espíritu se convirtiera en guardián del tesoro escondido. Pero cuando se tiene la fortuna de encontrar y excavar unos de esos tesoros, el espíritu vigilante desaparece y el alma del esclavo asciende al cielo. Según mis interlocutores, algo similar podría ocurrir en Caño Claro: mientras todo el equipo militar y los restos humanos permanezcan enterrados en este lugar, las almas en pena de los muertos no podrán partir. “Es por eso”, insistió Esteban, “que creemos que, al trasladar estos cuerpos a otro lugar, al sacarlos, la tierra y su gente sanarán. Además, si es el estado colombiano quien hace esto, nos ayudaría a cambiar esos malentendidos de que aquí viven los guerrilleros”.

La propuesta de que sea el estado el responsable de encontrar y remover esos cuerpos expresa un doble deseo: por un lado, cambiar el estigma sobre

la influencia guerrillera en la zona; por el otro, que la exhumación adquiera tintes reparativos. Además, la identificación de esos cadáveres ayudará a las comunidades locales a reparar su propio territorio, pues sus lugares de trabajo dejarán de estar habitados por estas presencias lúgubres. Pero hay algo más en la propuesta planteada. Esteban menciona que hay que reconocer pública y dignamente lo que pasó en ese lugar. La palabra dignidad me resulta importante: desenterrar decenas de cuerpos que se encuentran abandonados en la selva y desvelar sus identidades ayudará tanto a los vivos como a los muertos a recobrar parte de la dignidad perdida. Para los habitantes de Caño Claro una exhumación oficial arrojará claridad sobre los hechos y demostrará que ellos no tuvieron nada que ver con los asuntos de la guerrilla. La dignidad de estos espíritus y de sus familiares está también en juego: los muertos serán finalmente identificados y sepultados, mientras que sus familiares encontrarán de una vez por todas alivio al drama de la desaparición de sus seres queridos.

Lo que encuentro más importante en la propuesta de los líderes de Caño Claro es ese explícito reconocimiento de la dignidad que merecen esos insepultos combatientes. A pesar de que Esteban mismo ha sido objetivo de ataques y amenazas por parte de los paramilitares, aun cuando Pontus es un líder social amenazado que debe moverse con la protección de un esquema de seguridad brindado por el estado, y a pesar de que las familias de Caño Claro han sido todas víctimas directas de las acciones criminales de los paramilitares, todos reconocen que estos combatientes deben ser buscados y llorados por sus respectivas familias. Sin importar el daño que causaron en vida, estos muertos merecen ser tratados con decoro. Las siguientes palabras de Esteban me ayudaron a entender que estas víctimas de la violencia paramilitar no ven necesariamente a sus victimarios como monstruos absolutos:

La lucha no es de pobre con pobre [...]. No hay un hijo de rico en el ejército, no hay un hijo de rico en la guerrilla, no hay un hijo de rico en el paramilitarismo. Son los hijos de nosotros [los campesinos] los que están ahí. A nosotros nos desplazan y después que nos desplazan, se surten de nosotros, se surten de nuestros hijos que están sufriendo. Ese es el cargo de conciencia que está ahí en la boca de Caño Claro. ¿Cuántas madres están buscando a esos muertos? ¿Cien madres? ¿Ochenta madres? No sabemos, pero hay muchas madres que están esperanzadas.

Estas palabras fueron un regalo precioso. Esteban usa la expresión “cargo de conciencia” para describir aquello que mora en Caño Claro. Este cargo de conciencia no debe confundirse con algún tipo de remordimiento, después de to-

do las comunidades locales no tienen nada que ver con el destino de quienes los desplazaron de sus tierras. Tampoco se trata de que estén juzgando moralmente a la guerrilla por haber realizado el ataque. Más que remordimiento, el cargo de conciencia es eso: un agobio, una carga incrustada en el lugar mismo. *Cargo de conciencia* captura bien el conjunto de impresiones sensoriales que habitan el lugar, “los afectos” (Thrift 2008), “los trazos de energía” (Stewart 2007, 70), “las fuerzas e intensidades” (Seigworth y Gregg 2010, 2), o “los sentimientos exudados” (Navaro-Yashin 2009, 11) por los eventos que sucedieron allí. *Cargo de conciencia* dice algo sobre el estado de indefensión y vulnerabilidad que los habitantes locales vivieron y siguen viviendo. Piénsese en los muchos intereses que siguen cernidos sobre sus territorios colectivos, en el abandono del estado, en el poder de una élite económica que logró transformar tierras de producción campesina en megacultivos de palma de aceite, en el estado de terror impuesto por grupos armados. Y, sin embargo, *cargo de conciencia* expresa también una esencia, algo que se sitúa en la interfase de los mundos humanos y del lugar mismo. En este sentido, es una atmósfera presente en el sitio, una fuerza que habita el lugar y que no proviene solamente de ciertas impresiones subjetivas. Más bien, es un tipo de afecto a través del cual el lugar mismo se hace sentir (Hastrup 2010, 194).

Fui testigo del sufrimiento que la desaparición forzada puede causar. Fue en un contexto diferente, entre un grupo de mujeres que buscan a sus familiares desaparecidos y que participan de un programa de reconciliación dirigido por voluntarios, muchos de los cuales se identifican también como víctimas del conflicto armado. En este programa muchas de esas víctimas han creado obras teatrales que algunos autores describirían como *performances* autobiográficos (Heddon 2008), teatro documental (Sotelo 2010) o incluso docudrama (Spence *et al.* 2013). Más que guiones convencionales, estas obras utilizan los recuerdos y las palabras reales de las víctimas, quienes a la vez presentan y representan sus propias experiencias. Para quienes participan en el programa de reconciliación, estos *performances* se han convertido en un medio para dar testimonio de su propio sufrimiento, sensibilizar a los espectadores sobre la situación de muchas otras víctimas y, por supuesto, sanar sus propias heridas. Una de estas obras, llamada *Anunciando la ausencia*, es ejecutada por un grupo de mujeres que buscan hijos, hijas y esposos que fueron secuestrados, raptados o reclutados a la fuerza por guerrillas, paramilitares e incluso fuerzas oficiales. Estas mujeres, todas de origen rural, transforman su dolor individual en un poderoso acto de empoderamiento colectivo.

La obra comienza con lo que parece una invitación esperanzadora: “Vamos mujeres, busquémoslos en los arroyos”, dice una. “Busquémoslos en los

ríos. Busquémoslos en los lagos, en las sabanas. Busquémoslos bajo las rocas”, responden las demás. Entonces empiezan a caminar en círculos alrededor de pequeños montículos de flores rojas. Y repiten: “Busquémoslos en las orillas de los ríos, en la selva, bajo algún árbol donde puedan estar”. Una por una, sin dejar de caminar, enumeran los pueblos y cementerios donde han buscado a sus seres queridos. “Sigamos buscando mujeres, no desfallezcamos”. Luego, una de ellas se arrodilla frente a uno de los montículos: “Aquí encontré una camisa. ¿De quién es esta camisa?”. Otra mujer responde: “Era de mi hijo. La llevaba puesta el último Año Nuevo que estuvo conmigo. Recuerdo que bailamos mucho ese día. También recuerdo el día más triste de mi vida: fue el 31 de marzo a las 5:30 a. m. cuando se lo llevaron de su cama”. Abraza la camisa y habla con voz entrecortada: “Aquí terminan los sueños de mi hijo. También los sueños de su padre, que murió hace cinco años sin saber el destino final de nuestro hijo”. Se pone de pie, toma aire y dice: “Sigamos buscando”. Las mujeres retoman su marcha, siempre caminando en círculos, evocando quizá ese eterno retorno que es la búsqueda de desaparecidos. Una por una se arrodillan ante los montículos, levantando diferentes prendas: una blusa, unos pantalones, un poncho. Cada mujer describe al dueño de la prenda, las circunstancias de su desaparición y los efectos de ese crimen en sus familias. Cada historia es infinitamente dolorosa: “Llevo once años, nueve meses y cinco días buscando a mi hija”; “Mis hijos preguntan por su padre y no sé qué responderles”; “Mientras no encuentre sus restos, el sufrimiento que consume mi alma no cesará”. Después de expresar su sufrimiento, vuelven a marchar mientras pronuncian con un tono aún más triste: “No dejemos de buscar. Busquemos en los ríos, ya que seguramente ahí los arrojaron”. No puedo escribir estas líneas sin que se me erice la piel. Por último, se encuentra una última camiseta: pertenecía al hijo de Rosita. Explican que ella murió de cáncer sin haber encontrado los restos de su hijo. Entonces todas detienen su caminar, toman las prendas, las ponen en el suelo y las doblan con delicadeza. Se arrodillan junto a ellas, ahora con velos negros cubriendo sus cabezas. En una postura que evoca un dolor visceral, expresan sus últimos lamentos: “Arrancaron a mi hijo de mi casa, pero no lo arrancarán de mi corazón”. “Querido esposo, no descansaré hasta darte el entierro que mereces”. Se levantan una vez más, se toman de las manos y hablan al unísono: “No queremos más desapariciones forzadas, no queremos más falsos positivos. Muerte a todas estas cosas que nos hieren”. Alguien más añade: “La Madre Tierra está cansada de este derramamiento de sangre, la tierra está manchada”.

¿Dónde buscar a los familiares desaparecidos? Las mujeres los buscan, sin éxito, en distintos cementerios y en fosas comunes. Se ven obligadas a dirigirse a los lugares donde ocurre la guerra: la selva, las sabanas, los ríos.

Sus seres queridos podrían estar en otras regiones, en otros departamentos lejos de sus sitios de origen. Podrían estar bajo una roca, a la sombra de un árbol, en un lago. Esos lugares podrían decir algo sobre su paradero, después de todo sus restos y destinos mortales están enmarañados con esos entornos. Esas muertes, como describe una de las mujeres, manchan, ensucian la tierra, tal y como lo hace el cargo de conciencia descrito por Pontus. Manchas que embadurnan no solo Caño Claro, sino miles de otros lugares donde los muertos no pueden descansar. Esa mancha contamina la tierra, hiere al territorio y embruja esos lugares. Quitar esa mancha, apaciguar los ecos atormentados que resuenan en esos sitios y deshacerse de ese cargo de conciencia es lo que Pontus y otros líderes buscan al exigir procedimientos rituales y legales que restituyan la dignidad de los muertos y sus familias. En un contexto de justicia transicional, esto es un procedimiento en el que todos ganan y sanan: humanos, lugares, espíritus.

El acto de dignificación que líderes como Esteban y Pontus tienen en mente no tiene nada que ver con realizar los habituales rituales de duelo que se hacen cuando alguien muere en su comunidad. El objetivo tampoco es apoyar un proceso de sanación relacionado con las experiencias traumáticas de los habitantes de Caño Claro. Más bien, el acto de dignificación tiene como fin aliviar los tormentos que los espíritus sienten y los lugares albergan, facilitando la transición de esos espíritus al más allá. Al exigir la presencia del estado, las comunidades esbozan cómo debe llevarse a cabo ese acto de dignificación: exhumando los restos humanos y devolviéndolos a sus dolientes. La mediación humana es vital para facilitar la transición de estos espíritus. Fue agencia humana la que provocó la masacre en primer lugar. Por lo tanto, será necesaria la agencia humana para reinsertar estos espíritus en el flujo del tiempo y del espacio. Pero esta centralidad de la agencia humana no significa que estas presencias espectrales afecten solo a las personas. Más bien, tanto los espíritus como los lugares que habitan se convierten en objetos de cuidado, puesto que los destinos de ambos han sido comprometidos por los efectos de la muerte violenta. A través de esa propuesta ecuménica que une mundos orgánicos e inorgánicos, mundos de vivos y muertos, las comunidades de Caño Claro esperan restablecer las conexiones rotas con su territorio y permitir que este sane. También esperan que estos espíritus en pena establezcan relaciones adecuadas con el mundo de los vivos. En juego está entonces el alivio de un sufrimiento que por momentos rebasa lo humano: el sufrimiento del territorio, la miseria de las almas errantes y la angustia de los familiares que siguen buscando a sus desaparecidos. El acto de dignificación ayudará, en última instancia, a que las personas de Caño Claro recuperen y sanen su territorio, aunque también a que otros recuperen a sus muertos y

sanen sus duelos. En este sentido, el acto ayudará a revertir la incompletitud, la repentina interrupción y la falta de cierre tan asociadas con los efectos que la muerte violenta produce tanto en los vivos como en los muertos.

UN MUNDO HABITABLE

El lugar de los espíritus en pena es una preocupación existencial para los habitantes de Caño Claro: es importante asignar un espacio adecuado a los restos mortales de estos seres, pues solo eso los liberará de esa condición dolorosa que los mantiene atrapados en los contornos del sitio donde experimentaron sus muertes violentas. Hasta que esto suceda, los muertos seguirán rondando un lugar que los vivos quieren sanear, es decir, sanar y recuperar. Y aunque en Caño Claro se sabe que es la falta de atención ritual a estas almas errantes lo que perpetúa su sufrimiento, para sus habitantes resulta difícil prestarles la ayuda que les permita encontrar su camino al más allá. Los habitantes de esta zona tienen precauciones harto comprensibles para cultivar la misericordia, la compasión y la empatía hacia estos difuntos, en particular porque las secuelas de sus actos violentos siguen reverberando en la vida cotidiana de muchas comunidades. Hasta que esto suceda, los espíritus seguirán atrapados en ese lugar donde su presencia es más que palpable y donde su existencia no puede ser reducida a las creencias y las representaciones culturales colectivas de sus moradores humanos. Sin los rituales funerarios que les puedan proporcionar sus familias en duelo, estos espíritus permanecerán en el mundo de los vivos, donde solo harán lo que mejor saben hacer: expresar su dolor una y otra vez.

En este capítulo he discutido los dilemas que enfrentan los habitantes de Caño Claro cuando tienen que enfrentar las presencias espectrales de los paramilitares responsables de la violencia que los expulsó de sus territorios tradicionales. En cierta medida, estas obstinadas presencias representan una prolongación de la violencia paramilitar que durante años han soportado estas y otras comunidades del Bajo Atrato. Al fin y al cabo, como expresara doña Flora, esos espíritus siguen poniéndole las cosas difíciles a las familias que retornaron. Los habitantes de Caño Claro son vulnerables a la presencia de estos espíritus, pero, en general, empatizan con el sufrimiento de los dolientes de esos muertos porque ellos mismos, en cuanto víctimas de la violencia paramilitar, entienden muy bien el sufrimiento de no conocer el paradero de sus seres queridos. La necesidad que tienen las comunidades locales de lidiar con estas presencias no viene de un deseo de reconciliación con sus antiguos victimarios, ni de la necesidad de dejar atrás un pasado doloroso. Más bien, las familias de Caño Claro

necesitan sanar sus territorios y cumplir un objetivo existencial más amplio: permitir que esas almas alcancen el descanso eterno que los mortales merecen.

De alguna forma, la presencia de estos espíritus representa un fracaso colectivo. Por un lado, el fracaso militar de quienes murieron en combate; el de las comunidades locales que no tienen los medios, y en algunos casos el deseo de hacerse cargo de estos cuerpos insepultos; el de las familias de estos hombres desaparecidos, pues carecen de los recursos y de la información para dar con el paradero de sus seres queridos; el del estado, que ha tenido poca o ninguna voluntad para responder a la solicitud de exhumación que las comunidades locales han presentado; y quizá el fracaso de la sociedad colombiana en general, ya que, como lo insinuaba Esteban, ha facilitado un sistema injusto en el que jóvenes de clases desfavorecidas han terminado por librar una guerra que no ha hecho sino facilitar los intereses de una poderosa élite económica y política. Este fracaso colectivo es, pues, lo que corroe a aquel lugar a las orillas de Caño Claro y es lo que dificulta la sanación de las comunidades y de sus territorios.

Facilitar las condiciones para que quienes sufrieron una mala muerte puedan descansar constituye una preocupación ontológica. Lo que está en juego es el bienestar de diferentes tipos de seres y de sus devenires. Si la ausencia de un lugar adecuado donde sus restos mortales puedan morar es lo que ha condenado a estos espíritus a deambular allí donde lo hacen, la posibilidad de que las comunidades y sus territorios puedan sanar requiere un esfuerzo político que atraviese los contornos de los mundos que se extienden más allá de lo humano. Han de entenderse entonces los esfuerzos de las comunidades de Caño Claro por retornar a sus tierras, reconstruir sus casas y recuperar sus cultivos de pancoger, y, por otro lado, insertar a estos espíritus dentro del adecuado flujo del tiempo y del ser como un acto eminentemente político: ambos persiguen restablecer relaciones entre distintos tipos de seres —humanos, cultivos, animales, espíritus—, ambos apuntan a una ocupación armónica de lugares existenciales, ambos buscan sanar el territorio colectivo de los perversos efectos de la violencia armada. Y es esta intención de dispensar cuidados a diferentes clases de seres y favorecer el entrelazamiento de los mundos humanos y más que humanos lo que constituye una acción ecuménica: ella hace que un territorio violentado pueda de nuevo ser habitable.

UN JAGUAR Y MEDIO 6

SENTADO DETRÁS DE SU ESCRITORIO EN UNA OFICINA DE PAREDES DESNUDAS, el secretario municipal de Turbo, Ramón Pérez, mira fijamente a la cámara y describe los hechos: “La verdad es que estamos viviendo una situación bastante alarmante, ya que ha habido dos situaciones en las que han perdido la vida dos personas diferentes por cuenta de un tigre que ha venido atacando a la población civil” (“Tigre se come a dos campesinos” 2013). El secretario explica que la última víctima fue un pescador cuyo cuerpo fue encontrado cerca de una de las desembocaduras del río Atrato: “Este señor salió de pesca y arrimó a la orilla a buscar carnadas y allí fue atacado por este tigre. El nombre del señor era Matías Escarpeta [...]. La gente al ver la ausencia del señor fueron a verificar qué pasaba y vieron donde estaba el bote, se asomaron y vieron al tigre todavía consumiéndose a este señor” (“Tigre se come a dos campesinos” 2013). En el mismo reportaje, el periodista entrevista a uno de los forenses responsables de la autopsia realizada al cadáver decapitado y eviscerado de aquel infortunado pescador. Confirma que el hombre fue atacado por un felino, pero no tiene suficiente evidencia para afirmar que se trata del mismo animal al que se culpa de haber matado, algunas semanas antes, a otra persona. Al ser interrogado sobre esa otra víctima, el forense responde que lo único que recibieron fue una cabeza y una mano, ambos en avanzado estado de descomposición, que fueron enviadas a la ciudad de Medellín para una identificación más detallada. Al final del reportaje, el secretario explica que, aunque comprende que las personas tengan miedo y estén organizándose para cazar al felino, debe también hacer cumplir las leyes que cobijan a especies protegidas como el jaguar: “Sabemos de la lucha por la supervivencia de los animales en vías de extinción. Pero también sabemos que el ser humano es vital y que debemos proteger a nuestros semejantes. Así que se está organizando un operativo conjunto con Corpourabá, la Armada Nacional, el Ejército y la administración municipal para capturar a este felino y llevarlo a otra zona donde no perjudique a la comunidad” (“Tigre se come a dos campesinos” 2013).

Casi un año después, un nuevo reportaje televisivo informó que la autoridad ambiental regional, Corpourabá, había decretado la prohibición de cazar a un jaguar al que se le achacaban cinco muertes y el ataque a tres soldados de la Armada Nacional. La portavoz de Corpourabá deja muy claro que el jaguar está protegido por leyes internacionales y nacionales: “De hecho, son las personas las que están invadiendo el territorio del jaguar”, dice. “Esas son áreas protegidas y la gente no debería entrar a talar allí porque está estrictamente prohibido por la ley” (“Campesinos tras la caza” 2014). La víctima del más reciente de estos ataques fue un aserrador que cortaba madera en la selva junto con su ayudante, quien lo presenció todo. Conocí a un amigo de este ayudante y me contó cómo él, a su vez, le describió el incidente: el jaguar atrapó al leñador por la cabeza

y, tras haber lanzado a su presa al suelo, clavó sus afilados dientes justo detrás de las orejas. El testigo intentó por todos los medios hacer que el jaguar soltara a su amigo, aunque solo tenía un hacha como arma. El jaguar intentó huir arrastrando al aserrador con sus mandíbulas, pero fue seguido por el ayudante, quien, gritando a todo pulmón y blandiendo su hacha, logró que el jaguar soltara a su amigo —o lo que quedaba de él—. Intento imaginar la cruda escena: un poderoso cazador moviéndose con afán en la selva mientras hala a un hombre adulto con sus fauces; una presa humana exhalando su último suspiro antes de convertirse en alimento felino; y un hombre desesperado avanzando tras ellos, persiguiéndolos en un intento por restablecer esa premisa ilusoria de que los humanos somos, o merecemos ser, algo más que comida (Plumwood 2000).

La prohibición de Corpourabá no sería suficiente para disuadir a los habitantes locales de enfrentar a un jaguar cebado a la carne humana, mucho menos después de haberlo observado repetidamente acechando presas en las inmediaciones de uno de los caseríos de Bocas del Atrato. Además, el animal no andaba solo: otro jaguar y una cría ahora lo acompañaban. La idea de una familia entera de jaguares proclives a cazar humanos no hizo sino multiplicar el miedo. Sucedió también que uno de estos animales atacó a unos soldados que patrullaban la zona durante una de sus operaciones contraguerrilleras. El comandante del Batallón Fluvial 16 reportaba que a la fecha tenían “tres infantes de marina heridos por ataque de felino”, quienes debieron ser hospitalizados a causa de las heridas (“No dejan cazar jaguar” 2014). Para evitar otro ataque, los oficiales de la Armada Nacional decidieron cazar por su propia cuenta al jaguar. En otro reportaje, el periodista usa todo tipo de metáforas bélicas para describir esa caza: “Un operativo de rastreo y persecución” cuyo objetivo era “emboscar al enemigo” (“No dejan cazar jaguar” 2014). Los militares usaron una trampa con un chivo amarrado como carnada. Pero el jaguar no fue por el animal, sino por uno de los soldados que se había encaramado en uno de los árboles para asegurarse de que la trampa funcionaría. Según los testimonios de algunos habitantes locales, el soldado cometió un grave error, pues atacó al jaguar por el lado equivocado: “Por el lado izquierdo no se le puede meter al tigre”, explicó el leñador, que intentó en vano salvar a su compañero, “eso lo sabe todo el mundo” (“No dejan cazar jaguar” 2014).

La controversia de todo este asunto giraba en torno a la pregunta de si el jaguar debía o no ser cazado. Según las autoridades ambientales, debía ser protegido a toda costa: su ferocidad no era más que una respuesta a la amenaza que los humanos y sus actividades representan para su entorno natural. Desde esta perspectiva, los jaguares no atacan, sino que se defienden, pues los humanos están, de algún modo, por fuera de su cadena alimenticia. Para estas autoridades,

que los pobladores locales quisieran cazarlo era una prueba de su ignorancia: desconocían que los jaguares son una especie protegida y que su agresión es, en realidad, un acto de defensa ante la invasión de su territorio (Martínez Arango 2013; “Tigre se come a dos campesinos” 2013). Pero para los habitantes locales estas dos ideas —que los jaguares podrían extinguirse y que rara vez atacan a los humanos— eran bastante difíciles de asimilar. Además, este particular jaguar —ahora con familia— era visto como una amenaza existencial, una que también ponía en riesgo el mismísimo sustento de la población, pues ahora había mucho miedo de ir al monte a realizar las más básicas tareas diarias. La tensión ética —y estética— de todo esto fue capturada por el secretario de Turbo cuando admitió que debía tener en cuenta tanto la vida de sus semejantes como las leyes que protegían a los animales en vía de extinción. Si la convivencia entre la gente y una especie protegida parecía ser inviable, alguien debía ser sacado de la ecuación. Cuestión de ponderar qué existencia merecía vivir en paz en el monte y qué otras podrían ser prescindibles. Aunque la portavoz de Corpourabá lo dejó claro desde el inicio: los jaguares pertenecen a la selva, mientras que las comunidades locales solo están transgrediendo fronteras naturales.

La respuesta diplomática de las autoridades locales —que el jaguar debía ser capturado y llevado a otro lugar— tenía como objetivo poner la mayor distancia posible entre este animal y las comunidades locales. El plan era trasladarlo al corazón del Parque Nacional Natural de Los Katíos, un área protegida de aproximadamente 72 000 ha que fue incluida como Patrimonio Mundial de la Unesco en 1994. Sin embargo, una operación de reubicación de este tipo nunca se había realizado en la región y las pocas que se han llevado a cabo en el continente no han sido muy fructíferas (Kelly y Silver 2009; Rabinowitz 2000). La gente en el Bajo Atrato se mostraba bastante escéptica con ese plan: gastarse toda esa millonada para trasladar un jaguar del monte que rodea los caseríos a otro monte cuya única diferencia era su estatus de área protegida no restablecería en absoluto la seguridad de las personas. ¿Acaso no saben los expertos de Corpourabá y del Ministerio de Ambiente que los jaguares son animales peligrosos? ¿Por qué correr tanto riesgo y poner tanto empeño en capturar un jaguar para luego simplemente soltarlo? Estas fueron algunas de las preocupaciones que me plantearon mis interlocutores en Riosucio. Recuerdo cuán indignada estaba mi amiga Marieta cuando escuchamos en la radio a un experto forestal de Corpourabá. El profesional dejó claro una y otra vez que no se debía cazar a los jaguares, que no son enemigos naturales del hombre y que, si a veces lo parecían, era solo porque la gente se había convertido en un obstáculo para que ellos pudieran andar a sus anchas disfrutando libremente de todo lo que la selva tiene para ofrecer. “Me gustaría ver a uno de estos profesionales”, me dijo

Marieta, “dejando a sus niños pequeños jugando solos o dejándolos que hagan sus mandados cerca de este monte. Me gustaría ver si no sentiría miedo por sus hijos”. Marieta tenía un buen punto y aquí prefiero parafrasear a alguien más: esos profesionales probablemente sabían mucho, pero no eran quienes mejor sabían (De la Cadena 2015, xxii).

Algo en esta historia me dejó pensando. El secretario municipal dijo que el jaguar había atacado a algunos civiles, pero ¿por qué uso ese término? ¿Acaso conocen los jaguares el derecho internacional humanitario? ¿Son capaces de hacer distinciones entre actores armados y población civil? ¿O fue acaso un tipo de *lapsus*, un desliz, una de esas equivocaciones involuntarias que según Sigmund Freud ([1901] 2003) facilitan el retorno de lo reprimido, de aquello que no se puede saber? Quizás el funcionario no encontró la palabra adecuada y solo estaba utilizando una especie de metáfora, como la del periodista empeñado en describir la cacería del jaguar como una táctica militar para capturar a un enemigo. Aunque en ese caso, a decir verdad, esas palabras recogen bien la manera en que los militares concibieron y diseñaron la cacería y tal vez, justamente por ello, estuvieron condenados al fracaso, pues esta, al menos en el contexto de la selva húmeda tropical, es más un acto de mimetismo que de persecución, una habilidad de habitar otro punto de vista más que una persecución desenfrenada, una capacidad de pensar como la presa, ya que, como lo describe un antiguo cazador:

El tigre sabe leer en los ojos de uno todo lo que uno va hacer. Él mira lo que uno echa por los ojos, lo que uno piensa; por eso no lo descuida y lo mira de frente. El buen cazador se vuelve también como tigre: tiene que aprender a verle al bicho en los ojos lo que él piensa y salirle adelante. (Romero 2005, 47)

Además de convertir al jaguar en enemigo, en lugar de presa, y a la cacería en un acto de aniquilación, el lenguaje de la guerra revela el tipo de encuentros mortales que tienen lugar cuando la violencia está tan profundamente entrelazada con la selva y los seres que la habitan. Pero, de nuevo, ¿qué quiso decir el secretario con el término *civiles*? En este capítulo exploro si, después de todo, ese aparente desliz revela algo sobre la naturaleza de ese jaguar en particular y de su implicación en los asuntos del conflicto armado.

DE JAGUARES Y SUS POSIBILIDADES ÓNTICAS

En las siguientes páginas describo a los jaguares que, siguiendo a Annemarie Mol (2002), se revelan como “más que uno”, pero “menos que muchos”. En el

caso del Bajo Atrato, se trata de los múltiples jaguares que son hechos presentes, promulgados o puestos en obra a través de las prácticas e interacciones de diversos tipos de actores. En su trabajo sobre la aterosclerosis, Mol se refiere al “más que uno” como la forma en que, bajo la mirada experta del radiólogo, el dolor del paciente, la interpretación del médico o el microscopio del patólogo, esta enfermedad emerge cada vez como una entidad diferente. Y, sin embargo, cada una de estas versiones parciales y diferentes de la aterosclerosis se superponen en el cuerpo del paciente, se vuelven singulares, “menos que muchos”, a través de las prácticas heterogéneas del sistema de salud. De manera similar, la figura del jaguar cebado a la carne humana no emerge como un jaguar único y coherente que acecha las selvas del Bajo Atrato. Más bien, parafraseando a Maurice Merleau-Ponty ([1945] 2002), ese jaguar es un entramado, un tapiz en el que se entrelazan diferentes jaguares. En este jaguar encontramos a la especie en peligro de extinción que los biólogos y las autoridades ambientales quieren proteger a toda costa; al enemigo salvaje que embosca tropas militares; al tigre habitual que las comunidades locales quieren evitar cuando entran al monte; al animal como preocupación política de las autoridades que quieren proteger los medios de vida de las comunidades locales sin contravenir las leyes que protegen especies en peligro de extinción; al felino que se aparea y cría cachorros; al animal cuya existencia debe ser corroborada mediante el examen forense de algunas presuntas víctimas; y a la bestia feroz que descarga toda su furia sobre pescadores desarmados. Cada uno de estos jaguares tiene un tipo de poder capaz de generar nuevas realidades, puesto que cada uno reporta diferentes tipos de obligaciones, valores, compromisos y reglas de interacción de la parte de sus practicantes —científicos, políticos, comunidades locales, funcionarios públicos, militares—. Cada uno de estos actores no encuentra un jaguar como tal, sino a un jaguar que emerge en relación con sus propios marcos materiales y conceptuales (Metcalf 2008): algunos encuentran jaguares en la literatura zoológica, otros en la legislación ambiental, algunos en las historias orales y unos pocos en la selva. A partir de estos encuentros, cada actor determina qué información sobre el jaguar es relevante, le asigna distintos atributos y, en última instancia, define tanto el tipo de relaciones que este animal propicia como las acciones a seguir.

Aun así, estos jaguares, que son “más que uno”, se hacen “menos que muchos” en la figura actual del jaguar cazador de humanos, es decir, en virtud de su presencia en la selva, su cercanía a la vida de la gente y en su capacidad de moldear diferentes relaciones sociales. Por ejemplo, un jaguar transforma relaciones sociales cuando decide actuar de una manera en lugar de otra: aquel que acecha ganado y ronda los caseríos invoca diferentes respuestas de la gente que aquel

que deambula libremente en la selva. Esa diferencia no es solo el resultado de las acciones de la gente, más bien es esa diferencia la que genera las respuestas de las personas. En este sentido, los jaguares emergen como tales mediante sus propias acciones y agencia, a través de la suma de relaciones que llegan a sostener con muchos otros seres entre los que los humanos son un actor más (Ogden *et al.* 2013). Además, como sucede con la mayoría de los animales en el Bajo Atrato, las comunidades locales conceptualizan a los jaguares como seres conscientes, capaces de tomar decisiones y actuar con intención. Por lo tanto, en lugar de un tipo de existencia fija o prediscursiva, los jaguares se definen por las interacciones de las que son capaces, convirtiéndose en un tipo particular de ser según las relaciones, siempre contingentes, que establezcan con las personas. Los jaguares devienen jaguares cuando tienden a comportarse como tales: viven en su monte y cazan las presas que la selva les ofrece; en ocasiones van tras aves de corral, cerdos y perros; a veces se cruzan en los caminos de quienes trabajan en la selva; y de manera excepcional persiguen una presa humana. Sin embargo, cuando el patrón de este comportamiento cambia, algunas distinciones entre jaguares ordinarios y seres más que jaguares comienzan a desdibujarse: lo que se presenta con la apariencia de un animal podría ser un *mojano*, un monstruoso hombre-jaguar que devora personas; lo que parece ser una especie en peligro de extinción se convierte en una fiera que ataca a *civiles*. El jaguar, en otras palabras, es un “ser en relación” (Benjamin 2015), es decir, uno definido en virtud de sus acciones y de sus interacciones con los componentes de su mundo, siendo los humanos uno de esos componentes.

Para continuar con la historia de este jaguar cebado a la carne humana, en este capítulo exploro otro legado de la guerra: uno en el que el conflicto armado reverbera simultáneamente en socialidades humanas y más que humanas de maneras que no siempre están determinadas por agentes humanos. Para demostrarlo, describo cómo alrededor de este animal convergen diferentes tipos de jaguares: el tigre codicioso pero ingenuo de las tradiciones orales locales; el prototípico depredador cauteloso de los zoólogos; el atrevido cazador de animales domésticos que tanto temen los locales; la especie en peligro de extinción de las autoridades ambientales; el temido felino devorador de hombres encontrado por algunos leñadores y pescadores; y la mascota adoptada por uno de los comandantes paramilitares que hace la guerra en el Bajo Atrato. Los eventos que involucran a este jaguar son instancias en las que emergen todo tipo de hibridaciones, puesto que los contornos entre los aspectos ecológicos, evolutivos, históricos y culturales del jaguar se disuelven y dan lugar a un ser de muchas naturalezas —y muchas culturas—, a la vez admirado y temido, un animal que necesita ser controlado, pero también protegido, capaz de grandes

hazañas, aunque también de una fuerza mezquina. Mi intento, por lo tanto, es mostrar cómo todos estos jaguares no solo son posibles, sino producidos por determinadas condiciones políticas, históricas y materiales, incluidas las que producen la guerra. Esta violencia armada, que tan a menudo alcanza a los seres de la selva y moldea sus subjetividades, exacerba las asimetrías de poder propias de las relaciones interespecies, lo que hace que el Bajo Atrato se asemeje a lo que Donna Haraway (2008, 4) caracteriza como “zonas de contacto”, es decir, lugares de “tramas mortales que dan forma a mundos” habitados por especies que se constituyen en y a través de sus relaciones mutuas. Es entonces en estas selvas donde los jaguares se encuentran y son encontrados; donde cada actor despliega sus propias formas contingentes de relacionarse con el mundo; y donde están en juego el florecimiento mutuo de humanos y no humanos.

Comienzo este capítulo describiendo el lugar que los jaguares ocupan en las tradiciones orales del Bajo Atrato para mostrar, por un lado, las formas ambivalentes en que los locales se relacionan con este animal y, por otro, cómo, frente a los efectos desbordados del conflicto armado, la figura del jaguar ha sido movilizada como un símbolo para conceptualizar la guerra. Luego contrasto el jaguar que los locales encuentran en sus montes y tradiciones orales con la especie animal descrita en la literatura zoológica. Exploro el tipo de *ethos* o disposición “natural” que los científicos atribuyen a este felino para examinar las condiciones en las cuales un jaguar podría, eventualmente, transformarse en un depredador de gente. Por último, retomo el caso del jaguar cebado a la carne humana para mostrar cómo este animal representa una forma de exceso que lo convierte en una figura híbrida capaz de traspasar múltiples fronteras: entre fuerzas humanas y no humanas, entre procesos ambientales y sociales, entre depredación y guerra. Me interesa mostrar que, si prestamos atención etnográfica a este tipo de exceso, podríamos entender mejor las instancias de hibridación y multiplicidad que hacen de la guerra una experiencia que se extiende más allá de lo humano.

TÍO TIGRE

Los jaguares son uno de los símbolos más frecuentes en el arte y la mitología de las sociedades indígenas de las tierras bajas de las Américas. Asociados a menudo con la guerra, la caza, el chamanismo y el estatus social de las élites, las imágenes de jaguares —incluyendo una amplia variedad de humanos con atributos felinos y criaturas similares a jaguares— se encuentran en un número significativo de sociedades separadas tanto espacial como cronológicamente (Benson 1998; Saunders 1998). Predadores por excelencia, los jaguares son el

modelo arquetípico de poder físico y espiritual: su ferocidad y fuerza se han movilizadoin igualmente como símbolos de valentía en la caza y en la guerra, pero también como protectores espirituales y custodios del conocimiento chamánico (Benson 1998). Guerreros-jaguar, gobernantes-jaguar, cazadores-jaguar, chamanes-jaguar, señores-jaguar: todas estas figuras evocan una concepción particular del poder sociopolítico en la que siempre están en juego las relaciones de dominio y el mantenimiento de posiciones entre cazadores y presas, jefes y seguidores, o sujetos y objetos (Costa y Fausto 2010). Pero si en las sociedades indígenas mesoamericanas y amazónicas los jaguares están dotados de características poderosas que los sitúan en el pináculo de las relaciones sociopolíticas, estas mismas características se convierten en motivo de burla en la literatura oral de las comunidades afrocolombianas.

En sus cuentos tradicionales, el jaguar es llamado Tío Tigre y protagoniza diferentes desventuras en las cuales su antagonista, Tío Conejo, se aprovecha de su supuesta avaricia, falta de autocontrol e, incluso, ingenuidad. La primera vez que escuché hablar sobre estos personajes estaba con mi amigo Ives. Fue durante una de mis primeras visitas a las comunidades del río Truandó. Una noche, para pasar el tiempo mientras nos ocupábamos de matar a los zancudos que habían logrado penetrar nuestros toldillos, Ives me contó sobre la increíble estrategia utilizada por Tío Conejo para convencer a Tío Tigre de pelar sus propios testículos. Juntando el cuento que escuché esa noche con las múltiples versiones escritas de este (Camawa 2005; Castrillón 2010; Centro Cultural Mama-U 2002; De Friedemann y Vanín 1994; Pineda 2002; Velásquez 1959), la historia va más o menos así: Tío Tigre quería cazar a Tío Conejo y lo encontró comiendo unas pepas con gran placer. Conejo se dio cuenta de que Tigre se le acercaba y este último se sintió avergonzado de atrapar a su presa de una manera tan furtiva. Así que, para disimular, atinó a preguntarle a Conejo de dónde había sacado esas pepas tan apetitosas. Conejo respondió que las había obtenido de su propio cuerpo después de descascarar sus propios genitales con la ayuda de dos piedras. Luego persuadió a Tigre diciendo que, si él había obtenido tantas y tan tentadoras pepas de sus testículos pequeños, el tigre podría obtener pepas muchos más grandes y jugosas de sus propios genitales. Tigre se convenció razonando que, como había sido criado comiendo tanta carne, tendría pepas muy sabrosas. Tomó entonces dos piedras y procedió a descascarar sus testículos con tal fuerza y vigor que de inmediato cayó desmayado tras el impacto. Tío Conejo escapó riendo, dejando a Tío Tigre clamando por venganza.

En otro cuento, Tío Conejo reta a Tío Tigre a una competencia de fuerza. Después de haber sido perseguido y atrapado por el felino, Conejo pidió clemencia diciendo que aceptaría ser comido sin oposición alguna si el tigre lograba

vencerlo en una batalla de fuerza. Seguro de su propia corpulencia, Tigre aceptó y ambos acordaron encontrarse al día siguiente a la orilla del mar. Antes de la hora convenida, Conejo fue a la playa y preguntó a Ballena si era cierto que era tan fuerte como todos decían y si aceptaría demostrarlo participando en un juego de sogas. Ballena accedió. Conejo le entregó un extremo de la soga y le dijo que él tomaría el otro extremo, que había dejado detrás de unos arbustos. Allí, Conejo se encontró con Tigre y le pidió que tomara el extremo de la cuerda y esperara su señal una vez él tomara el otro extremo, que estaba en la playa. Conejo se escondió entre unos arbustos, tiró de la cuerda y Tigre y Ballena se enzarzaron en una feroz competencia en la que, sin importar cuan fuerte jalaban, ninguno lograba tomar ventaja significativa sobre el otro. Ballena y Tigre razonaron que Conejo no era tan débil como parecía. Después de un buen rato, cuando Tío Conejo vio que los dos estaban suficientemente cansados, salió de su escondite a burlarse de ambos (Centro Cultural Mama-U 2002; De Friedemann y Vanín 1994; Pineda 2002; Velásquez 1959).

Otro cuento narra cómo Tío Conejo vio a Tío Tigre regresar a su casa cargando bultos llenos de comida. Como muchos animales estaban pasando hambre, Conejo decidió engañar al tigre. Se acostó, haciéndose el muerto, en el camino que transitaba el felino. Pero la primera vez que Tigre lo vio simplemente lo ignoró y prefirió seguir su paso con sus pesadas cargas. Conejo se levantó, tomó un atajo, salió más adelante en el camino y volvió a hacerse el muerto. Tigre se preguntó si habría alguna plaga en el monte y pensó para sí mismo que, si no estuviera cargando tanto peso, habría tomado este y el otro conejo que había encontrado antes. Tigre continuó su camino y Conejo repitió su truco una tercera vez. Esta vez, el tigre decidió llevarse al conejo y regresar por las otras presas, por lo que dejó sus bultos en el suelo. Mientras tanto, Tío Conejo aprovechó para hacerse con todos los paquetes de Tío Tigre (De Friedemann y Vanín 1994; Velásquez 1959).

Tío Tigre y Tío Conejo son personajes muy importantes en las tradiciones orales del Bajo Atrato, aunque, estrictamente hablando, no hay tigres ni conejos en esta región. Tigre es el nombre común que se le da al jaguar y conejo es el término utilizado en cuentos y tradiciones orales para referirse a otros roedores que sí abundan en la región: ñeques, tinajas y guatines. Si en la mayoría de las sociedades amazónicas y mesoamericanas la caza y el contexto fenomenológico de las relaciones depredador-presa constituyen la fuente esencial para conceptualizar a los jaguares como el arquetipo del poder, las sociedades afrocolombianas de la costa del Pacífico parecen privilegiar, en cambio, la figura de la presa como un medio para conceptualizar la autonomía y la resistencia frente a un poder abrumador. Tío Conejo, como evidencian los cuentos antes

mencionados, es el arquetipo del embaucador: maestro del timo, es un personaje astuto e ingenioso que engaña, de manera más bien lúdica y jocosa, a las figuras autoritarias convencionales, socavando así las normas establecidas de la sociedad. El embaucador, argumenta el ensayista y poeta Lewis Hyde (1998, 7), es “un transgresor de límites”, pero también un creador de nuevas fronteras, ya que a menudo “hace evidente una distinción que había, hasta entonces, permanecida oculta a la vista”. Según David Leeming (1991, 154), el embaucador es “a la vez sabio y tonto [...] promiscuo y amoral; escandaloso en sus acciones”. El célebre académico de mitología comparada Joseph Campbell (Toms y Campbell 1990, 39) afirma que las acciones del arquetípico embaucador están impulsadas por su incapacidad de conformarse a la norma, revelando “a alguien que está más allá del sistema” y, por lo tanto, a alguien que representa nuevas posibilidades de ser y hacer. El engaño, la deshonestidad, la amoralidad, el humor y la extrema inventiva son los rasgos de una figura que, como Tío Conejo, triunfa gracias a su ingenio en lugar de su fuerza.

Al expresar un conjunto de presunciones sobre el tipo de cosas y relaciones que existen o podrían existir, las historias de Tío Tigre y Tío Conejo hacen inteligible un mundo hecho de relaciones asimétricas de poder, respaldando un repertorio de valores para resistir, pero también doblegar esos poderes, despertando en últimas un sentido de asombro ante algunos animales y sus posibilidades de actuación y transformación. Los tíos Tigre y Conejo también hacen evidente, de alguna manera, esa coconstitucionalidad que les es inherente a las relaciones de presa y depredador: uno es lo que es en virtud de las estrategias que el otro despliega o en la capacidad del uno para interferir en los planes del otro. En este sentido, las artimañas de Tío Conejo nos hablan tanto de él como de las fuerzas a las que se opone. Estas historias son importantes no solo para las comunidades afrocolombianas, puesto que los pueblos indígenas del Chocó han incorporado estos relatos en sus propias tradiciones literarias orales. A menudo son narradas y dramatizadas por cuenteros durante encuentros y festividades comunitarias, a veces de manera más informal en grupos o simplemente en casa. Lo importante aquí es que estas historias circulan en la región y desempeñan un papel clave en la creación y el mantenimiento de una percepción particular sobre los jaguares: son fuertes pero glotones y prestan poca atención a los medios que emplean para conseguir lo que desean.

Algunos otros valores atribuidos a los jaguares están bien ejemplificados en la siguiente historia. Tía Tigre estaba buscando a alguien que le ayudara a cuidar a sus siete cachorros, pues pasaba sus días muy ocupada trabajando en sus cultivos de arroz y maíz. Pidió ayuda a varios animales, pero todos se negaron, puesto que estaban también ocupados con sus propios quehaceres. Sin más opciones,

acudió a Tío Conejo, quien aceptó el trabajo, aunque solo después de negociar un salario bastante ventajoso. Al final del primer día, cuando Tía Tigre regresó a casa después de una jornada agotadora, Conejo la recibió con una succulenta sopa de carne. Extrañada, la felina frunció el ceño, pues no recordaba haber dejado carne entre sus provisiones. Conejo le explicó que mientras los cachorros dormían, había puesto algunas trampas en la sementera y logró atrapar una pequeña presa. No obstante, lo que realmente había sucedido era mucho más cruel: Conejo había matado a uno de los cachorros. Ignorante del asunto, Tía Tigre agradeció a Conejo y le pidió que por favor trajera a sus crías para amamantarlas. Conejo accedió, si bien, en lugar de traerlos a todos juntos, los iba trayendo de uno en uno. Cuando llegó el turno del último, llevó de nuevo al primero, asegurándose de que Tía Tigre no notara la ausencia. Al día siguiente, la historia se repitió. Conejo cocinó otra sopa y la tigresa la encontró aún más deliciosa. De nuevo, cuando llegó la hora de amamantar, Conejo usó el mismo truco, esta vez presentando al último cachorro tres veces. Día tras día, el engaño continuó hasta que solo quedaba uno. Cuando Tía Tigre estaba amamantando al mismo cachorro por sexta vez, notó que estaba lleno y no quería recibirle más comida. Intrigada preguntó a Conejo, quien la tranquilizó diciéndole que probablemente los cachorros estaban empachados por la comida que él mismo les había dado más temprano ese día. Al octavo día, tras terminar su sopa, Tía Tigre pidió ver a sus cachorros. Fue entonces cuando Conejo reveló la terrible verdad: “Ya te los comiste a todos”. Antes de que la tigresa pudiera reaccionar, Conejo huyó a toda velocidad.

Los tíos Tigre y Conejo encarnan diferentes posibilidades de ser. Mientras Tío Tigre es el arquetipo de la fuerza —grande, poderoso y letal—, Tío Conejo es el típico maestro del engaño —pequeño pero ágil, capaz de tomar buenas decisiones y actuar de manera creativa en una variedad de contextos—. Al ser parte de las tradiciones orales que se han transmitido durante varias generaciones, estas historias contribuyen a preservar el conocimiento local, a comunicar normas y expectativas morales e incluso a promover un sentido particular de pertenencia. Algunos académicos ven en estas tradiciones manifestaciones culturales cotidianas que desafían algunas suposiciones morales dominantes y que resisten preceptos hegemónicos tejidos alrededor de la naturaleza, su uso y conservación (Losonczy 2006a; Oslender 2003; Restrepo 1995 y 1996). El geógrafo cultural Ulrich Oslender (2003) las llama “instancias ocultas de resistencia”, ya que, aun cuando no desafían de manera abierta a los poderes dominantes que están, por ejemplo, detrás del despojo de los territorios tradicionales afrocolombianos, son tradiciones activamente movilizadas por actores sociales regionales como parte de su acción política y en sus esfuerzos por garantizar el respeto a sus derechos

diferenciales y singularidades culturales. Encontré este tipo de movilización en una de las pocas versiones escritas que circulan en la región. Se trata de una edición especial de una revista publicada por el Centro Cultural Mama-U (2002), una institución con sede en Quibdó que promueve el arte, la música y la danza con el objetivo de valorizar la identidad cultural afrocolombiana. Los relatos de Tío Tigre y Tío Conejo son analizados a la luz del conflicto armado y se les considera “experiencias de resistencia en tiempos de guerra” (Centro Cultural Mama-U 2002, 15). Según los editores de esta revista, las comunidades afrocolombianas pueden recurrir a las enseñanzas encontradas en estas historias para enfrentar tanto las amenazas del conflicto como las que suponen las economías extractivistas desarrolladas en la región. Por ejemplo, Tío Conejo siempre evita la confrontación directa con su todopoderoso adversario, además es muy ingenioso, pues encuentra formas de mantenerse a salvo, demostrando un conocimiento profundo del territorio y estando siempre un paso delante de Tío Tigre —llegó primero a la playa en la prueba de fuerza con la sogá, conocía muy bien el camino usado por el felino y pudo adelantársele repetidamente para hacerse el muerto y robarle sus bultos—. Más importante aún, argumentan los editores, Tío Conejo no solo busca engañar o evadir, sino que en algunas ocasiones confronta con inteligencia a Tío Tigre. Y no lo hace directamente, sino por medio de artimañas que llegan incluso a comprometer la existencia futura de Tío Tigre, como cuando este destruye sus propios genitales o cuando la Tía Tigre devora a sus propias crías (Centro Cultural Mama-U 2002, 17-18).

En el contexto violento que enfrentan las comunidades del Chocó, los dos personajes encarnan valores radicalmente diferentes. Por un lado, argumentan los editores, Tío Tigre representa la fuerza bruta, así como la falta de inteligencia e imaginación. En tiempos contemporáneos, Tío Tigre representa las fauces del capital privado, deseoso de arrasar con la tierra, apropiarse de los recursos naturales y destruir las vidas que las comunidades afrocolombianas han cultivado pacientemente en sus territorios (Centro Cultural Mama-U 2002, 18). En contraste, Tío Conejo representa la astucia y su carácter travieso es prueba de su capacidad para ser creativo y convencer a sus enemigos de que sus mentiras son verdaderas. Representa, en otras palabras, a las comunidades afrocolombianas y a su capacidad de soñar y resistir incluso en los contextos más desfavorables (Centro Cultural Mama-U 2002, 19). En resumen, argumentan los editores, estos relatos recrean la situación histórica de las comunidades en el Chocó, donde la guerra y la aniquilación han estado a la orden del día: primero de la mano de esclavistas y oficiales coloniales, ahora de la garra de grupos armados e industrias extractivistas. “Los relatos de Tío Tigre y Tío Conejo son la mejor síntesis de los medios y experiencias de resistencia de las comunidades

que han aprendido a sobrevivir en sus propios territorios” (Centro Cultural Mama-U 2002, 17).

Las artimañas de Tío Conejo se movilizan entonces dentro del marco de un gran poder opresor. Conejo interrumpe e incluso invierte un sistema tirano: una explotación asociada primero con la esclavitud y la dominación colonial y ahora con la guerra y el extractivismo. De la misma manera en que algunos críticos literarios (Gates 1988; Levine 1977; Savoy 1995) han encontrado en la figura de Brer Rabbit en la literatura afroamericana un tropo de identificación que permitió a las comunidades esclavizadas crear “sus propios símbolos en desafío a la lógica del opresor” (Earl 1993, 131), el frágil pero ingenioso Tío Conejo representa la posibilidad de derrocar los violentos proyectos representados por la figura devoradora del jaguar. Tío Tigre, en la literatura oral, encarna un oponente codicioso que debe ser burlado. Sin embargo, el lugar que ocupan los jaguares en estos cuentos tradicionales no significa que la gente del Bajo Atrato no se los tome en serio. De hecho, al igual que el conflicto armado y el rapaz modelo de desarrollo extractivista que impera en la región, los jaguares encarnan un riesgo permanente, uno de esos peligros que asedian constantemente la selva.

UNA MENTE CON SUFICIENTE APLOMO

Los jaguares (*Panthera onca*) son los felinos más grandes del continente americano y, aunque ocupan diferentes tipos de hábitats —desde bosques húmedos y secos tropicales hasta sabanas y pastizales—, necesitan cobertura forestal para vivir y acechar a sus presas (Novack y Main 2012; Zeller 2007). De hecho, sus cuerpos están tan bien adaptados al espesor y la temperatura de la selva húmeda —extremidades y cola corta, pecho profundo, estructura ósea robusta— que son considerados enanos cuando se les compara con otros felinos del género *Panthera* como leones, leopardos o tigres (Rabinowitz 2000). Los jaguares llegaron a lo que es hoy el continente americano al menos hace unos dos millones de años, lo que significa que, a diferencia de otros grandes felinos, como los leones o los tigres, los jaguares evolucionaron sin la presencia de humanos. Dependen exclusivamente de la carne como alimento y se ha registrado que cazan más de 89 especies de animales, incluidos grandes mamíferos como zainos, tapires y terneros; aves y otras especies que, como los monos, viven en el dosel de la selva; así como serpientes y tortugas (Mejía 1995; Novack y Main 2012). A diferencia de otros felinos, son excelentes nadadores: viajan con frecuencia a través de cursos de agua y prefieren habitar áreas donde puedan bañarse, jugar y pescar, a veces utilizando sus propias colas (Rabinowitz y Nottingham 1986). Se sabe que tienden a vivir solos y que solo se reúnen durante los periodos de

apareamiento. Las madres cuidan a sus crías durante año y medio después del nacimiento. Aunque algunos investigadores afirman que los machos no participan en la crianza de los cachorros (Novack y Main 2012), otros sostienen que ambos padres forman alianzas temporales para criarlos, al menos hasta que han sido destetados o tienen la edad suficiente para desplazarse por sí mismos (Mahler 2009; Rabinowitz 2014).

Los jaguares son criaturas majestuosas pero letales. Poseen cráneos robustos, musculatura masiva, patas demasiado grandes, mandíbulas poderosas y colmillos estructuralmente reforzados, lo que hace que su mordida sea mucho más potente que la de un tigre o la de un león (Rabinowitz 2014). Son delgados pero musculosos y ágiles. Para acechar a sus presas, confían más en el sigilo y la sorpresa que en la velocidad. Su estrategia preferida es acercarse muchísimo a su presa antes de dar su zarpazo mortal (Guynup 2009; Rabinowitz y Nottingham 1986). “El jaguar”, explica el naturalista y fotógrafo Richard Mahler, “ha perfeccionado un arte de caza con dos filos: permanecer prácticamente invisible hasta el último instante y luego descargar un golpe arrollador” (Mahler 2009, 36). Capaces de asir a sus presas con un solo salto, los jaguares son exquisitos e impecables cazadores. En el Bajo Atrato, la gente conoce bien todas estas características, hasta el punto de que existe una especie de temor reverencial hacia estos animales. Conceptualizados como depredadores de humanos por excelencia, los jaguares son, junto con las serpientes venenosas, los animales más peligrosos que alguien puede toparse en el monte. Para la mayoría de mis interlocutores, el jaguar es un cazador insaciable, un espectro de la selva que acecha sin ataduras ni restricciones. Abundan los relatos de encuentros cara a cara con su mirada insondable, de bestias que huelen el miedo humano antes de mostrarse, de perros de caza despedazados en la penumbra, de gallinas arrebatadas en la noche, de tigres que trepan árboles con una presa aún caliente entre las fauces, de felinos que pescan con la precisión de un espíritu anfibio. Según los locales, cuando un jaguar acecha a los animales domésticos, lo hace movido por una voluntad que roza lo perverso, pues en la espesura de la selva nunca le faltan presas. También aprendí que los jaguares se vuelven infinitamente más peligrosos en tres circunstancias: cuando una hembra está recién parida, cuando acechan presas alrededor de los caseríos o cuando un jaguar ya ha probado la carne de un perro o de un humano. Todas estas condiciones se dieron en el caso del jaguar que atacó y mató a los pescadores.

Los zoólogos, no obstante, describen a los jaguares como criaturas con modales más bien apacibles, puesto que no exhiben el tipo de agresión o defensa territorial que otros felinos despliegan contra sus semejantes. Los jaguares, afirmaba el científico y conservacionista Alan Rabinowitz (2000 y 2014), rara

vez se enfrentan a cazadores humanos y a sus perros. Según él, esta reticencia a enfrentarse directamente a situaciones adversas es un atributo, un rasgo fundamental de su “jaguaridad”. Rabinowitz argumenta que los jaguares son guerreros notables y que, “como todos los grandes guerreros, su éxito y longevidad no proviene del número de peleas luchadas, sino del número de peleas evitadas” (Rabinowitz 2014, 185). Esto significa que, durante la clásica reacción de “lucha o huida” —esa respuesta de estrés típica de los animales ante una percepción de ataque, daño o amenaza a la supervivencia—, los jaguares suelen elegir no enfrascarse en una pelea. Desde un punto de vista evolutivo, esta propensión a huir del peligro es una estrategia de supervivencia muy sensata, ya que en los climas cálidos y húmedos que caracterizan las selvas tropicales, cualquier herida, corte profundo o diente roto puede infectarse fácilmente y convertirse en una lesión grave, lo cual puede causar una incapacidad severa que cazadores solitarios como los jaguares no pueden permitirse.

“Los jaguares”, añade Rabinowitz, “nunca se apresuran a hacer algo. El jaguar observa, espera y evalúa” (Entrevista con E. Niiler 2014, párrafo 4). La *jaguaridad*, entonces, tiene que ver con el hecho de que estos animales están más alerta y son más cautelosos que otros felinos; que siempre son sigilosos, vigilantes al extremo y persistentemente cautos; que son seguros de sí mismos, tenaces y eficientes, “como un atleta de larga distancia. Si un jaguar se mueve, algo está pasando y va a conseguir lo que quiere” (Rabinowitz 2014, 177):

El término *fudōshin* se utiliza para describir el estado mental alcanzado por los practicantes más avanzados de las artes marciales japonesas. Denota un espíritu determinado e inamovible, un estado de imperturbabilidad. Este espíritu inamovible es parte de lo que ha constituido la audacia de esta especie, su jaguaridad. (Rabinowitz 2014, 179)

Para la gente del Bajo Atrato, la fuerza y determinación de los jaguares son características de un cazador insaciable más que de un guerrero impecable. Por lo demás, los ataques de aquel jaguar devorador de hombres revelaban algo que iba más allá de lo que las autoridades ambientales locales y los zoólogos se empeñan en describir como la reacción natural de estos animales cuando se sienten amenazados. Aunque había antecedentes de jaguares que atacaban de manera ocasional a personas, nunca antes en la región cinco hombres distintos habían sido asesinados en tan corto tiempo. Y ahora, con una familia de jaguares aprendiendo esos hábitos y acechando a sus anchas una selva de la que los pobladores dependen para ganarse la vida, los ataques recientes se percibían como una amenaza desmesurada. Mis interlocutores me aseguraron que si esos

jaguares se atrevían a atacar en pleno día era porque habían perdido el miedo a los humanos o, peor aún, porque estaban siendo arrastrados por una pulsión más honda. Los ataques no respondían al hambre ordinaria de un depredador. Más bien, revelaban un apetito atroz, un deseo insaciable que no se apaciguaba ni siquiera después de haber robado perros de múltiples casas. No, aquello no les bastaba. Esos jaguares querían más: habían probado la carne humana y no se detuvieron tras devorar a la primera víctima. No cabía duda de que estos jaguares en particular estaban poseídos por una fiebre depredadora que rebasaba todo lo que los habitantes del lugar suelen conocer sobre estos felinos.

Según biólogos y etólogos, los jaguares tienden siempre a favorecer sus presas naturales y ni los perros ni los humanos estamos en esa lista. Para estos científicos, los ataques a los animales domésticos son un acto desesperado, el último recurso de los jaguares para sobrevivir. Cruzar áreas abiertas o acercarse demasiado a casas y fincas es una apuesta peligrosa, un riesgo que solo un jaguar acorralado está dispuesto a asumir (Azevedo y Murray 2007; Polisar *et al.* 2003). Investigaciones en Belice, Venezuela y Brasil han revelado que aquellos jaguares que se atreven a cazar vacas o gallinas no lo hacen por elección, sino por necesidad: son jaguares lisiados. Las autopsias realizadas a jaguares que fueron cazados después de atacar ganado revelaron siempre la misma historia escrita en sus cuerpos: cicatrices osificadas en sus cráneos, garras heridas e infectadas, colmillos rotos (Rabinowitz 2014). Todas ellas rastros de heridas infligidas por esos otros letales cazadores que reemplazaron puños por armas de fuego. Los jaguares que representan un problema para los humanos, entonces, no son los más fuertes ni los más imponentes. Son los viejos, los heridos, los que han sobrevivido a un encuentro casi mortal y han aprendido que, para seguir con vida, deben cambiar sus presas. Ellos no buscan la caza perfecta, buscan la caza posible (Kelly y Silver 2009; Mahler 2009; Rabinowitz 2000 y 2014).

Aunque inusuales, los ataques a humanos ocurren, si bien las razones por las que suceden siguen siendo un punto de controversia entre los científicos naturales. Según algunos estudiosos (Rabinowitz y Nottingham 1986; Shepherd *et al.* 2014; Zeller 2007), los jaguares solo contraatacan o responden de manera agresiva cuando han sido provocados o cuando se sienten acorralados. Durante su trabajo en México, el reconocido ecólogo Aldo Leopold (1972) no pudo confirmar ningún informe de jaguares cazadores de personas: “Sin duda, hay hombres que han sido asesinados por jaguares acorralados o heridos, pero los ataques no provocados son raros. En este sentido, el jaguar difiere de sus parientes en el Viejo Mundo. Los leones, los tigres y los leopardos pueden volverse todos devoradores de hombres bajo ciertas condiciones; los felinos americanos, afortunadamente, no lo hacen” (Leopold 1972, 469). Rabinowitz (2000) afirma

que, de todos los grandes felinos, los jaguares son “los menos conocidos por atacar a humanos sin provocación y prácticamente no están documentados como devoradores de hombres” (201). Mahler (2014, 84) informa que, durante los últimos cien años, solo documentó tres casos verificados de jaguares en la naturaleza que atacaron a humanos y que todos los demás casos involucraban cuidadores de zoológicos. Shepherd *et al.* (2014, 223) afirman que rara vez se ha informado de jaguares en estado salvaje atacando a humanos. Parece ser que, a pesar de todas las historias locales que circulan sobre la inclinación de los jaguares por cazar personas, estos animales no consideran a los humanos como presas y son, según zoólogos y biólogos, los menos propensos de todos los grandes felinos a atacar gente.

Pero casos de grandes felinos que devoran humanos han sido bien documentados en el África subsahariana y en India. Algunas cifras recientes muestran que tan solo en el sureste de Tanzania, al menos seiscientas personas han sido asesinadas por leones desde 1990 (Frank *et al.* 2006). Uno de los casos más conocidos en África es el de los leones del río Tsavo durante la construcción del ferrocarril entre Kenia y Uganda en 1898 (Frank *et al.* 2006; J. H. Patterson 1907; B. Patterson 2004). Se cree que alrededor de 135 trabajadores ferroviarios fueron asesinados por dos leones, un comportamiento que se atribuye en particular a la disminución de sus presas habituales y a la presencia de entierros humanos inadecuados. En aquella época, los trabajadores ferroviarios hindúes practicaban una cremación parcial de sus compañeros fallecidos durante la construcción del ferrocarril, lo que atrajo a los leones hambrientos y los llevó a desarrollar un gusto por la carne humana (Patterson 2004). En India, hogar de la población más grande de tigres en el mundo, se estima que cerca de 85 personas son asesinadas o heridas cada año por estos animales (Mazoomdaar 2014). Jim Corbett, un famoso cazador británico-indio que entre 1907 y 1938 cazó alrededor de doce tigres y leopardos que fueron colectivamente culpados “por más de 1500 muertes humanas” en el norte de la India (Bellows 2008, párrafo 10), notó que la mayoría de estos depredadores sufrían heridas o enfermedades. Según él, “un tigre devorador de hombres es un tigre que se ha visto obligado, por circunstancias más allá de su control, a adaptarse a una dieta que le es ajena. En nueve de cada diez casos, las circunstancias son heridas, y en el décimo caso, la vejez” (Corbett 1946, xiii).

Todos los casos documentados que involucran grandes felinos cazando humanos, o incluso ganado, tienen que ver con un cambio drástico en su dieta: de ágiles presas naturales a animales parsimoniosos y más fáciles de cazar. Este cambio está asociado con la incapacidad de estos felinos para recuperarse de heridas, una disminución severa en el acceso a presas habituales o incluso a la

edad del animal —ya sea demasiado viejo o demasiado joven (Beveridge 2014; Corbett 1946; Dickinson 2004)—. Los especialistas coinciden en que no hay nada en tal comportamiento —tigres, leones o jaguares que se alimentan de personas— que se parezca a un instinto natural animal, sino que estos grandes felinos están intentando adaptarse a una combinación de circunstancias abruptas que les dejan pocas opciones de presas tradicionales. Parece entonces que solo en circunstancias excepcionales un jaguar puede realmente convertirse en una criatura devoradora de gente. ¿Puede la guerra favorecer estas circunstancias?

MASCOTAS PROMINENTES

En una escena capturada por la lente del gran fotógrafo colombiano Jesús Abad Colorado, se observa un cachorro jaguar que camina con paso sereno entre una fila de hombres armados. La fotografía fue tomada en 2004, durante la desmovilización de algunos comandos paramilitares en el municipio de Tierralta, Córdoba. En medio de la rutina militar, el jaguar camina y olfatea con toda despreocupación e irrumpe en la muralla de piernas, morrales y fúsiles de unos combatientes que se encuentran perfectamente alineados. La presencia del felino es un recordatorio de esa selva que precede y sobrevive a la guerra. El jaguar avanza sin miedo, casi como si perteneciera a esa formación humana, o como si los hombres fueran apenas ocupantes pasajeros dentro de su territorio. Hay una ambigüedad inquietante en la escena: el poder silvestre y el poder armado se cruzan, se miden, se confunden. El cachorro porta, sin embargo, sendos collares de cuero: indicaciones de que se le ha intentado domar. Pero los jaguares, como argumentan varios zoólogos y como lo delata el paso imperturbable de este animal en la fotografía (Brown y López 2001; Rabinowitz y Nottingham 1986; Zeller 2007), no pueden ser domesticados de la misma manera que los leones o los tigres. De hecho, quienes han trabajado con jaguares en cautiverio los describen como poco fiables, reservados, impredecibles e indomables (Rabinowitz 2014, 178): “Nunca verás un domador de jaguares en el circo. Si lo ves, compra una entrada porque será un espectáculo único” (Mahler 2009, 32). Incluso en zoológicos, los jaguares no son buenos animales de exhibición y algunos aspectos de esta *jaguaridad* son bellamente capturados por Ted Hughes en un poema en el que describe a un jaguar “cuya zancada es tierra salvaje de libertad” y para quien “no hay jaula que lo capture” (Hughes 1957, 4. La traducción es mía).

Mientras que de la fotografía se infiere que el cachorro ha sido adoptado como mascota, algo en su andar y postura revela que esta criatura nunca será como los perros obedientes y disciplinados que uno ve, por ejemplo, en los desfiles

militares. No obstante, así como los jaguares no son mascotas comunes, los paramilitares no son un ejército ordinario. Tener un jaguar como mascota puede ser una demostración de estatus o riqueza. Piénsese en el rol social que históricamente han jugado los zoológicos reales y las colecciones privadas de animales: demostraciones del poder y la riqueza de sus propietarios (Berger 1980). Después de todo, ¿quién tiene los recursos para cuidar y mantener animales exóticos? Adoptar un jaguar como mascota puede decirnos algo acerca de la masculinidad que estos soldados quieren transmitir, considerando por supuesto las habilidades necesarias para capturar a un depredador tan magnífico. El jaguar es también un símbolo poderoso, pues representa una serie de valores con los que los combatientes que hacen la guerra pueden identificarse: el jaguar es el predador por antonomasia, el cazador de cazadores, el depredador que representa algunos de los valores que un buen soldado debe cultivar, como coraje, fuerza, valentía. Pero ¿qué si esas características son movilizadas no solo para simbolizar valores deseados, sino como un arma de guerra? Si uno tiene la oportunidad de encontrar la fotografía tomada por Jesús Abad Colorado y la mira con atención, se da cuenta de que allí, en medio de los combatientes, los fusiles y los equipos militares, el jaguar también parece otra herramienta de guerra. ¿De qué tipo exactamente?

En mayo de 2003, la primera vez que pise la región, vi a un jaguar enjaulado en la sede de la 17.^a Brigada, una unidad militar dirigida entre 1995 y 1997 por el general Rito Alejo del Río, un graduado de la Escuela de las Américas del Ejército de los Estados Unidos, quien fuera más tarde enviado a prisión por armar, equipar y asistir sistemáticamente a escuadrones de la muerte paramilitares en el Urabá. El jaguar estaba en una jaula contigua a unos campos de entrenamiento y a uno de los edificios administrativos de esa unidad militar. Cuando pregunté por ese jaguar, la respuesta que recibí de los muchos conductores que me pasearon por allí fue que se trataba de la mascota de la brigada. Una mascota cuestionable, sin duda. Aunque no era raro que miembros de un batallón militar, entrenados para librar guerra en la selva, hubieran encontrado un jaguar. Cuando indagué más sobre el animal con gente que había sufrido las consecuencias de la cruenta escalada paramilitar en la región de Urabá, surgió varias veces el comentario de que el animal era utilizado por el ejército en actividades no muy santas, relacionadas todas con las acusaciones que pesaban sobre la 17.^a Brigada y sus altos oficiales de haber trabajado en complicidad con los paramilitares que “pacificaron” la región. El jaguar, me aseguraron varias personas, era usado para eliminar los cadáveres de quienes en secreto eran encarcelados y torturados en esa brigada. Me sobrecogían esos comentarios, pero cuanto más trabajaba en la región menos empezaron a parecerme descabellados, sobre todo teniendo en

cuenta la guerra sucia que tuvo lugar durante la década de 1990 en esta región, cuando masacres, desapariciones forzadas, torturas y asesinatos estuvieron a la orden del día. ¿Militares cebando un jaguar y utilizándolo para desaparecer cuerpos? Tal vez. Difícil saberlo con certeza. No obstante, sí que vi ese jaguar enjaulado por varios años hasta que un día, a finales de 2005, la jaula apareció vacía. Nadie pudo darme noticias sobre el paradero de aquel animal.

En 2014, poco después de que los primeros hombres fueran devorados en las Bocas del Atrato, otro jaguar que tuvo una vida enjaulada fue señalado por los locales como el perpetrador. Muchos fueron los que me aseguraron que un comandante paramilitar del Urabá había mantenido un jaguar en una de sus fincas y que lo habían liberado en el Parque Nacional de Los Katíos antes de que sus propiedades fueran confiscadas por las autoridades judiciales. Esa extinción de dominio sobre la finca fue parte de los acuerdos que los paramilitares habían aceptado durante su proceso de desmovilización y su objetivo era contribuir a un fondo de reparación para las víctimas. Los rumores que circulaban sugerían que los paramilitares habían habituado a este jaguar a una dieta que ayudaba a estos escuadrones de la muerte a deshacerse de las personas que consideraban indeseables.

Cuando a principios de 2015 las autoridades de la corporación ambiental regional confirmaron la muerte de tres personas más causada por nuevos “ataques felinos” (Corpourabá 2015), varias personas locales tomaron cartas en el asunto y lograron cazar al perpetrador. Algunos medios de comunicación informaron con indignación cómo el cuerpo de una especie en peligro de extinción se había convertido primero en un juguete —el cráneo fue usado por algunos niños para jugar—, luego en comida para perros —los perros fueron alimentados con la carne y los huesos del jaguar— y, finalmente, en un trofeo de caza —la piel fue colgada en una pared— (“Habitantes de Bocas del Atrato” 2015). La reacción de los habitantes locales fue por completo opuesta: al fin descansarían del tigre que había causado tantos problemas. Recuerdo la conversación que tuve al respecto con un amigo. Me dijo que tres cazadores habían logrado rastrear y atrapar al jaguar, pero que ahora la gente estaba preocupada porque el animal había dejado una hembra y tres cachorros que creían habían desarrollado la misma propensión por la carne humana. La prueba era que, después de que el jaguar devorador de hombres fuera asesinado, los ataques a aves de corral y a perros no habían cesado.

Cuando le pregunté a uno de mis más cercanos interlocutores por qué el jaguar original había desarrollado tal inclinación por la carne humana, me tomó del brazo, me condujo a una de las habitaciones vacías de la casa en la que estábamos y me contó, casi susurrando, que el jaguar había pertenecido a un jefe paramilitar y que lo había criado en una de sus fincas, intentado domesticarlo

como mascota. Esta historia, propagada de boca en boca por toda la región, adquirió más y más elementos cada vez que preguntaba al respecto. Algunos aseguraban que el jaguar era usado para matar, mientras que otros decían que el jefe paramilitar se entretenía dejándole morder a las personas. En cualquier caso, el animal aprendió a no temerle a los humanos. No obstante, lo que mi amigo me contaba ese día iba más allá del rumor común: según él, el jaguar había sido entrenado para deshacerse de los cuerpos de aquellos secuestrados y torturados por los paramilitares. Encerrado en una jaula, el jaguar se alimentaba de carne humana. Para hacer más eficiente su labor, los paramilitares descuartizaban los cuerpos antes de arrojarlos a la jaula, asegurándose de que el animal pasara días sin comer para devorar cada pedazo con desesperación. Así, su apetito por la carne humana se convirtió en un hábito del que no pudo desprenderse una vez fue liberado.

No cabe duda de que un jaguar hambriento podría devorar carne y huesos sin dejar rastro, pero hacer desaparecer un cuerpo humano completo requiere esfuerzos significativos y sistemáticos. Los jaguares no comen toda su presa de una vez, sino que regresan a consumir las partes en diferentes momentos (Brown y López 2001; Novack y Main 2012; Rabinowitz 2000). Además, evitan vísceras y dientes (Mahler 2009; Shepherd *et al.* 2014). Esto significa que entregar un cuerpo humano entero a un felino hambriento puede no ser la práctica más eficaz, un hecho corroborado por la idea de que al jaguar mantenido por los paramilitares le eran proveídos trozos de carne y no cadáveres enteros. Tal método espantoso y carnicero no es nada sofisticado, aunque se alinea bien con esas otras prácticas bien documentadas de los paramilitares en el resto del país. En 2009, varios excombatientes confesaron que en regiones de Antioquia y Norte de Santander se construyeron hornos crematorios dedicados de manera exclusiva a incinerar los cuerpos de sus víctimas (“Cambio conoció los hornos crematorios” 2009; “Los hornos del horror” 2009). Su intención no era otra que evitar tener fosas comunes en las regiones bajo su control, así como eliminar cualquier evidencia que pudiera ser utilizada por los fiscales. El asesinato en masa es un lúgubre asunto que requiere mucha creatividad y los animales también fueron utilizados con este propósito. En 2008, el excomandante José Gregorio Mangones Lugo, conocido como Carlos Tijeras, le dijo a los fiscales locales que, para evitar que sus hombres fueran acusados de ser los perpetradores de asesinatos selectivos, utilizaban serpientes venenosas para lograr que las muertes fueran contadas por las autoridades locales como accidentes naturales (Cardona 2009; “Paras usaron serpientes” 2008). Según los habitantes de la región de San Onofre, el comandante del Frente Héroes de las Montañas de María, Rodrigo Mercado Pelufo, tenía un lago en su rancho donde arrojaba personas vivas y

cadáveres humanos para alimentar a Alfredito, un caimán de seis metros de largo (Cardona 2009; “Paras alimentan fieras” 2009). En marzo de 2009, durante la confiscación de las propiedades de Carlos Mario Jiménez, comandante del Bloque Central Bolívar de las AUC, las autoridades encontraron un león cuya jaula estaba ubicada a kilómetros de la casa más cercana, prueba de lo que los habitantes locales del municipio de Cáceres ya sabían: no era un simple animal de exhibición (“Alias ‘Macaco’” 2009; “El león de los paramilitares” 2009).

Así, el jaguar que mató y devoró gente en el Bajo Atrato era, por así decirlo, un jaguar paraco. Hacer el trabajo sucio de los señores de la guerra lo convirtió, literalmente, en un mochacabezas —el mote con el que se conoce a los paramilitares de la región, evocando su perversa inclinación por ejecutar muertes espectaculares—. Acostumbrado a la carne humana, era de esperarse que, una vez liberado en la selva, se volviera más proclive a cazar personas en lugar de presas animales. Un jaguar paramilitar representa una amenaza aún más temible que un jaguar ordinario y, si además estaba enseñando a sus crías a hacer lo mismo, el peligro no solo se intensificaba, sino que se proyectaba hacia el futuro. El conflicto armado moldeó las preferencias de este jaguar, trastocando su ferocidad y audacia para acercarse a los caseríos. Sus ataques revelaban algo que excedía las características de un jaguar común. Este animal se había convertido en un dispositivo de guerra y su comportamiento se volvió una extensión del horror que la gente atribuye a los paramilitares: fuerza desmedida, falta de compasión, avaricia y letalidad. Un jaguar acostumbrado a la carne humana como resultado de su crianza y entrenamiento con paramilitares es, después de todo, un jaguar envuelto en el conflicto armado. Pareciera que, a fin de cuentas, el secretario municipal de Turbo estaba en lo cierto: el tigre estaba atacando civiles y esto es evidencia de cómo la selva y sus moradores suelen desmandarse bajo el peso de la guerra.

¿LA MITAD DE UN JAGUAR O UN JAGUAR Y MEDIO?

Entre las muchas conclusiones que se pueden derivar de este caso, destaco los fracasos y los aciertos de los actores involucrados. Un señor de la guerra tuvo éxito en diseñar un *dispositivo* más o menos eficiente para la eliminación de cuerpos —un dispositivo que, una vez liberado en la selva, la gente del Bajo Atrato percibió como un animal perverso y devorador—. Las autoridades ambientales fracasaron al no reconocer que criaturas como los jaguares cebados a la carne humana pueden, de hecho, existir; aunque estuvieron en lo cierto al señalar el impacto que las actividades humanas generan en la vida de los jaguares. Biólogos, zoólogos y etólogos tienden a ver a los jaguares como clases

y tipos al mismo tiempo, es decir, cuando estudian un ejemplar en particular (un tipo), infieren características relacionadas con la especie en su conjunto (clase), por lo que cuando los rasgos de algunos jaguares específicos no encajan en lo que se sabe sobre la especie, lo que resulta es percibido como una anomalía: un jaguar devorador de hombres es un caso aberrante que diverge drásticamente de la naturaleza que se suele atribuir a toda la clase. Este tipo de orden natural singular, que en el pensamiento de los científicos determina un conjunto más bien limitado de relaciones, se contrapone a la forma en que la gente del Bajo Atrato percibe a los jaguares: para ellos, los jaguares son “carne y signo” (Metcalf 2008, 124), es decir, son lo que son y devienen aquello en que devienen en virtud de los encuentros materiales y semióticos que un individuo establece con la gente (Haraway 2008). En este sentido, un jaguar en el Bajo Atrato rara vez se da por sentado como poseedor de un repertorio de cualidades o propensiones limitadas que, se presumen, forman parte de un orden natural predeterminado.

Las comunidades locales han encontrado a los jaguares durante mucho tiempo y han aprendido a cultivar en su vida diaria aquello que Jacob Metcalf (2008) llama “intimidad sin proximidad”. Los jaguares y los humanos participan en entramados sociales, pero, a pesar de compartir historia y lugar, su bienestar mutuo se produce cuando no hay proximidad física, puesto que durante encuentros cercanos los unos pueden resultar letales para los otros. En el Bajo Atrato, la gente sabe que sus vidas se cruzan con las de los jaguares y la conciencia de que un cuerpo humano es también un cuerpo comestible supera cualquier propensión de querer convertirse en el amo de uno de estos animales. La posibilidad de dominarlos parece haber sido descartada por aquellos que viven cerca de los jaguares y es precisamente en ello en lo que los paramilitares que adoptaron al jaguar como mascota fallaron de manera espectacular: forzaron una proximidad sin intimidad, sin cohabitación, sin reconocimiento mutuo (Metcalf 2008). Intentaron aprisionar, cautivar —en ese dominio tan demasiado humano que es la guerra— a un ser, y aquí prefiero una vez más las palabras del poeta, cuyos “pasos son de una libertad salvaje” (Hughes 1957, 4. La traducción es mía). Finalmente, los que más fracasaron, si es que la palabra *fracaso* puede capturar su triste destino, fueron aquellos que murieron en la selva bajo las garras y los colmillos de una criatura indiferente a las leyes que rigen la guerra. Fueron víctimas, no cabe duda, si bien un velo de incertidumbre oscurece esa condición: ¿víctimas de qué? ¿De “ataque felino”, como describieron los medios, desafortunadas presas de una especie en peligro de extinción que es indiferente a los asuntos humanos? ¿O sufrieron las consecuencias de un perverso plan perpetrado por paramilitares? El jaguar nos obliga a mirar con atención las maravillas y los horrores de una guerra profundamente enmarañada en la selva que

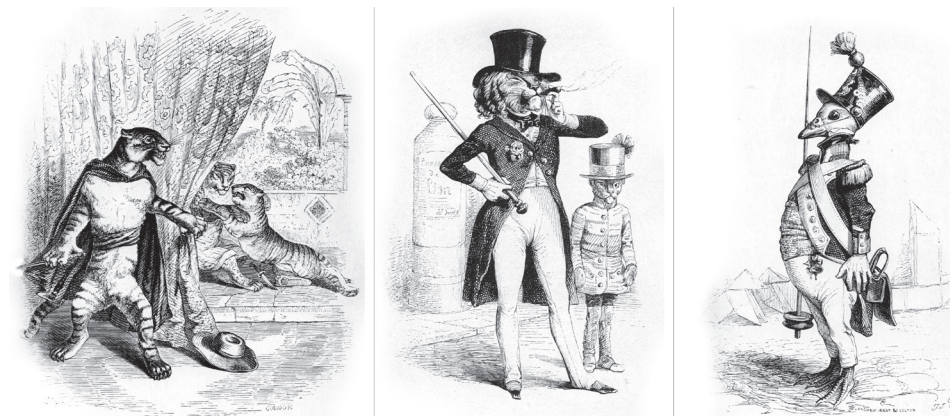
termina por enredar con brío a todos sus moradores, humanos y no humanos. El jaguar nos demanda considerar las consecuencias amplificadas que crea la guerra y cómo ella sigue reverberando incluso después de la desmovilización de los grupos armados que la libran.

En mi intento por comprender los eventos desatados por este jaguar, una pregunta acerca de su naturaleza todavía me ronda: ¿era este un jaguar y medio, es decir, un ser cuyo comportamiento excedió las fuerzas de su propia *jaguaridad*? ¿O era más bien la mitad de un jaguar, es decir, un ser que se pervertió de su verdadera naturaleza y no alcanzó su propio esplendor? Este fue un ser propenso a cazar y a comer de maneras que transgreden lo que suele observarse en los jaguares, exhibiendo un comportamiento que excedía lo que los científicos naturales reportan sobre estos animales, e incluso demostrando rasgos y preferencias que trascienden la manera en que, por lo general, los jaguares se comportan en una región como el Bajo Atrato. Un jaguar atraído al gusto por la carne humana, después de haber sido adoptado como mascota y transformado en dispositivo de guerra, ya no es el tipo de jaguar que la gente en el Bajo Atrato, ni algunos zoólogos, reconocen como un jaguar normal. Un jaguar criado por un señor de la guerra es terriblemente más rapaz que el animal que los habitantes encuentran en sus selvas. Un jaguar convertido en arma de guerra es más ávido y glotón que el jaguar que habita las historias de Tío Tigre y Tío Conejo. Esa violencia depredadora y ese comportamiento aberrante son una forma local en que se expresa un tipo de exceso: un jaguar y medio que manifiesta la ubicuidad de la guerra y que también crea nuevas formas de vulnerabilidad para aquellos que dependen de la selva para vivir. Y, sin embargo, creo que este es un exceso que no solo agrega, sino que también sustrae. Se trata de un exceso que no es del todo del jaguar y que, tal vez, lo convierte en algo menos que un animal ordinario. Permítanme ilustrar cómo veo esa mitad de un jaguar (véase figura 46).

La figura 46 recoge algunos de los grabados creados por Jean Grandville en 1841. En un ensayo en el que comenta la obra de este artista, el novelista y crítico de arte John Berger (1980) afirma que, a diferencia de otras tradiciones gráficas en las cuales los animales son empleados para ilustrar situaciones humanas como un medio para revelar algún valor o aspiración —un búho para representar conocimiento, un burro para la terquedad, un león para la valentía y la nobleza—, en este tipo de ilustraciones los animales no funcionan como metáforas morales. Más bien, son usados para ilustrar situaciones muy humanas, es decir, están atrapados en escenarios sociales que no les pertenecen. Es esta participación en mundos que, como la guerra, son tan demasiado humanos lo que me lleva a pensar que el jaguar es de hecho la mitad de un jaguar: prisionero

de situaciones que no le pertenecen y pervertido por ciertas agencias humanas, su *jaguaridad* se extinguió.

Figura 46. La vida pública y privada de los animales



Fuente: elaboración propia a partir de los grabados de J. J. Grandville (1841).

Quizá este jaguar cebado a la carne humana sea uno de esos monstruos del Antropoceno, esa nueva era planetaria en la que la magnitud de la actividad humana ha llegado a moldear los procesos y la composición misma de la Tierra. La monstruosidad de este jaguar no radica tanto en el miedo que desató, sino en su capacidad de dislocar los límites entre fuerzas humanas y no humanas, entre procesos ambientales y sociales, entre depredación y guerra. Pero entre más reviso esta historia más creo que este animal no es ni lo uno ni lo otro: ni jaguar y medio ni la mitad de un jaguar. La *jaguaridad* de este ser no lo hace ni más ni menos de lo que quiera que sea un jaguar. Después de todo, hay que considerar la agencia misma del animal, puesto que, por medio de sus propios actos, participa de las decisiones que todos los actores involucrados quisieron tomar. Cazó todo tipo de presas, incluyendo humanas, de maneras que fueron a la vez eficientes e impecables; evadió cazadores, acechó la selva, se reprodujo, les enseñó a sus crías a cazar. Mejor dicho, hizo todo lo que hacen otros predadores felinos como él. Y son todas esas cosas que el jaguar hace lo que moviliza a los otros actores implicados: cazarlo —como hicieron el ejército y los pobladores locales—, trasladarlo —como pretendía el gobierno municipal—, protegerlo —como dice que hace Corpourabá—, conservarlo —como es el mandato de Parques Naturales—. Esta forma de participación me lleva a pensar que el jaguar es al mismo tiempo ambas cosas: un animal que excede

los impulsos de su propia condición y un ser a mitad de camino de su propia *jaguaridad*. Y a lo mejor es afirmando esta hibridez y esta multiplicidad como podríamos entender la manera en que la guerra se convierte en una experiencia compartida por seres humanos y no humanos.

UN SER DE INTERÉS LEGAL 7

DURANTE MÁS DE CUATRO DÉCADAS, EL CONFLICTO ARMADO HA PUESTO EN grave riesgo a los pueblos indígenas y afrocolombianos. Además de las flagrantes violaciones a sus derechos humanos, algunos de los daños más graves se relacionan con la exposición de sus territorios tradicionales a diferentes formas de destrucción ambiental, incluida la extracción de recursos naturales, el deterioro de hábitats, la pérdida de biodiversidad y, por supuesto, el despojo y la consecuente transformación en el uso de los suelos y el espacio. Pero como he argumentado a lo largo de este libro, la guerra también causa daños a los territorios de estas comunidades cuando, por ejemplo, provoca la ira de los espíritus, el desmande de los animales o la proliferación de otros seres, orgánicos e inorgánicos, cuya presencia la gente interpreta como nociva. El territorio, en otras palabras, se ve afectado cuando a la gente y a esos otros seres distintos a los humanos, con los que se hace y comparte lugar, se les impide mantener las relaciones con las que sostienen sus mundos. Por ello, para los pueblos indígenas y afrocolombianos el territorio no solo constituye un espacio de vida, sino una entidad viviente.

Con el fin de abordar algunos de los daños ocasionados por la guerra y como parte de un conjunto de políticas que allanaron el camino para el reconocimiento de los derechos de todas las víctimas del conflicto armado, el entonces presidente de la República, Juan Manuel Santos, firmó en 2011 la Ley 1448, también conocida como Ley de Víctimas y Restitución de Tierras. Su objetivo era reparar a las muchas víctimas de violaciones de derechos humanos y restituir las tierras usurpadas a millones de familias campesinas que han sido desplazadas por la violencia. Aunque esta ley supuso un gran paso para reparar los legados de la violencia armada, fue ampliamente criticada por las organizaciones indígenas y afrocolombianas del país porque el gobierno no realizó los procesos de consentimiento previo e informado durante su formulación, una obligación a la que se adhirió el estado colombiano después de firmar en 1989 el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo sobre Pueblos Indígenas y Tribales. Estas organizaciones también argumentaron que, habida cuenta de que el conflicto armado les ha afectado de manera desproporcionada, el daño a sus singulares formas de ser requería medidas de reparación diferentes de aquellas que el gobierno pretendía brindar a otras víctimas.

En este contexto de presión por el reconocimiento de sus experiencias y formas propias de conocimiento sobre la guerra, las organizaciones indígenas y el estado colombiano forjaron un conjunto de medidas legales específicamente destinadas a reparar los daños infligidos a estos pueblos. En concreto, el Decreto-Ley 4633, conocido como la Ley de Víctimas para los Pueblos Indígenas, expresa la idea de que, junto a los seres humanos y sus formas de vida, los territorios tradicionales también deben ser considerados víctimas:

El territorio, comprendido como integridad viviente y sustento de la identidad y armonía, de acuerdo con la cosmovisión propia de los pueblos indígenas y en virtud del lazo especial y colectivo que sostienen con el mismo, sufre un daño cuando es violado o profanado por el conflicto armado interno y sus factores vinculados y subyacentes. (Decreto-Ley 4633 de 2011, Art. 45)

Además de señalar que la violencia armada es una experiencia compartida por colectivos de seres sintientes en los cuales los humanos son un actor más, este reconocimiento convierte a los territorios indígenas y afrocolombianos en sujetos legales con intereses y necesidades propias. Sin dudas, esto constituye un gesto decolonizador, puesto que esta nueva ley incorpora una serie de prácticas y conceptos de los pueblos indígenas que históricamente han sido silenciados y excluidos del ámbito del derecho (Izquierdo y Viaene 2018). El reconocimiento del territorio como víctima también desafía los paradigmas políticos y legales dominantes, ya que más que una herramienta para proteger los derechos relacionados con la propiedad de la tierra, la ley permite que los pueblos indígenas y afrocolombianos conviertan el bienestar de un conjunto de entidades diferentes a la humana, incluyendo espíritus y lugares, en una cuestión que desborda aquello que los estados modernos típicamente solo reconocen como asuntos pertenecientes a la esfera religiosa de ciertas minorías etnoculturales. Dicho de otro modo, al referirse al daño sobre aquellos seres distintos a los humanos que también contribuyen a la armonización y el sostenimiento de sus territorios tradicionales, estos pueblos socavan las fronteras que la política secular establece entre lo vivo y lo material, entre sujetos y objetos, o, en términos más generales, entre los ámbitos de la naturaleza y de la cultura.

Lo que he hecho hasta ahora, siguiendo los esfuerzos cosmopolíticos de los pueblos indígenas y afrocolombianos, que implican una socialidad entre actores humanos y diferentes a los humanos, es hilvanar un argumento etnográfico para ilustrar que la inclusión del territorio como víctima allana el camino para nuevos arreglos epistemológicos sobre qué es el daño y sobre el tipo de justicia que podría repararlo. En este último capítulo exploro, entonces, los muchos alcances de esta herramienta legal, así como los desafíos que representa. En particular, me pregunto en qué medida las presunciones modernas sobre el daño y la destrucción ambiental, movilizadas por instituciones estatales, son consecuencias con las prácticas y los conocimientos que los pueblos del Bajo Atrato derivan de su territorio y de sus experiencias sobre la guerra. Abordo esta cuestión en dos secciones: en la primera analizo cómo la Ley de Víctimas para los Pueblos indígenas encarna una oportunidad única para descolonizar la justicia y descentrar lo humano en nuestra comprensión de la guerra y sus legados.

En la segunda parte presento otro instrumento jurídico emitido recientemente en Colombia: la sentencia de la Corte Constitucional que confirió personalidad jurídica al río Atrato y le otorgó derechos específicos. Se trata de una decisión mayor que busca proteger a nivel jurídico los territorios indígenas y afrocolombianos del Chocó. Sin embargo, como discuto, esta norma se centra en entender al río como un recurso natural que sustenta la vida de las comunidades locales, es decir, como un contenedor de vida, pero jamás como una forma de vida en sí misma. Inspirándome en el trabajo de Julie Cruikshank (2005), me pregunto hasta qué punto este enfoque en el río en cuanto recurso natural no solo es estrecho, sino también políticamente injusto. En este último capítulo sostengo una premisa relativamente simple: las acciones jurídicas y políticas necesarias para reparar tanto al río Atrato como al territorio del Bajo Atrato dependen, en última instancia, de cómo el estado colombiano define, en términos ontológicos, lo que son el río y el territorio.

ESFUERZOS DIPLOMÁTICOS

En una de las ediciones oficiales de la Ley de Víctimas para los pueblos indígenas, dos altos funcionarios del gobierno colombiano afirman que la inclusión del territorio como víctima fue posible gracias a que el gobierno y las autoridades indígenas sostuvieron un respetuoso diálogo de saberes (Presidencia de la República 2012, 8). Para ellos, esta inclusión “da cuenta del reconocimiento sociopolítico de la diversidad de epistemologías y relaciones entre el hombre y la madre tierra que prima, con sus diferentes variantes, en el pensamiento indígena” (Presidencia de la República 2012, 9). Al examinar la Ley de Víctimas desde la perspectiva presentada a lo largo de los capítulos previos, la inclusión del territorio como víctima nos permite imaginar las diversas políticas de atención y reparación que podrían surgir al considerar una gran diversidad de seres afectados entre los cuales los humanos son un actor más. En este sentido, mi interpretación es que esta inclusión representa una victoria política para las organizaciones indígenas y afrocolombianas en su lucha por la justicia. Sin embargo, cuando el daño al territorio se presenta arropado con conceptos como cosmovisión, o la “diversidad de epistemologías” a la que se refieren los mencionados funcionarios públicos, la ley parece adoptar un tono en el que el estado multicultural simplemente se compromete a respetar las creencias de aquellos actores colectivos que reconoce como legítimos otros. El problema radica en que cuando aquellos que experimentan y conceptualizan el daño causado por la guerra en términos, por ejemplo, de guardianes espirituales que han desaparecido, serpientes que se han vuelto más agresivas o lugares que ahora

están encantados, estas personas no son reconocidas como productoras de afirmaciones sobre la naturaleza misma del mundo y de la experiencia humana en él (Holbraad 2008), sino como portadoras de interpretaciones culturales sobre hechos *reales*. La idea de que estas experiencias corresponden a una cosmovisión particular surge entonces en ese proceso epistemológico mediante el cual el conocimiento local se traduce a términos modernos por aquellos que no habitan los mundos de los espíritus o de los lugares dotados de agencia e intencionalidad.

Cuando las comunidades del Bajo Atrato hacen referencia a espíritus que se han desmandado, por ejemplo, apelan a lógicas diferentes sobre cómo se constituye el universo (Handelman 2008, 181) y a principios “de un ser en el mundo y de la orientación de dicho ser en los horizontes de la experiencia” (Kapferer 1988, 79). En otras palabras, se refieren a cuestiones de orden óntico y ontológico —la constitución del mundo y la lógica de las relaciones entre los seres que lo componen— y no simplemente a preguntas epistemológicas —el lugar de enunciación sobre el mundo—. En el ámbito de la justicia transicional y de la eventual reparación del daño, esta reflexión debería promover un cambio de enfoque en el que la protección de los marcos culturales con los que los pueblos indígenas y afrocolombianos representan el mundo dé paso a una sensibilización sobre las realidades que emergen cuando los seres humanos y sus derechos dejan de ser el eje predominante de atención ética y legal. Hasta que se reconozca esta sutil diferencia, el tipo de diálogo de saberes que invocan los funcionarios públicos a los que me referí antes será asimétrico, pues las relaciones de poder que hacen posible dicho diálogo no son puestas en cuestión. Con esto quiero decir que el tipo de mundo y de realidad sancionados por las instituciones modernas que conforman el estado nación no se admitirán como materia de negociación en sí mismos. Esto puede tener profundas consecuencias para las políticas de reparación dirigidas a los pueblos indígenas y afrocolombianos, ya que si estas políticas se enmarcan en un enfoque exclusivamente multicultural, que acomoda de manera condescendiente la pluralidad de representaciones culturales que existen sobre *el* mundo, el tipo de daño invocado por estos pueblos seguirá confinado al mundo de sus creencias. Esto significa que el daño al territorio expresado en afirmaciones como la de la furia de los espíritus protectores de animales, no dirá nada *real* sobre el sufrimiento del territorio en sí mismo y mucho menos sobre los impactos en esos seres diferentes a lo humano, puesto que ninguna de estas entidades *realmente* existe, al menos no de la manera en que lo presumen las ontologías positivistas que sustentan las políticas públicas de los estados modernos.

Al abrazar la diferencia a través de su matriz moderna de conocimiento —dentro de la cual las cosas y los eventos se asignan, como argumentó Bruno

Latour (2004), a los ámbitos de la naturaleza o la cultura, de la creencia o la verdad, de los hechos o los valores—, el estado multicultural confina las posibles formas de expresión que puede adoptar la diferencia cultural indígena y afrocolombiana, cerrando así la oportunidad de que esta *diferencia* desafíe tanto los términos que las instituciones modernas movilizan para definir la realidad como las estructuras de poder que sostienen dicha versión de la realidad. En otras palabras, el estado reconoce las diferencias *culturales* siempre y cuando no socaven los principios ontoepistémicos modernos, relegando así la cuestión sobre el tipo de realidad que existe a los confines de la diferencia tolerable (Blaser 2013b). En el contexto del territorio como víctima, la distinción entre cosmos y cosmovisiones, o entre realidad y creencias, limita nuestra capacidad de abordar de manera efectiva la cuestión del daño y sus posibilidades de reparación. Si dentro del paradigma multicultural el sufrimiento de los espíritus o de los lugares solo puede existir como construcciones sociales de la realidad, pero no como realidades, ¿está entonces el estado en posición de hacer justicia y llevar reparaciones consistentes con las experiencias de los pueblos indígenas y afrocolombianos?

Dado que no podemos sino compartir mundo con diferentes clases de seres y materiales, Bruce Braun y Sarah Whatmore (2010, ix) argumentan que estas entidades deberían tener su parte en nuestra comprensión de la política. En este orden de ideas, encuentro en la consideración del territorio como víctima una semejanza con aquello que la filósofa Isabelle Stengers (2005b) describe como cosmopolítica: un esfuerzo por componer un mundo común en el que las fisuras entre *kósmos* —el universo o, en otro sentido, lo dado, lo inmanente, lo objetivo, lo natural— y *politikós* —lo particular, lo instituido, lo trascendente, lo subjetivo, lo social— sean constantemente negociadas. El reconocimiento del territorio como víctima constituye, entonces, una simiente capaz de perturbar la manera en que el estado multicultural ha estado regulando las relaciones —y construyendo límites— entre *lo real* o el mundo mismo y sus representaciones culturales o cosmovisiones. Esta semilla sería capaz de inhibir ese enfoque profundamente antropocéntrico de la justicia y crear una conciencia un poco distinta del daño que ocasiona la guerra. De esta manera, la justicia transicional podría basarse no solo en la extensión de consideraciones éticas a entidades distintas a lo humano, sino que tomaría como punto de partida que la condición humana es el resultado de compartir y hacer mundo con esas otras entidades.

Al considerar la guerra una experiencia compartida por otros seres diferentes a los humanos, la Ley de Víctimas nos invita a asumir una especie de postura diplomática en relación con las realidades experimentadas por los pueblos indígenas y afrocolombianos, por un lado, y el tipo de realidad sancionada por

el estado moderno, por el otro. Diplomacia aquí significa más que una serie de indulgencias legales sobre los conocimientos y las prácticas de las comunidades indígenas y afrocolombianas. Más allá de ser un conjunto de concesiones que toleran la forma en que estos pueblos se piensan a sí mismos como actores en el mundo, sobre los tipos de seres que estas comunidades afirman que existen o pueden existir, o sobre las acciones que creen que ellos mismos y estos seres pueden realizar, la diplomacia en este caso se trata de una suerte de “exceso generativo” (Vargas 2020, 245), es decir, un acuerdo alcanzado entre partes que poseen formas diferentes de entender el mundo y que, aun así, aceptan la ausencia de una ontología soberana como condición de la acción política (Stengers 2005a, 194). Aquí sigo, una vez más, las ideas de Stengers (2005a) sobre la diplomacia como algo distinto a esa actitud circunspecta, disimulada y muchas veces solapada que se despliega para tratar a quienes representan puntos de vista distintos al propio. Más bien, nos dice ella, la diplomacia ha de funcionar como una forma de “pluralismo positivo” (Stengers citado en Zournazi 2002, 261), un acuerdo alcanzado por partes que representan formas radicales de hacer mundo y que aceptan la ausencia de una ontología absoluta (Stengers 2005a, 194).

El conocido ejemplo de la avispa y la orquídea, discutido por Gilles Deleuze y Félix Guattari ([1980] 2004), es útil para entender los arreglos que tienen lugar en este tipo de diplomacia. Según estos autores, el encuentro entre una orquídea que atrae a una avispa macho imitando a una hembra no es simplemente un caso de imitación —una flor egoísta que ha evolucionado para imitar a las hembras de un insecto polinizador con el fin de asegurar la propagación de su propia especie—. Es más bien un ejemplo de devenir: a través de una captura mutua de forma y de reglas de interacción, ambas entidades —avispa y flor— componen en su interacción una nueva realidad, una asociación rizomática en la que los límites de la una no pueden distinguirse por completo de los límites de la otra. Stengers sostiene que tal encuentro no crea ningún tipo de unidad avispa-orquídea. Más bien, “la avispa y la orquídea le dan cada una un significado completamente diferente a la relación que tiene lugar entre ellas” (Stengers 2010, 29). Un evento diplomático sería con exactitud eso: un exceso generativo en el que cada parte mantiene su propia versión del acuerdo sin socavar los intereses de la otra. En cuanto evento diplomático, la Ley de Víctimas se convierte en un logro en el que el estado y los pueblos indígenas pueden aceptar un acuerdo sobre los efectos de la guerra sin minar sus propias prácticas y valores. En este sentido, la ley permitiría al estado proteger los derechos de las comunidades indígenas y afrocolombianas sin tener que comprometer su propio régimen de verdad —es decir, aceptar la existencia positivista de los tipos de seres espirituales que los pueblos indígenas y afrocolombianos han visto afectados por la

guerra—, al tiempo que permite a estas comunidades abogar por la protección de los seres que se extienden más allá de lo humano sin tener que restringir sus demandas al lenguaje de los derechos humanos y ambientales. En este contexto, veo mi propio esfuerzo etnográfico como una suerte de diplomacia cosmopolítica (Kohn 2020; Latour 2004) que permite a los seres más allá de lo humano, en este caso, aquellos afectados por la guerra, un modo de expresión que pueda ser inteligible dentro de los idiomas legales y políticos modernos, pero sin estar necesariamente constreñido por ellos.

Si el reconocimiento del territorio como víctima es un acuerdo que podría alterar los órdenes de lo público —los intereses, las prácticas y los valores promovidos en nombre del conocimiento científico y secular— y de lo privado —los intereses, las prácticas y los valores atribuidos a las llamadas construcciones socioculturales de la realidad encarnadas por las cosmovisiones de ciertos pueblos—, dicho reconocimiento también podría expandir aquello que el filósofo Jacques Rancière (2000) identifica como el régimen de lo perceptible. Según él, el núcleo de cualquier acción política está configurado por un “sistema de formas *a priori* que determinan lo que se ha de sentir”, que condiciona lo que es posible decir y pensar, ver y escuchar (Rancière 2000, 12). A esto llama el reparto de lo sensible, es decir, la condición de posibilidad para la percepción, el pensamiento y, por supuesto, la acción política. Es en virtud de ese reparto de lo sensible que se establecen formas de inclusión y exclusión dentro de una comunidad política. Cuando los seres más allá de lo humano que han quedado fuera de los sistemas legales tradicionales irrumpen en el ámbito de la ley, tiene lugar, me parece, una nueva distribución de lo sensible: una en la que las expresiones de esas entidades afectadas por la guerra podrían comenzar a ser escuchadas como una voz en lugar de un ruido (Povinelli 2015). Además, esta voz también puede desencadenar un efecto descolonizador, ya que allana el camino para que nuevos sujetos irrumpen y se conviertan en asuntos de interés común, ralentizando esa tendencia moderna, asumida como universal y necesaria en la política y el derecho, que traza una división clara entre sujetos y objetos, entre lo sagrado y lo secular, entre la realidad y las creencias. Y aunque espíritus, lugares dotados de sensibilidad o animales maliciosos que se entrenan para hacer la guerra aún luchan por encontrar su lugar en el ámbito político común, la insistencia en considerar sus intereses dentro de un marco de justicia transicional solo puede aumentar las posibilidades de ampliar ese ámbito político. Y ello, estoy convencido, puede llevarnos a nuevas posturas éticas y políticas con las cuales transformar las creencias y las prácticas sobre la justicia, así como a remodelar las relaciones cotidianas que tejemos con nosotros mismos, con los demás y con ese mundo del que somos apenas un entramado (White 2001).

UN SUJETO FLUIDO DE DERECHOS

En enero de 2016 la Corte Constitucional de Colombia visitó Quibdó y Paimadó, el corazón de uno de los municipios más afectados por la contaminación asociada con la minería aluvial de oro en el Chocó. Esta fue la primera vez que esta corte celebró una sesión *in situ*. Durante varias audiencias con comunidades locales, el objetivo de la Corte fue corroborar una situación denunciada innumerables veces por las organizaciones sociales chocoanas: la dramática contaminación producida por dragas y excavadoras, así como por el cianuro y el mercurio, utilizados en las minas ilegales operadas o protegidas por grupos armados a lo largo del río Atrato y de sus afluentes. Durante su visita de cuatro días y tras recopilar numerosos testimonios de expertos locales y comunidades, la Corte evaluó la forma en que la minería y la tala comprometían los derechos a “la vida, la salud, el agua, la seguridad alimentaria, el ambiente sano, la cultura y el territorio” de las poblaciones locales (Sentencia T-622/16 de 2016, párrafo 2.10). Poco después, la Corte emitió la Sentencia T-622, que reconoce al río Atrato como sujeto de derechos. Esta fue una decisión histórica que, al considerar al río como una persona legal merecedora de respeto y protección, desafió esas creencias profundamente arraigadas en el núcleo de los sistemas legales occidentales, según las cuales los humanos son los únicos titulares de derechos y el mundo natural no es más que un conjunto de recursos para ser poseídos y explotados (Boyd 2017).

El reconocimiento del río Atrato como sujeto de derechos se suma a la larga jurisprudencia nacional sobre la protección de los territorios indígenas y afrocolombianos. De algún modo, esta sentencia sigue el camino inaugurado por la Ley de Víctimas al considerar estos territorios como víctimas del conflicto armado. La lógica subyacente es simple: aquello que puede describirse como víctima podría también considerarse como sujeto, uno cuya naturaleza y derechos son, a partir de ahora, delineados por la Corte Constitucional. El nuevo estatus legal del río Atrato representa un cambio importante en términos de las políticas relacionadas con el uso y el cuidado de este río y sus afluentes. Concretamente, la Corte otorgó un plazo de un año al gobierno nacional y a las autoridades ambientales regionales y locales para poner en marcha un plan de salvaguarda que neutralizara el daño ocasionado por las empresas madereras y mineras en el Chocó, descontaminara las fuentes de agua, recuperara los ecosistemas dañados y apoyara la recuperación de las prácticas tradicionales de subsistencia. La Sentencia, que exige la plena participación de las comunidades locales en cada etapa de este plan, también ordenó la creación de un cuerpo de guardianes que incluiría un miembro de las comunidades locales

y un delegado del gobierno nacional, quienes actuarían como representantes legales del río. Junto con un panel encabezado por la Procuraduría General de la Nación e integrado por expertos de las comunidades locales, así como por organizaciones académicas y sociales, estos *Guardianes del Atrato* supervisarían la implementación de la decisión judicial y mantendrían informadas a todas las comunidades ribereñas sobre los avances de las políticas diseñadas en el mencionado plan de salvaguarda.

En su extenso y detallado fallo, la Corte interpreta un amplio corpus de jurisprudencia nacional e internacional sobre los derechos de los pueblos indígenas y los derechos ambientales. Al hacerlo, reafirma cuán profundamente dependen las comunidades chocoanas del río para su sustento físico, cultural y espiritual. De esta forma, la sentencia constituye un paso crucial en la protección de los derechos de los pueblos indígenas y afrocolombianos, al reconocer que sus culturas no pueden entenderse sin considerar las “relaciones especiales que tienen con su entorno natural” y sus particulares formas de “utilización, conservación y administración de sus recursos naturales” (Sentencia T-622/16 de 2016, párrafo 3.2). El fallo, adoptando un enfoque novedoso sobre los derechos colectivos de las comunidades étnicas, incluye los denominados derechos bioculturales, es decir, “los derechos que resultan del reconocimiento de la profunda e intrínseca conexión que existe entre la naturaleza, sus recursos y la cultura de las comunidades étnicas e indígenas que los habitan, los cuales son interdependientes entre sí y no pueden comprenderse aisladamente” (Sentencia T-622/16 de 2016, párrafo 5.11). Con base en esta interdependencia, la Corte entiende que no es posible defender y proteger eficazmente a estos pueblos sin implementar medidas para la protección de su territorio y de sus componentes biofísicos.

Elizabeth Macpherson (2019) sostiene que estos derechos bioculturales no son necesariamente nuevos derechos para las comunidades étnicas, sino una forma de vincular los derechos culturales con los derechos que tienen sobre la propiedad de sus territorios. Yendo un paso más allá de estos derechos bioculturales, la Corte adopta lo que describe como enfoque ecocéntrico, esto es, la interconexión que existe entre los humanos y la naturaleza. En términos llanos, se trata de la premisa según la cual la naturaleza no pertenece a los humanos, sino que la humanidad es apenas una especie más entre otras y, como tal, hace también parte de un orden natural. Según el fallo, este enfoque implica que

de ninguna manera son [los humanos] dueños de las demás especies, de la biodiversidad ni de los recursos naturales como del destino del planeta. En consecuencia, esta teoría [ecocéntrica] concibe a la naturaleza como un auténtico sujeto de derechos que deben ser reconocidos por los Estados y

ejercidos bajo la tutela de sus representantes legales, verbigracia, por las comunidades que la habitan o que tienen una relación especial con ella. (Sentencia T-622/16 de 2016, párrafo 5.9)

La consideración del medio ambiente y los organismos vivos como entidades dignas de protección “no por la simple utilidad material, genética o productiva que estos puedan representar para el ser humano” (Sentencia T-622/16 de 2016, párrafo 9.27), implica también un cambio de enfoque que va de la interdependencia —centrado en el ser humano y en la conservación de la naturaleza como un medio para garantizar el bienestar humano— a la interconexión —centrado en la naturaleza y que no considera a los humanos como los únicos sujetos con valor intrínseco—. Este cambio conlleva también el reconocimiento de la naturaleza como portadora de intereses y la obligación humana de proteger estos intereses supremos. Con este armazón filosófico, la Corte otorgó personalidad jurídica al río Atrato y determinó que la conservación, la protección, el mantenimiento y la restauración fueran sus derechos específicos.

Al igual que lo hace la Ley de Víctimas, la declaración de este nuevo sujeto no humano de derechos supera la división legal entre personas —capaces de tener derechos— y propiedad —incapaz de poseer derechos—. Como lo observa Mari Margil, el reconocimiento de los derechos de los ríos, los bosques y la naturaleza en general, debe realizarse rompiendo “con una serie de restricciones legales que nunca fueron pensadas para aplicarse a la naturaleza” (2018, párrafo 11). De igual manera, David Boyd (2017) argumenta que el reconocimiento de este tipo de derechos pone de relieve el hecho de que toda la vida tiene un valor intrínseco y que los humanos tienen una responsabilidad moral hacia la naturaleza, lo cual socava el tipo de antropocentrismo que ha distinguido históricamente al pensamiento moderno: la idea de que los humanos están separados del mundo natural y son superiores a él.

Aunque conferir personalidad jurídica a un río pueda parecer contraintuitivo e incluso vacuo, dada, por ejemplo, la imposibilidad de que un río se exprese en los tribunales o demande a quienes violen sus derechos, no es más extraño que el tipo de personalidad jurídica que muchos sistemas legales ya reconocen a fideicomisos familiares, empresas o sociedades incorporadas. Todos ellos, gracias a una técnica legal conocida como ficción jurídica (Moglen 1990), son tratados como personas naturales, es decir, pueden celebrar contratos, comprar y vender tierras, demandar y ser demandadas e incluso cometer agravios (Schane 2006). Bajo el manto de la personalidad jurídica otorgada por las leyes estadounidenses, las empresas tienen incluso el derecho constitucional a la libertad de expresión (Boyd 2017). Ahora, frente a la imperativa necesidad de

crear las condiciones de inteligibilidad para que los intereses del río puedan ser escuchados, la Corte reconoce que los derechos del Atrato pueden ejercerse mejor bajo la tutela de quienes han cultivado una relación especial con él. Y ese es precisamente el papel que debe desempeñar la comisión de guardianes.

La composición de la comisión de Guardianes del Atrato fue objeto de tensión entre las organizaciones chocoanas y el gobierno nacional. Y aunque la sentencia lo concibió como un cuerpo compuesto por dos representantes — uno del estado y otro de las comunidades locales —, las organizaciones sociales indígenas y afrocolombianas desafiaron esta configuración argumentando que, para representar mejor los intereses del río, era necesario adoptar un enfoque más participativo, pues un único representante local podría distorsionar la voluntad tanto del río como de las muchas comunidades ribereñas. La lógica de esta demanda se basó en las características del río mismo. A lo largo de sus más de 650 km y cientos de afluentes, el Atrato encuentra una gran diversidad de comunidades que, si bien comparten un patrón de vida fluvial, conviven con diferentes versiones del río. Como señalan Diego Cagüañas *et al.* (2020), aguas arriba, cerca de su nacimiento, las aguas cristalinas pero turbulentas del Atrato tienen poco en común con el río profundo, silencioso y fangoso que se encuentra en el Bajo Atrato. Mientras que la cuenca ofrece oro y platino en su curso medio, los peces y la madera predominan cerca de la desembocadura. En el mismo sentido, los niños que juegan en las orillas, las mujeres que lavan ropa y limpian pescado en las balsas, los ancianos que distinguen la presencia de *fieras*, los jaibanás que invocan espíritus acuáticos, o los aserradores que transportan troncos río abajo no necesariamente encuentran el mismo tipo de río. Esta multiplicidad contrasta con el monolítico cuerpo de agua descrito en la sentencia legal, en la cual el lenguaje del uso sostenible y la conservación de los recursos naturales tiende a estabilizar el estatus ontológico del Atrato.

En atención, entonces, a los diversos modos de ser que convergen en torno al Atrato, y de acuerdo con la premisa de que todas las comunidades son, de hecho, sus guardianas, las siete organizaciones sociales que representan a los pueblos indígenas y afrocolombianos de la región propusieron que la comisión de guardianes estuviera constituida por catorce delegados, la mitad de ellos mujeres. Este planteamiento desafió el alcance inicial que la sentencia quiso darle a la comisión de guardianes, ya que, desde el principio, las organizaciones chocoanas entendieron que por medio de estos guardianes podrían fortalecer su autonomía territorial (Macpherson 2019) y emprender sus propias acciones legales para proteger al río de futuras amenazas ambientales. Creo que dado el amplio enfoque participativo que las organizaciones locales le impregnaron a la

misión de representar el río, habría sido deseable incluir un enfoque intergeneracional e incluir niñas, niños, jóvenes, ancianos y ancianas entre los guardianes.

A primera vista, la concesión de derechos al río Atrato parece evocar los “giros biocéntricos” (Gudynas 2009) de las constituciones de Ecuador y Bolivia, países que, inspirados en ontologías indígenas, desafiaron los paradigmas económicos dominantes para enfatizar la importancia de que los seres humanos vivan en armonía con la naturaleza. La Constitución de Ecuador dedica todo su séptimo capítulo a los derechos de la Naturaleza o Pacha Mama, enfatizando su derecho “a que se le respete integralmente su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos” (Constitución de la República del Ecuador 2008, Art. 71). En su preámbulo, la Constitución de Bolivia reconoce “la pluralidad vigente de todas las cosas y seres”, incluidas montañas, ríos y lagos, y pone el énfasis en la importancia de reconocer los derechos de la Madre Tierra para abordar los problemas ambientales contemporáneos y construir alternativas al capitalismo. Sin embargo, es importante destacar que el caso colombiano es diferente porque, como explican Elizabeth Macpherson y Felipe Clavijo Ospina (2018), constituye un caso “culturalmente localizado”, es decir, que los derechos del río son “una consecuencia del reconocimiento de los derechos [humanos] de los pueblos indígenas y tribales como comunidades ribereñas” (284). Es importante entender lo que esta diferencia implica.

Los modelos boliviano y ecuatoriano han sido criticados porque sus sistemas legales no especificaron qué herramientas y vías utilizar para aplicar los derechos de la naturaleza (Kauffman y Martin 2017), y mucho menos quién debería actuar como su representante (Boyd 2017; Fish 2013). Por ejemplo, Laurel Fish (2013) ha demostrado cómo en Ecuador las reclamaciones en nombre de la naturaleza no siempre han sido hechas por comunidades locales para luchar contra industrias y corporaciones, que fue la intención original, sino también por actores económicos poderosos que simplemente han logrado trasladar proyectos de infraestructura a lugares que mejor les convienen sus intereses. El problema, explica Fish, es que, al invocar a la naturaleza como una entidad abstracta y universal, la Constitución ecuatoriana termina por retratar al medio ambiente como una entidad homogénea y armoniosa con un único conjunto de necesidades siempre alineadas con los intereses de comunidades marginadas, y por demás idealizadas, que supuestamente tienen siempre en mente el mejor interés por la naturaleza (Fish 2013, 7-9). De manera similar, Craig Kauffman y Pamela Martin (2017) han destacado cómo, en algunos casos, las demandas presentadas en nombre de los derechos de la naturaleza han servido para socavar la agenda extractivista del estado, pero cómo en otros casos han fortalecido el

poder de empresas privadas que sostienen que sus actividades se llevan a cabo en nombre del interés general de la naturaleza. Dado que el río Atrato no puede representarse a sí mismo en el sistema legal, el modelo colombiano, inspirado en el reconocimiento de los derechos del río Whanganui en Nueva Zelanda, intentó resolver este dilema conectando los derechos del río con los derechos humanos de las comunidades ribereñas. Esta es precisamente la razón por la cual la designación de guardianes que hablen y actúen en nombre del río está destinada a garantizar su aplicabilidad (Macpherson y Clavijo Ospina 2018).

No obstante, la interrelación entre los derechos del río y los derechos humanos puede ser criticada, precisamente, por el tipo de antropocentrismo que el enfoque ecocéntrico de la Sentencia busca superar. Como expliqué más arriba, la Corte Constitucional sostiene que desarrolla un enfoque en el que el Atrato posee un valor intrínseco que le confiere derechos fundamentales, y que el reconocimiento de estos derechos es consecuente con el reconocimiento de los modos de vida que tienen las comunidades afrocolombianas e indígenas. Los abogados Macpherson y Clavijo Ospina (2018) explican que esto significa que los derechos específicos del río están asociados a los derechos colectivos que estas comunidades ya poseen sobre sus territorios, de forma similar a como otros países latinoamericanos han protegido los derechos indígenas al invocar el derecho a la propiedad territorial (Macpherson y Clavijo Ospina 2018, 292). En otras palabras, aunque el reconocimiento de los derechos del río Atrato parece ser la forma más alta de protección legal que una entidad no humana puede recibir, esta protección se basa en un enfoque que, como señala el geógrafo Nick Mount (2017), privilegia el racionalismo sobre el existencialismo, lo que significa que los derechos otorgados al río tienen que ver con lo que él “proporciona a la vida humana” y no con el hecho de que su mera existencia “debería equipararse a la vida humana” (Mount 2017, párrafo 4), o a la de cualquier otro ser viviente. Dicho de otro modo, por trascendental que sea la Sentencia 622, los derechos específicos otorgados parecen establecer una versión más sofisticada de la división entre naturaleza y cultura (Vargas 2020): el río Atrato es un recurso fundamental para la vida y las prácticas culturales de los pueblos indígenas y afrocolombianos, de manera tal que constituye un elemento natural al que se le deben prodigar prácticas adecuadas de conservación, protección, mantenimiento y restauración. De esta forma, como señala Fish, la fusión de los derechos humanos con los derechos del río “socava la premisa misma de las políticas eco-céntricas” (2013, 9), ya que el río no está protegido en virtud de su valor inherente, sino por aquello que ofrece a ciertas comunidades culturales. El hecho de que solo las comunidades que han desarrollado una relación culturalmente significativa con el río puedan

hablar en su nombre plantea la cuestión de si los derechos de este río pueden o no existir por fuera de un marco cultural específico (Macpherson y Clavijo Ospina 2018, 291).

No hay duda de que la sentencia ayuda a socavar agendas neoliberales y extractivistas, al establecer un marco legal mediante el cual podrían eventualmente surgir nuevas relaciones éticas con el mundo natural. Sin embargo, al considerar los derechos del río de la misma manera que se considerarían los derechos humanos, solo ciertas medidas legales se hacen posibles. ¿Qué se puede hacer para reparar, digamos, el daño causado a las fieras? Los derechos conferidos al Atrato promulgan una versión particular de este río, una en la que existe como elemento natural al que las comunidades locales le impregnan sus propias representaciones culturales; es decir, el río emerge como un contenedor y facilitador de vida, mas nunca como una forma de vida en sí misma, tal como lo evidencia el lenguaje adoptado en la sentencia:

En el caso en revisión, estas comunidades están siendo amenazadas por la realización de actividades intensivas de explotación minera ilegal con sustancias químicas tóxicas y maquinaria pesada en la cuenca del río Atrato [...], lo que pondría en inminente riesgo no solo su existencia física, la perpetuación y reproducción de las tradiciones y cultura ancestrales, sino también el hábitat y los recursos naturales del lugar en donde se construye, afianza y desarrolla la identidad de las comunidades accionantes como grupos étnicos. (Sentencia T-622/16 de 2016, párrafo 6.11)

Inspirado por el trabajo de Julie Cruikshank (2005, 251-258) sobre la agencia de los glaciares y cómo el conocimiento indígena sobre este tema es descartado como irrelevante por el mundo moderno, me pregunto hasta qué punto este enfoque en los ríos en cuanto recursos naturales no solo es limitado, sino también políticamente injusto. El énfasis en lo que los ríos proporcionan a la gente ignora el hecho de que las comunidades participan en relaciones que contribuyen a la creación de los ríos, como se examinó en el primer capítulo. Por esta razón, en un marco en el que los ríos se consideren un elemento del mundo natural en necesidad de protección, la existencia de fieras o madres de agua, por ejemplo, solo puede ser aceptada —y defendida— como una creencia cultural sobre los ríos, pero no como seres que habitan los ríos. Este enfoque, me parece, solo puede ofrecer una reparación mínima a esos mundos de vida y muerte que comunidades humanas y no humanas constantemente entretienen.

En la sentencia, el río Atrato es descrito página tras página como un recurso natural especial que ofrece todo lo necesario “para reproducir la vida y recrear la

cultura” (Sentencia T-622/16 de 2016, párrafo 1). Es importante tener en cuenta que el lenguaje de derechos no se limita a reconocer la existencia *de facto* de un río que requiere conservación, protección, mantenimiento y restauración. Más bien, la sentencia crea un nuevo sujeto, un nuevo tipo de persona jurídica que, estabilizada ontológicamente como “recurso natural”, “medio ambiente” o “naturaleza”, llega a compartir solo conexiones parciales (Strathern 2004) con el tipo de ser que las comunidades locales encuentran en su vida diaria. Esta estabilización ontológica nunca puede dar cuenta de la multiplicidad de ríos que las personas experimentan en su vida cotidiana, como lo demuestran las experiencias con palizadas, fieras o madres de agua. En este sentido, el tipo de personificación que la sentencia atribuye al río es más prescriptiva que descriptiva, es decir, presenta lo que el río debería ser —un recurso natural en buen estado—, pero no el tipo de ser que las comunidades locales ya reconocen. Aunque, para ser justos, hacer comprensible el tipo de ser que es el río debería ser una de las tareas que en algún momento aborden los guardianes (Cagüañas *et al.* 2020), una que, siguiendo el tipo de “sensibilidad polifónica” (Castillo 2020) que el río y sus seres más que humanos poseen, permitiría al río modos de expresión que no sean reducibles ni a aquellos específicos de los humanos ni a los asignados a los recursos naturales.

Al destacar cómo las prácticas productivas tradicionales de las comunidades locales han ayudado a preservar “el patrimonio natural y ecológico de la Nación” (Sentencia T-622/16 de 2016, párrafo 5.28), la Corte busca reforzar una versión del río alineada con los principios del desarrollo sostenible, lo que termina resonando con esa tendencia demasiado moderna de ver a los componentes del mundo natural, como las montañas o los lagos, como contenedores de vida y no como seres en sí mismos. Permítaseme ser claro. La protección de los derechos de los pueblos indígenas y afrocolombianos, ya sea mediante el reconocimiento de los derechos del río Atrato o de sus territorios como víctimas de la violencia armada, son formas de reforzar la interdependencia que existe entre estas comunidades y sus territorios tradicionales. Sin embargo, concebir los ríos como recursos que necesitan protección y no como seres en su propio derecho nos remite a ese principio moderno que separa la vida y el ser de lo inanimado y la materia. Aquí me refiero a las ideas de Elizabeth Povinelli (2015 y 2016) sobre el poder geontológico, una forma de poder que identifica como la marca distintiva de la gobernanza moderna.

Povinelli (2016) explica que la ontología mediante la cual se ha entendido al *ser* en la tradición moderna es, de hecho, una biontología: una que reafirma la idea de la vida como la capacidad de crecer, reproducirse, cambiar de manera continua y morir. Dentro de esta ontología, la vida está profundamente

fundamentada en el *imaginario del carbono*, es decir, en la idea de que la vida depende de procesos biológicos compuestos por reacciones químicas sostenidas por el carbono, el elemento químico más abundante en la Tierra. En este contexto, la vida biológica depende de la capacidad del ser de nacer, reproducirse y morir, lo que constituye la premisa diferencial entre lo vivo y lo inanimado. La categoría de lo no vivo carece de todas las cualidades atribuidas a la vida, y esta distinción crucial, dice Povinelli, sustenta los cálculos morales y políticos de los estados modernos. A diferencia del biopoder, definido como “un poder para fomentar la vida o dejarla morir hasta el punto de la muerte” (Foucault 1990, 138), Povinelli argumenta que el *geontopoder* opera por medio del mantenimiento de “la distinción [supuestamente] evidente entre la vida y la no-vida” (2015, 429). Es a causa de esta distinción fundamental que todas aquellas existencias asociadas al ámbito del *geo* —tierra, rocas, agua— se describen como susceptibles de ser consumidas, agotadas o explotadas, pero nunca asesinadas. Por lo tanto, tienen una posición política y ética que permite procedimientos específicos para su acumulación y explotación —y, en algunos casos, su preservación, aunque solo en la medida en que proporcionen algo a la vida humana—. El punto es que cuando la ley sigue el llamado enfoque ecocéntrico, en efecto, pone en cuestión la superioridad humana sobre otras formas de vida, si bien pierde la oportunidad de permitir que otras formas de existencia cuestionen la diferencia asumida entre *bio* y *geo*, vida y no vida, ser y recurso (Povinelli 2015, 441). En su lugar, los derechos otorgados simplemente extienden al río las formas, los modos de interacción y las relaciones que ya existen dentro del marco moderno, saturando al Atrato con un conjunto de cualidades ontológicas que nos son ya familiares y que terminarían por fortalecer su estatus de recurso natural.

Por progresista que sea la sentencia, aún opera dentro de un marco que hace del río un recurso natural que requiere gestión adecuada, no como una existencia cuyo estatus ontológico debería ser reconsiderado. No pretendo argumentar que las vidas de las fieras o de los ríos deban equipararse con la vida humana, solo que al actualizar la división entre los seres y sus mundos circundantes la sentencia pierde la oportunidad de cuestionar esa manera demasiado moderna de actuar que sitúa a las modalidades, las cualidades y las formas propias de ser humanas en una cúspide jerárquica que, además, sirve de vara para afirmar y cancelar otras modalidades de ser. Me pregunto, pues, si los derechos que se han otorgado al río Atrato son la mejor manera de proteger a las fieras y otras formas similares de existencia, dado el hecho de que, en el marco multicultural actual, la realidad que encarnan estos seres no puede ser afirmada como nada más que una creencia cultural. En última instancia, lo que está en juego con las fieras o las madres de agua, así como con los ríos mismos, no es algo en lo que la

gente crea o algo que la gente posea, sino algo que ya *es*, algo cuyas modalidades específicas de existencia hace que las personas —y lo que entendemos como río— emerjan en la forma en que lo hacen.

En cierto sentido, la ley se convierte en una forma sutil de ocupación ontológica (Escobar 2015). El reconocimiento de los derechos del Atrato no solo valida la existencia de un conjunto de prerrogativas a las que los ríos tendrían justo reclamo; más bien, la ley captura los mundos locales de los ríos y sus gentes mediante el uso de patrones culturales, políticos, económicos, materiales, espaciales y temporales con los que el derecho está ya acostumbrado a lidiar. Este marco nos permite tener consideraciones sobre un recurso vital que enriquece la vida de las comunidades locales, pero el lenguaje de los derechos y sus pretensiones universales no desafía los supuestos culturales modernos de esos sistemas políticos que no nos permiten concebir ni relacionarnos con los ríos más allá de su estatus de recursos naturales. En otras palabras, al desplegar un discurso de derechos y un conjunto de políticas para su aplicación, la ley reduce, inadvertidamente, las posibilidades de relacionarse con, y ser responsable de, seres más que humanos, incluidos los ríos, de maneras que no están prescritas por los sistemas legales modernos. Esto quiere decir que el marco de derechos ignora el conjunto de relaciones locales que hacen posible, por ejemplo, la existencia de fieras o madres de agua, relaciones que, como he explicado, resisten la traducción al marco de creencias culturales y de los ríos a simples recursos naturales. Dicho de otra manera, el marco de derechos podría terminar anulando algunos de los esfuerzos más genuinos de las existencias humanas y más que humanas por ser y existir de otra manera. Para proteger de manera efectiva las vidas que el río Atrato encarna, la concesión de derechos puede resultar insuficiente si la ontología que sustenta el sistema legal no cambia. En fin, al reconocer al Atrato como una persona jurídica, la Corte pretende presentar al río como algo diferente de un recurso para satisfacer las necesidades humanas, pero al no cuestionar las categorías que sostienen la idea de derechos y priorizar lo *bio* sobre lo *geo*, simplemente crea otro tipo de recurso natural: un recurso que posee una delgada capa de barniz de persona (Vargas 2021).

Aunque proteger, preservar, mantener y restaurar el río es la mejor manera que encontró la Corte para defender los derechos de las comunidades indígenas y afrocolombianas, la sentencia dio muy poco espacio a la discusión del contenido real de esos derechos, lo que genera preguntas sobre cuándo o en qué circunstancias deberían protegerse los derechos del río, así como sobre los alcances de esos derechos (Macpherson 2019). Por ejemplo, ¿es solo en relación con su condición material de recurso natural que debe protegerse el río? ¿Qué hay del impacto que fuerzas intangibles y, sin embargo, poderosas como los espíritus o

los muertos pueden ocasionar? ¿Y quién debería rendir cuentas por amenazas a gran escala que, como el cambio climático, no son fácilmente localizables? ¿Qué pasa si algunas comunidades ribereñas ven sus propios derechos humanos en peligro por causa, digamos, de los derechos que el Atrato tiene a fluir? Pero el hecho de que la sentencia no llene de contenido programático esos derechos del río no es malo *per se*, ya que abre la posibilidad de que sean las comunidades locales, por medio de los guardianes del río, los que vuelvan inteligibles, para aquellos que solo ven en él un recurso natural, el tipo de ser que los chocoanos encuentran en su vida cotidiana.

En un lugar donde las vidas mismas de los pueblos afrocolombianos e indígenas están abrumadoramente subyugadas por diversas formas de necropoder —un poder que despliega la guerra en interés de la destrucción máxima, definiendo “quién importa y quién no, quién es *desechable* y quién no” (Mbembe 2003, 27. *Cursivas en el original*)—, y donde las vidas sostenidas por estos territorios se consideran, en el mejor de los casos, no dignas de suficiente duelo (Butler 2009), una ley que reconoce los derechos de un río debería celebrarse por lo que habilita —la salvaguarda de un componente vital de los territorios de las personas y la protección de las vidas humanas entrelazadas con él— y no por lo que restringe. También es importante reconocer el tipo de espacio político generativo que crea la decisión de la Corte, ya que tiene el potencial de reinventar lo que Rancière llama “lo común”, haciendo referencia no tanto al conjunto de bienes materiales comunes que son accesibles a todos los miembros de una sociedad, sino a la configuración política mediante la cual “algunos asuntos se consideran asuntos comunes y se otorga a los sujetos la capacidad de abordarlos” (2012, párrafo 1).

Para Rancière (2000), lo común es, al mismo tiempo, todo lo que las personas comparten en común en relación con un elemento dado —digamos, un río y la conciencia de su importancia para el sostenimiento de la vida humana— y el sistema retórico y estético que sostiene las evidencias sensibles de ese común. Es en virtud de ese sistema de evidencias que algunas propiedades de un elemento dado son clausuradas —por ejemplo, los regímenes de verdad que representan a dicho río como un ser y no un recurso natural—. Precisamente, ver los ríos como personas jurídicas permite que nuevos sujetos irrumpen y se conviertan en asuntos de interés público, abriendo espacios en la arena política para “nuevas voces que aparezcan y sean escuchadas” (Rancière 2010, 60). En este orden de ideas, los territorios reconocidos como víctimas de la guerra y los ríos a los que se les otorgan consideraciones éticas hacen visible aquello que, hasta entonces, no tenía razón para ser visto; fuerzan una nueva distribución de lo sensible, es decir, causan una alteración perceptiva y, por lo tanto,

un reordenamiento político sobre “lo que se ve y lo que se puede decir”, sobre “quién tiene la capacidad de ver y el talento de hablar” (Rancière 2004, 13), sobre formas de expresión en las que “lo que solo era audible como ruido” empieza “a ser escuchado como discurso” (Rancière 2011, tesis 8). Es de esta manera que madres de agua, espíritus o fieras podrían alcanzar un lugar político en el que sus vidas cuentan porque enriquecen el cosmos mismo y no solo por aquello que representan dentro de ciertas cosmovisiones.

Más que encontrar maneras de hacer sostenibles las relaciones entre los humanos y el medio ambiente, lo que estaría en juego en este nuevo *común* sería la generación de las condiciones mediante las cuales los ríos y los bosques —y sus modos de expresión— encuentren lugar dentro de la esfera pública como entidades cuyos intereses y preocupaciones puedan exceder los de las comunidades que viven a lo largo de sus orillas. El reconocimiento de la personalidad jurídica de los ríos y de los territorios colectivos no puede ser un fin en sí mismo, sino más bien un medio para establecer un terreno común en el que los mundos de los pueblos indígenas, las instituciones modernas y los *acuarritorios* puedan, al menos parcialmente, converger. Por ello, es importante prestar atención etnográfica a la esfera de relaciones e historias locales que le han conferido, en primer lugar, un estatus ontológico a los ríos como algo más que corrientes naturales de agua y a los territorios como más que una porción de tierra utilizada para la reproducción cultural. Fieras, madres de agua, palizadas, pero también jaguares, ruinas y espíritus, todos ellos, junto a las condiciones materiales y ontoepistémicas que posibilitan su emergencia, pueden arrojar luz sobre los elementos necesarios para diseñar el campo político donde ese mundo común pueda ser forjado.

Si bien el fallo que otorga derechos al Atrato presenta la relación entre el río y sus poblaciones ribereñas como una de íntimas interconexiones, lo hace de una forma que sigue concibiendo al río y a la gente como dos dominios separados. Aunque el núcleo de las relaciones entre los humanos y los seres distintos a lo humano que habitan el río no es la interconexión —que es el principio del enfoque ecocéntrico empleado por el sistema legal—, sino más bien la coconstitución y la coemergencia, es decir, los mismísimos modos de ser por medio de los cuales cada uno de ellos existe a expensas de un florecimiento mutuo. Las consideraciones políticas y éticas sobre existencias como las de los ríos o las fieras no deberían, por lo tanto, diferir radicalmente de esas otras consideraciones que ya se le ofrecen a formas de vida distintas a la humana como los animales, sobre todo porque la capacidad de ser y de florecer que las comunidades indígenas y afrocolombianas estiman verdadera y deseable para sí mismas no es concebible sin la existencia de esas otras entidades como las fieras, los espíritus o los ríos.

Aunque la sentencia sobre el Atrato otorga un tipo de personalidad jurídica limitada a este constituyente de los territorios indígenas y afrocolombianos, ella nos proporciona una serie de elementos que deberían tomarse en cuenta al momento de diseñar cualquier política reparativa y restaurativa. Si el reconocimiento del territorio como víctima fue un hito importante en la descolonización de ciertos paradigmas sobre la justicia transicional, al permitir la inclusión de los daños que la guerra causa a entidades que desbordan lo humano, la concesión de derechos al río Atrato podría ayudar a traducir en políticas públicas las acciones necesarias para reparar la destrucción infligida a los territorios bajoatratoños. La justicia transicional ofrece una oportunidad histórica para reconciliar en un único marco de prácticas —prácticas de reparación quiero decir— lo que la modernidad ha mantenido obstinadamente como dos dominios ontológicos divergentes: naturaleza y cultura, es decir, *kósmos* —lo inherente y objetivo— y *politikós* —lo instituido y social—. Pero para que esto en realidad ocurra, se necesita un gesto de verdad diplomático que permita que esas selvas y ríos que florecen en incesantes relaciones entretejidas con sus gentes lleguen a habitar el ámbito de la política moderna como algo más que meros espacios físicos que propician la vida biológica y cultural. De este modo, la justicia y las reparaciones se llevarían a cabo como parte de una gran ecología de seres (Kohn 2013) o “entramado de mundos de vida [*lifeworlds*]” (Vargas 2021), capaz de dar cuenta de los tipos de daño que diversas formas de geontopoder y biopoder han producido.

DIPLOMÁTICOS DE LO INCOMÚN

En otros contextos latinoamericanos se han articulado demandas de justicia por el daño causado a los territorios indígenas y a sus habitantes más que humanos. En Ecuador, por ejemplo, la Corte Interamericana de Derechos Humanos aceptó el testimonio de un líder espiritual o *yachak*, quien habló en nombre de los espíritus afectados por la exploración sísmica en Sarayaku, en la Amazonía, como evidencia del daño causado por las compañías petroleras a la selva viviente o *Kawsak Sacha* (Melo 2014). En un escenario de justicia transicional, los pueblos indígenas mayas q'eqchi' en Guatemala plantearon preocupaciones sobre la mala salud con la que crecían tanto su maíz como sus aves de corral años después de las campañas represivas llevadas a cabo por los escuadrones de la muerte durante la dictadura del general Ríos Montt (Izquierdo y Viaene 2018; McAllister y Nelson 2013). En Colombia, la Jurisdicción Especial para la Paz (JEP) promueve explícitamente la “armonización del territorio” como una forma de lograr la reconciliación y la sanación entre víctimas y perpetradores

(Jurisdicción Especial para la Paz 2018, Reglamento General, Art. 44). En un caso más reciente, la Sala de Reconocimiento de la Verdad de la JEP —un órgano responsable de investigar los casos más emblemáticos de la larga guerra en Colombia— resolvió en enero de 2020 que los territorios de los pueblos afrocolombianos e indígenas awá en Nariño, así como el territorio de los pueblos indígenas nasa en el Cauca, deberían ser reconocidos como víctimas del conflicto armado, lo que significa que estos territorios tienen los mismos derechos a la justicia, la verdad, la reparación y las garantías de no repetición que tienen formalmente todas las víctimas. Todos estos son ejemplos no tanto de demandas hechas en nombre del respeto por las cosmovisiones encarnadas por los pueblos indígenas, sino de intentos por incorporar sus conocimientos al ámbito del derecho y, a través de esto, promover discusiones abiertas sobre los tipos de realidades que están en juego una vez que lo humano se descentraliza como centro exclusivo de la ley y el derecho.

Tanto el reconocimiento del territorio como víctima como la concesión de derechos al río Atrato son las potenciales semillas de un poderoso acuerdo diplomático, en particular porque estos arreglos legales ponen a la luz esa restricción ontoepistémica moderna que impide ver en ríos y selvas algo más que el trasfondo de la agencia humana. Como he argumentado, la diplomacia no es necesariamente un compromiso destinado a eliminar antagonismos; después de todo, el antagonismo, como lo recuerda Chantal Mouffe, es una condición inherente a la política, entendida como las prácticas que buscan “establecer un cierto orden y organizar la coexistencia humana en condiciones que siempre son potencialmente conflictivas” (2000, 101). En cambio, un evento diplomático produce un “pluralismo positivo” (Stengers citado en Zournazi 2002, 261), trayendo consigo un conjunto específico de prácticas y obligaciones de acuerdo con las cuales cada parte involucrada —por ejemplo, el estado y las comunidades chocoanas— es capaz de sostener su propia versión del acuerdo sin renunciar a sus valores ni a las obligaciones que estos valores generan (Stengers 2005a). De esta manera, al reparar los daños sufridos por el territorio en el Bajo Atrato, un arreglo diplomático permitiría al estado reparar el daño que las comunidades locales sitúan en mundos distintos a lo humano, al tiempo que permitiría a los pueblos indígenas y afrocolombianos expresar sus dolorosas experiencias de guerra de una manera que no esté limitada por las expresiones creadas por el lenguaje de los derechos humanos y ambientales.

Los acuerdos diplomáticos deberían, entonces, ser la base sobre la cual construir la justicia transicional y alcanzar sus objetivos de lograr tanto la participación de las comunidades más vulnerables como la promoción de una reparación que no revictimice los agravios recibidos. El arreglo diplomático

encarnado en la Ley de Víctimas y en la sentencia de la Corte Constitucional no es un fin en sí mismo, sino un medio para establecer un terreno común en el que los mundos de los pueblos indígenas y las instituciones modernas puedan, al menos parcialmente, converger y encontrar un curso de acción común. Pero para que la justicia transicional se convierta en un verdadero evento diplomático, los estados modernos y la sociedad dominante deben transformar tanto sus valores éticos como las obligaciones que subyacen a esta ética. Solo así podrían generarse las condiciones de posibilidad con las que los humanos puedan habitar de manera adecuada ese mundo dañado que compartimos con muchos otros tipos de seres distintos a lo humano.

El impulso diplomático que surgió a partir de la consideración de los territorios indígenas como víctimas del conflicto ha llevado a la arena pública los efectos de la guerra sobre el medio ambiente. Con base en la idea de que el medio ambiente ha sido a la vez teatro y víctima de la confrontación, han surgido nuevos intereses por comprender tanto los impactos ambientales de la guerra como la manera en que la tierra y los recursos naturales alimentan el conflicto. “La naturaleza”, dijo en 2017 el ministro de Medio Ambiente y Desarrollo Sostenible, “fue una víctima silenciosa del conflicto” (Rodríguez 2017). Esta opinión, compartida incluso por la Sala de Reconocimiento de la JEP (JEP 2019), encapsula la manera en que el daño en los mundos distintos a lo humano está siendo abordado hoy en día por muchas instituciones estatales: se trata de una naturaleza muda, monolítica y pasiva que necesita ser rescatada. Aunque es cierto que ecosistemas y áreas protegidas han sido escenarios de operaciones militares, que la explotación de recursos naturales ha contribuido a llenar los bolsillos de los actores armados, o que la contaminación y la pérdida de biodiversidad van a menudo de la mano con la guerra, el daño sufrido en los territorios indígenas y afrocolombianos está lejos de limitarse al ámbito ambiental, como he argumentado a lo largo de este libro. A pesar de que la consideración del medio ambiente como víctima puede ayudar a desplazar el antropocentrismo que caracteriza a gran parte de la comprensión actual de la guerra, ubicar el daño en una “naturaleza silenciosa” no hace sino reproducir una división ontoepistémica que confiere a las declaraciones de palizadas, jaguares o rastros un estatus de ruido más que de voz, lo cual, por supuesto, no hace justicia a lo que sucede en lugares como el Bajo Atrato.

Existe una serie de enfoques académicos que, al considerar que en su planeación, ejecución y consecuencias la guerra es rara vez una experiencia exclusivamente humana, han abordado temas como los impactos ambientales asociados tanto con la preparación de la guerra como con el posconflicto (Machlis y Hanson 2008), la huella ecológica de la guerra y el complejo militar industrial

(Belcher *et al.* 2020; Crawford 2019), el tipo de relaciones y seres que surgen de ecologías tóxicas y contaminadas (Masco 2004), o la inclusión de especies animales y vegetales como blancos militares (Johnson 2019; Pugliese 2020). Sin embargo, enfatizar el polo ambiental de la división naturaleza-cultura o ampliar la comunidad de seres dañados por la guerra podría resultar insuficiente para comprender los efectos acumulativos, entrelazados, híbridos y rizomáticos de la violencia armada si, al pensar en comunidad, insistimos en establecer distinciones entre los reinos de lo *bio* y lo *geo*, o entre estos y los mundos metafísicos. Por esta razón, he echado mano de un marco que reconoce los arreglos vitales entre subjetividades humanas y distintas a la humana, pues estoy convencido de que quebrar la división entre la naturaleza y la cultura es un paso fundamental para hacer plena justicia a las experiencias que comunidades humanas y distintas a la humana derivan de sus territorios colectivos.

Conclusión

CONOCÍ A LEWIS EN 2003. EN AQUEL ENTONCES, YO TRABAJABA CON UNA organización de derechos humanos y me dirigía a un caserío ubicado a orillas del río Gengadó, donde comunidades de todo el Bajo Atrato celebrarían un encuentro regional para discutir sus estrategias políticas para limitar los efectos de la violencia armada. Hicimos una parada en Carmen del Darién para anunciar al comité juvenil que celebraríamos una reunión con ellos en los días venideros. Los jóvenes del comité estaban en pleno ensayo, preparando sus danzas tradicionales para las venideras fiestas patronales. Lewis tocaba los tambores, liderando la banda, mientras varios jóvenes bailaban a su alrededor. Cuando llegué, la música y la danza cobraron aún más vida. Fue esa su forma de darme la bienvenida. Me quedé absorto ante el ritmo y la gracia de esos cuerpos sudorosos. Cuando terminaron el ensayo, uno de mis colegas de trabajo me presentó a Lewis. Estreché la mano callosa de un virtuoso percusionista y hábil pescador. Lewis era el líder del comité juvenil, un rol que había asumido poco después de que los paramilitares desaparecieran forzosamente a uno de sus hermanos mayores en el 2000. Ese no había sido el primer ser querido que la familia de Lewis había perdido durante la guerra. Algún tiempo antes de la desaparición de su hermano, otro de sus hermanos mayores fue secuestrado y su padrastro asesinado, también por paramilitares. Ocho años antes de esa tragedia, la guerrilla había matado a su abuelo. Antes de eso, el hermano de su madre y un primo de su padre habían sido víctimas del conflicto armado. Esta larga lista de muertes siguió creciendo después de que nos conocimos. En 2009, su hermano Manuel, un líder con el que forjé amistad, fue torturado y asesinado por las FARC. Junto a Manuel también murieron su amigo Graciano y Jair, un muchacho de catorce años. Son muertes que aún me duelen. La última vez que vi a Lewis, en 2016, le entregué un par de fotos que había tomado de Manuel y le pedí que le entregara una a Socorro, su madre. No tenía ánimo de visitarla y llevarle un regalo que abriría probablemente una herida mal cicatrizada.

En una entrevista que Lewis concedió en 2017 a un periódico de gran circulación nacional, justo después de haber participado de un encuentro sobre reconciliación y justicia transicional, describió la lucha incansable que su comunidad y su propia familia han emprendido para permanecer en su territorio ancestral. A pesar de sus pérdidas y del miedo causado por los dos desplazamientos forzados de los que fueron víctimas, siempre lograron regresar a sus tierras y a sus ríos. Sabían que el retorno era la única forma de mantenerse ellos y al territorio mismo con vida. “La principal victoria”, dijo Lewis, “ha sido mantenernos en los territorios, porque si no hay gente, todo queda a merced de fuerzas oscuras” (“La resiliencia de ‘Lewis’ Moya” 2017b). Cuando pienso en sus palabras, aprendo a apreciar ese triunfo enorme que es encontrar gente resistiendo y manteniendo

sus proyectos de vida aun en las condiciones más adversas creadas por la guerra y la pobreza. Porque sin las comunidades que protegen selvas y ríos, que cultivan específicos modos de ser, que nutren diversidad de existencias y que engendran diferentes mundos, no existiría el territorio. Esa ha sido la labor de Lewis, de sus ancestros y de sus familiares desde que los ríos han fluido y las selvas han crecido. Qué triunfo es, en verdad, mantenerse vivo a pesar de una abrumadora máquina de guerra que ha empleado todos los medios posibles para destruir los modos de ser que estas comunidades encarnan. Sin los pueblos indígenas y afrocolombianos, el Bajo Atrato no sería más que un pedazo de tierra listo para ser devastado por fuerzas oscuras. Y al mismo tiempo, sin territorio, privado del cuidado y la vida que provee, y de las posibilidades de ser que habilita, Lewis y todos sus familiares posiblemente se convertirían en otras clases de personas, quizá en el tipo de ciudadanos ordinarios que imaginaba el estado colombiano antes de que el derecho a la diferencia cultural les fuera reconocido a los afrocolombianos en 1991.

El día que conocí a Lewis y la entrevista que le hicieran años después revelan dos aspectos poderosos de la vida en el Bajo Atrato. Por un lado, cómo la música, la danza, la fiesta, el ritual y el carnaval no solo son componentes esenciales de la vida cotidiana, sino que, en muchos casos, constituyen una condición para la organización política, como lo supe más tarde en ese caserío sobre el río Gengadó durante las celebraciones que siguieron a la creación de Ascoba. Más importante aún, cuando un comité juvenil ensaya su presentación, incluso durante la ocupación armada de su territorio, uno se percató de que la guerra, a pesar de su poder abrumador, no es la única fuerza que organiza la vida de las personas. Es un error asumir que la violencia configura por completo el repertorio de acciones de la gente, como si pueblos indígenas y afrocolombianos simplemente hubieran construido sus vidas en respuesta a los males encarnados por los grupos armados. Esta es una crítica que hago a ciertas corrientes de investigación sobre la violencia entre las poblaciones afrocolombianas e indígenas y la manera en que he intentado desmarcarme de otros estudios que han hecho del conflicto armado el eje central de sus indagaciones etnográficas. Espero que mi escritura refleje esa resistencia a reificar la violencia, o en mi caso, a convertirla en punto de partida de la comprensión etnográfica. Lo que he intentado, más bien, es presentar la guerra como otra más de las fuerzas que configuran el conjunto de relaciones sociales que, en un lugar como el Bajo Atrato, están compuestas de múltiples tramas humanas y diferentes a la humana.

Por otro lado, encuentro que las palabras de Lewis, al describir cómo sin gente el territorio queda expuesto a fuerzas oscuras, capturan la forma en que las personas y sus prácticas contribuyen a la existencia del territorio. Sus palabras

presentan al territorio como algo que está siempre en continua producción, en perpetuo devenir, emergiendo día a día mediante un esfuerzo constante de sus moradores. Y esa ha sido también la perspectiva adoptada a lo largo de este libro: el territorio como un agregado de relaciones. Más que un escenario físico que sostiene prácticas humanas, el territorio es una intersección de tramas humanas y no humanas que tejen colectividades de vida en las que se vuelve condición florecer por medio de la armonización de sus propios hábitos de ser (Povinelli 2016, 138). Más un dominio de relaciones que un sustrato material (Ingold 2006, 14), más un evento que un teatro en el que se despliega la agencia humana, el territorio se construye y reconstruye de manera constante; está a la vez constituido por seres humanos y no humanos y es lo que resulta del encuentro entre estos seres. Así, se podría afirmar que los seres —humanos y de otra índole— y el territorio mismo son, en cada instancia de su relación, un tipo de entidad diferente. Un territorio que no es homogéneo sino múltiple y diverso es, por lo tanto, vulnerable a muchas presencias y en muchas escalas. Por eso las palizadas y los monocultivos de palma de aceite no solo generan daño ambiental; por eso la ira de las madres de agua y el vagar de los espíritus no son solo expresiones de traumas colectivos arrojados con el lenguaje de las creencias culturales. Como he mostrado, el desplazamiento forzado va más allá de la amenaza contra los derechos humanos, pues, al fin al cabo, la selva y los caseríos se deterioran sin el calor que crean la presencia y el trabajo humano; sin comunidades que cuiden y rehagan sus ríos, las aguas terminan por desviarse, las inundaciones se hacen constantes y los cursos de agua dejan de ser aliados para el sostenimiento de la vida sabrosa.

Los efectos causados por el abandono de los lugares preciados muestran hasta qué punto el territorio se sintió *maltratado* y solo, “sin su gente”, como le dijeron a la antropóloga Angela Lederach que sucedió con la tierra en los Montes de María tras el desplazamiento forzado de las comunidades campesinas (2019, 176). Este maltrato no es más que otra forma de describir cómo las comunidades y sus territorios, junto con sus diversos constituyentes no humanos, se convierten en la posibilidad de su respectiva existencia. En un escenario de justicia transicional, donde la experiencia de las víctimas es puesta en el centro de la esfera pública (Sotelo 2020), no reconocer esta coconstitucionalidad existencial, o mantener obstinadamente la división entre los daños a las personas y los daños a sus mundos circundantes solo puede provocar más daño a los pueblos indígenas y afrocolombianos y dificultar la reparación de ese sufrimiento contenido en sus territorios.

Si aceptamos que el territorio emana de las relaciones que distintos seres sostienen entre sí, entonces en el contexto de la justicia reparativa más que

simplemente restaurar cosas a un estado anterior al daño, lo que debe volverse objeto de atención son los conjuntos de relaciones que favorecen, en primer lugar, la emergencia misma del territorio. Por eso, el movimiento y el flujo han funcionado como hilos conductores a lo largo de este libro. El flujo, como nos lo recuerda Hugh Raffles (2014, 100), no es “extrínseco ni abstraíble de la existencia”, lo que significa que también es material: los cambios en el flujo de los ríos, así como las imposibilidades que enfrentan las personas para embarcarse, es decir, para viajar y circular, son los principales problemas derivados de las palizadas. Ello muestra cómo el flujo no solo es una condición de los ríos, sino que también constituye su forma: es la manera en que adopta el movimiento de la corriente lo que favorece la presencia de las fieras, por ejemplo. Pero es también por la falta de circulación de las personas y de su calor que el deterioro encontró un terreno fértil para expandirse y producir ruinas y escombros; es la incapacidad de fluir con los ritmos de la vida y la muerte lo que convirtió a los muertos de la mala muerte en espectros estancados en el espacio y en el tiempo.

El flujo y el movimiento nos llevan también a considerar que los lugares que componen estos territorios son en realidad arreglos temporales, momentos en la organización de las cosas (Ingold 1993). Piénsese una vez más en ríos represados, en senderos condenados al abandono, en sementeras desatendidas o en casas en decadencia. Todos ellos son disposiciones favorecidas por presencias como palizadas, rastros o avichuchos. Al mantener a raya estas presencias, las comunidades demuestran cómo a través de prácticas cotidianas de cuidado y trabajo pueden favorecer versiones de esos lugares que son más afines a los intereses de la gente. Pero cuando hay un cambio en la disposición y el flujo habitual de los elementos que componen estos arreglos —como la repentina aglomeración de seres que, como las avispas, las cucarachas o las malezas, se consideran perniciosos—, surgen nuevos tipos de lugares. Si se tiene en cuenta el papel que desempeñan fuerzas distintas a la humana en la creación y la disolución de los lugares, uno se da cuenta de que las fuerzas oscuras a las que se refiere Lewis no son solo de naturaleza política, económica o militar, aunque sean las transformaciones socioeconómicas, culturales y ambientales las que tanto nos interesa documentar. La ocupación del Bajo Atrato por la máquina de guerra desató una serie de eventos que trastocaron las posibilidades de ser y devenir de las que humanos y no humanos habían participado históricamente. Por ello, la dimensión más fundamental de las luchas de los pueblos indígenas y afrocolombianos en defensa de sus territorios es ontológica: ellos no están defendiendo algo que poseen, sino una entidad con la que su propio modo de ser se vuelve posible.

Esta dimensión ontológica se hace palpable al examinar las dificultades que enfrentan estas comunidades para facilitar la emergencia de sus propios

mundos —aquellos que desbordan las prácticas de hacer mundo propias de la modernidad—. El mantenimiento de los entramados que humanos y no humanos forjan —entramados que a menudo exhiben cuidado y reciprocidad, a veces animosidad y contienda, aunque siempre asombro y reconocimiento mutuo— llega a definir las cualidades de los lugares y las posibilidades que sus habitantes, humanos y no humanos, encuentran para hacer territorio juntos. Por ello, el daño de la guerra tiende a exceder los objetivos instrumentalistas que tan a menudo se les atribuyen a los actores armados. No toda violencia es instrumental, ni todas las fuerzas capaces de transformar las cualidades de los territorios son impuestas por presencias foráneas. Ríos represados, espíritus desgarrados, espectros errantes o felinos maliciosos son sin duda reverberaciones de la guerra. Sin embargo, palizadas, jaguares, fieras y madres de agua ya estaban presentes antes de la violencia armada, es decir, son presencias que pertenecen al mundo cotidiano y con las cuales la gente ha aprendido a coexistir. Son también estas existencias las que, sin la presencia de las personas —como sugiere Lewis—, habrían hecho del Bajo Atrato un territorio muy diferente. Lo que hace el contexto de la guerra es promover un arreglo disruptivo entre estas fuerzas, un arreglo que no solo amplifica sus propensiones destructivas, sino que favorece su propia alienación: alienarse de sus mundos, como las madres de agua; alienarse de la socialidad que le es propia, como el jaguar; alienarse de su condición humana, como los espíritus de Caño Claro. Esta alienación, esta amplificación y exceso hacen que las ecologías de la selva y del río se desmanden. Es también lo que nos lleva a considerar, en última instancia, al territorio como una víctima. Por eso, conceptos como violaciones de derechos humanos, trauma o daño ambiental solo dan cuenta parcial de lo que las personas y los territorios experimentan en un contexto de guerra.

En el ámbito legal, las luchas que las organizaciones indígenas y afrocolombianas han emprendido para que sus territorios sean reconocidos como víctimas del conflicto no deberían necesariamente derivar en nuevos derechos para los seres afectados. El lenguaje de los derechos, me parece, no es tan ecológico como se requiere, pues está arraigado de manera profunda en una concepción liberal del individuo que establece un corte tajante entre los seres y los entornos materiales con los que se encuentran entrelazados (Schlosberg 2014). Esta noción liberal obvia las relaciones con las que los humanos, los no humanos y los lugares se constituyen mutuamente y emergen juntos como territorio, como comunidad, como común unidad. Las políticas de reparación no pueden entonces reducirse a aquellas específicas para los humanos. En el contexto de la justicia transicional, diseñada para reparar los legados de agravios cometidos contra comunidades indígenas, afrocolombianas y sus territorios, no considerar

a esos seres que desbordan lo humano reproduciría un enfoque sobre la justicia y el derecho profundamente anclado en estructuras coloniales. Un arreglo legal como aquel que confiere personalidad jurídica al Atrato pone de manifiesto la importancia de extender nuestras consideraciones morales y éticas a esas otras existencias con las que los modos de ser de estos pueblos están entrelazados con tanta firmeza. Sin embargo, reconocer a este río como sujeto de derechos o al territorio como víctima podría no desafiar la separación entre naturaleza y cultura, tan preponderante en el marco jurídico moderno, si las características ontológicas que los habitantes locales atribuyen a entidades como la selva o los ríos no se incorporan a las prácticas de reparación. El reconocimiento del sufrimiento experimentado por los seres distintos a lo humano es indispensable para la descolonización de la justicia y para el diseño de reparaciones capaces de ir más allá de la asistencia humanitaria y la restitución de derechos.

Si las políticas de reparación continúan incrustadas en un marco multicultural que solo encuentra lugar para la pluralidad de conocimientos, prácticas y formas de ser en términos de diversidad de representaciones culturales de la realidad, mas no en términos de realidades mismas, el tipo de daño invocado por comunidades indígenas y afrocolombianas seguiría confinado al mundo de sus creencias, que no es otra cosa que aceptar que el daño al territorio no dice nada *real* sobre su sufrimiento ni mucho menos sobre los impactos en espíritus o madres de agua, ya que ninguna de estas entidades *realmente* existe, al menos no de la manera en que el estado moderno lo prescribe. Al abrazar la diferencia dentro de una matriz epistemológica en la que seres y eventos son asignados a las esferas discretas de la naturaleza o de la cultura, el estado multicultural ciñe las posibles formas de expresión que los pueblos indígenas y afrocolombianos pueden adoptar, lo cual limita el potencial que tiene esta *diferencia* para desafiar tanto los términos que las instituciones modernas movilizan para definir el daño como las estructuras materiales y sociales diseñadas para su reparación. Si dentro del paradigma multicultural al territorio como entidad viva solo se le permite lugar como cosmovisión o construcción sociocultural de la realidad, las instituciones de justicia transicional tendrán grandes dificultades para llevar una justicia acorde con las experiencias que muchos pueblos derivan de sus territorios.

Los tipos de ecologías alteradas, pero también creadas por la guerra, producen reverberaciones acumulativas, que se ramifican en muchas direcciones y a intervalos diferentes, y que impactan entramados de vida en formas no siempre evidentes. Como ocurre con las madres de agua, los jaguares devoradores de hombres o las fieras, las personas enfrentan una violencia que no sigue una trayectoria lineal ni que emana de una sola fuente; una violencia que termina intensificando, de maneras múltiples, formas previas de vulnerabilidad

y precariedad. Los legados de la guerra son acumulativos, pues dejan tras de sí una estela de daño que permanece con la gente y otros seres mucho después de que las acciones destructivas de los ejércitos han terminado. Palizadas, ruinas, remanentes militares o espíritus errantes encarnan una forma de violencia que no es inmediata ni está centrada en un solo evento. Los legados también muestran cuán híbrida y múltiple es la guerra. Considérese la violencia que manifiestan jaguares que fueron mascotas, árboles abaleados, espíritus malignos o caseríos abandonados. En ellos se hace manifiesta una violencia híbrida y heterogénea que conecta ámbitos en apariencia separados: lo natural y lo fabricado, lo humano y lo no humano, lo tangible y lo invisible, la vitalidad de la selva y las materialidades decadentes de los sitios abandonados.

Este carácter múltiple e híbrido hace que los legados de la guerra no siempre se manifiesten en cuerpos, humanos o de otra índole. Esto significa que los daños pueden rastrearse mejor a través de las asociaciones que estos cuerpos establecen. Piénsese en cómo la muerte de soldados que hostigaron y desplazaron comunidades locales transformó los atributos de ciertos lugares y las posibilidades que los vivos encuentran para habitarlos. Esta transformación también ilustra la lógica rizomática de la guerra, esto es, las formas siempre ramificadas, enmarañadas y por ello elusivas con las cuales la violencia se asienta y se propaga en los territorios bajoatrateños. En resumen, estos legados muestran que la guerra no puede entenderse como un evento singular y bien delimitado, puesto que sus efectos se distribuyen con amplitud en el tiempo —son lentos y prolongados—, en el espacio —son derivados— y se distribuyen entre ensamblajes de diferentes tipos de seres —son inherentemente ecológicos—. En el contexto de pobreza, racismo y otras formas estructurales de marginación que caracterizan las vidas de los pueblos indígenas y afrocolombianos, los legados de la guerra se convierten en multiplicadores de riesgos (Khan 2016), instancias que exacerban problemas de vulnerabilidad, precariedad, extractivismo y despojo.

Los legados nos obligan a reconsiderar, desde el punto de vista conceptual, qué es la guerra y cuáles son sus tiempos, así como los terrenos comunes —éticos y materiales— que han de movilizarse para comprender y reparar sus daños. El derecho humanitario y la jurisprudencia internacional han intentado humanizar la guerra mediante la creación de un vasto conjunto de normas para regular los medios y los métodos de combate, teniendo en cuenta preocupaciones morales sobre cómo no infligir dolor y sufrimiento innecesarios tanto a los combatientes como a los civiles (Bartelson 2018). Aunque la guerra tiende a exponer los aspectos más bárbaros de la condición humana, los esfuerzos por minimizar el sufrimiento han transformado a enemigos hostiles en sujetos de trato compasivo, aun sin cancelar sus antagonismos. El enfoque no antropocéntrico y ecológico

que propongo podría verse como otro intento de humanizar la guerra, es decir, de intentar aproximarse a ella en términos que extiendan al dominio de lo no humano las consideraciones éticas que ya existen hacia los actores humanos que la hacen y la padecen. Pero al hacerlo no intento simplemente incorporar a los seres distintos a lo humano a las historias sobre las muchas cosas que perturba la guerra, pues, como sostienen Jane Bennett (2010) y Karen Barad (2011), el objetivo de considerar juntos a seres humanos y no humanos no es solo eliminar de tajo sus distinciones ontológicas para alcanzar una igualdad perfecta, sino abrir nuevas posibilidades para ser y vivir juntos en este mundo que compartimos. Lo que he intentado aquí es situar a estos seres como actores cuyos intereses, preocupaciones, memorias y experiencias pueden transformar lo que sabemos sobre la guerra y los métodos que usamos para saber de ella.

Palizadas que detienen el torrente de las aguas, felinos perversos, fieras feroces y espíritus malignos no deben percibirse tan solo como anomalías enfrentadas por pueblos exóticos que habitan lugares distantes. Todo lo contrario. Estas presencias no hacen sino poner de manifiesto esos mundos a los que los humanos, en compañía de muchos otros que ponen en cuestión la excepcionalidad del *anthropos*, damos siempre forma de manera situada. También nos lleva a reconocer cómo un acto de destrucción profundamente humano como lo es la guerra lleva siempre consigo los gérmenes para alterar de forma inexorable el curso de esas vidas otras. La lucha por hacer visible el daño infligido a sus territorios es también un esfuerzo que hacen los pueblos indígenas y afrocolombianos por volver más fluidas y porosas las expresiones mediante las cuales sus territorios se convierten en asunto de interés público. Lo que está en juego es la ampliación del conjunto de voces que pueden hacer de interlocutores legítimos del territorio, así como de los medios y las expresiones de los que pueden valerse estos interlocutores para comunicar el daño. Un reajuste que pase de la noción de violaciones a los derechos humanos de ciertas minorías étnicas hacia la comprensión de la transformación de las condiciones que permiten la emergencia de mundos conformados por entramados humanos y diferentes a lo humano podría implicar también una transformación en la manera de abordar la política, de forma similar a eso que Elizabeth Grosz (2002) describe como un giro desde una política centrada en la identidad —basada en el reconocimiento identitario y la valoración de la esencia cultural del otro— hacia una política de responsabilidad hacia lo perezado. Es decir, una política preocupada por lo contingente, las asociaciones, los ensamblajes y lo impersonal. En suma, una política enfocada en el devenir más que en el ser, en las contingencias más que en las esencias, una política en la que lo principal es la posibilidad de devenir más que la necesidad de ser (Grosz 2002, 466).

La necesidad de ser, con su énfasis en las políticas de reconocimiento, la valoración de las tradiciones culturales distintivas y de las identidades colectivas moldeadas por la etnicidad, la raza, la religión o la sexualidad se ha convertido en el emblema del multiculturalismo moderno (Taylor 1992). Dentro de este paradigma, al enfrentar el desafío de incluir el daño que los pueblos indígenas y afrocolombianos sitúan en sus territorios tradicionales, el estado colombiano busca ser sensible a los efectos diferenciales de la guerra, pero lo hace sobre todo fortaleciendo los derechos de estas minorías etnoculturales. Esto no constituye más que otra forma de asociar toda diferencia sobre el conocimiento y la experiencia de la guerra con la diferencia cultural, al conceptualizar esta diferencia como una de carácter epistemológico y reificar en el camino a la naturaleza y a la cultura como dominios ontológicos divergentes. No obstante, el reconocimiento del territorio como víctima cuestiona la manera en que el estado multicultural tiende a traslapar ciertas experiencias sobre el mundo y las identidades étnicas. Esto significa aceptar que los legados de la guerra, que involucran y afectan al conjunto de las relaciones que las comunidades cultivan con los lugares que habitan y que los habitan, no es una experiencia exclusiva de los grupos étnicos que el estado colombiano reconoce como legítimos otros. De hecho, la guerra ha sido una experiencia compartida por muchas sociedades rurales y campesinas oficialmente excluidas del marco de derechos diferenciales propios del multiculturalismo colombiano. El enfoque relacional que he adoptado en este libro, con su énfasis en lo que describí como la posibilidad del devenir, podría ayudarnos a rastrear cómo ciertos significados y experiencias sobre la guerra surgen como consecuencia de determinadas prácticas en el territorio, del cultivo de sensibilidades particulares y de formas de relacionarse con el mundo vivo que no están necesariamente confinadas al dominio de las identidades étnicas. En últimas, y aunque el sistema legal aún no lo contemple, la posibilidad de atestiguar a un territorio que ha sido victimizado es un asunto que trasciende cualquiera de las condiciones sociales que el estado colombiano ha reconocido de manera exclusiva para ciertas afiliaciones etnoculturales.

Si la guerra librada en las selvas y los ríos del Bajo Atrato demuestra hasta qué punto nuestra condición humana se encuentra existencialmente entrelazada con las vidas y las muertes de otros seres, esta violencia debería también obligarnos a reflexionar sobre los muchos elementos extrahumanos que deben jugar su parte en cualquier esfuerzo por impartir justicia y construir una paz duradera. Puesto que los legados de la guerra nos obligan a pensar el territorio en términos de ecologías que emergen y que se nutren de ese juego constante de coconstitución mutua entre muchas clases de seres, deberíamos, también, pensar la justicia en estos mismos términos. Y esto, una vez más, no implica un

tipo de correspondencia simétrica entre los derechos de las entidades humanas y las diferentes a la humana, ni la disolución de todas sus diferencias ontológicas. Más bien, es un intento de sentar las bases para una *polis* (comunidad) y un *demos* (un común) en los que sea posible un nuevo arreglo sobre aquello que debe volverse asunto de interés (Bennett 2010; Povinelli 2015; Rancière 2000), es decir, un sistema político con nuevas sensibilidades éticas y nuevas vías de representación para todos sus constituyentes, humanos y de otra índole. Esta común unidad, que puede no coincidir con los intereses de esa mayoría a menudo descrita como “nosotros, el pueblo”, espera a ser creada en condiciones que permitan a sus múltiples habitantes florecer de manera cosmopolita, es decir, atendiendo a la diversidad de formas de ser y devenir de cada uno de sus miembros, no humanos y de otra índole. Los pueblos indígenas y afrocolombianos han demostrado que tal arreglo ya tiene lugar y que produce también lugar. Y la justicia transicional —que encapsula la voluntad de una sociedad de establecer un nuevo contrato social, trayendo a primer plano algunas de las preguntas más difíciles sobre la política y el derecho— es una oportunidad excepcional para construir un nuevo tipo de comunidad, en la que la vida y el tipo de ser que encarnan los ríos y la selva puedan fluir a través de vías que no estén constreñidas por las restringidas modalidades de existencia ante las que aboga esa minoría que se hace pasar por “nosotros, el pueblo”.

A lo largo de este libro he sostenido un argumento simple: la política está constreñida por la ontología, es decir, lo que se haga en términos legales y políticos para reparar el daño infligido a los territorios indígenas y afrocolombianos depende de aquello que las comunidades locales, por un lado, y el estado colombiano, por el otro, consideren lo que es el territorio: una porción de tierra, una colección de recursos, un ecosistema, un lugar, un contenedor de vida, una entidad viva, un ser proveedor... La justicia, por lo tanto, se impartirá según los acuerdos y las conexiones parciales que las partes involucradas sean capaces de alcanzar sobre estas premisas. Para ayudar en este proceso es importante provincializar muchos conceptos, es decir, rechazar la centralidad que tienen ciertas divisiones epistemológicas sobre la comprensión de la guerra: entre personas y sus mundos circundantes, entre sujetos y objetos, lo animado e inerte, lo objetivo y lo subjetivo, lo dado y lo construido, o lo real y lo creído. Ninguna de ellas logra capturar lo que reverbera en la guerra.

Más que poner en la palestra un conjunto de relaciones que las comunidades del Bajo Atrato cultivan con sus territorios y con la miríada de seres con quienes lo componen, lo que aquí he intentado es una descripción de las racionalidades profundas con las que humanos y no humanos nos constituimos mutuamente. El daño desatado por la guerra nos obliga, entonces, a reconsiderar

cómo llevar la justicia a esos mundos que exceden lo humano y a aceptar cuán inadecuada resulta una reparación que reifique la distinción multicultural entre *realidad* y las supuestas representaciones culturales de dicha realidad. Frente a esto, las posibilidades de reparar el daño experimentado por territorialidades compuestas por entramados de muchos seres otros no residen en el diseño de nuevas medidas para proteger los derechos de un otro radicalmente exteriorizado —en este caso las comunidades indígenas y afrocolombianas—. Más bien, requieren el cultivo de nuevas formas de responsabilidad, es decir, nuevas capacidades para responder y dar cuenta de otras formas de distintividad más que humanas (Barad 2011; Haraway 2008). El camino que he seguido para abordar los legados de la violencia me ha llevado a comprender las experiencias diferenciales de la guerra no tanto en términos de los marcos culturales con que los indígenas y los afrocolombianos representan su sufrimiento, sino en términos de los tipos de mundos que nosotros, los humanos, en compañía de seres que cuestionan nuestra excepcionalidad humana, somos capaces de habitar y dar vida.

Referencias

- ACIA (Consejo Comunitario Mayor de la Asociación Campesina Integral del Atrato). 2002. *Medio Atrato: territorio de vida*. Red de Solidaridad Social.
- Acta 209. 2010. "Por la cual se resuelve la impugnación formulada por el accionante Manuel Denis Blandón contra el fallo del 22 de abril de 2010 de la Sala Única del Tribunal Superior de Quibdó". Corte Suprema de Justicia.
- "Alias 'Macaco' cobraba a sus deudores con un león hambriento". 2009. *Caracol Radio*, 14 de marzo. Consultado el 12 de junio de 2019. https://caracol.com.co/radio/2009/03/13/judicial/1236979320_777931.html
- Almaro, Óscar. 2001. "Tras las huellas de los renacientes: por el laberinto de la etnicidad e identidad de los grupos negros o 'afrocolombianos' del Pacífico sur". En *Acción colectiva, Estado y etnicidad en el Pacífico colombiano*, editado por Mauricio Pardo, 15-39. ICANH; Colciencias.
- Álvaro, Miriam. 2009. "De las armas a la desmovilización: el poder paramilitar en Colombia". *Revista Internacional de Sociología* 67 (1): 59-82.
- Alves, Jaime Amparo. 2019. "'Esa paz blanca, esa paz de muerte': Peacetime, Wartime, and Black Impossible Chronos in Postconflict Colombia". *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* 24 (3): 653-671.
- Alves, Jaime Amparo y João Costa Vargas. 2017. "On Deaf Ears: Anti-Black Police Terror, Multiracial Protest and White Loyalty to the State". *Identities* 24 (3): 254-274.
- Amorth, Gabriele. 1999. *An Exorcist Tells His Story*. Ignatius.
- Anderson, Ben. 2009. "Affective Atmospheres". *Emotion, Space and Society* 2 (2): 77-81.
- Apocalypse Now. 1979. Dirigida por Francis Ford Coppola. United Artists. Film.
- Appelbaum, Nancy. 2016. *Mapping the Country of Regions: the Chorographic Commission of Nineteenth-Century Colombia*. University of North Carolina Press.
- Arbeláez, Mónica. 2001. "Comunidades de Paz del Urabá chocoano: fundamentos jurídicos y vida comunitaria". *Controversia* (177): 11-40.
- Asher, Kiran. 2009. *Black and Green: Afro-Colombians, Development, and Nature in the Pacific Lowlands*. Duke University Press.
- Azevedo, Fernando y Denis Murray. 2007. "Spatial Organization and Food Habits of Jaguars (*Panthera onca*) in a Floodplain Forest". *Biological Conservation* 137: 391-402.
- Barad, Karen. 2003. "Posthuman Performativity: Towards an Understanding of How Matter Comes to Matter". *Signs* 28 (3): 801-831.

- Barad, Karen. 2011. "Nature's Queer Performativity". *Qui Parle* 19 (2): 121-158.
- Barnet, Miguel. 1968. *Biography of a Runaway Slave*. Curbstone Press.
- Bartelson, Jens. 2018. *War in International Thought*. Cambridge University Press.
- Belcher, Olivier, Patrick Bigger, Ben Neimark y Cara Kennelly. 2020. "Hidden Carbon Costs of the 'Everywhere War': Logistics, Geopolitical Ecology, and the Carbon Boot-Print of the US". *Transactions of the Institute of British Geographers* 45 (1): 65-80.
- Bellows, Jason. 2008. "A Large-Hearted Gentleman". *Damn Interesting*. Consultado el 21 de diciembre de 2018. <https://www.damninteresting.com/a-large-hearted-gentleman/>
- Benjamin, Andrew. 2015. *Towards a Relational Ontology: Philosophy's Other Possibility*. SUNY Press.
- Bennett, Jane. 2001. *The Enchantment of Modern Life: Attachments, Crossings, and Ethics*. Princeton University Press.
- Bennett, Jane. 2010. *Vibrant Matter: a Political Ecology of Things*. Duke University Press.
- Bennett, Judith. 2004. "Pests and Disease in the Pacific War: Crossing the Line". En *Natural Enemy, Natural Ally. Toward an Environmental History of War*, editado por Richard Tucker y Edmund Russell, 217-251. Oregon State University Press.
- Benson, Elizabeth. 1998. "The Lord, the Ruler: Jaguar Symbolism in the Americas". En *Icons of Power. Feline Symbolism in the Americas*, editado por Nicholas Saunders, 53-76. Routledge.
- Berger, John. 1980. *About Looking*. Pantheon.
- Berque, Augustin. 1987. *Écoumène: introduction à l'étude des milieux humains*. Belin.
- Bessire, Lucas y David Bond. 2014. "Ontological Anthropology and the Deferral of Critique". *American Ethnologist* 41 (3): 440-456.
- Beveridge, Candida. 2011. "Face to Face with a Man-Eating Tiger". *BBC News*, 12 de noviembre. Consultado el 12 de octubre de 2016. <http://www.bbc.com/news/magazine-29987187>
- Bingham, Nick. 2006. "Bees, Butterflies, and Bacteria: Biotechnology and the Politics of Nonhuman Friendship". *Environment and Planning* 38 (3): 483-498.
- Blaser, Mario. 2009. "Political Ontology". *Cultural Studies* 23 (5): 873-896.

- Blaser, Mario. 2013a. "Notes towards a Political Ontology of 'Environmental' Conflicts". En *Contested Ecologies: Nature and Knowledge*, editado por Lesley Green, 13-27. HSRC Press.
- Blaser, Mario. 2013b. "Ontological Conflicts and the Stories of People in Spite of Europe". *Cultural Anthropology* 54 (5): 547-568.
- Böhme, Gernot. 1993. "Atmosphere as the Fundamental Concept of a New Aesthetics". *Thesis Eleven* 36 (1): 113-126.
- Borg Rasmussen, Mattias. 2015. "Deep Time and Shallow Waters: Configuration of an Irrigation Channel in the Andes". En *Waterworlds. Anthropology in Fluid Environments*, editado por Kirsten Hastrup y Frida Hastrup, 203-218. Berghahn.
- Boyd, David. 2017. *Rights of Nature: a Legal Revolution That Could Save the World*. ECW Press.
- Brady, Lisa. 2008. "Life in the DMZ: Turning a Diplomatic Failure into an Environmental Success". *Diplomatic History* 32 (4): 585-611.
- Braun, Bruce y Sarah Whatmore. 2010. "The Stuff of Politics: an Introduction". En *Political Matter: Technoscience, Democracy, and Public Life*, editado por Bruce Braun y Sarah Whatmore, ix-xxxviii. University of Minnesota Press.
- Brown, David y Carlos López. 2001. *Borderland Jaguars. Tigres de la frontera*. University of Utah Press.
- Bushnell, David. 1993. *The Making of Modern Colombia: a Nation in Spite of Itself*. University of California Press.
- Butler, Judith. 2009. *Frames of War: When Is Life Grievable?* Verso.
- Cagüañas, Diego, María Isabel Galindo y Sabina Rasmussen. 2020. "El Atrato y sus guardianes: imaginación ecopolítica para hilar nuevos derechos". *Revista Colombiana de Antropología* 56 (2): 169-196.
- Camawa (Asociación de Autoridades Wounaan del Pacífico). 2005. *Cosmovisión wounaan y diepien*. Instituto de Investigaciones Ambientales del Pacífico.
- "Cambio conoció los hornos crematorios que construyeron los paramilitares en Norte de Santander". 2009. *El Tiempo*, 20 de mayo. Consultado el 23 de septiembre de 2016. <http://www.eltiempo.com/archivo/documento-2013/CMS-5235387>
- "Campesinos tras la caza de un jaguar". 2014. *Teleantioquia Noticias*, 7 de mayo. Consultado el 13 de febrero de 2015. https://www.youtube.com/watch?v=_VLZao456Bo

- Cardona, Libardo. 2009. "Fiscalía investiga sórdidas prácticas paramilitares". *Semana*, 12 de diciembre. Consultado el 12 de junio de 2019. <https://www.semana.com/nacion/justicia/articulo/fiscalia-investiga-sordida-practicas-paramilitares/104067-3>
- Carroll, Leah Anne. 2011. *Violent Democratization. Social Movements, Elites, and Politics in Colombia's Rural War Zones, 1984-2008*. University of Notre Dame Press.
- Casey, Edward. 1996. "How to Get from Space to Place in a Fairly Short Stretch of Time". En *Sense of Place*, editado por Steven Feld y Keith Basso, 13-52. School of American Research Press.
- Castaño, Daniel y Gabriel Ruiz. 2019. "'Con el Jesús en la boca': miedo y vida cotidiana en sociedades en guerra. El caso de Tumaco (Nariño, Colombia)". *Horizontes Antropológicos* 25 (54): 23-50.
- Castillo, Camilo. 2020. "Encuentros entre antropología y estudios de ciencia y tecnología en Colombia: una respuesta al dossier 'Conflicto y paz en Colombia, más allá de lo humano'". *Maguaré* 34 (1): 245-267.
- Castrillón, Héctor. 1982. *Chocó indio*. Centro Pastoral Indígena.
- Castrillón, Héctor. 2010. *Mitos y tradiciones chamí*. Misioneros Claretianos Provincia Occidental.
- Centro Cultural Mama-U. 2002. "El cuento afroatratoño. Una expresión de la oralitura". *Revista Mama-U* (3): 1-28.
- Cheucarama, Fidel, Néelson Yabur y Ciro Pineda. 2006. *Jaibanás, tongueros y yerbateros: sabios ancestrales indígenas del Bajo Atrato-Chocó*. Instituto de Investigaciones Ambientales del Pacífico.
- Chica Jiménez, Felipe, Paco Gómez Nadal y Ana Luisa Ramírez Flórez. 2017. *Las heridas de Riosucio: 1996-2017*. Universidad Autónoma de Occidente.
- Chomsky, Noam. 2006. *Failed States: the Abuse of Power and the Assault of Democracy*. Nueva Owl Books.
- Cinep (Centro de Investigación y Educación Popular). s. f. "Noche y Niebla. Banco de Datos". Consultado el 26 de enero de 2016. <http://www.nocheyniebla.org/>
- Clark, Nigel. 2010. *Inhuman Nature: Sociable Life on a Dynamic Planet*. Sage.
- Clatterbuck, Wayne. 2011. "Tree Wounds. Response of Trees and What You Can Do". *University of Tennessee Extension Publications* SP683: 1-5.
- Clayton, Philip. 2006. "Conceptual Foundations of Emergence Theory". En *The Re-Emergence of Emergence. The Emergentist Hypothesis from Science to*

- Religion*, editado por Philip Clayton y Paul Davies, 1-31. Oxford University Press.
- Comisión Intereclesial de Justicia y Paz. 2005. *La tramoya: derechos humanos y palma aceitera, Curvaradó y Jiguamiandó*. Cinep; Comisión Intereclesial de Justicia y Paz.
- Comisión Intereclesial de Justicia y Paz. 2012. “Taponamiento río Jiguamiandó”. Video de YouTube publicado por la Comisión el 12 de marzo. Consultado el 29 de octubre de 2015. <https://www.youtube.com/watch?v=UKS4xakNLZ4>
- Constitución de la República del Ecuador. 2008. Asamblea Nacional Constituyente de Ecuador. Registro Oficial N.º 449.
- Coole, Diana y Samantha Frost. 2010. “Introducing the New Materialisms”. En *New Materialisms: Ontology, Agency, and Politics*, editado por Diana Coole y Samantha Frost, 2-43. Duke University Press.
- Corbett, Jim. 1946. *Man-Eaters of Kumaon*. Oxford University Press.
- Corpourabá. 2015. “Jaguar muerto en el corregimiento de Bocas del Atrato”. Corpourabá. Consultado el 2 de agosto de 2016. <https://web.corpouraba.gov.co/jaguar-muerto-en-el-corregimiento-de-bocas-del-atrato>
- Costa, Luiz y Carlos Fausto. 2010. “The Return of the Animists: Recent Studies of Amazonian Ontologies”. *Religion and Society: Advances in Research* 1: 89109.
- Crawford, Neta. 2019. *Pentagon Fuel Use, Climate Change, and the Costs of War*. Research Briefs. Watson Institute for International and Public Affairs, Brown University.
- Cruikshank, Julie. 2005. *Do Glaciers Listen? Local Knowledge, Colonial Encounters, and Social Imagination*. University of British Columbia Press.
- Cuesta Romaña, Elmer. 2010. *Monografía del municipio Carmen del Darién*. Lealon.
- DANE (Departamento Administrativo Nacional de Estadística). 2018a. *Censo nacional de población y vivienda*. Imprenta Nacional.
- DANE (Departamento Administrativo Nacional de Estadística). 2018b. “Medida de pobreza multidimensional municipal de fuente censal 2018”. DANE. Consultado el 19 de octubre de 2019. <https://www.dane.gov.co/index.php/estadisticas-por-tema/pobreza-y-condiciones-de-vida/pobreza-y-desigualdad/medida-de-pobreza-multidimensional-de-fuente-censal>
- Das, Veena. 1998. “Wittgenstein and Anthropology”. *Annual Review of Anthropology* 27: 171-195.

- 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”. Diario Oficial 48278. Congreso de Colombia.
- De Friedemann, Nina S. 1974. “Minería del oro y descendencia: Güelmambí, Nariño”. *Revista Colombiana de Antropología* 16: 9-52.
- De Friedemann, Nina S. 1985. “Troncos among Black Miners in Colombia”. En *Miners and Mining in the Americas*, editado por Thomas Greaves y William Culver, 204-225. Manchester University Press.
- De Friedemann, Nina S. y Alfredo Vanín. 1994. *Entre la tierra y el cielo: magia y leyendas del Chocó*. Planeta.
- De la Cadena, Marisol. 2015. *Earth Beings: Ecologies of Practice Across Andean Worlds*. Duke University Press.
- De la Cadena, Marisol. 2016. “Uncommoning Nature: Stories from the Anthro-po-Not-Seen”. *E-Flux* 56: s. p.
- Deacon, Terrence. 2006. “Emergence: the Hole at the Wheel’s Hub”. En *The Re-emergence of Emergence: the Emergentist Hypothesis from Science to Religion*, editado por Philip Clayton y Paul Davies, 111-150. Oxford University Press.
- Debret, Jean-Baptiste. 1834. *Voyage pittoresque et historique au Brésil, ou Séjour d’un artiste français au Brésil, depuis 1816 jusqu’en 1831 inclusivement*. Firmin-Didot. <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k55454875/f76.item#>
- Defensoría del Pueblo, República de Colombia. 2002. *Amicus curiae, explotación de madera y derechos humanos*. Defensoría del Pueblo.
- Defensoría del Pueblo, República de Colombia. 2014. *Amicus curiae, explotación de madera en el Bajo Atrato*. Defensoría del Pueblo.
- Deleuze, Gilles. 2001. *Pure Immanence: Essays on a Life*. Zone Books.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari. (1991) 1996. *What Is Philosophy?* Columbia University Press.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari. 2004. *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Continuum.
- Dickinson, Daniel. (1980) 2004. “Toothache Made Lion Eat Humans”. *BBC News*, 19 de octubre. Consultado el 12 de octubre de 2016. <http://news.bbc.co.uk/2/hi/africa/3756180.stm>
- Douglas, Mary y Baron Isherwood. 1979. *The World of Goods: Towards an Anthropology of Consumption*. Norton.

- Dufort, Philippe. 2014. "The Dual Function of Violence in Civil Wars: the Case of Colombia". *Colombia Internacional* 81: 205-235.
- Dufrenne, Mikel. (1953) 1973. *The Phenomenology of Aesthetic Experience*. Northwestern University Press.
- Duncan, Gustavo. 2007. *Los señores de la guerra: de paramilitares, mafiosos y autodefensas*. Planeta.
- Earl, Riggings. 1993. *Dark Symbols, Obscure Signs: God, Self, and Community in the Slave Mind*. Orbis Books.
- Eliade, Mircea. 1971. *The Myth of the Eternal Return: Cosmos and History*. Princeton University Press.
- El espinazo del diablo*. 2001. Dirigida por Guillermo del Toro. Distribuida por Warner Sogefilms S. A. Film.
- Escalón, Sebastián. 2014. "Palma africana: nuevos estándares y viejas trampas". *Plaza Pública*. Consultado el 12 de abril de 2016. <http://www.plazapublica.com.gt/content/palma-africana-nuevos-estandares-y-viejas-trampas>
- Escobar, Arturo. 1997. *Biodiversidad, naturaleza y cultura: localidad y globalidad en las estrategias de conservación*. UNAM; CIICH.
- Escobar, Arturo. 2001. "Culture Sits in Places: Reflections on Globalism and Subaltern Strategies of Localization". *Political Geography* 20: 139-174.
- Escobar, Arturo. 2005. *Más allá del tercer mundo: globalización y diferencia*. ICANH.
- Escobar, Arturo. 2007. "Worlds and Knowledges Otherwise: the Latin American Modernity/Coloniality Research Program". *Cultural Studies* 21 (2-3): 179-210.
- Escobar, Arturo. 2008. *Territories of Difference. Place, Movements, Life, Redes*. Duke University Press.
- Escobar, Arturo. 2015. "Territorios de diferencia: la ontología política de los 'derechos al territorio'". *Cuadernos de Antropología Social* (41): 25-38.
- Escobar, Arturo. 2016. "Thinking-Feeling with the Earth: Territorial Struggles and the Ontological Dimension of the Epistemologies of the South". *Revista de Antropología Iberoamericana* 11 (1): 11-32.
- Escobar, Arturo. 2020. *Pluriversal Politics. The Real and the Possible*. Duke University Press.
- Espinosa, Nicolás. 2012. "Impactos del paramilitarismo en la región Urabá/Chocó 1998-2006". *El Ágora USB* 12 (2): 289-327.

- Ferguson, Adam. (1767) 1995. *An Essay on the History of Civil Society*. Cambridge University Press.
- Fish, Laurel. 2013. "Homogenizing Community, Homogenizing Nature: an Analysis of Conflicting Rights in the Rights of Nature Debate". *Stanford Undergraduate Research Journal* 12: 6-11.
- Foucault, Michel. 1990. *History of Sexuality*. Vintage Books.
- Franco, Vilma y Juan Restrepo. 2011. "Empresarios palmeros, poderes de facto y despojo de tierras en el Bajo Atrato". En *La economía de los paramilitares: redes de corrupción, negocios y política*, editado por Mauricio Romero, 269-410. Corporación Nuevo Arco Iris.
- Frank, Laurence, Graham Hemson, Hadas Kushnir y Craig Packer. 2006. "Lions, Conflict and Conservation in Eastern and Southern Africa". Ponencia presentada en el Eastern and Southern African Lion Conservation Workshop, 11-13 de enero. Consultado el 12 de octubre de 2016. http://static.wixstatic.com/ugd/87ac64_dcc32ba6c03845f2957b61eff0916206.pdf
- Freud, Sigmund. (1901) 2003. *Psychopathology of Everyday Life*. Dover.
- Frost, Robert. 1942. *A Witness Tree*. Henry Holt & Co.
- "El Führer de Urabá". 2006. *Semana*, 31 de octubre. Consultado el 20 de enero de 2016. <http://www.semana.com/nacion/articulo/el-fhrerde-uraba/80185-3>
- Gagné, Karine y Mattias Borg Rasmussen. 2016. "Introduction: an Amphibious Anthropology: the Production of Place at the Confluence of Land and Water". *Anthropologica* 58 (2): 135-149.
- Gates, Henry Louis. 1988. *The Signifying Monkey: a Theory of Afro-American Literary Criticism*. Oxford University Press.
- Gentry, Alwyn. 1986. "Species Richness and Floristic Composition of the Chocó Region Plant Communities". *Caldasia* 15: 71-91.
- Georgiou, Ion. 2003. "The Idea of Emergent Property". *Journal of the Operational Research Society* 54: 239-247.
- Giraldo, Carlos. 1997. *El desplazamiento en Colombia: relatos e imágenes*. Cinep.
- Giray, Tugrul, Manuela Gionanetti y Mary Jane West-Eberhard. 2005. "Juvenile Hormone, Reproduction, and Worker Behavior in the Neotropical Social Wasp *Polistes canadensis*". *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America* 102 (9): 3330-3335.
- Gómez, Laureano. 1928. *Interrogantes sobre el progreso de Colombia*. Editorial Minerva.

- Gordillo, Gastón. 2004. *Landscapes of Devils. Tensions of Place and Memory in the Argentinian Chaco*. Duke University Press.
- Gordillo, Gastón. 2014. *Rubble: the Afterlife of Destruction*. Duke University Press.
- Gordillo, Gastón. 2019. "Ambient Thickness: the Atmospheric Materiality of the Anthropocene". Ponencia presentada en el Institute for the Study of International Development, McGill University, Montreal, 3 de abril.
- Graeber, David. 2015. "Radical Alterity Is Just Another Way of Saying 'Alterity'". *Hau: Journal of Ethnographic Theory* 5 (2): 1-41.
- Grandville, Jean-Jacques. 1842. *Scènes de la vie privée et publique des animaux: études de mœurs contemporaines*. J. Hetzel et Paulin. <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k65775074/f1.item>
- Groombridge, Brian y Martin Jenkins. 2002. *World Atlas of Biodiversity. Earth's Living Resources in the 21st Century*. University of California Press.
- Grosz, Elizabeth. 2002. "A Politics of Imperceptibility: a Response to 'Anti-Racism, Multiculturalism and the Ethics of Identification'". *Philosophy & Social Criticism* 28 (4): 463-472.
- Gudynas, Eduardo. 2009. "La ecología política del giro biocéntrico en la nueva constitución de Ecuador". *Revista de Estudios Sociales* (32): 34-47.
- Guynup, Sharon. 2009. "Jaguar". *BBC Wildlife*, número especial "Portfolio Jaguar", agosto: 26-37. Consultado el 3 de octubre de 2016. http://sharonguynup.com/Sharon_Website/Articles_files/BBC%20Wildlife%20-%20Jaguars.pdf
- "Habitantes de Bocas del Atrato cazan y se comen a un jaguar que mató a tres pescadores". 2015. *Teleantioquia Noticias*, 24 de febrero. Consultado el 2 de agosto de 2015. <https://www.youtube.com/watch?v=gto1NrVVbNc>
- "Habla Vicente Castaño: el verdadero jefe de las autodefensas le da la cara al país por primera vez". 2005. *Semana*, 16 de junio. Consultado el 2 de diciembre de 2015. <http://www.semana.com/portada/articulo/habla-vicente-castano/72964-3>
- Halperin, Rhoda. 1994. *Cultural Economics: Past and Present*. University of Texas Press.
- Handelman, Don. 2008. "Afterword: Returning to Cosmology - Thoughts on the Positioning of Belief". *Social Analysis* 52 (1): 181-195.
- Haraway, Donna. 2008. *When Species Meet*. University of Minnesota Press.
- Hastrup, Kirsten. 2010. "Emotional Topographies: the Sense of Place in the Far North". En *Emotions in the Field: the Psychology and Anthropology of*

- Fieldwork Experience*, editado por James Davies y Dimitrina Spencer, 191-211. Stanford University Press.
- Heddon, Deirdre. 2008. *Autobiography and Performance*. Palgrave Macmillan.
- Henig, David. 2012. "Iron in the Soil: Living with Military Waste in Bosnia-Herzegovina". *Anthropology Today* 28 (1): 21-23.
- Hernández, Nicolás. 2008. "Campesinos sin tierras: la historia de los desplazados del Bajo Atrato". Trabajo de pregrado, Pontificia Universidad Javeriana.
- Hertz, Robert. (1909) 1960. *A Contribution to the Study of the Collective Representation of Death*. The Free Press.
- Hoffmann, Odile. 2004. *Communautés noires dans le Pacifique colombien. Innovations et dynamiques ethniques*. IRD; Karthala.
- Holbraad, Martin. 2008. "Definitive Evidence, from Cuban Gods". *Journal of the Royal Anthropological Institute* 14 (1): S93-109.
- Hölldobler, Bert y Edward O. Wilson. 2010. *The Leafcutter Ants: Civilization by Instinct*. W. W. Norton.
- Hornborg, Alf. 2017. "Artifacts Have Consequences, Not Agency: Toward a Critical Theory of Global Environmental History". *European Journal of Social Theory* 20 (1): 95-110.
- "Los hornos del horror en el Catatumbo". 2009. *El Espectador*, 9 de mayo. Consultado el 16 de septiembre de 2016. <http://www.elespectador.com/impreso/salvatore-mancuso/articuloimpreso140079-los-hornos-del-horror-el-catatumbo>
- Hristov, Jasmin. 2009. *Blood and Capital: The Paramilitarization of Colombia*. Ohio University Press.
- Hughes, Christina y Celia Lury. 2013. "Re-Turning Feminist Methodologies: From a Social to an Ecological Epistemology". *Gender and Education* 25 (6): 786-799.
- Hughes, Ted. 1957. *The Hawk in the Rain*. Faber and Faber.
- Human Rights Watch. 2010. *Paramilitaries' Heirs: the New Face of Violence in Colombia*. Human Rights Watch.
- Hyde, Lewis. 1998. *Trickster Makes This World. Mischief, Myth, and Art*. Farrar, Straus and Giroux.
- IACHR (Inter-American Commission on Human Rights). 1999. "Third Report on the Human Rights Situation in Colombia". OEA/Ser.L/V/II.102 Doc. 9 Rev.1". IACHR.

- IACHR (Inter-American Commission on Human Rights). 2004. "Report on the Demobilization Process in Colombia". OEA/Ser.L/II.120 Doc. 60". IACHR.
- IACHR (Inter-American Commission on Human Rights). 2008. "Follow-up on the Demobilization Process of the AUC in Colombia. OEA/Ser.L/V/II CIDH/INF.2/07". IACHR.
- IACHR (Inter-American Commission on Human Rights). 2013. "Case of the Afro-Descendant Communities Displaced from the Cacarica River Basin (Operation Genesis) v. Colombia. Judgment of November 20". IACHR.
- "Indígenas se reúnen en la Sierra Nevada por sus víctimas y la memoria". 2015. Centro de Nacional de Memoria Histórica, 6 de marzo. Consultado el 8 de abril de 2015. <http://www.centrodememoriahistorica.gov.co/noticias/noticias-cmh/indigenas-se-reunen-en-la-sierra-nevada-porsus-victimas-y-la-memoria>
- Ingold, Tim. 1993. "The Temporality of the Landscape". *World Archaeology* 25 (2): 152-174.
- Ingold, Tim. 2000. *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*. Routledge.
- Ingold, Tim. 2006. "Rethinking the Animate, Re-Animating Thought". *Ethnos* 71 (1): 9-20.
- Ingold, Tim. 2011. *Being Alive: Essays on Movement, Knowledge and Description*. Routledge.
- Instituto Geográfico Agustín Codazzi. 1992. *Atlas de Colombia*. Instituto Geográfico Agustín Codazzi.
- Internal Displacement Monitoring Centre. 2007. *Resisting Displacement by Combatants and Developers: Humanitarian Zones in North-West Colombia*. Internal Displacement Monitoring Centre; Norwegian Refugee Council.
- Isacson, Sven Erik. 1975. "Biografía atrateña: la formación de un topónimo indígena bajo el impacto español". *Indiana* (3): 93-109.
- Izquierdo, Belkis y Lieselotte Viaene. 2018. "Decolonizing Transitional Justice from Indigenous Territories". *Peace in Progress* (34).
- Jaramillo-Villa, Úrsula y Luz Jiménez-Segura. 2008. "Algunos aspectos biológicos de la población de *Prochilodus magdalenae* en las ciénagas de Tumaradó (río Atrato), Colombia". *Actualidades Biológicas* 30 (88): 55-66.
- Jeanne, Robert. 2004. "Construction and Utilization of Multiple Combs in *Polistes canadensis* in Relation to the Biology of a Predaceous Moth". *Behavioral Ecology and Sociobiology* 4 (3): 293-310.

- Johnson, Penny. 2019. *Companions in Conflict: Animals in Occupied Palestine*. Melville House.
- JEP (Jurisdicción Especial para la Paz). 2018. "Acuerdo N.º 001. Marzo 9, por el cual se adopta el Reglamento General de la Jurisdicción Especial para la Paz". <https://www.refworld.org/es/jur/jur/jep/2018/es/127433>
- JEP (Jurisdicción Especial para la Paz). 2019. "Comunicado 009. Unidad de Investigación y Acusación de la JEP 'Reconoce como víctima silenciosa el medio ambiente'". <https://www.jep.gov.co/SiteAssets/Paginas/UIA/sala-de-prensa/Comunicado%20UIA%20-%20009.pdf>
- Kalyvas, Stathis. 2003. "The Ontology of 'Political Violence': Action and Identity in Civil Wars". *Perspectives on Politics* 1 (3): 475-494.
- Kapferer, Bruce. 1988. *Legends of People, Myths of State: Violence, Intolerance, and Political Culture in Sri Lanka and Australia*. Smithsonian Institution Press.
- Kauffman, Craig M. y Pamela L. Martin. 2017. "Can Rights of Nature Make Development More Sustainable? Why Some Ecuadorian Lawsuits Succeed and Others Fail". *World Development* 92: 130-142.
- Kelly, Marcella y Scott Silver. 2009. "The Suitability of the Jaguar (*Panthera onca*) for Reintroduction". En *Reintroduction of Top-Order Predators*, editado por Matt Hayward y Michael Somers, 187-205. Wiley-Blackwell.
- Kent, Lia. 2016. "Sounds of Silence: Everyday Strategies of Social Repair in Timor-Leste". *Australian Feminist Law Journal* 42 (1): 31-50.
- Khan, Naveeda. 2016. "Living Paradox in Riverine Bangladesh: Whiteheadian Perspectives on Ganga Devi and Khwaja Khijir". *Anthropologica* 58 (2): 179-192.
- Kim, Eleana. 2016. "Toward an Anthropology of Landmines: Rogue Infrastructure and Military Waste in the Korean DMZ". *Cultural Anthropology* 31 (2): 162-187.
- Kohn, Eduardo. 2007. "How Dogs Dream: Amazonian Natures and the Politics of Transspecies Engagement". *American Ethnologist* 34 (1): 3-24.
- Kohn, Eduardo. 2013. *How Forests Think. Toward an Anthropology Beyond the Human*. University of California Press.
- Kohn, Eduardo. 2020. "Anthropology as Cosmic Diplomacy: Toward an Ecological Ethics for Times of Environmental Fragmentation". En *Living Earth Community: Multiple Ways of Being and Knowing*, editado por Sam Mickey, Mary Evelyn Tucker y John Grim, 55-65. Open Book Publishers.

- Kwon, Heonik. 2008. *Ghosts of War in Vietnam*. Cambridge University Press.
- Laakkonen, Simon. 2004. "War - An Ecological Alternative to Peace? Indirect Impacts of World War II on the Finnish Environment". En *Natural Enemy, Natural Ally: Toward an Environmental History of War*, editado por Richard Tucker y Edmund Russell, 175-194. Oregon State University Press.
- Latour, Bruno. 1999. *Pandora's Hope: Essays on the Reality of Science Studies*. Harvard University Press.
- Latour, Bruno. 2004. *Politics of Nature: How to Bring the Sciences into Democracy*. Harvard University Press.
- Latour, Bruno. 2005. *Reassembling the Social: an Introduction to Actor-Network Theory*. Oxford University Press.
- Law, John. 2007. "Actor-Network Theory and Material Semiotics". En *The New Blackwell Companion to Social Theory*, editado por Bryan Turner, 141-158. Blackwell.
- Law, John. 2015. "What's Wrong with a One-World World?". *Distinktion: Journal of Social Theory* 16 (1): 126-139.
- Le Billon, Philippe. 2001. "The Political Ecology of War: Natural Resources and Armed Conflicts". *Political Geography* 20: 561-584.
- "El león de los paramilitares". 2009. *El Espectador*, 13 de marzo. Consultado el 12 de junio de 2019. <https://www.elespectador.com/impreso/judicial/articuloimpreso127254-el-leon-de-los-paramilitares>
- Leal, Claudia. 2018. *Landscapes of Freedom: Building a Postemancipation Society in the Rainforests of Western Colombia*. University of Arizona Press.
- Leal, Claudia y Eduardo Restrepo. 2003. *Unos bosques sembrados de aserríos: historia de la extracción maderera en el Pacífico colombiano*. Universidad de Antioquia.
- Lederach, Angela. 2019. "'El campesino nació para el campo': un enfoque multiespecies hacia la paz territorial en Colombia". *Maguaré* 33 (2): 171-207.
- Leeming, David. 1991. *The World of Myth*. Oxford University Press.
- LeGrand, Catherine. 2003. "The Colombian Crisis in Historical Perspective". *Canadian Journal of Latin American and Caribbean Studies* 28 (55-56): 165-210.
- Leopold, Aldo. 1972. *Wildlife of Mexico*. University of California Press.
- Levine, Lawrence. 1977. *Black Culture and Black Consciousness: Afro-American Folk Thought from Slavery to Freedom*. Oxford University Press.

- Lévi-Strauss, Claude. 1962. *Le totémisme aujourd'hui*. Presses Universitaires de France.
- Ley 70 de 1993. "Por la cual se desarrolla el artículo transitorio 55 de la Constitución Política". Diario Oficial 41013. Congreso de Colombia.
- Lien, Marianne y John Law. 2011. "'Emergent Aliens': On Salmon, Nature, and Their Enactment". *Ethnos* 76 (1): 65-87.
- López, Claudia. 2005. "Del control territorial a la acción política". *Arcanos* (11): 39-47.
- Losonczy, Anne-Marie. 1993. "De lo vegetal a lo humano: un modelo cognitivo afrocolombiano del Pacífico". *Revista Colombiana de Antropología* 30: 38-57.
- Losonczy, Anne-Marie. 2006a. *La trama interétnica: ritual, sociedad y figuras de intercambio entre los grupos negros y emberá del Chocó*. ICANH; Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Losonczy, Anne-Marie. 2006b. *Viaje y violencia: la paradoja chamánica emberá*. Universidad Externado de Colombia.
- Lozano, Manuel. 1880. "Las riquezas del Chocó". *El Atratoense. Periódico Industrial, Literario y Noticioso*, septiembre.
- Lynch, John. 2015. "The Role of Plantations of the African Palm (*Elaeis guineensis* Jacq.) in the Conservation of Snakes in Colombia". *Caldasia* 37 (1): 169-182.
- Lyons, Kristina. 2019. "Ríos y reconciliación profunda: la reconstrucción socioecológica en tiempos de conflicto y 'transición' en Colombia". *Maguaré* 33 (2): 209-245.
- Machlis, Gary y Thor Hanson. 2008. "Warfare Ecology". *BioScience* 58 (8): 729-736.
- Macpherson, Elizabeth. 2019. *Indigenous Water Rights in Law and Regulation. Lessons from Comparative Experience*. Cambridge University Press.
- Macpherson, Elizabeth y Felipe Clavijo Ospina. 2018. "The Pluralism of River Rights in Aotearoa, New Zealand and Colombia". *The Journal of Water Law* 25: 283-293.
- Mahler, Richard. 2009. *The Jaguar's Shadow: Searching for a Mythic Cat*. Yale University Press.
- Mameli, Paola. 2014. "Etnografías de cocinas: el espacio acuático en Riosucio, Chocó". Trabajo de pregrado, Pontificia Universidad Javeriana.
- Mann, Thomas. (1924) 1958. *The Magic Mountain*. Alfred A. Knopf.
- Margil, Mari. 2018. "Our Laws Make Slaves of Nature: It's Not Just Humans Who Need Rights". *The Guardian*, 23 de mayo. Consultado el 24 de mayo

- de 2018. <https://www.theguardian.com/commentisfree/2018/may/23/laws-slaves-nature-humans-rights-environment-amazon>
- Martínez Arango, Rodrigo. 2013. "Un jaguar mató a un pescador en Urabá". *El Colombiano*, 24 de mayo. Consultado el 13 de febrero de 2015. http://www.elcolombiano.com/historico/un_jaguar_mato_a_un_pescador_en_uraba-MBEC_243690
- Masco, Joseph. 2004. "Mutant Ecologies: Radioactive Life in Post-Cold War New Mexico". *Cultural Anthropology* 19 (4): 517-550.
- Mazoomdaar, Jay. 2014. "Why Are India's Tigers Killing Humans?" *BBC News*, 20 de enero. Consultado el 12 de octubre de 2016. <http://www.bbc.com/news/world-asia-india-25755104>
- Mbembe, Achille. 2003. "Necropolitics". *Public Culture* 15 (1): 11-40.
- McAllister, Carlota y Diane Nelson. 2013. "Aftermath: Harvests of Violence and Histories of the Future". En *War by Other Means: Aftermath in Post-Genocide Guatemala*, editado por Carlota McAllister y Diane Nelson, 1-45. Duke University Press.
- Mejía, Carlos Arturo. 1995. *Fauna de la serranía de La Macarena*. Amazonas Editores; Ediciones Uniandes.
- Melo, Mario. 2014. "Voces de la selva en el estrado de la Corte Interamericana de Derechos Humanos". *Sur. Revista Internacional de Derechos Humanos* 20: 291-299.
- Merleau-Ponty, Maurice. (1945) 2002. *Phenomenology of Perception*. Routledge.
- Metcalf, Jacob. 2008. "Intimacy without Proximity: Encountering Grizzlies as a Companion Species". *Environmental Philosophy* 5 (2): 99-128.
- Mingorance, Fidel, Flaminia Minelli y Hélène Le Du. 2004. *El cultivo de la palma africana en el Chocó: legalidad ambiental, territorial y derechos humanos*. Human Rights Everywhere; Diócesis de Quibdó.
- Mitchell, Sandra. 2012. "Emergence: Logical, Functional and Dynamical". *Synthese* 185: 171-186.
- Mittermeier, Russell, Patricio Robles Gil, Michael Hoffmann, John Pilgrim, Thomas Brooks, Cristina Goettsch, John Lamoreux y Gustavo da Fonseca. 2005. *Hotspots Revisited: Earth's Biologically Richest and Most Endangered Terrestrial Ecoregions*. University of Chicago Press.
- Moglen, Eben. 1989. "Legal Fictions and Common Law Legal Theory. Some Historical Reflections". *Tel-Aviv University Studies in Law*. Consultado el 23 de junio de 2017. <http://emoglen.law.columbia.edu/publications/fict.html>

- Moglen, Eben. 1990. "Legal Fictions and Common Law Legal Theory: Some Historical Reflections". *Tel Aviv University Studies in Law* 10: 33-62.
- Mol, Annemarie. 1999. "Ontological Politics: a Word and Some Questions". En *Actor Network Theory and After*, editado por John Law y John Hassard, 74-89. Blackwell.
- Mol, Annemarie. 2002. *The Body Multiple: Ontology in Medical Practice*. Duke University Press.
- Mouffe, Chantal. 2000. *On the Political*. Routledge.
- Mount, Nick. 2017. "Can a River Have Legal Rights? A Different Approach to Protecting the Environment". *The Independent*, 13 de octubre. Consultado el 28 de octubre de 2017. <http://www.independent.co.uk/environment/river-legal-rights-colombia-environment-pacific-rainforest-atrato-river-río-quito-a7991061.html>
- National Security Archive. 2010. "US Embassy Colombia Cable, 1998 Bogotá 9345". Consultado el 25 de enero de 2016. http://nsarchive.gwu.edu/NSAEBB/NSAEBB327/doc01_19980813.pdf
- Navaro-Yashin, Yael. 2009. "Affective Spaces, Melancholic Objects: Ruination and the Production of Anthropological Knowledge". *Journal of the Royal Anthropological Institute* 15: 1-18.
- Navaro-Yashin, Yael. 2012. *The Make-Believe Space: Affective Geography in a Postwar Polity*. Duke University Press.
- Nieto, Patricia. 2012. *Los escogidos*. Alcaldía de Medellín; Sílabo Editores.
- Niiler, Eric. 2014. "After Protecting Habitat for Jaguars, Expert Believes the Species Can Adapt and Survive". *The Washington Post*, 22 de diciembre. Consultado el 5 de agosto de 2015. https://www.washingtonpost.com/national/health-science/after-protecting-habitat-for-jaguars-expert-believes-the-species-can-adapt-and-survive/2014/12/19/10b2591e-6f5c-11e4-8808-afaa1e3a33ef_story.html
- "No dejan cazar jaguar que ha matado a cinco personas". 2014. *Noticias Uno*, 10 de mayo. Consultado el 13 de febrero de 2015. <https://www.youtube.com/watch?v=mGdmxgCYaWw>
- Novack, Anthony y Martin Main. 2012. *Jaguar: Another Threatened Panther*. University of Florida.
- Observatorio del Programa Presidencial de Derechos Humanos. 2003. *Panorama actual del Chocó*. Presidencia de la República; Ministerio del Interior.

- Offen, Karl. 2018. "Environment, Space, and Place: Cultural Geographies of Colonial Afro-Latin America". En *Afro-Latin American Studies: an Introduction*, editado por Alejandro de la Fuente y George Reid Andrews, 486-533. Cambridge University Press.
- Ogden, Laura, Billy Hall y Kimiko Tanita. 2013. "Animals, Plants, People, and Things: a Review of Multispecies Ethnography". *Environment and Society: Advances in Research* 4: 5-24.
- Ojeda, Diana. 2016. "Los paisajes del despojo: propuestas para un análisis desde las reconfiguraciones socioespaciales". *Revista Colombiana de Antropología* 52 (2): 19-43.
- Oslender, Ulrich. 2003. "Discursos ocultos de resistencia: tradición oral y cultura política en comunidades negras de la costa pacífica colombiana". *Revista Colombiana de Antropología* 39: 203-235.
- Oslender, Ulrich. 2004. "Fleshing Out the Geographies of Social Movements: Colombia's Pacific Coast Black Communities and the 'Aquatic Space'". *Political Geography* 23: 957-985.
- Oslender, Ulrich. 2008. *Comunidades negras y espacio en el Pacífico colombiano. Hacia un giro en el estudio de los movimientos sociales*. ICANH; Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca; Universidad del Cauca.
- Oslender, Ulrich. 2016. *The Geographies of Social Movements: Afro-Colombian and the Aquatic Space*. Duke University Press.
- Oxford English Dictionary. 2008. *Culture*. Consultado el 17 de enero de 2018. https://www.oed.com/dictionary/culture_n?tl=true
- "Pacto con el diablo: ¿qué significa para el país la revelación del explosivo documento firmado por políticos y jefes paramilitares?". 2007. *Semana*, 20 de enero. Consultado el 21 de diciembre de 2015. <http://www.semana.com/nacion/articulo/pacto-diablo/83048-3>
- "Paras alimentan fieras con los restos de sus víctimas". 2009. *El Nuevo Herald*, 23 de agosto. Consultado el 12 de junio de 2019. <https://www.elnuevoherald.com/noticias/mundo/america-latina/colombia-es/article1998424.html>
- "Paras usaron serpientes venenosas para matar a sus víctimas, reveló desmovilizado a la Fiscalía". 2008. *El Tiempo*, 3 de marzo. Consultado el 12 de junio de 2019. <https://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-3984686>
- Pardo Pedraza, Diana. 2022. "Landscapes of Suspicion: Minefields and Cleared-Lands in Rural Colombia". *Theorizing the Contemporary*, Fieldsights, 25 de

- enero. Consultado el 8 de diciembre de 2025. <https://culanth.org/fieldsights/landscapes-of-suspicion-minefields-and-cleared-lands-in-rural-colombia>
- Pardo, Mauricio y Manuela Álvarez. 2001. "Estado y movimiento negro en el Pacífico colombiano". En *Acción colectiva, Estado y etnicidad en el Pacífico colombiano*, editado por Mauricio Pardo, 229-258. ICANH; Colciencias.
- Patterson, Bruce. 2004. *The Lions of Tsavo: Exploring the Legacy of Africa's Notorious Man-Eaters*. McGraw-Hill.
- Patterson, John Henry. 1907. *The Man-Eaters of Tsavo and Other East African Adventures*. Macmillan.
- Pelkmans, Mathijs. 2013. "The Affect Effect". *Anthropology of This Century* 7, mayo. Consultado el 8 de diciembre de 2016. <http://aotcpress.com/articles/affect-effect/>
- Perea, Nevaldo. 2012. *Soy Atrato: vida y amargos recuerdos de un líder negro*. Otramérica.
- Perera, Sasanka. 2001. "Spirit Possessions and Avenging Ghosts: Stories of Supernatural Activity as Narratives of Terror and Mechanisms of Coping and Remembering". En *Remaking a World: Violence, Suffering, and Recovery*, editado por Arthur Kleinman, Veena Das, Margaret Lock, Mamphela Ramphele y Pamela Reynolds, 157-200. University of California Press.
- Pineda, Ciro. 2002. *Cuentos tradicionales del Atrato: embera, catío, chamí, wounaan, tule*. Cabildo Mayor Indígena del Bajo Atrato y del Darién Chocoano.
- Pinto García, Constancio. 1978. *Los indios katíos: su cultura, su lengua*. Grana-mérica.
- Plumwood, Val. 2000. "Being Prey". En *The Ultimate Journey: Inspiring Stories of Living and Dying*, editado por Sean O'Reilly, James O'Reilly y Richard Sterling, 128-146. Travelers' Tales.
- Polak, Michal. 1993. "Competition for Landmark Territories among Male *Polistes canadensis* (L.) (Hymenoptera: Vespidae): Large Size and Alternative Mate-Acquisition Tactics". *Behavioral Ecology and Sociobiology* 4 (4): 325-331.
- "Polémica por declaraciones de diputado Rodrigo Mesa". 2012. *El Colombiano*, 8 de mayo. Consultado el 2 de abril de 2015. http://www.elcolombiano.com/historico/rodrigo_mesa_la_plata_que_uno_le_meta_al_choco_es_como_meterle_un_perfume_a_un_bollo-AVEC_181100
- Polisar, John, Ines Maxit, Daniel Scognamillo, Laura Farrell, Melvin Sunquist y John Eisenberg. 2003. "Jaguars, Pumas, Their Prey Base and Cattle Ranching:

- Ecological Interpretations of a Management Problem". *Biological Conservation* 109: 297-310.
- "Por desnutrición y diarrea aguda han muerto más de 20 niños en Chocó". 2015. *El Espectador*, 4 de marzo. Consultado el 2 de abril de 2015. <https://www.elespectador.com/noticias/nacional/desnutricion-y-diarrea-aguda-han-fallecido-20-menores-c-articulo-547587>
- Povinelli, Elizabeth. 2012. "The Will to Be Otherwise/The Effort of Endurance". *South Atlantic Quarterly* 111 (3): 453-475.
- Povinelli, Elizabeth. 2015. "The Rhetorics of Recognition in Geontopower". *Philosophy & Rhetoric* 48 (4): 428-442.
- Povinelli, Elizabeth. 2016. *Geontologies: a Requiem to Late Liberalism*. Duke University Press.
- Presidencia de la República. 2012. *Decreto-Ley de Víctimas N.º 4633 de 2011, Colección Cuadernos Legislación y Pueblos Indígenas de Colombia N.º 3*. Imprenta Nacional de Colombia.
- Price, Nigel S. 1995. "The Origin and Development of Banana and Plantain Cultivation". En *Bananas and Plantains*, editado por Simon Gowen, 1-12. Chapman & Hall.
- Proyecto Biopacífico. 1998. *Informe final general*. Vol. 1. 8 vols. Ministerio del Medio Ambiente; Proyecto Biopacífico.
- Pugliese, Joseph. 2020. *Biopolitics of the More-Than-Human. Forensic Ecologies of Violence*. Duke University Press.
- Quiceno, Natalia. 2016. *Vivir sabroso: luchas y movimientos afrotrataños en Bojayá, Chocó*. Universidad del Rosario.
- Rabinowitz, Alan. 2000. *Jaguar: One Man's Struggle to Establish the World's First Jaguar Preserve*. Island Press.
- Rabinowitz, Alan. 2014. *An Indomitable Beast. The Remarkable Journey of the Jaguar*. Island Press.
- Rabinowitz, Alan y Brian Nottingham Jr. 1986. "Ecology and Behaviour of the Jaguar (*Panthera onca*) in Belize, Central America". *Journal of Zoology* 210: 146-159.
- Raffles, Hugh. 2014. "Flow: a Concept to Travel With". *Suomen Antropologi: Journal of the Finnish Anthropological Society* 39 (2): 99-100.
- Ramos, Alcida Rita. 2012. "The Politics of Perspectivism". *Annual Review of Anthropology* 41: 481-494.

- Ramos, Alcida Rita. 2021. "El giro que no gira o esto no es una pipa". En *Humanos, más que humanos y no humanos. Intersecciones críticas en torno a la antropología y la ontología*, editado por Daniel Ruiz Serna y Carlos Del Cairo, 394-403. Pontificia Universidad Javeriana.
- Rancière, Jacques. 2000. *Le partage du sensible: esthétique et politique*. La Fabrique-Éditions.
- Rancière, Jacques. 2004. *The Politics of Aesthetics: the Distribution of the Sensible*. Continuum.
- Rancière, Jacques. 2010. *Dissensus: On Politics and Aesthetics*. Bloomsbury.
- Rancière, Jacques. 2011. "Ten Theses on Politics". *Theory and Event* 5 (3).
- Rancière, Jacques. 2012. "Occupation". *Political Concepts* 3.
- Rangel, Orlando. 2015. "La biodiversidad de Colombia: significado y distribución regional". *Revista de la Academia Colombiana de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales* 39: 176-200.
- Réquiem NN*. 2013. Escrita y dirigida por Juan Manuel Echevarría. Lulofilms. Film.
- "La resiliencia de 'Lewis' Moya, líder social del Bajo Atrato". 2017. *El Espectador*, 26 de diciembre. Consultado el 3 de enero de 2018. <https://colombia2020.elespectador.com/justicia/la-resiliencia-de-lewis-moya-en-el-bajo-atrato>
- Restall, Matthew y Kris Lane. 2011. *Latin America in Colonial Times*. Cambridge University Press.
- Restrepo, Diego. 2018. "Tumaco, un posconflicto armado". *Razón Pública*, 22 de enero. <https://razonpublica.com/tumaco-un-posconflicto-armado/>
- Restrepo, Eduardo. 1995. "Los tuqueros negros del Pacífico sur colombiano". En *Renacientes del Guandal: grupos negros de los ríos Satinga y Sanquianga*, editado por Eduardo Restrepo y Jorge Del Valle, 243-348. Biopacífico; Universidad Nacional de Colombia.
- Restrepo, Eduardo. 1996. "Cultura y biodiversidad". En *Pacífico: ¿desarrollo o biodiversidad? Estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico colombiano*, editado por Arturo Escobar y Álvaro Pedrosa, 220-241. CEREC.
- Restrepo, Eduardo. 2013. *Etnización de la negritud: la invención de las comunidades negras como grupo étnico en Colombia*. Universidad del Cauca.
- Rodríguez, Emiliano. 2017. "Nature: the Silent Victim of Colombia's Armed Conflict". *Earth Journalism Network*, 27 de julio. Consultado el 21 de enero de 2021. <https://earthjournalism.net/stories/nature-the-silent-victim-of-colombias-armed-conflict>

- Roldán, Mery. 1998. "Violencia, colonización y la geografía de diferencia cultural en Colombia". *Análisis Político* 35: 3-26.
- Romero, Manuel. 2005. *Canaguaro: la guerra de los tigreros*. Parature Editores.
- Romero, Mauricio. 2002. "Democratización política y contrarreforma paramilitar en Colombia". *Política y Sociedad* 39 (1): 273-292.
- Rose, Deborah Bird. 1992. *Dingo Makes Us Human. Life and Land in an Aboriginal Australian Culture*. Cambridge University Press.
- Ruiz González, Luis. 2012. "Análisis de las rupturas y continuidades estratégicas en sus ámbitos económicos, social y político entre el Bloque Élmer Cárdenas de las AUC (2002-2006) y la banda criminal Los Urabeños (2006-2010) presentes en el Urabá chocoano". Tesis de pregrado, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca.
- Ruiz Serna, Daniel. 2005. "El Estado llega con los ricos: lo que está en juego en el Bajo Atrato". *Cien días vistos por Cinep* 12 (57): 19-21.
- Ruiz Serna, Daniel. 2006. "Nuevas formas de ser negro: consideraciones sobre las identidades entre la gente chilapa y negra del Bajo Atrato chocoano". En *Identidades culturales y formación del Estado en Colombia*, editado por Ingrid Bolívar, 209-248. Ediciones Uniandes.
- Russell, Edmund y Richard Tucker. 2004. "Introduction". En *Natural Enemy, Natural Ally. Toward an Environmental History of War*, editado por Richard Tucker y Edmund Russell, 1-14. Oregon State University Press.
- Safford, Frank y Marco Palacios. 2002. *Colombia: Fragmented Land, Divided Society*. Oxford University Press.
- Salinas, Yamile y Juan Zarama. 2012. *Justicia y paz: tierras y territorios en las versiones de los paramilitares*. Centro Nacional de Memoria Histórica; Organización Internacional para las Migraciones.
- Salomon, Frank y Stuart Schwartz. 1999. "New Peoples and New Kinds of People: Adaptation, Readjustment, and Ethnogenesis in South American Indigenous Societies (Colonial Era)". En *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas*, editado por Frank Salomon y Stuart Schwartz, vol. III, 443-494. Cambridge University Press.
- Sánchez, John Antón. 2002. *Entre chinangos: experiencias de magia y curación entre comunidades negras del Pacífico*. Instituto de Investigaciones Ambientales del Pacífico; Fundación Cultural y Ambiental Las Mojarras; Federación de Organizaciones de Comunidades Negras del San Juan.

- Saunders, Nicholas. 1998. "Architecture of Symbolism: the Feline Image". En *Icons of Power: Feline Symbolism in the Americas*, editado por Nicholas Saunders, 12-52. Routledge.
- Savoy, Eric. 1995. "The Signifying Rabbit". *Narrative* 3 (2): 188-209.
- Schane, Sanford. 2006. *Language and the Law*. Bloomsbury.
- Schlosberg, David. 2014. "Ecological Justice for the Anthropocene". En *Political Animals and Animal Politics*, editado por Marcel Wissenburg y David Schlosberg, 75-89. Palgrave Macmillan.
- Schmidt, Justin. 2016. *The Sting of the Wild*. Johns Hopkins University Press.
- Seigworth, Gregory y Melissa Gregg. 2010. "An Inventory of Shimmers". En *The Affect Theory Reader*, editado por Melissa Gregg y Gregory Seigworth, 1-25. Duke University Press.
- Sentencia T-380/1993. Expediente T-13636. 1993. Corte Constitucional de Colombia. Magistrado Ponente: Eduardo Cifuentes.
- Sentencia T-622/16. 2016. Corte Constitucional de Colombia. Sala Sexta de Revisión.
- Serje, Margarita. 2005. *El revés de la nación: territorios salvajes, fronteras y tierras de nadie*. Universidad de los Andes.
- Serrano, José. 1994. "Cuando canta el guaco: la muerte y el morir en poblaciones afrocolombianas del río Baudó, Chocó". Trabajo de grado en Antropología, Universidad Nacional de Colombia.
- Sharp, William. 1976. *Slavery on the Spanish Frontier: the Colombian Chocó 1680-1810*. University of Oklahoma Press.
- Sharpe, Christina. 2016. *In the Wake: On Blackness and Being*. Duke University Press.
- Shepherd, Suzanne, Angela Mills y William Shoff. 2014. "Human Attacks by Large Felid Carnivores in Captivity and in the Wild". *Wilderness & Environmental Medicine* 25: 220-230.
- Shigo, Alex. 1984. "Compartmentalization: a Conceptual Framework for Understanding How Trees Grow and Defend Themselves". *Annual Review of Phytopathology* 22 (1): 189-214.
- "Los sobrevivientes del río San Juan". 2017. *El Espectador*, 7 de agosto. Consultado el 7 de agosto de 2017. <https://colombia2020.elespectador.com/territorio/los-sobrevivientes-del-rio-san-juan>

- Sotelo, Luis Carlos. 2010. "Looking Backwards to Talk Forward: Walking, Collective Memory and the Site of the Intercultural in Site-Specific Performance". *Performance Research* 15 (4): 59-69.
- Sotelo, Luis Carlos. 2020. "Not Being Able to Speak Is Torture: Performing Listening to Painful Narratives". *International Journal of Transitional Justice* 14 (1): 220-231.
- Spence, Jocelyne, David Frohlich y Stuart Andrews. 2013. "Performative Experience Design: Where Autobiographical Performance and Human-Computer Interaction Meet". *Digital Creativity* 24 (2): 96-110.
- Stengers, Isabelle. 2005a. "An Ecology of Practices". *Cultural Studies Review* 11 (1): 183-196.
- Stengers, Isabelle. 2005b. "The Cosmopolitical Proposal". En *Making Things Public*, editado por Bruno Latour y Peter Weibel, 994-1003. MIT Press.
- Stengers, Isabelle. 2010. "Including Nonhumans in Political Theory: Opening the Pandora's Box". En *Political Matter: Technoscience, Democracy, and Public Life*, editado por Bruce Braun y Sarah Whatmore, 3-33. University of Minnesota Press.
- Stewart, Kathleen. 2007. *Ordinary Affects*. Duke University Press.
- Stoler, Ann Laura. 2008. "Imperial Debris: Reflections on Ruins and Ruination". *Cultural Anthropology* 23 (2): 191-219.
- Stoler, Ann Laura. 2013. "The Rot Remains". En *Imperial Debris: On Ruins and Ruination*, editado por Ann Laura Stoler, 1-35. Duke University Press.
- Strathern, Marilyn. 2004. *Partial Connections*. AltaMira Press.
- Strathern, Marilyn. 2005. *Kinship, Law and the Unexpected*. Cambridge University Press.
- Sumner, Seirian, Hans Kelstrup y Daniele Fanelli. 2010. "Reproductive Constraints, Direct Fitness and Indirect Fitness Benefits Explain Helping Behaviour in the Primitively Eusocial Wasp, *Polistes canadensis*". *Proceedings of the Royal Society B* 277 (1688): 1721-1728.
- "Taponamiento del río Jiguamiandó en Chocó afecta a más de 6000 personas". 2015. *Contagio Radio*, 30 de enero. Consultado el 27 de octubre de 2016. <http://www.contagioradio.com/taponamiento-del-rio-jiguamiando-en-choco-afecta-a-mas-de-6000-personas-articulo-4094/>
- Taussig, Michael. 1992. *The Nervous System*. Routledge.
- Taylor, Charles. 1992. *Multiculturalism and the Politics of Recognition*. Princeton University Press.

- Thrift, Nigel. 2008. *Non-Representational Theory: Space, Politics, Affect*. Routledge.
- "Tigre se come a dos campesinos en dos meses en Bocas del Atrato (Turbo)". *Noticias Urabá*, 25 de mayo. Consultado el 13 de febrero de 2015. <https://www.youtube.com/watch?v=mAhnzCyBcxs>
- Tilley, Christopher. 2006. "Introduction: Identity, Place, Landscape and Heritage". *Journal of Material Culture* 11: 7-32.
- Todd, Zoe. 2016. "An Indigenous Feminist's Take on the Ontological Turn: 'Ontology' Is Just Another Word for Colonialism". *Journal of Historical Sociology* 29 (1): 4-22.
- Toms, Michael y Joseph Campbell. 1990. *An Open Life*. Perennial.
- Trujillo Molano, Jimena. 2012. "Escribir sobre lo intangible. Vivir lo sagrado". En *Etnografías contemporáneas. Trabajo de campo*, editado por Sandra Murillo, Myriam Jimeno y Marco Martínez, 181-208. Universidad Nacional de Colombia.
- Tsing, Anna. 2012. "On Nonscalability: the Living World Is Not Amenable to Precision-Nested Scales". *Common Knowledge* 18 (3): 505-524.
- Tsing, Anna. 2013. "More-than-Human Sociality: a Call for Critical Description". En *Anthropology and Nature*, editado por Kirsten Hastrup, 27-42. Routledge.
- Tucker, Richard. 2004. "The Impact of Warfare in the Natural World: a Historical Survey". En *Natural Enemy, Natural Ally. Toward an Environmental History of War*, editado por Richard Tucker y Edmund Russell, 15-41. Oregon State University Press.
- Turner, Terry. 2009. "The Crisis of Late Structuralism: Perspectivism and Animism - Rethinking Culture, Nature, Spirit, and Bodiliness". *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America* 7 (1): 3-42.
- UNCHR (United Nations Commission on Human Rights). 1998. "Report of the UN High Commissioner for Human Rights on the Human Rights Situation in Colombia. UN Doc. E/CN.4/1998/16". UNCHR.
- "Unos 655 colombianos desplazados por choques entre grupo armado y ELN". 2015. *El Tiempo*, 5 de marzo. <http://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-15342697>
- Unruh, Jon, Nikolas Heynen y Peter Hossler. 2003. "The Political Ecology of Recovery from Armed Conflict: the Case of Landmines in Mozambique". *Political Geography* 22: 841-861.

- Uribe Tobón, Carlos, Awa-Cuaiquer Emberá y María Romero Moreno. 1992. *Geografía humana de Colombia: región del Pacífico*. Vol. IX. Instituto Colombiano de Cultura Hispánica.
- Valencia, Armando. 2005. "Territorio e identidad cultural". *Selva y Río* 2: 15-36.
- Valencia, Armando. 2013. "Alternativas organizativas ante la guerra y el desplazamiento en el Bajo Atrato". *Revista de Estudios del Pacífico Colombiano* 1: 57-81.
- Vargas, Iván. 2020. "Forest on Trial: Towards a Relational Theory of Legal Agency for Transitions into the Ecozoic". En *Liberty and the Ecological Crisis: Freedom on a Finite Planet*, editado por Christopher Orr, Kaitlin Kish y Bruce Jennings, 234-250. Routledge.
- Vargas, Iván. 2021. "Conjuring Sentient Beings and Relations in the Law: Rights of Nature and a Comparative Praxis of Legal Cosmologies". En *From Environmental to Ecological Law*, editado por Kirsten Anker, Peter Burdon, Geoffrey Garver, Michelle Maloney y Carla Sbert, 119-134. Routledge.
- Vargas, Jennifer. 2016. "Despojo de tierras paramilitar en Riosucio, Chocó". En *El despojo paramilitar y su variación: quiénes, cómo, por qué*, editado por Francisco Gutiérrez y Jennifer Vargas, 121-146. Universidad del Rosario.
- Vargas, Patricia. 1993. *Los embera y los cuna: impacto y reacción ante la ocupación española. Siglos XVI y XVII*. Cerec; ICANH.
- Vargas, Patricia. 2016. *Historias de territorialidades en Colombia. Biocentrismo y antropocentrismo*. Autores Independientes.
- Vasco, Luis Guillermo. 1985. *Jaibanás: los verdaderos hombres*. Banco Popular.
- Velásquez, Rogelio. 1959. "Cuentos de raza negra". *Revista Colombiana de Folclor* 3: 3-63.
- Velásquez, Rogelio. (1961) 2000. "Ritos de la muerte en el Alto y Bajo Chocó". En *Fragmentos de historia, etnografía y narraciones del Pacífico colombiano negro*, 128-141. ICANH.
- Vilaça, Aparecida. 2005. "Chronically Unstable Bodies: Reflections on Amazonian Corporalities". *Journal of the Royal Anthropological Institute* 11: 445-464.
- Villa, William. 2013. "Colonización y conflicto territorial en el Bajo Atrato: el poblamiento de las cuencas de la margen oriental". *Revista de Estudios del Pacífico Colombiano* 1: 9-56.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 1998. "Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism". *Journal of the Royal Anthropological Institute* 4 (3): 469-488.

- Wade, Peter. 1990. "El Chocó: una región negra". *Boletín del Museo del Oro* 29: 121-149.
- Wade, Peter. 2016. "Mestizaje, Multiculturalism, Liberalism, and Violence". *Latin American and Caribbean Ethnic Studies* 11 (3): 323-343.
- Werner, Erik. 2000. *Ni aniquilados ni vencidos: los emberá y la gente negra del Atrato bajo el dominio español. Siglo XVIII*. ICANH.
- West, Robert. 1957. *The Pacific Lowlands of Colombia: a Negroid Area of the American Tropics*. Louisiana State University Press.
- West-Eberhard, Mary Jane. 1986. "Dominance Relations in *Polistes canadensis* (L.), a Tropical Social Wasp". *Monitore Zoologico Italiano* 20 (3): 263-281.
- White, Stephen. 2001. *Sustaining Affirmation: the Strengths of Weak Ontology in Political Theory*. Princeton University Press.
- Whitten, Norman. 1974. *Black Frontiersmen: a South American Case*. Schenkman Publishing Company.
- Wildman, Wesley. 2010. "An Introduction to Relational Ontology". En *The Trinity and an Entangled World: Relationality in Physical Science and Theology*, editado por John Polkinghorne y John Zizioulas, 55-73. Eerdmans.
- Wilk, Richard y Lisa Cliggett. 2007. *Economies and Cultures: Foundations of Economic Anthropology*. Westview Press.
- Wilk, Richard. 1996. *Economies and Cultures*. Westview Press.
- Williams, Caroline. 2005. *Between Resistance and Adaptation: Indigenous and the Colonisation in the Chocó, 1510-1753*. Liverpool University Press.
- Wolfe, Patrick. 1999. *Settler Colonialism and the Transformation of Anthropology: the Politics and Poetics of an Ethnographic Event*. Bloomsbury.
- Zeller, Kathy. 2007. *Jaguars in the New Millennium Data Set Update: the State of the Jaguar in 2006*. Wildlife Conservation Society Report, 1-82.
- Zournazi, Mary. 2002. "Interview with Isabelle Stengers". En *New Philosophies for Change*, editado por Mary Zournazi, 244-272. Routledge.



La selva desmandada: los legados de la guerra en territorios indígenas y afrocolombianos se compuso en caracteres Warnock Pro y Formata, y se imprimió en papel bulky de 59 gramos, en la Imprenta Nacional de Colombia, utilizando tintas a base de aceite de soya, las cuales minimizan el impacto negativo en el medio ambiente. Además, se emplearon planchas ECO3 que reducen el consumo de agua y productos químicos durante el proceso.

Bogotá, agosto de 2026

www.imprenta.gov.co

PBX: (061) 457 80 00

Carrera 66 n°. 24-09

Bogotá D. C., Colombia



ICANH

El conflicto armado en la región del Bajo Atrato resuena en las vidas y muertes de muchas clases de seres, incluyendo personas, animales, árboles, ríos y espíritus. En *La selva desmandada*, Daniel Ruiz Serna rastrea las heridas colectivas que continúan perturbando a los espíritus, impidiendo que los médicos tradicionales contengan el mal, atrayendo a los jaguares al gusto por la carne humana, alterando el flujo de los ríos y dificultando la capacidad de las personas para tratar adecuadamente con sus muertos. Estos y otros tipos de daños persistentes condujeron a los pueblos indígenas a exigir que el gobierno colombiano reconociera legalmente a sus territorios como víctimas de la guerra. Aunque dicho reconocimiento se efectuó y ha extendido la justicia transicional a nuevos terrenos, este libro plantea preguntas poderosas sobre los significados de la justicia, las formas que puede asumir y los límites de los marcos legales para reconocer como significativas otras formas de sufrimiento y memoria que se extienden más allá de los humanos. ¿Cómo reparar, entonces, el orden cósmico que la guerra desmantela al perturbar mundos más que humanos, haciendo que la selva y los ríos se desmanden?

ISBN: 978-628-7774-54-4



9 786287 774544