

Religiosidad y política: Bojayá una década después. Viñetas etnográficas de una conmemoración¹

Religiosity and politics: Bojayá a decade later. Ethnographic vignettes of a commemoration

Religiosidade e política: Bojayá uma década depois. Vinhetas etnográficas de uma comemoração

Natalia Quiceno²

Resumen

Este trabajo propone una lectura etnográfica de la conmemoración de los diez años de la masacre de Bojayá-Chocó, haciendo énfasis en las formas en que los pueblos afrochocoanos se ubican frente a los debates políticos propios de un contexto de justicia transicional en medio de la guerra, como es el caso colombiano. Nuevas temporalidades, dispositivos y lenguajes, evidencian otras formas de la política orientadas por las cosmologías locales donde el lugar de los santos, los muertos y las fuerzas que intervienen en la espiritualidad afro son claves en las negociaciones del presente.

Palabras claves

Memoria, política, religiosidad, cosmologías afrochocoanas

¹Este artículo es un resultado parcial del proyecto “Hacer la vida de nuevo: cosmologías y conflicto armado en Bojayá-Chocó”, que se ha financiado con una beca doctoral de Colciencias.

²Antropóloga con maestría en ciencia política. Actualmente doctoranda del programa de Antropología social del Museo Nacional en Río de Janeiro. Investigadora asociada al grupo Cultura, Violencia y Territorio del Instituto de Estudios Regionales de la Universidad de Antioquia. Su trabajo de investigación aborda temas como migración forzada, memoria y lecturas del conflicto armado en Colombia desde una perspectiva etnográfica.

Email: nataliaquiceno79@gmail.com

Summary

This article is an ethnographic reading of the ten-year commemoration of the massacre of Bojayá-Chocó. The emphasis is on the ways in which the Afro-Chocoano people position themselves in relation to the ongoing political debates framed by Colombia's transitional justice in the middle of war. The presence of new temporalities, mechanisms, and languages suggests that, guided by the role that saints, the dead, and other forces play in Afro-Chocoano spirituality, these groups are mobilizing other forms of politics in their negotiations with the present.

Key words

Memory, politics, religiosity, Afro-Chocoano cosmologies

Resumo

Este trabalho propõe uma leitura etnográfica da comemoração dos dez anos do massacre de Bojayá-Chocó, fazendo ênfase nas formas como os povos afrochocanos se colocam diante dos debates políticos próprios de um contexto de Justiça Transicional no âmbito da guerra, como é o caso colombiano. Novas temporalidades, dispositivos e linguagens evidenciam outras formas da política orientadas pelas cosmologias locais onde o lugar dos santos, dos mortos e das forças que intervêm na espiritualidade afro são chaves nas negociações do presente.

Palavras chaves

Memoria, politica, religiosidade, cosmologias afrochocoanas

Introducción

En tierras del norte del Pacífico colombiano, en la región reconocida como el medio Atrato, se encuentra el municipio de Bojayá. Este nombre es asociado por “el resto” del país y el mundo con la masacre perpetrada en enfrentamientos entre las FARC y los paramilitares en el año 2002 donde murieron decenas de personas, entre ellos más de cuarenta niños.

Como fue señalado por el historiador Gonzalo Sánchez, la masacre de Bojayá como muchos otros acontecimientos de este tipo, ponen en escena fuertes disputas por la memoria, disputas que no pueden ser reducidas a una moralidad de buenos y malos. Este artículo pretende propiciar algunas discusiones sobre esas disputas por la memoria desde una perspectiva etnográfica. Presentaré algunas viñetas etnográficas sobre la conmemoración de los diez años de la masacre para reconocer cómo la memoria no es sólo un asunto que se debate entre lo local y lo nacional, o entre lo hegemónico y lo subalterno, sino algo que involucra fuerzas de naturaleza diversa y donde constantemente se están poniendo en juego los sentidos de lo sucedido desde las experiencias presentes.

La temporalidad siempre fue la categoría privilegiada para pensar la historia y la memoria, las experiencias de otras sociedades retratadas en trabajos etnográficos dan cuenta de que la temporalidad no necesariamente es la clave para pensar la historia. No existe un tiempo, son varios tiempos. Se trata de problematizar esta categoría y esto es posible desde una mirada etnográfica. Se trata de pensar la naturaleza de la historia desde una perspectiva etnográfica.

Proponer otra ruta de entrada para pensar la experiencia histórica de las sociedades, que no sea la temporalidad, parece, en principio, una contradicción. Para nuestra lógica occidental, experiencia temporal,

temporalidad y tiempo, se traducen a un concepto particular de historia e historicidad que dice respecto a la progresión y la acumulación de experiencia a través de una línea temporal caracterizada por un antes y un después. Sin embargo, etnografías detalladas (Gow 1991, Shaw 2002) dan cuenta de otros registros y formas de comprender la historia que no necesariamente se enmarcan en esa línea temporal, y presentan, por el contrario, una red enmarañada de relaciones, que fundan y hacen constantemente a las sociedades. Esta perspectiva hace énfasis en las relaciones, en las formas como las personas y las sociedades producen conexiones entre experiencias. Las formas como se establecen arreglos, articulaciones en el devenir de la vida. Se trata de pensar la historicidad como una producción de asociaciones, de conexiones que involucran personas, objetos, experiencias, eventos y materialidades.

No se trata de pensar el tiempo, exclusivamente, en un registro antropológico como aquello que permite diferenciar las experiencias de las sociedades, el tiempo como signo de diferenciación, que da cuenta de formas diversas de configurar identidades, alteridades y formas de pertenencia, sino más bien de analizar cómo las referencias espacio-temporales pueden tener otras formas de inscripción y dan cuenta de la formación constante de las mismas sociedades y las personas. Desligar el tiempo de su dimensión metafísica, dejarlo de pensar exclusivamente como una categoría de pensamiento y ponerlo también como una materialidad, como una cosa, una experiencia (Lowenthal 1986). Esta perspectiva permite dar espacio a dimensiones que no dicen únicamente de la experiencia humana, sino también a otras categorías interesantes para pensar materialidades y relaciones.

“Bellavista nada más no es Bojayá”

Así canta el alabado que las mujeres de Pogue, comunidad negra del río Bojayá, están componiendo para conmemorar el 2 de mayo. Esta frase expresa un sentimiento que hoy, 10 años después de la masacre, aflora en la mayoría de los habitantes de este lugar. En el municipio de Bojayá, más del 70% de los habitantes están ubicados en la zona rural compuesta por 18 comunidades negras y 30 comunidades indígenas.

La masacre de Bojayá significó para esta región una puesta en escena de siglos de abandono del estado y marginación de una región. La guerra pone en la escena pública una deuda histórica que se pretende saldar bajo el slogan de la reparación a los daños causados por la masacre. Los daños



que ha dejado la guerra solo pueden ser comprensibles en la medida en que se reconozca la historia y las formas de vida de estos pueblos más allá de los acontecimientos de guerra que los han puesto en la escena pública. Empezar procesos de reparación adecuados está, entonces, supeditado a lecturas atentas sobre las formas como la guerra ha irrumpido en estos territorios y en las vidas de la gente, e incluso, cómo sigue siendo una realidad actual, que amenaza constantemente la libertad y autonomía de estas poblaciones.

La intervención del estado después de la masacre se concentró en el trabajo de reubicación de la cabecera municipal, Bellavista, escenario de la tragedia. Esta fue una intervención con grandes impactos culturales y sociales en la región, pero que principalmente intensificó la escisión entre zona rural y cabecera municipal. Hoy los campesinos de las otras comunidades del municipio y los indígenas embera, hacen un llamado para que el país y el estado reconozcan las diversas formas como la guerra ha afectado y sigue afectando sus vidas en el territorio.

El llamado a comprender que Bellavista solo no es Bojayá, es un llamado, en una doble dimensión, para comprender otras perspectivas del espacio en este municipio pero también, otras lógicas temporales que no se agotan en los acontecimientos del 2 de mayo del 2002.

Alumbrar el santo: otra forma de conmemorar

Mientras se afinaban unas voces con otras y se compartía la letra del alabado que se había construido para la conmemoración de los diez años, una de las mujeres del pueblo recordó que el próximo domingo era el día del santo Ecce Homo.⁵ Como era su deber, esta cantadora informó que en su casa o en otras de las casas del pueblo podrían prenderse las velas para cumplir, como cada año, la manda de alumbrar el santo en señal de agradecimiento por haberle salvado la vida al pueblo Pogueño impidiendo la llegada de los paramilitares por los días de ese año 2005, en el que todo el río Bojayá se vio forzado a desplazarse para la cabecera municipal.

Fue a partir del año 2005 que el bloque Elmer Cárdenas de las AUC inició y mantuvo su accionar en el río Bojayá provocando nuevas violaciones y atropellos contra la población civil, a pesar de la presencia incrementada

⁵ El Santo Eccehomo es el santo milagroso del Chocó, ubicado en el Plan de Raspadura desde 1802 y reconocido como una fuente de fuerza y poder espiritual para toda la región

de las fuerzas militares del estado para proteger la zona y sus pobladores después de los acontecimientos del 2 de mayo de 2002.

La señora María cuenta que el rumor de que los paramilitares estaban llegando a Pogue y la fuerza del estigma que pesaba sobre su pueblo, ubicado en zona de un corredor estratégico para la guerrilla, desató la sensación de alto riesgo para la vida entre sus más de 250 pobladores. Pogue, la más distante de las comunidades negras en la cuenca del río Bojayá, cercado por los paramilitares quedó confinada y amenazada al no lograr desplazarse por el río, único canal de comunicación. Los pogueños veían pasar el tiempo con impotencia, presintiendo la llegada y encuentro entre fuerzas de la guerrilla y de los paramilitares. En medio del desamparo, el pueblo encuentra en la fuerza y el poder del santo una estrategia para hacerle frente al mal inminente de la guerra. Ante esta situación extrema algunas mujeres invocan al Santo Ecce Homo y le ruegan por la protección y la vida de su pueblo, ofreciéndole como manda alumbrarlo.

Entre tanto, un grupo de la comisión Vida, Justicia y Paz de la Diócesis de Quibdó acompañado por instituciones como la Defensoría del Pueblo, iniciaba una comisión de rescate con el fin de librar al pueblo de Pogue de su confinamiento y evitar que la población civil quedara en medio del que era un inminente enfrentamiento entre ejércitos. Superados los retenes y bloqueos paramilitares logran rescatar de Pogue a más de doscientos cincuenta personas que se sumaron a las casi dos mil que habían llegado en un desplazamiento masivo de todas las comunidades del río Bojayá a Bellavista la cabecera municipal, donde además sus mil habitantes intentaban hacia tres años, reponerse de la masacre del 2002, situación que generó una verdadera crisis humanitaria pues pasó a ser receptor de más del doble de su población.

Es así que cada año el pueblo de Pogue alumbró el Santo Ecce Homo el Domingo de Cuasimodo, su día. Esta forma de pagar al Santo por la protección recibida constituye igualmente una forma de hacer memoria de la guerra que han vivido y de reafirmar su lucha y su deseo por una vida en paz.

Una forma de inscripción de la historia, que no necesariamente da cuenta de un registro temporal: espíritus, fuerzas, dioses, personas, lugares y materialidades, permiten pensar la historia como una experiencia de naturalezas diversas, la historia no es la reproducción o rememoración del pasado. La historia se materializa y es apropiada más allá de los marcos narrativos y orales.



Muertos sin doliente

Cuando en Bellavista se pregunta por las formas de reparación implementadas después de la masacre, la mayoría de las personas habla de las familias a las que les “*han pagado los muertos*”. Pagar el muerto hace referencia a la indemnización o reparación administrativa que el estado ha reconocido a los familiares de los *caídos* en la masacre.⁴ Esto ha generado todo un marco moral de interpretación para los habitantes del municipio que identifican a los muertos como la cuota de dolor que el pueblo tuvo que poner para que, por fin, sus derechos fueran reconocidos. Así, es común encontrar versiones sobre la reubicación del pueblo donde los pobladores manifiestan que ahora tienen una casa de “material”, gracias a los muertos que ellos como pueblo pusieron en la guerra.

Este lugar de los muertos como agentes en todos los procesos de reparación e intervención del estado en Bellavista, también tiene una dimensión de conflicto una década después. Las condiciones atroces en las que se dio la masacre del 2 de mayo, impidió que los dolientes realizaran los rituales y las prácticas mortuorias indicadas. Dejando los muertos en un lugar tan ambiguo, que el parentesco, la memoria del pueblo, el dolor individual y colectivo, pueden ser colocados en cuestión.

Anne Marie Losonczy (2006) resalta la importancia de los muertos en el espacio simbólico de los negros. Su etnografía en el alto Atrato, permite pensar los tipos de agenciamientos que tienen los muertos en el mundo de los vivos. Cómo se hace el muerto, cómo hay un trabajo constante alrededor de la muerte. En el mundo negro- colombiano parece existir una continuidad entre ambos mundos, vivos-muertos, esto implica que para enviar a los muertos a otro mundo, a otra dimensión, sea necesario un arduo trabajo.

La muerte es también un tipo de inscripción donde existen otros agentes como objetos, alabados, espíritus y comidas. Losonczy narra dos modalidades diferentes de paso de un ser humano a espíritu muerto. Una para el caso de los niños menores de 12 años, considerados angelitos, a quienes se les celebra el ritual del guali o chigualo, este rito funerario se caracteriza por

⁴ Los familiares de quienes fueron masacrados han recibido parte de la llamada “reparación administrativa”, lo que se ha traducido en un dinero por cada muerto, o por los daños de los heridos, concretamente a 88 familias les han entregado un total de 1.000 millones de pesos, aproximadamente 500.000 dólares. Sin embargo, aun falta un camino por recorrer para que se avance en el desarrollo de la reparación integral que tenga en cuenta el conjunto de afectaciones o daños morales, materiales, culturales, individuales y colectivos, en tanto que allí se laceró la cohesión interna de una colectividad con idéntica étnica (Flores 2012).

la alegría y dura una sola noche. El alma aún sin contaminarse de pecado permite que el angelito regrese al espacio divino y sea enviado nuevamente al universo de los humanos. La otra modalidad es la novena, este es el ritual realizado cuando mueren personas mayores de 12 años e implica un fuerte trabajo para permitir el viaje del espíritu muerto fuera del universo de los vivos.

La muerte está cargada de un rico simbolismo desde el momento de su anunciación, hasta el momento del ritual funerario. Como signos que anuncian la proximidad de la muerte aparecen las metáforas de oscuridad y animalidad, signos que dan cuenta de la caída del ser y están asociados al espacio simbólico de la selva y lo diabólico. La selva sería el espacio de la mala muerte.

La muerte está fuertemente asociada al viaje, especialmente al viaje del alma sombra que abandona el cuerpo. El proceso de agonía consiste en un largo recorrido onírico del alma, donde el sueño y la experiencia vivida se encuentran y se aniquilan. El alma sombra debe *recoger los pasos* en el sentido de recorrer los espacios por donde transitó en vida para recoger sus huellas en el territorio de los vivos. Esta comprensión de la muerte, que implica todo una tarea, desde el proceso de anunciación hasta el viaje del alma sombra hacia el universo de los difuntos plantea preguntas alrededor de lo que se denomina como la *mala muerte*, una muerte súbita, violenta o fulminante que no permite que el alma sombra recoja los pasos y por tanto, permanezca, sin descanso en los confines del mundo de los vivos. A estos seres que portarían un carácter ambiguo, ni divino, ni humano, se les atribuyen poderes que en alianza con entidades de la selva tendrían la capacidad de producir tormentas e inundaciones.

En mi primer viaje al Chocó, el río Atrato se encontraba en uno de los más altos niveles de inundación. Una noche en una conversación típica en la puerta de la casa para dar por finalizado el día de labores y recibir el viento fresco de la noche, las personas comentaban que las inundaciones del río habían aumentado también como consecuencia de la intensificación de la guerra en la región, los muertos que había recibido el río y las muertes violentas que comenzaron a hacer parte de la cotidianidad, también eran narradas y vividas por la naturaleza. Ahora veo la importancia de reconocer el lugar que tiene la muerte dentro de toda la cosmología afro en el Chocó, para encontrar otras formas de inscripción de la experiencia de la guerra en la vida de las personas.



Los *caídos* en la masacre, los muertos del 2 de mayo, también traen a escena la cosmología del pueblo negro y su relación con el dolor. Cantarles cada año es una tarea que comunica a todo el pueblo con esas almas que el horror de la guerra llevó a una mala muerte. La posibilidad de que estas almas encuentren un descanso y un lugar seguro, depende del trabajo de su pueblo, pero especialmente del de sus parientes y es en este punto donde aparecen los conflictos y desencuentros con las formas como el estado ha propuesto reparar o indemnizar a las víctimas.

La mayoría de las personas identificadas directamente como víctimas en Bellavista, son los familiares de los muertos, a ellos se les ha pagado un dinero y el pueblo condena, en la mayoría de los casos, la relación que posteriormente se impone entre difunto y doliente. El dinero entra a mediar esta relación instaurando un debate moral sobre las formas como los dolientes deben tratar a sus muertos, pues “fue por medio de ellos” que las ayudas económicas han llegado. Domingo, un gran compositor del pueblo de Bellavista, relata esta situación en la canción “Muertos sin doliente” donde denuncia el abandono de los muertos por parte de sus parientes. Domingo, piensa que es necesario que alguno de los recordatorios, que se elaboren en esta década después de la masacre, se ubique en el cementerio.

Él es uno de los dolientes de todos los muertos del 2 de mayo, dice que a pesar de que ahí no cayeron sus familiares, su experiencia recogiendo y sacándolos de la iglesia, generó un vínculo con ellos. Ahora él quiere luchar para que los muertos tengan una tumba digna, dice que le duele mucho que todavía estén en bolsas y sin identificar. Por lo menos deberían hacer un entierro digno y un monumento en el cementerio donde estén los nombres de todos ellos. Dice que no importa que ahí cerca también estén algunos guerrilleros enterrados, lo importante es hacerle una memoria y un reconocimiento a los muertos del 2 de mayo, una memoria que cumpla la función de acompañar a los muertos en su viaje.

Que, diez años después, los muertos no tengan un espacio en su memoria es algo que, como Domingo, cuestionan muchos otros habitantes del municipio. El cementerio lugar a donde fueron trasladados los restos de las fosas comunes, que se hicieron en el momento de recoger los restos de la masacre, es un lugar donde no es posible identificar el espacio de los *caídos* en el 2 de mayo. Sin embargo, el pueblo viejo, la iglesia, el lugar donde todos estos bojayaceños encontraron la muerte, hoy empieza a consolidarse como un santuario, un lugar que concentra en su materialidad, el trabajo que los *renacientes* continúan haciendo día a día para dar el lugar merecido a sus muertos y su memoria.

El santuario en Bellavista Viejo. Lugar de nuestros muertos

Las ruinas del pueblo viejo son acompañadas por dos símbolos fuertes de la masacre de Bojayá, la iglesia lugar de los hechos y la casa de las hermanas agustinas misioneras, dos espacios usados como refugio del pueblo de Bellavista en medio del enfrentamiento que dio finalmente lugar al trágico acontecimiento. Hoy estos espacios siguen siendo habitados, cuidados y frecuentados por este pueblo. La vida que hoy detentan estos escenarios en medio de la ruina del pueblo es el resultado de un arduo trabajo en contra de la muerte y el olvido. Muchos intereses aparecieron alrededor de este territorio, no es casual que el estado concentrara su intervención en la reubicación del pueblo argumentando que ningún tipo de inversión podría ser realizada en zonas de alto riesgo de inundación —condición de la mayoría de estas tierras bajas chocoanas—. Después de la masacre fueron muchos los intentos de borrar estas huellas materiales, también una forma de borrar culpas, actores y responsables.

Las mujeres del pueblo, reconociendo la importancia de este espacio no sólo como símbolo de la historia de dolor y muerte sino también como espacios de la vida de su pueblo, donde nacieron sus hijos, donde vivieron gran parte de su historia, decidieron hace aproximadamente cinco años enviar una carta al obispo de la diócesis para iniciar un proceso de declaratoria de este lugar como santuario. El trabajo comienza con el apoyo de la diócesis, la Comisión Vida Justicia y Paz y los equipos misioneros. En esta tarea no son pocos los obstáculos que la gente ha encontrado. El alcalde anterior se negó a permitir que se hicieran obras en el viejo pueblo argumentando que esta acción reflejaba una intención de la gente de regresar a poblar esta zona.

En una de las reuniones para la preparación de la conmemoración de los diez años de la masacre vuelven aflorar ideas contra el proceso del santuario. El nuevo párroco propone una reflexión sobre lo que es la memoria, exponiendo su diferencia respecto a la idea de conservar como santuario una edificación en el pueblo viejo. Plantea que la memoria no se mantiene a través de esos elementos materiales sino a través del testimonio de las mismas personas, plantea la memoria como un credo, como una forma que solo puede ser transmitida, a través de la palabra de generación en generación. Su propuesta se resume en el planteamiento de que “las edificaciones no hacen memoria”.

Aquí la comunidad expresa también su posición, planteando que en el Bellavista Viejo se conserva parte de su historia y que desde el comienzo



del proceso de reubicación para toda la comunidad era claro el sentido de conservar la memoria de la iglesia como un monumento, un recordatorio a esos familiares muertos que allí se perdieron. Una vez más la gente de Bellavista aclara que la idea no es reconstruir en el pueblo viejo sus casas. Se trata de conservar la iglesia como un santuario donde se derramó toda la sangre de la gente de su pueblo. El piso de la iglesia es identificado por los rezanderos, personajes con gran conocimiento sobre la muerte y los muertos, como el lugar sagrado, el lugar donde fue derramada la sangre del pueblo y donde está la fuerza de sus espíritus.

Hoy el santuario está declarado y adicionalmente las diferentes comunidades están discutiendo y trabajando sobre diversos elementos, la adecuación de antiguos salones de la escuela para el espacio del santuario, la discusión sobre el nombre del Cristo mutilado que quedó como símbolo para todo el pueblo de Bojayá, sus poderes milagrosos y la importancia de que se busque la estrategia de estar acompañado por un cuadro del Santo Ecce Homo. Estos elementos poco a poco van dando forma al lugar donde los bojayaceños y, en general, la gente de la región pueden inscribir desde otras lógicas sus memorias y sus esperanzas.

Para finalizar

Las pequeñas viñetas etnográficas que aquí presenté invitan a pensar la relación de las sociabilidades negras del Chocó con el presente político de la región. Es necesario pensar las relaciones que surgen con el universo divino, con los santos, con las entidades de la selva y con los muertos, cuando irrumpen otras condiciones políticas y sociales.

Hoy cuando la permanencia de muchas de las comunidades negras del Chocó es puesta en juego por diferentes amenazas y fuerzas, es pertinente ampliar el horizonte de comprensión de lo político, para dar lugar a otras entidades, materialidades y agentes que también están presentes en la negociación por una vida digna en los territorios chocoanos. En estas luchas no tiene lugar exclusivamente la normatividad, el respeto por la autonomía o el reconocimiento de la singularidad de los modelos de vida afro. Propuestas como las de Isabelle Stengers (2002, 2005) nos abren el horizonte de lo político para profundizar la idea de coexistencia en la diferencia y trascender la lógica de la tolerancia de la diversidad.

Isabelle Stengers, propone pensar el concepto de cosmopolítica en un sentido diferente al de Kant, no se trata de la búsqueda de una paz trascendental, de un mundo común. Tampoco de lograr acuerdos colectivos, se trata más bien de disminuir la velocidad de pensamiento, dudar, como única estrategia posible de creación, de deshacer las figuras que autorizan y legitiman ciertos conocimientos “en nombre de...” y definen constantemente formulas sobre el deber ser. Así, la política para Stengers, no tiene nada que ver con la buena voluntad de un individuo, ni con la capacidad de tolerancia para construir un consenso, una verdad universal o un mundo común. La política sería un acto de creación, un arte que tiene que crear las formas que le permitan tratar con lo que tiene que tratar (Stengers 2005).

Stengers, desde una perspectiva pluralista de la historia de las ciencias y su propuesta de simetrización de la ciencia con otras formas de conocimiento, propone substituir el juzgamiento por el aprendizaje, buscando, antes que construir mundo en común, entender que el valor de otras formas de pensar y vivir está en lo que tienen de diferente y las posibilidades que crean para coexistir en tanto diferentes (Goldman 2009). Siguiendo esta autora, Goldman muestra que esta perspectiva implica traer al primer plano la etnografía, lo que los “otros” piensan, dicen y practican, las perspectivas “otras” y la posibilidad de vislumbrar otros mundos desde esas perspectivas. No se trataría de interpretaciones o representaciones diversas de un mismo mundo, de acuerdo con Lima (1999) y Viveiros de Castro (2002), una perspectiva no es una interpretación, es el lugar donde el sujeto se constituye en relación con la alteridad. Perspectiva traduciría, por tanto, la ausencia de un punto de vista del todo (Lima 1999: 49).

Estos escenarios etnográficos nos muestran las formas en que la gente negra del Chocó, ha inventado constantemente su mundo, sus luchas por la autonomía, libertad y dialogo constante con otras cosmologías. Encontramos aquí una forma de la política muy sintonizada con la propuesta por Stengers. En un sentido cosmopolítico, estas formas de lidiar con la guerra y la memoria dan lugar a otras formas de creatividad, de construir mundos y experimentarlos.

Referencias citadas

- Flórez, Jesús Alfonso. 2012. “Diez Años después. Recordar, renovar el compromiso”. En: *Los muertos no hablan*. Edición Bojayá, una década. <http://bojayaunadecada.org/diez-anos-despues/>



- Goldman, Marcio. 2009. Histórias, Devires e Fetiches das Religiões Afro-Brasileiras: Ensaio de Simetrização Antropológica. *Análise Social* 64 (190): 105-137.
- Gow, Peter. 1991. *Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazonia*. Oxford: Oxford University Press.
- Kosellek, Reinhart. 1985. *Futures Past: on the Semantics of Historical Time*. Cambridge: MIT Press.
- Lambek, Michael. 1996. "The Past Imperfect: remembering as moral practice". En: Paul Antze y Michael Lambek (eds.), *Tense Past: Cultural Essays in Trauma and Memory*. pp. 235-254. Londres: Routledge.
- Lima, Tânia Stolze. 1999. Para uma Teoria Etnográfica da Distinção entre Natureza e Cultura na Cosmologia Juruna. *Revista Brasileira de Ciências Sociais* (14): 43- 52.
- Lowenthal, David. 1986. "How we know the Past". En: David Lowenthal (ed.), *The past is a foreign country*. pp. 185-259. Cambridge University Press.
- Losonczy, Anne-Marie. 2007. "El criollo y el mestizo. Del sustantivo al adjetivo: categorías de apariencia y de pertenencia en la Colombia de ayer y de hoy". En: Marisol de la Cadena (ed.), *Formaciones de indianidad. Articulaciones raciales, mestizaje y nación en América Latina*. pp. 85-120. Popayán: Envión Editores.
- Losonczy, Anne-Marie. 2006. *La trama interétnica. Ritual, sociedad y figuras del Intercambio entre los grupos negros y emberá del Chocó*. Bogotá: ICANH.
- Shaw, Rosalind. 2002. *Memories of the Slave Trade: Ritual and the Historical Imagination in Sierra Leone*. Chicago: University of Chicago Press.
- Stengers, Isabelle. 2011. "Reclaiming Animism". En: Anselm Franke y Sabine Folie (eds.), *Animism: Modernity through the Looking Glass*. Berlin: Verlag der Buchhandlung Walther Konig.

Stengers, Isabelle. 2002. Un Engagement pour le Possible. *Cosmopolitiques* (1): 27- 36.

Stengers, Isabelle. 2005. "The Cosmopolitical Proposal". En: Bruno Latour y Peter Weibel (eds.), *Making Things Public. Atmospheres of Democracy*. Cambridge: The MIT Press.

Viveiros de Castro, Eduardo. [1996] 2002. "Perspectivismo e Multinaturalismo na América indígena". En: *A Inconstância da Alma Selvagem*. pp. 401-456. São Paulo: Cosac e Naify.