

***Cuando los pájaros no cantaban:* comunidades afectivas humanas y no humanas en el escenario transicional colombiano**

Juan Esteban Villegas Restrepo / Universidad Pontificia Bolivariana

Óscar Javier González Molina / Universidad Pontificia Bolivariana

Catalina Castrillón Gallego / Universidad Pontificia Bolivariana

La Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No Repetición (en adelante, CEV) fue uno de los tres mecanismos del Sistema Integral para la Paz creado en el Acuerdo Final con las FARC-EP a través del Decreto 588 de 2017. Los otros dos mecanismos, la Unidad de Búsqueda de Personas dadas por Desaparecidas (UBPD) y la Jurisdicción Especial para la Paz (JEP), aún están activos. A través de los espacios de “escucha plural,” la CEV recogió durante casi cuatro años los testimonios de 28.603 voces por medio de entrevistas individuales y colectivas (Comisión de la Verdad 2022a). En estos espacios, realizados en diversas partes del país, y también en el exterior, participaron víctimas, defensores de los derechos humanos, analistas del conflicto, políticos, integrantes de las fuerzas armadas y hombres y mujeres que pertenecieron a la guerrilla y a estructuras paramilitares. También se recibieron más de 1.000 informes de instituciones públicas y privadas y de movimientos sociales (Comisión de la Verdad 2022b, 22), al tiempo que se compilaron documentos de inteligencia de organismos colombianos, documentos desclasificados del gobierno estadounidense, documentación de varias entidades estatales, expedientes de la justicia ordinaria y de la JEP. Todo este material, luego de su sistematización, integró el Sistema de Información Misional (SIM) y fue fundamental a la hora de elaborar los once volúmenes que hoy integran el *Informe Final* de la CEV.

Si bien los testimonios fueron centrales en todos los tomos, el sexto de estos, *Cuando los pájaros no cantaban: historias del conflicto armado en Colombia*, es denominado por la CEV como “tomo testimonial” al transcribir, luego de su edición, un número significativo de relatos y fragmentos narrados por personas que vivieron la guerra y que vieron trastocada su vida cotidiana por diversos hechos violentos. Para su elaboración se realizó un ciclo de la escucha y la palabra dividido en seis momentos. Los dos primeros, previos a la construcción del tomo testimonial, consistieron en la toma de los testimonios, su transcripción, la asignación de etiquetas y la clasificación en el SIM. En el tercer momento el equipo encargado dialogó con las personas que participaron en la recolección de testimonios para realizar una aproximación indirecta al SIM. En el marco de dichas actividades, estas personas sugirieron testimonios que debían ser escuchados y que podían ser parte

del tomo testimonial. En el cuarto momento se escucharon los relatos de 1.150 personas y se “identificó la presencia de vacíos de información y de testimonios; es decir, aspectos o ámbitos sobre los que no se podía encontrar información o voces. Un ejemplo de estos vacíos se encontró en la ausencia de testimonios sobre la naturaleza como sujeto de dolor, como ser o conjunto de seres sintientes que también poseen la capacidad de testimoniar” (Comisión de la Verdad 2022c, 21). En el quinto momento se realizaron nuevas conversaciones con los pueblos indígenas wayú, arhuaco, murui-muinane, andoque y nonuya, y con la población afrocolombiana perteneciente a los consejos comunitarios de Quibdó y Buenaventura. De igual manera, se volvió a los testimonios de campesinas y campesinos incluidos en el SIM. En el sexto momento se tomaron las decisiones editoriales que llevaron a la inclusión de 263 historias y fragmentos narrados por 280 testimoniantes. También se desarrollaron diferentes colecciones incluidas en la transmedia, entre ellas “Narrativas de vida en la guerra” y “El dolor de la naturaleza.”

La intención fue que estos relatos conservaran, en la medida de lo posible, las características de las voces que los narraron y que pudieran ser leídos en voz alta. Esto permitió que el ciclo testimonial se completara a través de las lecturas rituales, en las cuales se compartieran los testimonios de hechos ocurridos en otras regiones en un espacio-tiempo debidamente ritualizado o separado de lo cotidiano, completando así el ciclo de la escucha y la palabra, puesto que se devolvían en voz alta los testimonios recogidos de la misma manera (Comisión de la Verdad 2022c).

Como señala Hugo Achugar, las formas orales del discurso proporcionan al testimonio un efecto de realidad/verdad que valida y contrapone la historia del Otro o “historia alternativa” frente a los mecanismos de silenciamiento y exclusión de la historia oficial, de modo que el testimonio no es sólo una historia del otro, sino contada desde el otro, pues “la preservación de la voz del Otro es la preservación de la historia del Otro” (Achugar 1992, 68). En este sentido, el testimonio no solamente manifiesta la experiencia y representación de lo humano, sino también las posibilidades y dificultades de verbalizar todo lo vivido, de modo que “al igual que la poesía,

el testimonio nos permite acceder al conflicto entre un decir posible y un imposible decir” (Vich y Zavala 2004, 109).

Podríamos decir que con los ciclos de la palabra y de la escucha la CEV asume el acto de testimoniar como una apuesta por la recuperación de las experiencias afectivas de las víctimas y victimarios del conflicto armado colombiano, en tanto se configuran como espacios de interlocución que permiten enlazar las vivencias propias con las ajenas, con el propósito de involucrar a los diferentes sectores de la sociedad en la construcción colectiva del pasado, el presente y el futuro del país dentro del escenario transicional actual.

En este orden de ideas, el propósito del testimonio es configurar espacios descentralizados y alternativos de interlocución que generen relaciones de compromiso y solidaridad entre las y los ciudadanos (Beverley 1992, 4). Aunque en el testimonio el sujeto de enunciación es singular, el sujeto enunciado es plural; por tanto, en el relato particular del testimoniante se manifiestan las heridas, luchas y proyectos de la comunidad. La ejemplaridad del acto de testimoniar (Achugar 1992, 61), como una forma de resistencia respecto a la violencia o de responsabilidad frente a las propias acciones, posibilita una transformación democratizadora de las formas de acceso al conocimiento y de las prácticas políticas de las voces subalternas: “El testimonio proporciona un escenario privilegiado para desempeñar prácticas democráticas porque la acción política viable—la transformación de las circunstancias—se ha hecho imposible dentro del sistema clientelista de los partidos tradicionales” (Yúdice 1992, 227).

Así, proponemos tres aproximaciones a la lectura de los testimonios reunidos en *Cuando los pájaros no cantaban* desde vertientes vinculadas con el giro afectivo, las cuales confluyen en la necesidad de tener en cuenta lo sensorial y la relación entre sujetos humanos y no humanos para evidenciar las maneras en que se configuran comunidades de afecto y de cuidado, las cuales posibilitan transitar un pasado problemático y violento, pero al mismo tiempo permiten soñar con futuros plurales y diversos.

La primera parte propone una lectura de “El libro de las anticipaciones” desde una perspectiva aural, puesto que los testimonios ahí reunidos son construidos desde la escucha: escuchar el cuerpo, escuchar a los otros, escuchar a la naturaleza. De esta manera, se hace pertinente abordarlos desde lo propuesto por el giro sensorial entendido como una aproximación cultural a los sentidos y en el que la percepción se configura como el proceso por el cual forjamos nuestro primer marco de interpretación de la realidad. En consecuencia, dicho giro nos brinda elementos que permiten pensar el mundo social por medio de los sentidos (Domínguez y Zirión 2017).

La segunda lleva a cabo una aproximación a “El libro de las devastaciones y la vida” desde los giros ambiental,

ontológico y espacial que han venido experimentado las ciencias sociales y humanas en los últimos años, y que arrojan luces sobre cómo examinar formas de expresión que tematizan el fenómeno de la violencia desde una perspectiva territorial y ecocéntrica. Dentro de este contexto, la pregunta por la noción “lugar” rápidamente se convierte en una pregunta por el “sentido de lugar” [*sense of place*], esto es, por la manera, experiencial o expresiva, a través de la cual los lugares son imaginados, recordados, vividos o defendidos por los sujetos humanos, pero también por la manera en que esos lugares, ya sea metonímica o metafóricamente, participan en los procesos de construcción identitaria de esos mismos sujetos (Feld y Basso 1996, 11). Es por ello por lo que plantear la pregunta sobre el sentido de lugar desde la perspectiva ecocrítica da cuenta de la importancia de examinar la relación entre sujetos humanos y no humanos. Así, la palabra “devastación” no debe leerse como simple concesión semántica para denotar de manera abstracta los traumatismos causados por la violencia, puesto que justamente su etimología remite al acto de destrucción de un territorio. De ahí la importancia de leer este fenómeno y sus correlatos en perspectiva territorial y ecocéntrica, con la mirada puesta en las relaciones materiales y simbólicas que establecen los humanos con los animales, manglares, mares, ríos y montañas del país.

En la tercera parte se afirma que los relatos reunidos en “El libro del porvenir” buscan consolidar comunidades afectivas que se vinculen en la construcción intersubjetiva de sus emociones; por tanto, los testimonios no solamente narran las manifestaciones físicas y afectivas causadas por la experiencia dolorosa de la violencia, pues a través de la exposición oral de los sucesos también construyen marcos sociales y culturales desde los cuales interpretar las emociones. Así pues, afectos y emociones se conectan en la enunciación de las vivencias, aunque respondan a situaciones afectivas distintas: “Por un lado, el afecto ha sido entendido como corpóreo, preconsciente, energético y otras posibles explicaciones lejos-del-significado. Mientras que, por el otro, las emociones han sido mayoritariamente pensadas como una interpretación individual del afecto” (Lara y Enciso 2013, 109). En la exploración intersubjetiva de las emociones las vivencias del “yo” toman forma en la manifestación discursiva del “nosotros” e impulsan acciones individuales y colectivas que, en el caso del volumen testimonial reunido por la CEV, buscan intervenir y transformar las maneras en que los diferentes sectores de la sociedad sienten y piensan la realidad nacional.

El libro de las anticipaciones

Los ejercicios y dispositivos que se despliegan en los escenarios transicionales han sido cuestionados en los años recientes por su carácter teleológico y por su tratamiento de los testimonios. La comprensión histórica que prima en ellos postula de forma implícita o explícita que las sociedades miran

desde un umbral hacia su pasado violento para transitar a un futuro en el cual la violencia y el daño habrían quedado definitivamente atrás. Se trata de una perspectiva insostenible en términos generales y mucho más en un contexto como el colombiano, en el cual las negociaciones de paz y sus dispositivos transicionales se suceden y yuxtaponen entre sí con las formas de violencia residuales y emergentes (Castillejo 2015-2019; Martín y Pedraza 2021, 273).

Desde la visión clásica de los Derechos Humanos se entiende el acto testimonial como un ejercicio de extracción o levantamiento de información, donde lo más importante es corroborar o consolidar verdades en torno a hechos específicos. En *Cuando los pájaros no cantaban* se propuso un nuevo acercamiento al acto testimonial desde un ejercicio crítico y reflexivo en el que se orientó la escucha hacia “la urgencia de conocer la vida cotidiana de las personas víctimas de violaciones a los Derechos Humanos, con el propósito de comprender otros detalles de su experiencia. De esa forma, se pudo acceder a la producción y reproducción personal de significados sobre la vida en general” (Comisión de la Verdad 2022c, 15).

Es así como la lectura del volumen testimonial revela el marco conceptual y metodológico que orientó el ejercicio realizado por la CEV en el que se privilegió el cambio en la escala de observación, enfocada en lo cotidiano, en el universo particular de reproducción social que es justamente el que se altera con la violencia (Castillejo 2015, 42). Se hace significativa la función que cumple “El libro de las anticipaciones,” ya que en él se evidencia de manera clara el énfasis en la cotidianidad y la crítica a la función probatoria del testimonio, puesto que esta primera parte se concentra en agrupar relatos que dan cuenta de pequeños eventos que anticipan cambios. En este sentido, los testimonios no están probando nada en tanto nos hablan de lo que no ha acontecido, de lo que va a suceder, y por lo tanto, se ubican en el plano de las sensaciones, de los sueños, de los sentimientos, de las devociones y de lo trascendente.

Los testimonios presentan, entonces, lo que ha significado el sentir la guerra a través del cuerpo y en las diferentes prácticas que dan forma a la cotidianidad, ya que justamente son las experiencias del día a día las que se alteran cuando se presiente que va a ocurrir un derrumbamiento del mundo (Comisión de la Verdad 2022d). Deberíamos abordar esta primera parte desde un acto de lectura que se deje afectar por la manera en que la narración nos acerca a las diferentes formas en que se manifestaron estas anticipaciones, por lo que sintieron o vivieron las personas antes de que ocurriera algún hecho violento: presentimientos, sensaciones, expectativas. En este sentido, los planteamientos del “giro afectivo” cobran relevancia al posibilitar el acercamiento a diferentes aspectos que aparecen en la interacción entre lo social y lo subjetivo que de otra manera escaparían a nuestra

percepción (Moraña 2012, 317). Lo anterior se evidencia de manera clara en el testimonio “De pronto no haya sido mi hijo”:

Donde nosotros vivimos queda la parte que llaman “Los Transmisores.” Supuestamente allá era donde llevaban a la gente para matarla: Los Transmisores. Como uno es madre, uno presiente las cosas. Eran las siete de la mañana cuando sentí una corazonada dura en el corazón, como si se me hubiera desprendido algo. Y se oyó un tiro y yo me sentí mal, un dolor me cogió en el pecho. En ese momento, a las siete de la mañana, me dije yo “uy, señor bendito, ¿qué sería? ¿A quién matarían por allá? ¡Ay, Señor Padre, Dios mío! ¿Qué es esto? Dios mío, y de pronto no haya sido mi hijo.” (Comisión de la Verdad 2022b, 33)

En el fragmento anterior, la mujer testimonianta nos habla de una corazonada y de un dolor en el pecho relacionados con su incertidumbre frente a lo que pasaría con su hijo. Ante este tipo de situaciones se hace evidente que el afecto nos permite conectar las diferentes instancias de vida, establecer vínculos entre diferentes sujetos y al mismo tiempo enlazar la “relación entre sujeto y acción, entre cuerpo y no cuerpo, entre evento y sujeto” (Moraña 2012, 318). Igualmente, se hace necesario leer desde esta perspectiva los testimonios que dan cuenta de los marcos explicativos desplegados por las comunidades indígenas y afrocolombianas desde sus cosmogonías. Así se observa en el relato “La consejera Tachi Nave”:

Tachi Nave es una mujer indígena, pero de otra etnia, de los eperara siapidara. Su alma llega a la gloria de Dios, y esa alma llega después al territorio. [...] Ella viene temporalmente, cuando la invitan a comunicar lo que va a pasar en el mundo...

La mayora, la gobernadora, se ayuda de Tachi Nave. Por eso es importante reflexionar cuando está la situación dura como estamos viendo hoy [...] Es como una consejera pa nosotros, pa que no se cometa un error grande y pueda pasar algo. (Comisión de la Verdad 2022b, 77-78)

Nos encontramos entonces ante unos relatos contruidos desde la escucha, el escucharse, el escuchar a los otros, el escuchar a la naturaleza. Lo anterior nos abre hacia la necesidad de plantear una aproximación que nos permita pensar el mundo social por medio de los sentidos, puesto que desde las perspectivas del giro sensorial y del giro aural, “el conocimiento se construye por la experiencia, donde cada uno de los sentidos procesa información proveniente de mundos sensibles diversos, donde los valores colectivos se revelan mediante gustos y placeres culturalmente determinados, donde las diferencias y las afinidades se construyen desde la percepción, donde el contacto sensible es causa de afectos y hostilidades” (Domínguez y Ziri6n 2017, 12).

Por ello, no resulta extraño que “El libro de las anticipaciones” incluya un número importante de testimonios en los que se alude de manera explícita a situaciones relacionadas con el acto individual o colectivo de escuchar. Son recurrentes las menciones a los sentimientos de miedo y terror vinculados, por ejemplo, con el sonido de las balaceras, de los vehículos en los que transitan por los territorios los diferentes actores armados, o con teléfonos que suenan insistentemente a horas que no son las acostumbradas. Resulta igualmente comprensible que en otros testimonios aparezca la decisión de no escuchar como una estrategia de protección y de supervivencia. Por ejemplo, en “Eso a uno no lo dejaban dormir,” se lee que:

“Entre menos se sepa, más vive uno,” decía mi esposo.

Yo optaba por eso, por lo menos. Mejor no saber. Así era allá. Nosotros vivíamos donde pasa la gente pa arriba y pa abajo. Y cada que oía pasos eso era una palpitación, eso era una angustia. Por ahí andaban y a uno eso no lo dejaba dormir. (Comisión de la Verdad 2022b, 57)

Finalmente, los testimonios también muestran situaciones en que la naturaleza advierte sobre eventos que pueden acarrear un peligro, como si quisiera hacerse escuchar. De ello da cuenta “Tomar la delantera”:

En el camino se me pegó un perrito. Un perro de esos labradores. Se me pegó, iba contento con nosotros. Iba ahí, adelante.

Me senté, me puse a descansar y él se fue a dar una vuelta por allá. Y vino, se sentó ahí al lado mío, y chillaba y chillaba. Me lambía, como que me invitaba a que lo siguiera. Pero nunca le entendí. Yo siempre tenía en mente que no me podía sentar en una mina.

[...] El perrito me estaba avisando que había una mina y yo no le entendí.

Por llegar más rápido, yo siempre me iba por un camino de atajo que dicen; y ahí estaba la bomba. Cuando nosotros llegamos ahí no había ni perro, solo polvo. (Comisión de la Verdad 2022b, 85-86)

Como desarrollaremos más adelante, las otras partes que integran este volumen testimonial enfatizan el abordaje de la cotidianidad y, en esa medida, permiten comprender la complejidad de la violencia que se registra a partir de los testimonios escuchados por la CEV. La lectura de “El libro de las devastaciones y la vida” vislumbra la manera en que los hechos victimizantes, además de alterar el día a día de las personas, les forzó a construir formas de supervivencia y

maneras de darle sentido a un mundo destruido por la guerra (Comisión de la Verdad 2022d).

El libro de las devastaciones y la vida

Para Donna Haraway (2016), en tiempos como los actuales, constantemente signados por la catástrofe socioambiental, por el recrudescimiento de las antinomias entre el polo de lo “cultural” y el polo de lo “natural,” la práctica de “contar” historias (*storytelling*), de “narrar” el mundo, nuestro mundo, se perfila como una urgencia (35). Por tal motivo es que para ella ese ejercicio narrativo—ya sea con palabras, símbolos, sonidos y gestos—no puede ni debe agotarse en el terreno del solipsismo antropocéntrico. Todo lo contrario: su focalización, al igual que su tematización, para emplear dos términos traídos de la narratología, deben hacerse, según ella, con óptica multi-especista y tentacular (49), de manera tal que en ese ejercicio de narración, que precisamente por ser narrativo resulta ser especulativo también, tanto las materialidades humanas como las no humanas puedan participar activamente en la configuración de futuros alternativos.

Varios son los relatos de este segundo libro del volumen testimonial que apuntan en esa dirección. Por ejemplo, en “La culpa no es del río,” una mujer negra, pescadora artesanal perteneciente a una organización de víctimas rememora los modos en que las dinámicas paramilitares del conflicto armado alteraron el espacio fluvial, así como los tejidos socioeconómicos, culturales, espirituales y alimenticios asociados a él:

La gente siempre dice: “Si no existiera el río, no hubiera pasado eso,” porque el río se convirtió en el cementerio, prácticamente. Pero yo les decía: “No le echen la culpa al río; el río no mató a la gente.” Lo hacían porque pa ellos era más viable que no lo encontrarán rápido, de que se perdiera la evidencia. En el agua los pescados van a borrar las huellas (...) Yo digo que el río fue beneficioso para los malos y que nosotros perdimos el lugar donde nos íbamos a bañar. Uno ya ni se metía al agua. Juro que desde el 2001, 2002, no volví a pescar. Desde que vi a un muchacho que lo sacaron del río: las sardinas se le estaban comiendo una parte de la lengua, los ojos, la oreja... No volví a pescar. Yo era de las que me iba con la atarraya, yo misma la hice. Llevaba una mochilita roja, y eso era lleno de sardinas, de pescado grande. Con las sardinas hacía atún, imagínate. Desde que vi al muchacho no he vuelto a saber qué es comerme una sardina, ni a pescar en el río. Me imagino a toda la gente, a todos los pescados que devoraron la gente. (Comisión de la Verdad 2022b, 137)

Que en el relato un mismo río sirva como despensa alimenticia, como espacio para la cohesión social vía el divertimento colectivo y como fosa para los cuerpos que produce la barbarie debe llevar a una reflexión sobre la maleabilidad material y simbólica a la que están sujetos los espacios naturales cuando los leemos en un contexto de violencia. En efecto, refiriéndose a las maneras en que las prácticas escriturarias de la región se han acercado al río, Elizabeth Pettinaroli y Ana María Mutis (2013) sostienen que este último se ha representado, desde el siglo XIX, como un espacio que separa, pero que también conecta; que posibilita la muerte, pero también la vida y la esperanza; y, finalmente, como un espacio natural que permite afianzar o de igual modo fracturar la identidad individual o colectiva (2). De ahí la importancia, según ellas, de concebirlo, representacionalmente hablando, como un locus en el que la conjugación de la geografía y la historia posibilita la construcción de algunos de los “paisajes políticos y culturales” de la región (2).

En este relato en particular, estos “paisajes políticos y culturales” a los que aluden Mutis y Pettinaroli se vislumbran, sobre todo, en algunas de las prácticas artísticas y rituales performáticos con los que dichas comunidades han buscado restablecer la armonía entre hombre y naturaleza. Así lo deja entrever la imagen con la que esta mujer finaliza su relato: “En el homenaje que le hicimos al río, empezamos haciéndole una sanación. Lo hicimos en La Balsa, donde montamos en las canoas. Le echamos flores, hubieron (*sic*) poesías alusivas, alabaos. Comenzamos por reconocer que el río no tenía la culpa” (Comisión de la Verdad 2022b, 137-138).

Cepeda-Jaramillo et al. (2021), refiriéndose a algunos de los trabajos de memoria llevados a cabo por el colectivo Madres de los Falsos Positivos de Colombia, MAFAPO, señalan cómo los rituales performáticos son espacios de creación que, con sus símbolos, mitos o arquetipos, logran desactivar tanto la práctica como la narrativa oficial en torno a estos crímenes de estado (20). Algo de ello se observa aquí, con la única salvedad de que dicha desactivación resulta ser extensiva también, ontológicamente hablando, al mundo de lo no humano. Tiene por ello sentido que sea ahí, en ese entorno ribereño, en los modos de relacionamiento e intersubjetividades que allí se gestan, en donde, a ojos de la testimoniante, pareciera palpitar, con hermosa vehemencia, la posibilidad de instaurar un nuevo sentido de comunidad en el que todos, sujetos humanos y no humanos, encuentren otra vez cabida.

Si los sentimientos, como bien ha dicho Teresa Brennan (2004), “are sensations that have found the right match in words” (5), es claro también que la intensidad precognitiva que en el relato se materializa en artefactos verbales identitariamente afincados en el universo afro (“poesías alusivas” y “alabaos”) contribuye a la configuración de eso que Ben Anderson (2009) ha denominado “atmósfera afectiva”: es decir, un tipo de experiencia que se da de manera previa y/o

simultánea a la formación de subjetividades, pero también entre materialidades humanas y no humanas (78).

Así, la personificación, cuando de referirse al río se trata, es fundamental para la creación, vía la oralidad, de dicha atmósfera, toda vez que esta le permite a la voz testimonial posicionarlo como un sujeto no humano cuyo cuerpo de agua—precisamente por hallarse enfermo, contaminado—requiere de una sanación simbólica con la que, de paso, se garantiza la curación, también simbólica, de un cuerpo social—esto es, humanamente social—agobiado y doliente. Y, si se lee con atención, es también un cuerpo que, enunciativamente hablando y en lo que respecta al marco de lo humano, termina estructurándose ya no a partir de la primera persona del singular, sino del plural (“hicimos,” “montamos,” “echamos,” “comenzamos”), corroborando, con ello, que la proximidad física de los cuerpos humanos congregados en torno al ritual performático—con las respectivas manifestaciones intersticiales de afecto que ello supone—encuentra, gracias a la deixis personal del relato, claras reverberaciones en el discurso oral.

Esa misma capacidad para afectar y ser afectado por la naturaleza se observa en “Sangres de la tierra,” relato que forma parte de “Fracturas del tiempo social,” el cuarto y último cuaderno de este segundo libro. Allí, un líder de la comunidad indígena Yuruparí, en la Amazonía colombiana, narra la manera en que el cuidado ecológico de uno de los lugares sagrados de su pueblo, el Yaigojé Apaporis, en el departamento del Vaupés, condujo eventualmente a la transformación del territorio en un parque nacional homónimo.

Al igual que en “La culpa no es del río,” en este relato al territorio se le entiende como un cuerpo orgánico siempre vulnerable a los embates del paradigma neoextractivista minero. Y, a la inversa, esa misma visión es la que posiciona a la naturaleza en el relato como un cuerpo siempre dispuesto a responder, y con fuerza, a dichos ataques:

Todos los materiales, por ejemplo, el petróleo, son sangres de la Tierra. Son órganos vitales para el funcionamiento del territorio. Si a usted le quitan un pulmón, su respiración no va a ser igual. Por eso es que cualquier afectación que haya en el mundo afecta a toda la población, porque estamos en un único territorio. En un solo mundo. (Comisión de la Verdad 2022b, 352).

Por otra parte, el testimoniante explica por qué, para esa misma comunidad Yuruparí, los desastres naturales, o el cambio climático mismo, no deben ser vistos como simples manifestaciones de las fuerzas incontrolables de la naturaleza, sino como resultados directos de la lógica extractivista del hombre occidental (352). Así, el acto de curarlo o protegerlo, con la respectiva intensidad afectiva que ello implica, se perfila, en lo que concierne a los sujetos humanos que allí

habitan, como el único imperativo ecoético: “La curación del mundo más que todo está reflejada en la protección, en evitar que se haga alguna actividad que no está permitida dentro de la cultura de los territorios” (Comisión de la Verdad 2022b, 352). De lo anterior, se colige entonces que el llamado a superar la escisión naturaleza/cultura es el que, en el relato, sienta las bases necesarias para una interacción entre la esfera humana y no humana basada en el cuidado y respeto mutuos:

A lo que usted saque una tonelada de oro de un sitio sagrado, el flujo de pensamiento no va a ser igual. Ese flujo, estos materiales son como herramientas, como elementos de curaciones, de bailes; elementos de rezos que los tradicionales utilizan pa sus actividades curativas. O sea, no son para extraer del subsuelo. Son elementos que hacen parte del cuerpo de la Tierra, de la Madre Tierra. Nosotros a la Tierra la conocemos como la Madre, la que da vida, la que nos da frutos, la que nos da de comer, la que nos cuida. Todos estamos sobre ella. Ella nos cuida. (Comisión de la Verdad 2022b, 352)

Si leemos de cerca, gran parte del campo semántico sobre el que se construye el relato (“conocer,” “dar vida,” “dar frutos,” “cuidar,” “cuerpo de la Tierra,” “afectar,” por solo citar algunos vocablos o expresiones) apunta claramente a una transmisión intersubjetiva del afecto. En otras palabras, el relato expone al lector a una mutua y directa interpelación afectiva que, tanto en la arena simbólica como material, se condensa en una sola e innegociable premisa: “la tierra nos cuida, ergo, nosotros debemos cuidarla también.” O su variación: “si yo te cuido, sé que luego me cuidarás.” El afecto es, entonces, “una promesa” (Seigworth y Gregg 2010, 12) articulada desde el plano de la precognición que finalmente adquiere espesor representacional en la forma de un relato con el que se invita, como en “La culpa no es del río,” a suturar el corte que el bisturí de la racionalidad moderna efectuó sobre la piel que conecta a hombre con naturaleza.

De esta manera, son las resonancias afectivas las que parecieran vertebrar las interacciones materiales, mentales y culturales que la comunidad Yuruparí establece con la naturaleza del corredor fluvial en cuestión. De ahí que para Mabel Moraña (2012) el afecto, visto desde una óptica lacanianiana, sea “una vía de acceso a lo real, a lo simbólico y a lo imaginario” (323). Baste, en este sentido, señalar cómo el relato enfatiza la manera en que dicha intensidad afectiva trenza todos los niveles psíquicos tanto del cuerpo social del pueblo Yuruparí, como del cuerpo natural de la región del Apaporis:

Por eso el calendario tiene mucha relación con el cosmos, la faz de la Tierra, la comida y el subsuelo. Por eso las afectaciones que trae cualquier tipo de

amenaza del subsuelo, como la minería o el petróleo. Eso afecta a los pueblos indígenas porque afecta la conexión entre esas herramientas sagradas y nosotros. Cuando nos entregan el Resguardo Mirití-Paraná, el Gobierno dice “el subsuelo es del Estado.” Entonces, ¿a qué estamos jugando aquí? Pa nosotros, los indígenas, todo eso está conectado. (Comisión de la Verdad 2022b, 352)

Finalmente, y en tanto producto de una imbricación entre otras cosas reminiscente de la compenetración del hombre con la naturaleza que vemos en la famosa Leyenda de Yuruparí, la comunidad afectiva que se construye en “Sangres de la tierra” es un medio para escribir un relato de país que, en medio de su proceso de duelo, invita a soñar con futuros en paz con la naturaleza:

Por eso nosotros le consultamos a la Madre Tierra sobre los materiales, hasta los que se usan para una simple maloca. Lo mismo con los pilares, con los postes, con las varas, con las hojas. Se hace un intercambio con la naturaleza por medio de los tradicionales. Ese es el ejercicio que ellos hacen. Entonces los dos quedamos bien. Ese intercambio con la naturaleza es lo que yo le estaba contando de las épocas del calendario. En cada época se hacen diferentes rituales, bailes, cosas. Entonces son pagamentos que se le ofrecen a la naturaleza. Mambe, comida. Y el curador también se fortalece. La gente se cuida, se previene. Todo el tema curativo del mundo cultural se maneja en el territorio. Por eso esa relación entre el hombre y la naturaleza tiene que mantenerse. Y cuando el hombre abusa de la naturaleza, la naturaleza claro que tiene que vengarse. (Comisión de la Verdad 2022b, 353)

Ahora bien, en un juicio que toma como foco principal los problemas socioambientales de la Zona Metropolitana de Guadalajara, México, pero que bien podría ser extrapolada otras realidades conflictivas del continente, Poma y Gravante (2018) han sido claros al enfatizar el papel que cumplen las emociones en los procesos de construcción colectiva de la identidad, pero también en las estrategias organizativas a partir de las cuales las comunidades le hacen frente a los retos que se presentan en sus territorios (288). Es por ello por lo que, si en “El libro de las devastaciones y la vida” se observan los modos en que se establecen comunidades afectivas desde una experiencia precognitiva que vinculan a lo humano con lo no humano, en “El libro del porvenir” se pone el acento en la dinámica intersubjetiva de las emociones que permiten la construcción colectiva de una “paz en pequeña escala,” enmarcada en las expectativas y perspectivas que existen frente al Proceso de Paz y a la actualidad del país (Giraldo 2022).

El libro del porvenir

El tercero y último libro de *Cuando los pájaros no cantaban* explora en los intersticios de los dolorosos testimonios sobre el conflicto armado colombiano aquellos gestos de resiliencia, hermandad y afecto que permiten (re)construir el tejido social como una apuesta esperanzadora tras la firma de los Acuerdos de Paz. Los relatos que se reúnen en esta sección del volumen testimonial presentan el “tejido de afectos y sentimientos que produjo la experiencia común de la violencia” (Comisión de la Verdad 2022b, 372), así como el “porvenir [que] se escondía en el paisaje de la devastación y sólo se escuchaba en su antagonismo con esta” (Comisión de la Verdad 2022b, 373). Por tanto, la narración de los actos violentos que afectaron a diferentes sectores de la sociedad colombiana no solo expone los mecanismos autoritarios de poder que buscan debilitar y eliminar la acción ciudadana (Jimeno 2007, 30), sino que también revelan cómo “la experiencia del sufrimiento reúne hasta el punto de crear un sentido de comunidad” (Comisión de la Verdad 2022b, 372) desde el cual construir proyectos sociales, políticos, económicos y, principalmente, afectivos que permiten asumir con mayor entusiasmo, confianza, e ilusión el futuro.

En los relatos testimoniales el mañana no se presenta como un tiempo vacío e ilimitado, donde los escenarios futuros adquieren la forma de utopías irrealizables, sino como futuros alternativos y posibles que emergen en los proyectos colectivos de las víctimas del conflicto, los cuales presentan otros tipos de relacionamiento corpóreo, afectivo y simbólico de los sujetos con su realidad. Desde los postulados de la llamada Sociología de la Emergencia, podemos considerar que las otras miradas del mañana contenidas en los testimonios recopilados por la CEV constituyen futuros de los que “tenemos pistas y señales; tenemos gente involucrada, dedicando su vida—muriendo muchas veces—por esas iniciativas” (de Sousa 2006, 31); por tanto, las experiencias personales y colectivas contenidas en “El libro del porvenir” permiten afirmar que “otro mundo es posible, un mundo lleno de alternativas y posibilidades” (de Sousa 2006, 31).

Los testimonios que componen “El libro del porvenir” destacan la importancia de construir espacios y proyectos comunitarios que posibiliten a las víctimas y victimarios del conflicto armado colombiano superar la experiencia subjetiva y aislada de sus afectos en contextos violentos. En este sentido, el tejido social se restaura en espacios de diálogo donde la exploración intersubjetiva de las emociones permite a los individuos reconocerse y “tomar forma” en la experiencia del otro. La consolidación de entornos de convivencia que se manifiestan en muchos relatos de “El libro del porvenir” demuestra que las “emociones son modos de afiliación a una comunidad social, una forma de reconocerse y de poder comunicar juntos” (Le Breton 2012-2013, 73).

Así mismo, la (re)construcción del tejido social a partir de la (re)valoración de las emociones en espacios comunitarios permite cuestionar la falsa separación que en la modernidad—desde el cogito cartesiano y el método científico—se establece entre emociones y pensamientos, como si fueran dos dimensiones humanas independientes y aisladas entre sí. Nada más equivocado. Las emociones motivan las reflexiones del ser humano, lo impulsan a realizar acciones que generan cambios en su mundo y en sus relaciones con los otros; como señala Sara Ahmed (2004), no debemos olvidar que “the word ‘emotion’ comes from the Latin, *emovere*, referring to ‘to move, to move out’” (12). En los contextos de posconflicto, la construcción social y cultural de las emociones como manifestación del ser-en-acto (Moraña 2012, 321) impulsa la consolidación de gestos de empatía y cuidado del otro, y a su vez demuestran cómo dichas emociones “are part of the ‘stuff’ connecting human beings to each other and the world around them, like an unseen lens that colors all our thoughts, actions, perceptions, and judgments” (Goodwin, Jaspers y Polletta 2001, 10).

En el testimonio “Cómo volver de la muerte,” la creación de un salón de la memoria en el municipio de Granada, departamento de Antioquia, permite a sus pobladores sobreponerse del dolor ocasionado por las masacres perpetradas en el municipio al restituir sus vínculos comunitarios a través de la expresión de sus emociones. Allí, la apertura al diálogo impulsa procesos de sanación grupal que orientan la mirada hacia el porvenir en comunidad. Desde la voz de una mujer que perdió a su esposo en la masacre del 3 de noviembre del 2000, el testimonio relata cómo la construcción colectiva de las memorias del conflicto, en principio personales y familiares, posibilita recobrar el sentido de comunidad que había sido fragmentado por la violencia:

Terminaban las reuniones y nos poníamos a hablar, nos poníamos a contar las historias. ¿Quién era el marido?, ¿quién era el hijo?, ¿los hijos cómo eran?, ¿qué anhelos tenían?, ¿qué aspiraciones tenían? Cuando nos poníamos a desahogarnos, sentíamos un alivio al salir de aquí. Todos nos conocíamos, teníamos anécdotas. Eran amigos, vecinos, era la gente de por acá. (Comisión de la Verdad 2022b, 380)

En su libro *The Cultural Politics of Emotions* Sara Ahmed (2004) señala que “the memory can be the object of my feeling in both senses: the feeling is shaped by contact with the memory, and also involves an orientation towards what is remembered” (7). Solo al compartir sus recuerdos desde la exteriorización de sus emociones las y los pobladores volvieron a reconocerse como “amigos, vecinos,” como granadinos. En este sentido, la fundación del salón de la memoria permite a las víctimas transitar el camino de la experiencia individual y su percepción como víctimas particulares afectadas por el conflicto armado, a construir marcos de interacción grupal

donde la socialización de las emociones conlleva el reconocimiento del sufrimiento del otro. Así pues, todas y todos los integrantes del salón de la memoria se sienten partícipes de vivencias y sentimientos compartidos que posibilitan la conformación de identidades comunitarias. En consecuencia, se puede afirmar lo siguiente:

las emociones no son simple sustrato de emotividades, sino que por el contrario son portadoras de interpretaciones y significados dependientes de consideraciones sociales y culturales que definen los momentos y circunstancias que los seres humanos viven, son creadas y sostenidas a partir de interacciones intersubjetivas y relaciones sociales, elemento que constituye la acción colectiva como una construcción social que denota identidad y pertenencia. (Cruz 2012, 71)

El vínculo emocional entre las víctimas del conflicto armado nace en la enunciación de la vivencia dolorosa y se afirma en la consolidación de formas de cuidado colectivo. Es decir, la expresión de sus emociones ayuda a las víctimas a explorar la profundidad afectiva de su mundo interno, silenciado y/o destrozado por la violencia, y a su vez a reconocer en la existencia del otro una trama emotiva compartida e imprescindible para iniciar y consolidar rituales y procesos de sanación personal y colectiva, pues “it is through emotions, or how we respond to objects and others, that surfaces or boundaries are made: the ‘I’ and the ‘we’ are shaped by, and even take the shape of, contact with others” (Ahmed 2004, 10).

La difícil comprensión y construcción del duelo en eventos de desaparición forzada y la consolidación de redes de afecto que posibilitan el surgimiento de vínculos comunitarios son los temas principales que relata una de las viudas de la toma y retoma del Palacio de Justicia en su testimonio “Un tema de amor.” La sentencia de la Corte Interamericana que permite exhumar los cuerpos de las víctimas del Palacio de Justicia lleva a los familiares del magistrado Julio César Andrade a reconocer que el cuerpo enterrado no pertenece a su padre, sino a un mesero de la cafetería, Jaime Beltrán, quien es el esposo de la mujer que narra el testimonio recopilado por la CEV. La entrega de los restos mortuorios de “Yimi” a su esposa y su familia por parte de los deudos del magistrado, quienes durante alrededor de treinta años cuidaron de los mismos creyendo que eran los de su propio padre, constituye uno de los momentos más emotivos del testimonio:

Todo eso era magia. Cuando ellos llegan a Bogotá, se vienen desde Miami y todos los hermanos se reúnen y deciden entregarnos los restos. Entramos a una sala de Medicina Legal, y ahí es cuando Diana me dice: “Yo te conozco. Soy Diana Andrade. ¿Te acuerdas de mí, de Fasol?” Fue muy emocional, fue muy bonito, y por eso digo que eso es el amor: Yimi quería que lo encontraran. Yimi estuvo bien. Estoy

muy agradecida toda la vida con la familia Andrade. Es que me acuerdo de ese día y lloro de la emoción. Muy agradecida porque, hombre, ellos lo cuidaron, lo amaron. (Comisión de la Verdad 2022b, 383)

El ritual de entrega de los restos evidencia que el dolor particular, si bien no desaparece en contextos de posconflicto, sí puede transformarse en expresiones de amor y gestos de cuidado cuando se comparte en comunidades afectivas unidas por el sufrimiento, pero también por la esperanza. A su vez, el conjunto de “significados, valores, ritualidades” (Le Breton 2012-2013, 73) que constituyen la experiencia afectiva de los y las integrantes de una comunidad alienta la creación de lazos entre sujetos aparentemente muy distintos por sus condiciones sociales, políticas, y económicas (como sucede con la familia del mesero y del magistrado), pero que pueden encontrarse y reunirse en redes afectivas y espacios comunes de exploración de las emociones, configurando así comunidades más amplias, abiertas y expandidas que las consolidadas en otras dinámicas de socialización institucionalmente reguladas (el trabajo, la familia, la religión, la educación, etc.). Así pues, las comunidades que se reúnen en el encuentro de sus emociones son claves en la consolidación de esfuerzos y proyectos de reconciliación mucho más profundos y vinculantes.

Sin desconocer, claro está, la permanencia y endurecimiento de distintos mecanismos y dispositivos de poder que en el ejercicio de la(s) violencia(s) restringen y destruyen las libertades individuales y colectivas de las y los colombianos, muchos de los testimonios que componen “El libro del porvenir” relatan la vivencia del conflicto armado retrospectivamente, al señalar las nuevas condiciones sociales, políticas y humanitarias que surgen en diferentes regiones del país tras la firma de los Acuerdos de Paz. En los testimonios la experiencia del posconflicto abre puertas a la construcción de proyectos y experiencias de vida comunitaria a futuro a pesar de la inconclusa implementación de los acuerdos como consecuencia de la polarización política del país y los intereses económicos que respaldan la guerra interna.

Sin embargo, algunos testimonios también señalan la posibilidad de construir comunidades afectivas en contextos de violencia física y represión institucional, como se narra en “El estallido,” relato que recupera la creación de colectivos femeninos que velan por el cuidado físico y emocional de las y los participantes del Paro Nacional en el 2021. En este relato, la testimoniante recuerda la convocatoria de la primera olla comunitaria en el Portal de las Américas, en Bogotá—rebautizado como “Portal de la Resistencia” en el estallido social del 2021—; la creación de un Espacio Humanitario dirigido por mujeres como una respuesta a la violación institucional de los Derechos Humanos de las y los manifestantes y una iniciativa para disminuir la violencia a partir de estrategias de cuidado comunitario; las dificultades para mantener dicho Espacio Humanitario a causa de los problemas de

seguridad que ocurrían dentro del Portal; y la construcción de un Comité Cultural de la Resistencia y de un Antimuseo que reivindicaban las expresiones artísticas y culturales nacidas en medio de la protesta nacional. En el testimonio se enfatiza que el Espacio Humanitario logró tener “un marca distintiva” y “ser profundamente femenino”:

Eso por ejemplo se veía en el asunto de los cuidados. La gente estaba muy preocupada porque todo el mundo hubiese comido. Con el tiempo además se instaló la confianza y preocupación por la vida de los demás (...) Hay una cosa que ata a la gente en el dolor y que hace que caigan todas las máscaras. Es ese sentido que nace cuando se comparten las violencias. (Comisión de la Verdad 2022b, 452)

La consolidación de espacios comunitarios enlazados por el cuidado del otro en situaciones de violencia demuestra la importancia de los afectos y las emociones en la construcción de identidades colectivas, de proyectos nacionales tejidos desde sentimientos de solidaridad, cariño y lealtad, donde la visión del “yo” se afirma emocionalmente en el “nosotros.” La persistencia del sentido de comunidad luego del éxito o el fracaso de las iniciativas personales y colectivas evidencia que al final del camino siempre “quedan muchos afectos. Podemos hablar del afecto como una forma organizativa. La gente se sigue juntando porque se extraña” (Comisión de la Verdad 2022b, 456). Como recuerda David Le Breton (2012-2013), “el hombre está conectado con el mundo por una red continua de emociones” (70), y precisamente en esa red se sostiene la posibilidad de imaginar un futuro esperanzador que puede sobrellevar a cuestras la pesada carga del dolor.

En conclusión, *Cuando los pájaros no cantaban: historias del conflicto armado en Colombia* se atiende a la configuración de una comunidad afectiva a partir de lo sensorial y de los modos de relacionamiento entre sujetos humanos y no humanos. En consonancia con la dimensión afectiva y

emotiva sobre la que reposa, esta comunidad se perfila a sí misma como un proyecto colectivo para la construcción de un relato de país que, en medio de su proceso de duelo, se muestra capaz de soñar con otros futuros posibles. Una lectura como la que aquí se propone abre la posibilidad de conectar las diferentes experiencias de mundo por medio de ejercicios de escucha. Porque es ella, la escucha, quien sienta las bases para la reconstrucción de tejidos sociales fragmentados por la experiencia de la guerra al tiempo que acentúa la importancia de los espacios de sanación material y simbólica en los que la naturaleza es protagonista, corroborando con ello que la relación naturaleza/cultura es un paso vital hacia una convivencia basada en el cuidado y respeto mutuos. En el marco de dichas discusiones, constatamos que la consolidación de formas de cuidado colectivo evidencia los vínculos afectivos y emocionales entre las víctimas del conflicto armado, ello a partir de la escucha compartida de sus vivencias y de sus proyectos a futuro. Todo lo anterior comprueba que los afectos y las emociones operan como marcos sociales para la construcción de procesos memorísticos.

Así, la lectura de los testimonios permite reconocer que las vivencias afectivas en los contextos de guerra son distintas y singulares; es decir, que las maneras de afectar y ser afectado son diversas y conllevan múltiples maneras de comprender sentimientos. En el acto de testimoniar los afectos particulares se convierten en emociones compartidas por el hecho mismo de comunicar mi mundo interno en busca de una reacción o respuesta por parte de mi interlocutor. Todas estas consideraciones, creemos, deben leerse dentro de un escenario transicional en el que el volumen testimonial es solamente uno de los elementos constitutivos de un proyecto mucho más amplio: la composición de un nuevo relato de nación en el que la (re)valoración de los afectos y las emociones en espacios comunitarios desemboca, a su vez, en la construcción de identidades humanas y no humanas, esto es, de proyectos colectivos urdidos desde el dolor y la angustia, pero también desde la solidaridad, el cariño, el respeto y la lealtad.

Obras citadas

- Achugar, Hugo. 1992. “Historias paralelas / ejemplares: la historia y la voz del otro”. *Revista de crítica literaria latinoamericana*, no. 36: 51-73. <https://www.jstor.org/stable/4530622>
- Ahmed, Sara. 2004. *The Cultural Politics of Emotion*. Edimburgo: Edinburgh University Press.
- Anderson, Ben. 2009. “Affective Atmospheres.” *Emotion, Space and Society* 2: 77–81.
- Beverley, John. 1992. “Introducción”. *Revista de crítica literaria latinoamericana*, no. 36: 7-19. <https://www.jstor.org/stable/4530620>
- Brennan, Teresa. 2004. *The Transmission of Affect*. Cornell University Press.

- Cepeda-Jaramillo, Salvador Leetoy y Diego Zavala-Scherer. 2018. “Reactivación mítica, performance, y agencia cultural: El caso de las Madres de los Falsos Positivos de Colombia”. *Revista de Estudios Colombianos*, no. 57: 17-28. <https://doi.org/10.53556/rec.v57i0.155>
- Comisión de la Verdad. 2022a. *Ruta de investigación: Los caminos de la escucha*. Bogotá: Comisión de la Verdad. <https://www.comisiondelaverdad.co/cartillas-ruta-de-investigacion-los-caminos-de-la-escucha>
- Comisión de la Verdad. 2022b. *Hay futuro si hay verdad: Informe Final de la Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No Repetición. Cuando los pájaros no cantaban: historias del conflicto armado en Colombia. Volumen testimonial*. Bogotá: Comisión de la Verdad. <https://www.comisiondelaverdad.co/cuando-los-pajaros-no-cantaban>
- Comisión de la Verdad. 2022c. “Volumen Testimonial. ¿Cómo ponerle oído a lo que queda en el agua?” En *Ruta de investigación: Los caminos de la escucha*. Bogotá: Comisión de la Verdad. <https://www.comisiondelaverdad.co/cartillas-ruta-de-investigacion-los-caminos-de-la-escucha>
- Comisión de la Verdad. 2022d. “Volumen testimonial.” YouTube, 10 de junio del 2022. Video. https://www.youtube.com/watch?v=domFwI5RH_Y
- Castillejo, Alejandro. 2015. “La imaginación social del porvenir: Reflexiones sobre Colombia y el prospecto de una comisión de la verdad”. En *Proceso de paz y perspectivas democráticas en Colombia*, por Alejandro Castillejo, Eduardo Rueda, Edwin Agudelo y Natalia Quiceno, 13-74. Buenos Aires: CLACSO.
- Castillejo, Alejandro. 2019. “La paz en pequeña escala: fracturas de la vida cotidiana y las políticas de la transición en Colombia.” *Revista de Estudios Colombianos*, no. 53: 6-10. <https://doi.org/10.53556/rec.v53i0.76>
- Castillejo, Alejandro. 2020. “Remendar lo social: Espíritus testimoniante, árboles dolidos y otras epistemologías del dolor en Colombia.” *Ciencia Nueva, Revista de Historia y Política* 4, no. 2: 102-23. <https://doi.org/10.22517/25392662.24450>
- Castillejo, Alejandro. 2021. “El dispositivo transicional: de las administraciones de la incertidumbre a las nuevas socialidades emergentes”. *Papeles del CEI*, no. 1: 1-15. <https://doi.org/10.1387/pceic.21624>
- Cruz, Alba Lucía. 2012. “La razón de las emociones. Formación social, política y cultural de las emociones.” *Eleuthera* 6: 64-81.
- De Sousa Santos, Boaventura. 2006. “Capítulo I. La Sociología de las Ausencias y la Sociología de las Emergencias: para una ecología de saberes.” En *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social (encuentros en Buenos Aires)*. Buenos Aires: CLACSO. <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/coediciones/20100825033033/2CapituloI.pdf>
- Domínguez, Ana Lidia y Antonio Ziri6n. 2017. “Introducción al estudio de los sentidos.” En *La dimensión sensorial de la cultura. Diez contribuciones al estudio de los sentidos en México*, coordinado por Ana Lidia Domínguez y Antonio Ziri6n. México: Ediciones del Lirio/UAM.
- Feld, Steven y Keith H. Basso. 1996. “Introduction.” En *Senses of Place*, editado por Steven Feld y Keith H. Basso, 3-11. Santa Fe, New Mexico: School of American Research Press.
- Giraldo, Marta Lucía. 2022. *Archivos vivos. Documentar los derechos humanos y la memoria colectiva en Colombia*. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia.
- Goodwin, Jeff, James Jasper y Francesca Polletta. 2001. “Why Emotions Matter.” En *Passionate Politics. Emotions and Social Movements*, 21-24. Chicago: The University Chicago Press.
- Haraway, Donna. 2016. *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. Durham: Duke University Press.
- Jimeno, Myriam. 2007. “Cuerpo personal y cuerpo político. Violencia, cultura y ciudadanía neoliberal.” *Universitas humanística*, no. 63: 15-34.

-
- Lara, Alí y Giazú Enciso. 2013. "El giro afectivo." *Athenea Digital* 3, n°3: 101-119.
- Le Breton, David. 2012-2013. "Por una antropología de las emociones." *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*, no. 10: 69-79.
- Moraña, Mabel. 2012. "Postscriptum. El afecto en la caja de herramientas." En *El lenguaje de las emociones: afecto y cultura en América Latina*, editado por Mabel Moraña e Ignacio Sánchez Prado, 313-337. Madrid: Iberoamericana.
- Poma, Alice y Tommaso Gravante. 2018. "Emociones, identidad colectiva y estrategias en los conflictos socioambientales." *Andamios* 15, no. 36: 287-309. <https://doi.org/10.29092/uacm.v15i36.611>
- Pettinaroli, Elizabeth y Ana M. Mutis. 2013. "Introduction: Troubled Waters: Rivers in Latin American Imagination." *Hispanic Issues Series* 12 (Spring 2013): 1-18.
- Pedraza, Oscar y Hannah Meszaros Martin. 2022. "The Memory of Earth and Land Dispossession in Urabá." *Journal of Visual Culture* 20, no. 3: 543-562. <https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/14704129211072651>
- Seigworth, Gregory J. y Melissa Gregg. 2010. "An Inventory of Shimmers." En *The Affect Theory Reader*, editado por Gregory J. Seigworth y Melissa Gregg, 1-25. Carolina del Norte: Duke University Press.
- Vich, Víctor y Virginia Zavala. 2004. *Oralidad y poder. Herramientas metodológicas*. Bogotá: Grupo Editorial Norma.
- Yúdice, George. 1992. "Testimonio y concientización." *Revista de crítica literaria latinoamericana*, no. 36: 211-232. <https://www.jstor.org/stable/4530631>