

Hacia una redefinición de los territorios testimoniales: la naturaleza como testigo en *Cuando los pájaros no cantaban*, de la Comisión de la Verdad

Towards a Redefinition of Testimonial Territories: Nature as a Witness in Cuando los pájaros no cantaban by the Truth Commission

ACCESO  ABIERTO

María Camila Palacio Chiriví¹ 
Northwestern University

Para citaciones: Palacio Chiriví, M. (2025). Hacia una redefinición de los territorios testimoniales: la naturaleza como testigo en *Cuando los pájaros no cantaban* de la Comisión de la Verdad. *Visitas al Patio*, 19(1), 83-102.
<https://doi.org/10.32997/RVP-vol.19-num.1-2025-5090>

Recibido: 30 de septiembre de 2024

Aprobado: 30 de diciembre de 2024

Editora: Silvia Valero. Universidad de Cartagena-Colombia.

Copyright: © 2025. Palacio Chiriví, M. Este es un artículo de acceso abierto, distribuido bajo los términos de la licencia <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/> la cual permite el uso sin restricciones, distribución y reproducción en cualquier medio, siempre y cuando el original, el autor y la fuente sean acreditados.



RESUMEN

Cuando los pájaros no cantaban (2022), el volumen testimonial de la Comisión de la Verdad, otorga autoridad testimonial a la naturaleza, reconociéndola no solo como víctima del conflicto armado, sino como testigo capaz de aportar conocimiento sobre su victimización. ¿Qué mecanismos hicieron posible esta ampliación del espectro de escucha de la Comisión? ¿Cuáles son las implicaciones retóricas, ontológicas, epistemológicas y políticas de este giro? Este artículo dialoga con la tradición crítica del testimonio latinoamericano (Beverley, 2004; Sklodowska, 1990; Forcinito, 2012), la epistemología del testimonio (Krämer, 2017; Castillejo-Cuéllar, 2007) y el giro ontológico (De la Cadena, 2019; Escobar, 2014; Latour, 2004) para analizar cómo la naturaleza se hace “audible” en estos testimonios, facilitando un proyecto de nación que reinterpreta las verdades del conflicto armado. El volumen redefine los territorios testimoniales al cuestionar el testimonio como actividad exclusivamente humana, expandir los límites del género testimonial y permitir que los territorios colombianos sean entendidos, más que como espacios de control y productividad, como ensamblajes relacionales entre lo humano y lo no humano.

Palabras clave: derechos de la naturaleza; testimonio; conflicto armado colombiano; giro ontológico; ontologías relacionales; Comisión de la Verdad.

ABSTRACT

Cuando los pájaros no cantaban (2022), the testimonial volume by Colombia's Truth Commission, grants testimonial authority to nature, recognizing it not only as a victim of the armed conflict but also as a witness capable of providing knowledge about its own victimization. What mechanisms enabled this expansion of the Commission's listening framework? What are the rhetorical, ontological, epistemological, and political implications of this shift? This article engages with the Latin American critical tradition of testimony (Beverley, 2004; Sklodowska, 1990; Forcinito, 2012), the epistemology of testimony (Krämer, 2017; Castillejo-Cuéllar, 2007), and the ontological turn (De la Cadena, 2019; Escobar, 2014; Latour, 2004) to analyze how nature becomes “audible” in these testimonies, contributing to a nation-building project that reinterprets the truths of the armed conflict. The volume redefines testimonial

¹ Candidata Doctoral, Northwestern University. mariapalacio2023@u.northwestern.edu

territories by challenging the notion of testimony as an exclusively human activity, expanding the boundaries of the testimonial genre, and allowing Colombian territories to be understood not merely as spaces of control and productivity but as relational assemblages between the human and non-human.

Keywords: Rights of nature; Testimony; Colombian armed conflict; ontological shift; relational ontologies; Truth Commission.

... if we are to express the relationship between humans and Earth in legal language, the primary nature and fundamental importance of this relationship must be emphasized. It is not a relationship between equals but between the whole and a part.

Wild Law, Cormac Cullinan

En el video introductorio a “El dolor de la naturaleza”, un proyecto multimedia adjunto a *Cuando los pájaros no cantaban* (el volumen testimonial de la Comisión de la Verdad colombiana) el comisionado Alejandro Castillejo-Cuéllar plantea: “[a]quí lo que estamos hablando es de cómo, entre comillas, lo que llamamos lo natural testimonia” (2022: 3:58-4:02).² Con esta frase Castillejo-Cuéllar sugiere que la Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No repetición (CEV), o Comisión de la Verdad, no solo buscó testimonios que dieran cuenta de los daños producidos a las víctimas humanas del conflicto, sino que también buscó escuchar y hacer audibles las formas en las que la vida no humana testimonia sobre su propio dolor.³

Después de cinco años de mandato, de escuchar a 28580 personas, realizar 14971 entrevistas individuales y colectivas, y de recibir 1236 informes de organizaciones de víctimas y de la sociedad civil, el 22 de junio de 2022 la Comisión de la Verdad presentó su informe final bajo el título de *Hay futuro si hay verdad* que consta de once volúmenes temáticos, una plataforma multimedia y un archivo digital. Su último volumen, titulado *Cuando los pájaros no cantaban: historias del conflicto armado en Colombia*, es el volumen testimonial, un libro que selecciona y compila algunos de los testimonios recogidos por la Comisión y que está acompañado por un proyecto transmedia. Este libro de unas 500 páginas está conformado por más de 200 testimonios individuales y colectivos, además de una serie de paratextos que organizan temáticamente los testimonios y que median y guían sus posibles lecturas e interpretaciones. Entre los cientos de testimonios que compila, *Cuando los pájaros* abre espacios para la indagación de cómo y a través de qué mecanismos “lo natural testimonia”, es decir, cómo expresa su dolor y aporta verdad sobre el conflicto armado colombiano y sus víctimas.

Esta propuesta de la Comisión abre una serie de interrogantes de carácter ético, estético y epistemológico. En términos éticos plantea una aproximación a reconocer en la naturaleza –en lo que se ha entendido como distinto a lo humano– un sujeto de derechos y de dolor, y a comprender cómo el dolor de lo llamado “naturaleza” es también un dolor que aporta verdad, lo cual, de acuerdo con la misma Comisión, hace parte de la “deuda histórica con los pueblos étnicos y campesinos, que de alguna manera han sido protectores de ese sujeto” (Comisión de la Verdad, 2022a: 13). Por su parte, abre también un interrogante estético o representacional, pues, si la naturaleza no habla, si no representa o comunica con palabras su propia victimización, es necesario entonces establecer mecanismos o “gramáticas de la escucha” (Acosta, 2022: 143) que permitan comprender y dar cuenta

² En esta frase el comisionado Castillejo-Cuéllar no define, pero sí acota lo que la Comisión entenderá por naturaleza. Al referirse a “lo que llamamos lo natural” entre comillas Castillejo-Cuéllar hace explícito que el campo semántico de “lo natural” (la naturaleza, lo no-humano) es una construcción social y no necesariamente una verdad universal. Las palabras del comisionado, aunque no definen qué es lo natural, sí funcionan como una provocación a cuestionar qué es eso que llamamos “natural” o naturaleza y cómo se opone o no a lo humano.

³ De aquí en adelante se empleará la Comisión de la Verdad y la Comisión, para hacer referencia a la Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No repetición (CEV).

de los lenguajes que usa para comunicarse.⁴ Más aún, escuchar el testimonio de la naturaleza supone también un interrogante epistemológico que atañe los modos en los que una sociedad se relaciona con el mundo, lo comprende y produce conocimiento sobre el mismo. Escuchar el testimonio de la naturaleza implica reconocer en los seres no-humanos autoridad epistemológica para narrar, comprender y generar conocimiento sobre el mundo en general y el conflicto armado en Colombia en particular. Esta propuesta entonces implica una expansión de los límites y posibilidades del género testimonial y las formas en las que puede dar cuenta del testimonio de lo no humano.

Así, para comprender qué es y qué implica el “giro testimonial” de *Cuando los pájaros no cantaban*, este artículo dialogará, por un lado, con la crítica al *testimonio* latinoamericano (Beverley, 2004; Sklodowska, 1990, entre otros), y por el otro con teorías del giro ontológico (Escobar, 2014; Ruiz-Serna, 2023; de la Cadena, 2019; Cullinan, 2002; Latour, 2004; entre otros) que proponen alternativas para superar la división privilegiada por la modernidad occidental que separa el orden natural del social, es decir, a los entes no humanos (estudiados y clasificados por la ciencia) y la humanidad (cuyas disputas son tramitadas y ordenadas por la política) (Latour, 2004: 19, 37; de la Cadena, 2019: 285-286). El primer diálogo dará luces sobre los mecanismos y herramientas discursivas que hacen “legible” (o en este caso “audible”) el testimonio de la naturaleza. El segundo, permitirá comprender cómo lo no-humano que, debido a la separación naturaleza/humano, se entiende como un ente “sin voz”, habla o se comunica a través de los testimonios recopilados en *Cuando los pájaros*.⁵

El testimonio latinoamericano es una categoría genérica que se caracteriza por la colaboración entre un informante o testigo de una clase subalterna y un gestor o editor testimonial que organiza o hace “legible” el relato oral del testigo (Lindstorm, 1998, 77; Beverley 31). Esta tendencia ganó popularidad en la década de 1980 con títulos como *Si me permiten hablar* (1978) y *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia* (1983) y llegó a pensarse, por algunos críticos (Beverley, Yúdice) como una verdadera posibilidad para la autorrepresentación colectiva del “otro” (grupos indígenas, colectivos gais, movimientos obreros). Otros críticos, sin embargo, expresaron dudas sobre la autenticidad esta autorrepresentación (Gugelberger, G & Kearney M, 1991; Vera León, Carr et al., 1992) y plantearon analizar el *testimonio* como un texto literario que solo es posible gracias a mecanismos de mediación en los que ocurren procesos de resistencia y negociación sobre la representación del otro. Entre estos mecanismos retóricos se encuentran la presencia de prólogos, introducciones y otros paratextos que enmarcan y, de cierta manera, traducen, las palabras del testigo subalterno y las hacen “legibles” para un público lector. El volumen testimonial de la Comisión pertenece, sin duda, a la categoría genérica del *testimonio* latinoamericano. Sin embargo, también representa un “giro” para este campo pues, aunque, como el *testimonio* de los años 80, emplea una serie de mecanismos retóricos de mediación, en este caso el “otro subalterno” que “habla”, el testigo o informante que hace posible el texto, es la naturaleza. En este sentido, este artículo se analizará una serie de mediaciones retóricas y textuales empleadas en *Cuando los pájaros* (organización en secciones temáticas, traducciones y presencia de prólogos e introducciones) que enmarcan el testimonio de la naturaleza, permitiendo que este sea “legible/audible” para una sociedad colombiana que está en un proceso de transición.

No obstante, el “giro” testimonial que se propone en *Cuando los pájaros* va más allá de la enmarcación del testimonio. En este volumen, la naturaleza no sólo se hace “legible/audible” por medio de estrategias retóricas

⁴ Acosta entiende el concepto de gramáticas de la escucha como “estructuras de sentido entendido este último en términos amplios, es decir, tanto a nivel perceptual, sensible, como a nivel conceptual, de significado” (Acosta, 2022: 143).

⁵ De la Cadena, en diálogo con Latour, plantea que esta división ciencia/política, naturaleza/humanidad no permite que los objetos, es decir, lo no humano “hable”: “[d]e manera análoga a la ciencia dominante, que no permite que sus objetos hablen, la política hegemónica dice a sus sujetos qué pueden aportar a la política y qué debe dejarse a los científicos, magos, sacerdotes o curanderos –o, como he estado argumentando, los deja ser en las sombras de la política”. (Latour, cit. por De la Cadena, 2019: 302).

y textuales, sino que *testifica* y se vuelve, en sí misma, fuente de conocimiento sobre el conflicto armado en Colombia. En este sentido, al reconocer la voz y el lenguaje de lo no-humano este libro da un paso hacia realizar una apertura epistemológica que permita la comprensión de voces y experiencias que van más allá de la división humano/naturaleza. Pero ¿cómo se logra entonces esa apertura epistemológica? ¿cómo se le permite hablar a antes que dentro de la tradición moderna occidental se asumen como “sin voz”?

Para responder a estas preguntas, es preciso entender a la naturaleza en su contexto de enunciación: el *territorio* con el que co-habitan algunas comunidades afro e indígenas en Colombia y que testificaron ante la Comisión de la Verdad. En *Cuando los pájaros*, y en diálogo con las propuestas de Ruiz-Serna y Escobar, la naturaleza hace parte del ensamblaje humano/no-humano que es el territorio.⁶

En lugar de ser simplemente un escenario para las vidas humanas y más-que-humanas que se desarrollan en sus bosques y ríos, el territorio es un ensamblaje de relaciones y seres que surgen juntos en un lugar experimentado por los pueblos afrocolombianos e indígenas como un “espacio existencial de auto-referencia” (Escobar, 2003: 53). Es, añadiría también, un espacio de encuentros alter-referenciales, dado que los humanos, los más-que-humanos y el territorio constituyen las posibilidades mismas de sus existencias. (Ruiz-Serna: 2023. Mi traducción)⁷

En el territorio, entendido como lo entienden algunas comunidades colombianas, no es necesaria una “superación” de la división humano/no humano, pues estas comunidades de por sí se entienden como parte de un ensamblaje de relaciones que tienen lugar en/con el territorio. Para estas comunidades el territorio es “material y simbólico al tiempo, biofísico y epistémico, pero más que todo es un proceso de apropiación socio-cultural de la naturaleza y de los ecosistemas que cada grupo social efectúa desde su ‘cosmovisión’ u ‘ontología’” (Escobar, 2014: 91). En este sentido, cuando habla un miembro de estas comunidades, habla también con él o ella el territorio, un espacio/lugar en el que lo humano y no-humano comparten y co-definen su existencia y supervivencia. De ahí que las formas que toma la “voz” de la naturaleza en los testimonios de *Cuando los pájaros* sean diversas: no existe una única naturaleza que hable, ni una sola voz de la naturaleza, sino que cada testimonio da cuenta de las ontologías relacionales o relaciones sociales propias de comunidades específicas. Propongo entonces que estos testimonios intervienen en dos principales disputas que están intrínsecamente ligadas: la lucha por establecer la “verdad” o verdades del conflicto armado en Colombia y lucha política y ontológica por el *territorio*, entendido no como propiedad, sino como un espacio donde se reconocen y reivindican formas de vida en y con la vida no humana.⁸ Se analizará entonces cómo la naturaleza en *Cuando los pájaros* tiene voz y

⁶ Si bien, “territorio” es una palabra más precisa para denotar los ensamblajes entre seres humanos y no-humanos que testifican *Cuando los pájaros*, en este análisis se continuará empleando “naturaleza” para denotar quién habla o se comunica en algunos de los testimonios recopilados por la Comisión de la Verdad. La insistencia en la palabra “naturaleza” radica, primero, en que este es el término que se emplea en *Cuando los pájaros* para nombrar a los seres no-humanos y a los territorios (a lo más que humano) que se hacen audibles en estos testimonios. En segundo lugar, se insiste en el término porque, en el contexto de este volumen, “naturaleza” engloba las diferentes formas que toman los ensamblajes humano/no-humano (los territorios) para las diferentes comunidades que exponen, defienden y dan testimonio de sus ontologías políticas relacionales en este volumen testimonial. Se reconoce, sin embargo, que el empleo de la palabra naturaleza en este artículo difiere con las propuestas del Proceso de liberación de la Madre Tierra enunciadas en su artículo “En la palabra ‘naturaleza’ nace el conflicto: reflexiones para dealambrar, desgorgojear y sanar el corazón” publicado en el presente dossier: “[h]ablar de la ‘naturaleza’ es hablar de dos partes, como si la tierra, el agua, el aire y los otros seres vivos fueran otra cosa aparte de nosotros. Pero no hay dos partes. Hay una sola. Por eso decimos “Madre Tierra”, que nombra este vínculo. El capitalismo separa la “naturaleza” de nosotros, divide la tierra en propiedad privada, en áreas de extracción y producción, o zonas de conservación. Cada mineral, organismo y paisaje se mira como objeto de dominación y explotación productivista” (25). En este artículo, se emplea naturaleza, y no Madre tierra, no porque se esté en desacuerdo con lo expuesto por la Minga de comunicación, sino porque, se propone que la Comisión emplea la palabra naturaleza como provocación, es decir, como una invitación a cuestionar la división humano/no-humano que está implícita esta palabra.

⁷ La cita original es: “Rather than serving simply as a setting for the lives, human and other-than-human, unfolding in its forests and rivers, territory is an ensemble of relationships and beings that emerge together in a place experienced by Afro-Colombian and Indigenous peoples as an “existential space of self-reference” (Escobar, 2003: 53) but also, I would add, as a space of alter-referential encounters, given that humans, other-than-humans, and territory constitute each other’s possibilities of existence” (Ruiz-Serna, 2023).

⁸ “La forma en que los humanos y los no-humanos manejan sus relaciones sociales y su comunicación en un determinado territorio varía; pero, en cada caso, la participación de no-humanos es un aspecto (relativamente) “normal” de la política relacional. Esto no es así en la política representacional que prevalece en cierto

“habla” porque hace parte del *territorio*, es decir, porque no está separada ni es independiente de las comunidades Afro-colombianas, campesinas e indígenas que habitan con ella y a quienes estos testimonios dan voz.

Este artículo propone una lectura de algunos testimonios y paratextos del volumen testimonial *Cuando los pájaros no cantaban* que analiza los mecanismos discursivos, epistemológicos y retóricos que permiten comprender y escuchar el testimonio de la naturaleza (al territorio) “en sus propios términos,” es decir, no únicamente como una expresión cultural, sino como una fuente de conocimiento sobre el conflicto armado en Colombia. Se analizarán primero los marcos de interpretación sobre los que se sustenta el “giro testimonial” que propone la Comisión de la verdad colombiana al hacer de los testimonios de la naturaleza parte de su legado. Más aún, se estudiará cómo esta propuesta está directamente ligada con un proyecto de nación que imagina posibles transiciones hacia la paz en Colombia que integren a las comunidades campesinas, afro e indígenas. En seguida, se analizarán las herramientas retóricas y discursivas específicas que emplea *Cuando los pájaros no cantaban* para darle un marco narrativo a los testimonios recogidos y para mediar y, en este sentido, hacer audibles y legibles, los testimonios de la naturaleza. Finalmente, se propondrá una lectura de algunos de los testimonios y paratextos de *Cuando los pájaros no cantaban* en los que hay un acercamiento a la voz de la naturaleza, a cómo “dice” y qué comunica. En últimas, este artículo propone que *Cuando los pájaros* combina una serie de mecanismos retóricos del género testimonial con propuestas de las ontologías relacionales para hacer “audibles” a los seres no-humanos, no solo como estrategias narrativas que ayudan a expresar lo indecible o incomunicable (el dolor de la guerra), sino también como sujetos de derechos y víctimas del conflicto que pueden aportar verdad y contribuir a un proyecto de nación que reinterpretar y reescriba los territorios testimoniales del conflicto armado en Colombia.

1. Marcos jurídicos y sociales para el testimonio de la naturaleza

El testimonio, entendido aquí tanto como una categoría genérica como el acto en sí de testimoniar es, necesariamente, “relacional” (Krämer y Weigel, 2017). Este depende de que exista un testigo (alguien que perciba un hecho) y que lo “declare o asevere”, y un auditorio que escuche y que sea, a su vez, testigo del acto de testificar. En otras palabras, se puede ser testigo (experimentar un hecho) sin testificar (narrar la experiencia), pero no se puede testificar sin que exista un testigo y una audiencia.⁹ Desde una aproximación meramente epistemológica el testimonio es una de las formas por medio de las cuales los individuos y sociedades producen conocimiento sobre el mundo --establecen qué es y qué no es verdad-- a través de la intercomunicación, es decir, de un acuerdo de confianza en la autoridad epistemológica de quien da testimonio (xi). Por su parte, desde una perspectiva ética y estética, el auditorio dota de autoridad al testigo por ser este una víctima de un evento o una serie de eventos. En otras palabras, el hecho de haber encarnado una experiencia traumática es la fuente de la autoridad testimonial de la víctima-testigo y la convierte en fuente o “posibilidad de aproximarse a la verdad”, y en “portador[a] de memoria” (Espinosa, 2021: 32).

Hablar del “testimonio de la naturaleza” no sólo implica ampliar la noción de quién puede ser testigo, sino también reconocer el rol de la naturaleza como víctima en las narrativas de reconciliación de una sociedad. Las

tipo de modernidad, en la que la oposición a un proyecto minero en términos de “el cerro es un ser sensible y no se lo puede destruir”, solo puede ser aceptada como una demanda cultural en términos de “creencias”. Es posible que se dé alguna consideración a estas “creencias”, pero lo que cuenta en última instancia es la “realidad (verdadera)”, y esta solo nos la da la ciencia (o cuando menos el sentido común moderno que nos dice que el cerro es una formación rocosa inerte y nada más). Al proceder de esta manera, como veremos más adelante, estamos ignorando la naturaleza ontológica del conflicto en cuestión” (Escobar, 2014: 104).

⁹ En algunos de los testimonios que se analizarán a continuación la naturaleza aparece únicamente como testigo, es decir, como un ente o ser que experimenta un hecho, mientras que en otros esta experimenta y testifica. De aquí en adelante se hará explícito en el análisis en qué momentos la naturaleza es testigo y en qué momentos hace también parte del acto relacional del testimonio (testifica).

comisiones de la verdad son “formas sociales de administración del pasado” (Castillejo-Cuéllar, 2007: 76) mediante las cuales se recopilan una serie de testimonios y otros documentos que permitan crear una narrativa de transición que sirva de herramienta para que las sociedades puedan enfrentar y comprender su pasado y encaminarse a la reconciliación.¹⁰ Así, para que el testimonio de la naturaleza se convierta en una “forma social de administrar el pasado”, es decir en parte del “archivo” del pasado (87) por medio del cual se promueve una transición, deben existir marcos de referencia e interpretación que den credibilidad y doten de autoridad a la naturaleza como víctima y testigo.¹¹ Podría argüirse que la Comisión de la Verdad colombiana es innovadora al proponer la escucha de los “testimonios de la naturaleza” dado que ninguna otra comisión en el mundo lo ha hecho.

Sin embargo, detrás de la “autorización” de la naturaleza como testigo no hay una decisión o aproximación crítica aislada de la Comisión, sino que hay una también jurisprudencia que lo sustenta y un proyecto político de transición en el cual la escucha del testimonio de la naturaleza está directamente ligada con la inclusión en la nación de grupos étnicos y campesinos históricamente marginados y victimizados.

La naturaleza, entendida en este contexto como lo no-humano y lo más que humano, como sujeto de derechos en Colombia antecede a la Comisión de la Verdad. A raíz de una decisión de 2016 de la Corte Constitucional, que reconoció los derechos del río Atrato, otros nueve ecosistemas colombianos han sido declarados sujetos de derechos (Aguirre, 2020).¹² Más aún, en 2020 la JEP (Jurisprudencia Especial para la Paz) acreditó como víctimas, “en calidad de sujeto colectivo de derechos” al territorio Katsa Su, al territorio-mundo Eperara Ejuja y al territorio colectivo titulado y ancestral del pueblo negro y afrocolombiano de Tumaco y Barbacoas (Olarte-Olarte y Flórez-Flórez, 2023: 208).¹³ Así, la jurisprudencia colombiana no ha sido ajena a tomar un enfoque biocéntrico, en especial cuando se trata de proteger los derechos de los ecosistemas con el fin de salvaguardar los derechos de las comunidades afro e indígenas que co-habitan con estos ecosistemas y que han luchado activamente por dicho reconocimiento a través de Mingas, consultas populares, cumbres, marchas, congresos de los pueblos y guardias campesinas (Olarte-Olarte y Flórez-Flórez, 2023: 208).

Aunque los actos legislativos que establecieron el mandato de la Comisión de la Verdad no especifican que esta deba tener un enfoque biocéntrico, sí determinan que las víctimas debían ocupar un lugar central y que su labor debía incorporar un enfoque territorial y étnico. La Comisión fue creada bajo el Decreto 588 de 2017 como un ente autónomo con el propósito de esclarecer lo ocurrido y promover la reconciliación en Colombia, centrándose en el testimonio de las víctimas y en las realidades territoriales (Presidencia de la República de Colombia, 2017).

¹⁰ Como lo aclara uno de los paratextos de *Cuando los pájaros* “[l]as comisiones de la verdad reciben su mandato en un momento intermedio, entre el pasado que investiga y las expectativas e ilusiones sobre el futuro. Precisamente, una de las reflexiones más importantes de este Volumen Testimonial tiene que ver con ese porvenir. ¿Qué expectativas de transformación puede haber en un país aún en conflicto? ¿Se puede hablar del mañana?” (Comisión de la Verdad, 2022a: 370)

¹¹ Castillejo-Cuéllar, comisionado encargado del volumen testimonial, plantea pensar las comisiones de la verdad como archivos: “[a]rchivar nos habla de una serie de operaciones conceptuales y políticas por medio de las cuales se autoriza, se domicializa —en coordenadas espaciales y temporales—, se consigna, se codifica, y se nombra el pasado en tanto tal... Con esta definición, mi interés no se centra únicamente en el contenido de aquello que se recuerda o se silencia, sino en el proceso social y político a través del cual se recuerda lo que se recuerda y se olvida lo que se olvida” (2007: 87).

¹² La decisión de la Corte sobre el río Atrato dio como respuesta a una acción de tutela presentada por múltiples organizaciones indígenas y afrocolombianas que habitan la cuenca del río y que señalaban en la demanda que sus derechos a la salud, la cultura y el acceso al agua limpia habían sido vulnerados por la deforestación y las prácticas mineras ilegales (y legales) en el Atrato (Palacio Palacio, 2016). Con esta sentencia, la Corte Constitucional no sólo reconoció que los habitantes de esta región han sido sistemáticamente afectados por la incapacidad e inacción del estado de prevenir la proliferación de actividades ilegales (algunas de estas relacionadas con el conflicto armado), sino que también reconoció que el río mismo, entendido como una entidad “viva” que alberga diversos ecosistemas, también tiene, en sí mismo, derechos que requieren protección.

¹³ El territorio Katsa Su, ubicado en los departamentos de Nariño y Putumayo, es el gran territorio del pueblo Awa, pueblo indígena que tiene presencia en Colombia y Ecuador. El Eperara Ejuja, ubicado en los departamentos de Nariño, Cauca y Valle del Cauca, es el territorio-mundo del pueblo indígena Eperãra Siapidaarã que tiene presencia en Colombia, Panamá y Ecuador. De acuerdo con Olarte-Olarte y Flórez-Flórez “comprender los territorios cómo víctimas de la violencia amplía el camino abierto por la Ley de Víctimas, el Decreto de Ley 4633 del 2011, la jurisprudencia de la Corte Constitucional, entre otros, en torno al territorio, en sus dimensiones simbólicas, culturales y materiales” (Olarte-Olarte y Flórez-Flórez, 2023: 208).

Dado que el Decreto 588 no define explícitamente “territorio” ni “enfoque territorial,” no queda claro si este concibe al territorio desde la perspectiva del estado moderno –es decir, como una “[p]orción de la superficie terrestre perteneciente a una nación, región, provincia” (RAE, “territorio”)– o desde ontologías relacionales. Sin embargo, lo que sí establece con claridad es que la Comisión tiene la autoridad para escuchar los testimonios de las víctimas del conflicto armado y para “administrar el pasado” (Castillejo-Cuéllar, 2007: 76), definiendo a quién se considera víctima y cómo hacer audible y legible ese pasado ante la sociedad colombiana. El enfoque territorial sobre el que se sustenta el mandato de la Comisión abre entonces el espacio para una indagación sobre los territorios colombianos, sus significados, y los impactos del conflicto armado en los mismos. En este marco, la autoridad otorgada por la legislación colombiana a la Comisión para producir “verdad” le permite reconocer y dotar, a su vez, de autoridad como víctima y testigo a la naturaleza y al territorio, entendidos acá como espacios y entes no humanos y más que humanos afectados por el conflicto armado.

Cabe aclarar que la Comisión tiene un carácter extrajudicial, es decir que los testimonios que recopila y sus hallazgos no pueden hacer parte de procesos judiciales. En este sentido, los testimonios “escuchados”, procesados y “archivados” por la Comisión de la Verdad no cumplen una función estrictamente jurídica, sino una ética y política: una función de verdad como un gesto de porvenir contribuya a “sentar las bases de la no repetición, la reconciliación y la construcción de una paz estable y duradera” (Presidencia de la República de Colombia, 2017). Queda claro entonces cómo detrás del mandato de la Comisión hay un proyecto de nación que, al incorporar los “testimonios de la naturaleza” apuesta por nuevos modos de escucha y comprensión del conflicto armado en Colombia que iluminen nuevas formas de reparación de sus víctimas.

2. El testimonio de la naturaleza y sus mediaciones editoriales

La “Figura 1” ilustra la estructura del volumen y las partes que lo componen, mostrando, además, cómo, tanto el volumen, en general, como cada uno de los “libros” (se denomina libros a las tres partes del volumen) y las secciones que los componen, están antecedidos por paratextos que introducen, explican y median la lectura de los testimonios recopilados. En este sentido, *Cuando los pájaros*, en línea con la tradición o tendencia genérica del testimonio latinoamericano, es un libro de testimonios mediatizados que emplea introducciones y prólogos para “controlar la recepción de los textos testimoniales” al proponer “modelos” para su lectura (Vera León, 1992: 191).¹⁴

¹⁴ El testimonio latinoamericano es una “tendencia particular dentro de la literatura testimonial” (Lindstrom, 1998: 72), en la que hay un “colaborador” que ofrece material de manera oral y otro que lo desarrolla en una narrativa (77), es decir, que organiza o hace legible la experiencia del sujeto del testimonio. Sklodowska realiza una clasificación o tipología de las diferentes formas que toma el discurso testimonial en Latinoamérica y agrupa “bajo el rótulo de discurso testimonial mediatizado formas que consisten en una transcripción por un gestor (editor) de un discurso oral de otro sujeto (narrador, interlocutor, protagonista) y que intentan incorporar el acto ilocucionario de testimoniar --con frecuencia revindicador y denunciador-- dentro de un molde estético esencialmente realista. Por realista entendemos un discurso que intenta ser correlato literario de la realidad a la vez que tiende a un grado máximo de verosimilitud e ilusión referencial” (1990: 114).

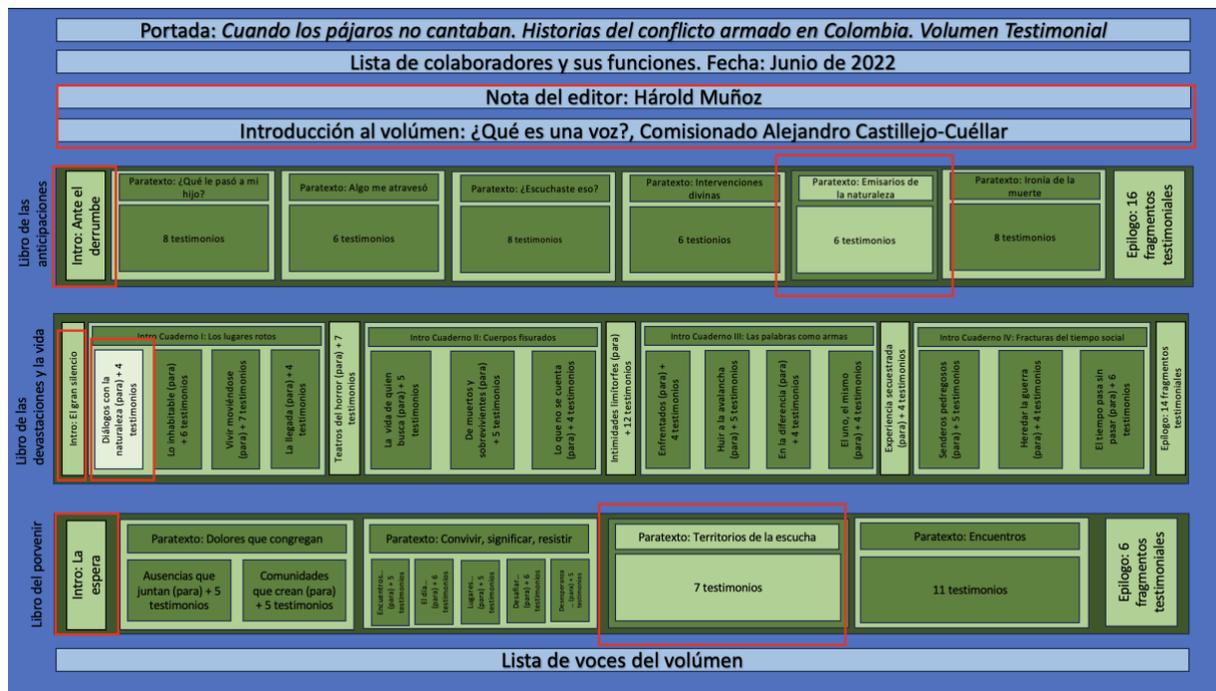


Figura 1: Esquema de la estructura del volumen¹⁵

Aquí se ve cómo el volumen incluye al menos 50 paratextos, entre notas del editor, prólogos e introducciones cortas a cada sección. Es importante notar también cómo, al menos una sección en cada uno de los libros, está relacionada con la naturaleza y lo no-humano como sujeto u objeto del testimonio.

Más aún, el orden mismo en el que se agrupan los testimonios da cuenta de otro nivel de mediación que enmarca al volumen dentro de una linealidad narrativa y lo inscribe en el tiempo. Y es que la Comisión, desde los títulos que emplea para nombrar su trabajo, hace un intento por dotar de temporalidad y de perspectiva las posibles lecturas del informe. Así, por ejemplo, el informe final (que, como ya se ha dicho, consta de 11 volúmenes) lleva el título de *Hay futuro si hay verdad*, modelando así la recepción del informe bajo la premisa de que el porvenir del país depende de la confrontación con la verdad. Por su parte, el título del volumen testimonial, *Cuando los pájaros no cantaban*, inscribe su contenido y su lectura en un pasado con perspectiva de futuro. El uso del pretérito imperfecto del verbo *cantar* —un evento que comienza en el pasado y termina en un momento indeterminado del pasado— contrasta con la exactitud del adverbio *cuando* (en el tiempo o en el momento). El título se refiere entonces a un momento determinado (un *cuando*) en el que el evento de cantar se detuvo y permaneció detenido por un tiempo indeterminado. El *cuando* implica una ruptura en el acto de cantar; indica una “bifurcación de trayectorias vitales” provocada por la violencia (Comisión de la Verdad, 2022^a: 121). Sin embargo, también implica la existencia de un presente y de un posible futuro pues el acto de “no cantar” no continúa en el presente.

Desde el título del volumen los seres no-humanos —los pájaros— se presentan como testigos y posibles testimoniados de esta bifurcación. Son los pájaros los que dejan de cantar, son ellos quienes se silencian o son silenciados. Este silencio de los pájaros se hace patente de diferentes formas en cada uno de los libros volumen: el “Libro de las anticipaciones”, “Libro de las devastaciones y la vida” y el “Libro del porvenir”. El silencio, es decir,

¹⁵ Las partes de la “Figura 1” que aparecen resaltadas en rojo serán el principal objeto de análisis de este artículo.

el no canto de los pájaros puede leerse como una anticipación o premonición del hecho violento, como una forma en la que los pájaros envían un mensaje de lo que está por venir. Este silencio también puede leerse como una bifurcación que acalla a los pájaros, bien sea porque estos son víctimas de la violencia del conflicto (los pájaros no cantan porque han muerto) o porque son metáfora de un silencio impuesto por la violencia (los pájaros callan –no testifican– como estrategia de supervivencia). Sin embargo, como ya se ha mencionado, el silencio de los pájaros está en tiempo pasado, lo cual implica también un gesto de porvenir: el silencio pasado es una manifestación de que la vida ha regresado, y con ella, el sonido y el testimonio; es una forma de expresar que hay futuro si hay testimonio, si hay verdad.

En la introducción al volumen, “¿Qué es una voz?”, Castillejo-Cuéllar, director del volumen, plantea que *Cuando los pájaros* “amplificó aquel acto de escucha que edificó a la Comisión” (9). Antes de ser comisionado en Colombia, Castillejo-Cuéllar había trabajado en las comisiones de la verdad de Sudáfrica y Perú de las cuáles ha sido crítico, en especial, en términos de cómo estas “administraron el pasado” y emplearon el testimonio para encontrar una verdad:

Debería, sin embargo, haber otra dimensión del testimonio que no se centre en la corroboración, sino que implique tratar de comprender, como dirían los antropólogos, las palabras de las personas desde su propio punto de vista y desde sus propios mundos... [Esta Comisión] es innovadora en cierta medida porque no ha habido muchas que intenten entender los lenguajes del dolor y la esperanza desde la perspectiva de la sociedad donde ese dolor y esa esperanza están ocurriendo. (mi traducción, Castillejo-Cuéllar, 2023: 14)¹⁶

El director del volumen propone entonces una innovación que pretende alejarse, al menos en el volumen testimonial, del uso del testimonio como un instrumento de corroboración, es decir como una “prueba” dentro de un juicio moral sobre el pasado violento de una nación. En cambio, propone un acercamiento al testimonio que indague, más que por los hechos victimizantes, por lo que los testigos comunican al narrar esos hechos. Su apuesta implica no solo entender las palabras que dice el testigo sino el lenguaje con el que piensa, da sentido y expresa su testimonio. Escuchar al testigo en “sus propios términos” implica, entonces, abrir la posibilidad a la escucha de otros lenguajes por medio de los cuales el testimonio se hace audible.

Es por esto por lo que el volumen comienza poniendo en cuestión qué es una voz: “¿se tiene una voz o se adquiere? ¿Cuál es la relación entre escuchar y aprehender una voz? ¿El acto de testimoniar demuestra que se tiene una voz?” (9) Estas preguntas revelan las tensiones éticas, estéticas y epistemológicas a las que el volumen se aproxima y trata de resolver: el problema alrededor de la autoridad del testigo y del testimonio para producir conocimiento sobre el mundo y sobre la violencia y el dolor. Y es que la palabra voz tiene muchas acepciones: puede ser entendida como un sonido que emiten las cuerdas bucales o los objetos inanimados, puede ser la facultad de expresar algo, y, también, la autoridad o fuerza que recae sobre algo “por el dicho u opinión común”, entre muchas otras acepciones (RAE, “voz”). La voz tiene entonces, por un lado, una dimensión sonora y, por el otro, y al igual que el testimonio, una facultad relacional que depende de un consenso social. Así, la introducción de *Cuando los pájaros* entrelaza las múltiples acepciones de la voz para cuestionar no solo quién puede hablar o ser escuchado, sino también bajo qué condiciones esa voz es validada y reconocida como autoridad. De esta manera, al preguntar si la voz se “adquiere” e indagar por la relación entre escuchar y aprehender, la introducción

¹⁶ La cita original es: “There should, however, be another dimension of the testimony that is not about corroboration but, rather, involves trying to understand, as anthropologists say, the words of people from their own point of view and from their own worlds... It is innovative in some capacity because there have not been many commissions that do this; they have not tried to understand the languages of pain and hope from the point of view of the society where the hope and pain are happening” (Castillejo-Cuéllar, 2023: 14).

al *Cuando los pájaros*, hace una invitación a ampliar la escucha; a ampliar el consenso de los que se entiende como una voz que tiene la facultad de “sonar” y testificar.

Para ello, esta introducción al volumen expone explícitamente el tipo de mediación editorial que se llevó a cabo en *Cuando los pájaros*, con el objetivo de hacer audibles y comprensibles los testimonios recopilados. Incluso reconoce que “[e]l Volumen Testimonial incluye mecanismos literarios con el propósito de desarticular las prevenciones de los lectores y así crear un tejido que los conecte con las experiencias de otros” (Comisión de la Verdad, 2022a: 11). La introducción subraya que esta es una colección de relatos enmarcados mediante estrategias literarias que buscan abrir el “oído” del lector, permitiéndole captar en los testimonios sonidos y significados que intervienen tanto en el proceso de construcción de memoria como en el esclarecimiento de verdades con “perspectiva de futuro” (11).

Más aún, la introducción destaca algunas de las voces que esta colección de relatos testimoniales invita a aprehender. El equipo del volumen testimonial, además de integrar narrativamente los testimonios recolectados por los investigadores de la Comisión, llevó a cabo su propia recolección de voces para los proyectos “Territorios de la escucha” y “Diálogos con la naturaleza”, ambos presentes en el volumen. Las voces recogidas en estos dos proyectos provienen de miembros de comunidades indígenas, afrodescendientes y campesinas de las regiones Caribe, Pacífico y Amazonas, quienes, de diversas maneras, conciben al territorio, es decir a la naturaleza y otras formas de lo no-humano, como parte integral de la comunidad, y se entienden a sí mismos como parte de esa interrelación con lo no-humano (Ruiz-Serna, 2023). Así, dar “voz” y escuchar en sus “propios términos” a estas comunidades implica reconocer al territorio no como un “escenario” o “contenedor pasivo”, sino como una víctima que “debe ser escuchada” (Comisión de la Verdad, 2022a, 14). Más aún, esta escucha también implica entender las relaciones entre comunidades y no-humanos (por ejemplo, entre las comunidades Arahuacas y la Sierra Nevada) como relaciones sociales y no como relaciones entre sujetos (los humanos) y objetos (montañas, ríos, lagunas, animales). Así, desde las ontologías relacionales de algunas de las comunidades que colaboraron con la Comisión, el territorio contiene también lo no-humano que interviene, a su vez, en las relaciones políticas (Escobar, 2014: 103-104). En lo que sigue, se explorará cómo las comunidades humanas/no-humanas se convierten en voces testimoniantes en *Cuando los pájaros* y se entrelazan para contribuir a la construcción de una memoria colectiva que abra caminos sociales, ontológicos y políticos, hacia la reparación y reconciliación de y con el territorio.

3. Escuchar a la naturaleza en retrospectiva

En los testimonios del “Libro de las anticipaciones”, y específicamente en “Emisarios de la naturaleza”, lo no-humano no tiene aún una voz testificante, pero sí que cumple una función premonitoria y narrativa. “Ante el derrumbe”, es el paratexto que introduce a este libro del volumen y define la anticipación como una “herramienta narrativa con que las personas trataban de darle sentido al momento en que su mundo comenzaba a reunir capas de sufrimiento” (Comisión de la Verdad, 2022a: 17). Pareciera entonces que, al menos en este libro, los seres no-humanos no pudiesen ser más que metáforas mediante las cuales los testigos humanos se posicionan y testifican el “derrumbe” de la vida como la conocían. No obstante, más adelante, el paratexto aclara que las anticipaciones son también “modos de sentir que... emergieron como preámbulos del rompimiento de sus certezas y las continuidades de su existencia” (17). Así, en estos testimonios, los seres no-humanos se expresan como “modos de sentir” que presagian un provenir desgarrador. En estos, la naturaleza es, como el título de la sección indica, una mensajera que intenta, en ocasiones infructuosamente, comunicar el derrumbe. En este sentido, al menos en este libro, su “voz” no se hace audible para los testigos sino hasta después del evento que bifurcó sus trayectorias vitales y su mensaje se convierte en una forma de asir, comprender y narrar

su dolor. Esto no quiere decir que lo no-humano no sienta o experimente como víctima el dolor del conflicto armado, sino que su mensaje –su modo de sentir– solo se hace comprensible (audible) en retrospectiva.

El paratexto “Emisarios de la naturaleza” enmarca siete testimonios en los que los seres no-humanos operan como “formas sensibles que, así mismo, han presenciado, sufrido y participado en la guerra” (79). Al igual que “voz” el término “sensible” tiene múltiples connotaciones; “sensible” es tener capacidad de varias cosas, como de “experimentar sensaciones”, “registrar fenómenos” y “reaccionar emocionalmente”, pero también está relacionado con la fragilidad, pues también significa que se es “delicado” y que se “debe ser tratado con especial cuidado” (RAE, “sensible”). En los testimonios de “Emisarios de la naturaleza” lo no-humano es sensible de varias formas que operan, algunas simultáneamente y otras independientemente, en las maneras en la que esta comunica (o se emplea como herramienta para comunicar) el derrumbe.

En el testimonio “En el campo le daban interpretaciones a eso” un campesino de la Academia de historia de Neiva se refiere a un mensaje de la naturaleza que, en un comienzo, interpreta como una simple superstición. En este relato el testigo narra los acontecimientos que llevaron a que su familia tuviera que salir desplazada desde el norte del país hacia el departamento del Tolima durante la época de La Violencia en Colombia:

Un pájaro tres pies se puso a cantar: no recuerdo exactamente a qué hora. Ese es un pajarito generalmente de tierra caliente. No era de por aquí. La gente tiene el agüero de que anuncia desgracias. Mi mamá comenzó a preocuparse y sufría mucho... Todas las desgracias que mi mamá temía sucedieron de ahí en adelante (81).

El pájaro tres pies, o *Tapera naeiva*, se conoce principalmente por su canto pues, dada su coloración, tamaño y hábitat, es muy difícil de ver. También es un pájaro “parásito” que pone sus huevos en los nidos de especies de aves más pequeñas para que sus polluelos acaparen los recursos. En Colombia, y en asociación con su comportamiento parasitario y el hecho de que se escucha, pero es muy difícil de ver, las poblaciones campesinas interpretan su canto como el presagio de la muerte de un ser querido (Bioexploradores Farallones, 2024). En el contexto del testimonio cabe resaltar dos aspectos por medio de los cuales esta ave “comunica” la desgracia. En primer lugar, se dice que el pájaro era “de tierra caliente” y que “no era de por aquí”, dando a entender que su canto era ominoso precisamente porque el ave no pertenecía al paraje de tierra fría donde habitaba el testigo.

Su aparición señala entonces un enrarecimiento del ecosistema, una señal de que algo está cambiando. En segundo lugar, cabe resaltar cómo el miedo de la madre se lee, primero, como algo irracional –como un agüero– y, en seguida, como algo real, como un hecho que marcó la transformación de sus realidades y que pasó de ser un temor a un desplazamiento forzado. En este testimonio, el canto del pájaro tres pies es, por un lado, un mecanismo para dar sentido y narrar una realidad difícil de asir, como el trauma del desplazamiento. Por el otro, el canto es un mensaje de la naturaleza que el testigo es capaz de escuchar, pero al cual se le da valor testimonial-epistemológico hasta después del derrumbe de la vida cotidiana.

Por su parte, en el testimonio “Usted está amarradito a mi vida” los sueños y el cuerpo de la testigo actúan como mediadores para comprender el mensaje de la naturaleza. Este es el testimonio de una mujer retirada de la policía que pierde a su esposo, un miembro del comando jungla, en una emboscada.¹⁷ La testigo narra que, en el momento en que su esposo estaba siendo atacado, un enjambre de abejas entró a su casa e hizo un remolino alrededor suyo:

¹⁷ El Comando Jungla es una unidad de operaciones especiales de la Policía Nacional colombiana. Ha estado activa desde 1999 y fue equipado y entrenado por Estados Unidos como parte del Plan Colombia.

Ese enjambre duró ahí en el pasillo como veinte minutos. Ruuuuun, ruuunnnn. Un enjambre grandísimo. Cosa rara que tiempo después, en un sueño, fue como la visión de la naturaleza, de que una cuadrilla guerrillera iba a atacar: estaba atacando, estaba preparándose para atacar a mi esposo. Salimos del cuarto y solo vimos una abeja muerta en la entrada de mi puerta. Solo una. La cogí de una alita y la tiré afuera. Nos pareció raro. A mí como que me dio una cosa aquí en el corazón. Sí, como entre el pecho. (87-88)

De manera similar a “En el campo le daban interpretaciones a eso” la testigo de este relato reconoce que los seres no-humanos (las abejas) están teniendo un comportamiento por fuera de lo regular. Sin embargo, en este caso, el comportamiento extraño no es interpretado como un agüero sino, como un mensaje inicialmente incomprendible. La testigo solo comienza a entender el mensaje cuando su cuerpo se relaciona por medio del tacto con una única abeja que había quedado muerta en la entrada. Al desecharla ella siente “una cosa aquí en el corazón” como si su cuerpo la estuviese alertando de parte del mensaje. Es, sin embargo, el sueño el que le permite terminar de interpretar el mensaje de las abejas y que le indica que una cuadrilla guerrillera atacó a su esposo. La testigo dice que “fue como la visión de la naturaleza”, dando a entender que el sueño medió entre el mensaje inicial de las abejas y su comprensión como “una visión” que le alertó sobre la muerte de su esposo. Es así cómo, en este testimonio, las abejas operan también como mensajeras y premonitoras de un hecho doloroso que está por venir, y que requiere de otras herramientas, como el registro onírico, que medien para hacerse legible, para convertirse en una “voz”. En conjunto, estos testimonios resaltan cómo los seres no-humanos no solo operan como símbolos o metáforas del sufrimiento humano, sino también como seres sensibles que, a través de su propio lenguaje y modos de manifestarse, participan activamente en la configuración del trauma y en la narración de eventos traumáticos, revelando una compleja relación entre lo humano y lo no-humano en la construcción de significados sobre el conflicto armado.

4. La naturaleza es voz

El “Libro de las devastaciones y la vida” es el más complejo de los tres que componen el Volumen Testimonial de la Comisión. Como muestra la “Figura 1”, este agrupa unos 107 testimonios y está dividido en cuatro cuadernos, a su vez organizados en secciones temáticas. En este libro, la naturaleza y los seres no humanos adquieren mayor protagonismo como testigos y posibles voces testimoniales, específicamente en la sección “Diálogos con la naturaleza”, perteneciente al el “Cuaderno 1: Los lugares rotos”.¹⁸ Como lo indica su introducción, el Cuaderno 1 reúne testimonios que reflejan las fracturas en “la vida arraigada al espacio” (123) de individuos y comunidades que, de una u otra forma, perdieron la relación que habían establecido con sus territorios y con la naturaleza. Este grupo de testimonios espacializa la memoria resaltando cómo los territorios y ecosistemas afectados por el conflicto armado no son simples contenedores vacíos, escenarios de la violencia o fuentes de recursos naturales que han alimentado la lucha armada, sino que son espacios que hacen parte intrínseca de la vida cotidiana en las comunidades que habitan en y con ellos.¹⁹ En estos testimonios los territorios y ecosistemas adquieren “voces” mediante las cuales dan cuenta de los ecos de las violencias pasadas y presentes.

En específico, los testimonios que se agrupan en la sección “Diálogos con la naturaleza” dan protagonismo a la voz y las formas en las que la naturaleza comunica y se hace audible para las comunidades que coexisten con

¹⁸ Esta sección abordará únicamente los testimonios de “Diálogos con la naturaleza”.

¹⁹ Esta propuesta se alinea con la de Herrera Gómez y Piazzini Suárez quienes plantean que “[e]n general, que el espacio sea socialmente configurado y reconfigurado, en lugar de simplemente culturizado, politizado o historizado, es un enunciado de principio que parte de la idea del espacio como producto y productor de lo social. El espacio, no como referente geofísico que sirve de soporte a las dinámicas y procesos sociales, no como contenedor que, dependiendo de los contextos históricos y culturales, es llenado de significados, sino como parta activa de la vida social, elemento que resulta transformado, pero a su vez transforma los procesos históricos, económicos, políticos y culturales” (Herrera y Piazzini, 2006: 7).

ella. La mayoría de estos relatos provienen de miembros de comunidades indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta, en particular del pueblo Arhuaco, y de comunidades afrocolombianas del Chocó biogeográfico (Comisión de la Verdad, 2022b; 124).²⁰ El paratexto introductorio a esta sección propone abiertamente un modelo de lectura del testimonio que invita a ampliar la escucha hacia la voz de la naturaleza, sugiriendo entender a esta última como un

...ser sintiente cuya voz exige una atención particular. Otro reto de nuestra sociedad es aprender a escuchar la naturaleza. Emergen entonces la pregunta: ¿el dolor de la naturaleza es una forma de verdad? Sí, si aceptamos que los bosques o los manglares tienen un sentir que hemos despreciado. Aceptar ese dolor nos permite relacionarnos con la naturaleza como víctima, testigo de su sufrimiento y del de los demás que convivían con ella. (124)

Se parte entonces, de la premisa de que la vida no-humana no solo es “sensible”, como se menciona en el “Libro de las anticipaciones”, sino que también es “sintiente”. Esto significa que no solo experimenta sensaciones, sino que también tiene la capacidad de “lamentar[se] y de “juzgar y opinar” (RAE, “sentir”). Así, al ser “sintiente”, la naturaleza tiene una “voz” que puede ofrecer verdades tanto desde un punto de vista epistemológico (puede ser una forma de conocer el mundo) como desde una perspectiva ética (al ser víctima, tiene autoridad testimonial para hablar de su propia victimización). Pero lo más significativo en esta propuesta es que la naturaleza también es testigo del sufrimiento de los humanos que conviven con ella y que testifican con y por ella.

“Mensajes de la sierra” se presenta, desde el comienzo, como un testimonio que requiere de mediación para hacerse audible ante la Comisión. En primer lugar, para escucharlo fue necesaria la participación de un intérprete, Hermes, quien tradujo simultáneamente las palabras los mamos --hablantes del Iku— para los entrevistadores de la Comisión.²¹ En segundo lugar, los mamos actuaron, a su vez, como traductores o intérpretes de la Ley de origen, es decir, de la interacción entre los espíritus de la naturaleza y las comunidades dentro de la ontología arhuaca (125). Por último, también medió el territorio, pues el acto de testimoniar ocurrió en varios lugares sagrados para los arhuacos, como la Sierra Nevada de Santa Marta (125) y el mar adyacente al pueblo Kutunsama (127). Cabe resaltar entonces que, en este contexto, el testimonio de la naturaleza, la audibilidad de su voz, solo se hace posible por una serie de actos de escucha y traducción que reconocen en los mamos la autoridad testimonial para hablar sobre, por y con la naturaleza.

En “Mensajes de la sierra” se define y se denuncia la violencia en contra del pueblo arhuaco como un fenómeno que está directamente relacionado con la tierra: “Es que la tierra pal pueblo arhuaco es la base del conocimiento de todo. O sea, un arhuaco sin tierra se siente perdido porque el conocimiento está en la tierra, la cultura se hace con el territorio y la cultura se basa en un conocimiento que tiene que ver con los códigos de la Madre Tierra” (127). Cabe hacer énfasis en que en este testimonio no se habla de conocimiento *sobre* la tierra, o de la cultura *frente* al territorio, sino que se habla de habitar *con* la tierra y de producir significados por medio de esta interacción. En este sentido, este testimonio denuncia una violencia ontológica y epistemológica que va a la par con una violencia física, pues esta se define como la pérdida su conexión con el territorio, que significa el derrumbamiento total de su forma de habitar el mundo y de cohabitar con la naturaleza.²²

²⁰ El Chocó biogeográfico es una de las regiones más biodiversas del planeta y, en Colombia, comprende los departamentos del Chocó, Valle del Cauca, Cauca y Nariño, que colindan con el océano Pacífico, así como parte del litoral del mar Caribe en el departamento de Antioquia. Esta región ha sido tradicionalmente habitada por comunidades indígenas y afrocolombianas quienes la entienden como parte de sus territorios ancestrales.

²¹ Aun cuando pueda deberse a una coincidencia, resulta llamativo que el traductor rhuaco ante la Comisión se llame Hermes, como el mensajero de los dioses en la mitología griega. En los paratextos de este testimonio se denomina a Hermes como “traductor de mundos” (127) y como “facilitador” (128).

²² Acá es pertinente entrar en diálogo con Ruiz-Serna quien propone una distinción entre *daño territorial* (territorial damage) “all those actions that, like land dispossession, depletion of natural resources, or forced displacement, limit the effective enjoyment of ownership rights” y *daño al territorio* (damage to territory)

Es por esto que “Mensajes de la sierra” también propone una definición específica de paz y de reparación:

[l]as garantías serían no tanto que nos paguen por mi papá o por mi hermano, que los mataron... Ese es nuestro temor, más que los actores armados. Ahora viene otra forma de violencia. La paz es cuando el Gobierno nos diga «ese territorio sagrado es de ustedes», y que nosotros podamos ejercer la autonomía en ese lugar sin intervención de ellos, de sus proyectos que fracasan”. (128)

Más que la violencia de las armas, los hablantes de este testimonio denuncian una violencia colonial de larga data, un daño al territorio. El temor y el dolor con el territorio no están dirigidos a los actores armados que han matado a sus padres y hermanos en el marco del conflicto armado, sino hacia un estado que define la paz y el progreso sin tener en cuenta la forma en la que los arhuacos habitan con el territorio. Denuncian así la paz del gobierno como “otra forma de violencia” que deja entrar a grupos económicos a explotar su territorio y definen “su paz” como la posibilidad de ejercer autonomía sobre el territorio, sobre el espacio en el que cohabitan con la naturaleza. Abogan entonces por tener la posibilidad de ejercer una “estructura de gobernanza centrada en la tierra” (Cullinan, 2002: 92), entendiendo acá la tierra no como propiedad, sino como un cuerpo (un todo) del que ellos hacen parte.²³

Por su parte, el testimonio de la naturaleza se hace audible y legible por medio de otras modalidades para las comunidades afro del Chocó biogeográfico. En el testimonio “Las fronteras del océano” hablan los sabedores y sabedoras Jesús, Diego, Dionisia y Eliana, y con ellos, los manglares de San Cipriano (Valle del Cauca) con los que cohabitan (132). Los manglares del pacífico colombiano son un “ensamble de relaciones entre lo humano y lo no humano” y han sido sujetos a procesos de violencia rápida y violencia lenta; de matanzas, pero también de desplazamientos humanos y animales y de la muerte progresiva del ecosistema (O’Byrne, 2020: 74).²⁴ Sus sabedores y sabedoras, es decir, las personas de las comunidades afro colombianas del Pacífico que conocen el territorio y tienen conocimiento de sus saberes ancestrales, testifican sobre cómo el mangle les comunica su dolor:

¿Que cómo es un mangle ahora? Es un mangle triste. Había una relación entre espíritus, de dos seres. El ser humano y ese ser que es un territorio, el mangle. Hablar del mangle, o del manglar, es hablar de los tasqueros, de los cangrejos, de las pianguas o moluscos. Es hablar del mismo árbol de nato –mangle, que le llamamos–. Es hablar de ese olor a marea. El mismo olor que me decía «aquí hay cangrejos». O sea, cada animal soltaba un aroma y ese aroma era vida. Se cambia la relación armónica y el uso del territorio. El manglar no estaba enseñado a ese uso. Se confundió, sintió miedo. El manglar conocía nuestros pasos, nuestras voces y nuestros olores. No conocía ni el paso ni el olor de la guerra. Igual que nosotros, se confundió. (133-134)

El mangle testifica su dolor, su “estar triste”, por medio de una relación inter-especies. En un acto inter-relacional (que es lo que ocurre en todo proceso de testimonio) los diferentes agentes del ecosistema testifican, a su manera, ante los sabedores quienes, a su vez, y en virtud de ser parte del ensamblaje del manglar, testifican

“those actions that jeopardize the relationships that communities cultivate with the myriad other-than-human beings that constitute their territories”. Esta distinción es pertinente en cuanto a que en los testimonios de los mamos arhuacos (y otros testimonios que se analizarán a continuación) no se denuncia únicamente un daño a la propiedad de la tierra, sino un daño al territorio mismo entendido este último como el “ensamblaje situado” que ocurre entre humanos y no-humanos.

²³ “En el discurso étnico-territorial (no solo del PCN, sino de muchas otras organizaciones afrodescendientes e indígenas), el territorio no se ve tanto en términos de “propiedad” (aunque se reconoce la propiedad colectiva); sino, de apropiación efectiva mediante prácticas culturales, agrícolas ecológicas, económicas, rituales, etc. Como tal, el territorio (por ejemplo, en los ríos del Pacífico) no tiene “fronteras” fijas, sino entramados porosos con otros territorios aledaños” (Escobar, 2014: 90).

²⁴ Nixon define la violencia lenta o “slow violence” como un tipo de violencia que ocurre gradualmente y no es necesariamente visible pues no exhibe las marcas de la violencia rápida que es explosiva y espectacular (Nixon, 2011: 2). Algunos tipos de violencia lenta pueden ser la degradación ecológica y el colonialismo.

sobre el testimonio del manglar. Al decir “hablar del mangle es” y luego enlistar las diferentes especies que hacen parte del ensamblaje, este testimonio da cuenta de que no se puede hablar del sentir del manglar y de sus habitantes sin tener en cuenta todas sus partes constitutivas, sin entender que las especies, los olores y las personas que cohabitan con él son todas partes del manglar y sienten con él. En este testimonio los olores “dicen” y el manglar “está enseñado” sobre su propio rol en el ensamblaje humano/no-humano (Escobar, 2014: 91; Latour, 2004: 52); este conoce los sonidos y los olores de las comunidades que cohabitan con él. Ahí recae precisamente la fuente de su tristeza: de su desconocimiento de los olores y sonidos de la guerra, del nuevo rol en la relación humano/no-humano que se le ha impuesto.²⁵

Cabe resaltar acá que, al insertar estos testimonios de grupos afrocolombianos e indígenas y proponer estructuras y modelos de lectura que los hagan audibles y legibles, la Comisión le está dando estatus de realidad a ontologías y epistemologías diferentes a las del mundo occidental moderno. Y es que, al abrir un espacio para hacerlas audibles dentro del marco de un proyecto de memoria, reconciliación y proyección a futuro como nación, la Comisión está clasificando estos testimonios como conocimientos que van más allá de “lo cultural”. En lugar de perpetuar la división “entre ‘nativos’ o ‘indígenas’ que viven de acuerdo a una cultura y los occidentales, racionales e ilustrados, que han superado la suya” (Ingold en Escobar, 2014: 105) la Comisión invita a una escucha de las luchas ontológicas de comunidades tradicionalmente marginadas y violentadas (en parte porque no se acoplan a las ontologías y dinámicas del mundo neoliberal occidental) que reclaman por su derecho no solo de habitar en el territorio, sino de habitar con el territorio.

5. El testimonio de la naturaleza como gesto de porvenir

Cuando los pájaros culmina con el “Libro del porvenir”, un espacio testimonial “para imaginar, desde ese presente, un «futuro como posibilidad» que parece esquivo en Colombia” (Comisión de la Verdad, 2022a: 13). El paratexto “La espera”, que introduce este libro del volumen, aclara que fue necesario un alto nivel de mediación editorial para hacer legible el porvenir en testimonios que narran eventos de violencia y dolor: “Ya que el dolor puede fácilmente tragarse las historias, las narraciones que vienen a continuación fueron editadas de forma que este se presentara sin profundizar en él...En este sentido, debe ser claro que el dolor no está ausente y que el esfuerzo del equipo no fue eliminarlo, sino reducir su volumen” (370). En la organización y construcción de este libro fueron necesarias entonces mediaciones que amplificaran, que le “subieran el volumen” con el fin hacerlas audibles dentro del ruido abrumador de la violencia, a las estrategias cotidianas que las víctimas emplean para asegurarse un porvenir. La edición, en este contexto, es entonces también un acto de construcción de futuros posibles desde lo fragmentario.

En particular, la sección “Territorios de la escucha” está compuesta por siete testimonios que amplifican la escucha en gesto de porvenir al “subirle el volumen”, al resaltar, testimonios en los que el territorio se ha convertido en “la base del tejido social que permite imaginar el porvenir” (439). Específicamente en los testimonios “El mangle que camina” y “El legado de las abejas” la relación con seres no-humanos se convierte en una estrategia para reparar y resistir, para imaginar significados para la paz. En “El legado de las abejas” una lideresa comunitaria de El Tame, Arauca da testimonio de lo que ha significado para ella y para su comunidad la existencia de un proyecto productivo en torno a la apicultura: “Pero las que verdaderamente nos ayudan son las abejas. No se imagina lo que las abejas llegan a significar para nosotros, todo lo que hacen por nosotros. Ellas para mí son vida, lo digo literalmente” (Comisión de la Verdad, 2022a: 462). De acuerdo con esta lideresa las

²⁵ Más adelante en “Las fronteras del río” los testigos narran: “El manglar fue obligado a hacer... Los violentos miraron al manglar como un refugio. Ese manglar, que era un espacio para generarnos vida, lo usaron para generarnos terror, muerte, zozobra, miedo. Y el manglar lo sintió, por eso tiene miedo y está triste” (133).

abejas dentro de su comunidad no son simplemente un sustento, sino que, de manera práctica y simbólica, acarrear un mensaje de vida. En este fragmento, las abejas “ayudan”, “significan” y son “vida”; implican para la testigo un mecanismo para proyectarse a futuro, para sobrevivir financieramente y, como lo dirá más adelante en el testimonio, para “darle otro sentido a este departamento” (462). Así, aun cuando en este relato las abejas no testimonian (no dan testimonio), estas sí *son* testimonio, son la “prueba” o la “certeza” de verdad de la redefinición del Tame como territorio que puede significar paz.

En “El mangle que camina” la naturaleza es también testimonio, y a su vez, logra testificar sobre la transformación del territorio. En este relato, Gloria, una lideresa afro del Consejo Comunitario Villa Gloria en Cartagena, narra cómo la comunidad se ha resignificado a través de la recuperación ambiental del manglar de La Boquilla. Gloria especifica los pasos que han dado para recuperar el mangle, desde juntarse para recoger sus semillas, hasta sembrarlos y ver cómo se va recuperando el ecosistema. Pero en este testimonio el mangle también testifica, de cierta manera, sobre su propia recuperación: “[s]algo a La Boquilla y cualquiera me dice «oye, Gloria, estuve por las islas. Oye, esa vaina sí está bonita. Ese mangle sacó los zancos». Porque el mangle camina. El mangle rojo, él camina. Hace sus zancos; ya los zancos se salieron de la isla. Está buscando pa caminar. El mangle ya camina” (442). Cabe aclarar que el mangle rojo, o *Rhizophora mangle*, realmente es capaz de caminar, pero hace a un ritmo muy lento. Estas son plantas con una gran capacidad adaptativa: tienen raíces aéreas que crecen desde sus troncos y se extienden o se retiran del suelo submarino moviéndose y adaptándose a los vientos y corrientes de agua (Conabio, n.d: 220). En el contexto del testimonio citado, al “crecer zancos” y “querer caminar”, esta planta, que hace a su vez parte esencial del sistema acuático del manglar, está dando testimonio de su recuperación, de la posibilidad de un futuro por venir para la relación humano/no-humano que se había ido perdiendo por siglos de violencia lenta colonizadora y por décadas de conflicto armado interno.²⁶

Y es que la recuperación del manglar para esta comunidad no tiene únicamente un impacto en el ecosistema, sino que impacta su relación y su forma de resistir con el territorio. Como los líderes afro del Pacífico que testifican en “Las fronteras del océano”, Gloria testifica también por su comunidad lo que significa resistir y vivir en paz: “[p]ara nosotros, los negros, el tema de los espacios es definitivo. Podernos desarrollar, buscar libremente... La paz es nuestra autonomía sobre el territorio, un territorio sano” (440). El territorio y su relación con este se asocian entonces con libertad —más adelante Gloria dirá que “[e]n nuestro territorio somos libres” (441)— es decir, con la posibilidad de encontrar sustento y vida en relación con el territorio. En este sentido, que “el mangle camine” y “saque zancos” implica que las formas de cohabitar con el manglar están regresando, que ya pueden encontrar en él, de nuevo, sustento alimentario, encuentros comunitarios y la preservación de su autonomía sobre el espacio con el que coexisten. El manglar es, entonces, testigo y testimonio de una relación comunitaria con la naturaleza y el territorio, que es, al mismo tiempo, una realidad patente y la posibilidad de un provenir en paz.

Así, desde orillas distintas de la geografía colombiana, “El legado de las abejas” y “El mangle que camina” dan cuenta de procesos “de reapropiación social y epistémica de la naturaleza” (Escobar, 2014: 84) en los que el cuidado, conservación y recuperación de los ecosistemas están directamente ligados con la posibilidad de cohabitar, resistir y sentirse parte de un territorio. Tanto el Tame, en Arauca, como La Boquilla, en Bolívar, se convierten en “territorios de la escucha” en estos testimonios. Estas comunidades hacen audible a las abejas y

²⁶ Cabe resaltar que “[p]ara algunas organizaciones de comunidades negras, las dinámicas territoriales comienzan con el proyecto histórico libertario del cimarronaje y continúan en el presente con la resistencia cultural al mercado y la economía capitalista. Es decir, la territorialidad tiene raíces profundas en el proceso de esclavización y de resistencia a este” (Escobar, 2014: 80). Así, al asociar la vida en y con el territorio como una forma de paz y libertad, estas comunidades se sitúan, denuncian y responden ante violencias de larga duración que tienen origen en la Colonia y que han cambiado y se han intensificado con las diferentes olas de violencia y conflictos armados en el país.

los mangles, al entender sus cambios, reacciones y aportes a la comunidad como formas “sensibles” que testifican sobre la pertenencia a un territorio y los caminos hacia la convivencia y la paz.

6. Conclusiones: hacia una redefinición de los territorios testimoniales

Lo inaudito, en línea con la propuesta de María del Rosario Acosta apunta, tanto a algo que nunca ha sido oído como a algo que es “éticamente inaceptable” y, por tanto, causa indignación (Acosta, 2022: 143). Los “testimonios de la naturaleza” en *Cuando los pájaros no cantaban* se enfrentan, e invitan al lector a confrontar, lo inaudito en sus dos sentidos: a escuchar la naturaleza que no ha sido escuchada y a comprender su dolor, a asirla como una víctima del conflicto armado en Colombia. Para ello, este volumen instaura, en diálogo con las propuestas críticas sobre el *testimonio* latinoamericano, unas gramáticas de lo (in)audito: unas formas de escucha capaces de hacer “audible lo que de otra manera permanece inaudito” (149). A través de varios mecanismos de mediación, como la organización del volumen y la agrupación de los testimonios, así como de paratextos que los contextualizan y ofrecen un modelo de lectura, la naturaleza se vuelve audible. Estos recursos permiten que una audiencia nacional, para la cual las formas sensibles de lo no-humano son difíciles de comprender o de clasificar como experiencia, pueda acceder a estos testimonios. *Cuando los pájaros* es entonces una invitación a incluir en el duelo público, es decir en el duelo nacional sobre las verdades de lo ocurrido en el marco del conflicto armado, a la naturaleza y a las comunidades que, de diferentes maneras, cohabitan y sienten con ella.

Si el *testimonio* latinoamericano caracterizado a partir de los años 80 se entendió como una forma de literatura de resistencia, e incluso, como un género al margen de la literatura que permite “dar” voz a sujetos y comunidades marginadas (Beverly 33; Yúdice 15), el *testimonio* propuesto por la Comisión de la Verdad colombiana se atreve a ir más allá del margen, al descentrar lo humano y abrirle paso a la voz de lo no-humano. Este proyecto testimonial redefine los territorios testimoniales —entendidos acá como el campo del testimonio— al desafiar las definiciones canónicas de testigo y testimonio. Por un lado, este cuestiona a quién o qué se le concede autoridad testimonial y, por el otro, invita a ampliar el gesto de escucha que implica el testimonio para dar cabida a otras formas de escuchar el dolor de la naturaleza y quienes co-habitan con ella. Este giro redefine las dinámicas del testimonio como un acto profundamente relacional, en el que lo humano y lo no humano cohabitan y co-testifican. Esto no solo enriquece las metodologías de las comisiones de la verdad al incluir voces previamente marginadas, sino que también plantea nuevos desafíos éticos y políticos sobre cómo escuchar, interpretar y dar espacio a epistemologías que resisten el antropocentrismo.

Más aún, en el contexto político y social colombiano, *Cuando los pájaros*, y los testigos humanos y no-humanos que participan en este, intervienen también en un proyecto de nación; en una proyección a futuro que incluya epistemologías y ontologías políticas de las comunidades campesinas, afro e indígenas que han hecho de su co-existencia con la naturaleza parte de habitar y de conocer el mundo, y que han sido victimizadas precisamente por su defensa de esas epistemologías y ontologías. En este volumen el testimonio de la naturaleza no solo es posible por las mediaciones editoriales que la hacen audible o legible, sino porque existen comunidades en Colombia que de por sí son capaces de aprehender la vida no-humana como una forma “sensible” y “sintiente” que comunica y que es audible. En este sentido, redefinir los territorios testimoniales implica también, al menos en el caso colombiano, ampliar la definición misma de territorio, para que dé cuenta de la existencia de formas de ser con lo no humano y lo más que humano que van más allá de la propiedad y el estado y que permiten sentir y concebir diversas formas de paz con la naturaleza.

Bibliografía

- Acosta, M. del R. (2022). De la estética como crítica a las gramáticas de lo inaudito: Resistencias estéticas frente a la violencia epistémica (autobiografía académica). *Estudios de Filosofía*, (66), 131–154.
- Aguirre Fernández, R. (2020). Sitios declarados como sujetos de derechos en Colombia. *El Colombiano*. <https://www.elcolombiano.com/colombia/ecosistemas-declarados-como-sujetos-de-derechos-en-colombia-MH14202970>
- Beverly, J. (2004). *Testimonio: On the politics of truth*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Bioexploradores Farallones. (2024). Tapera naeiva. *Bioexploradores Farallones*, Colombia. <https://farallonesdelcitara.bioexploradores.com/biodiversidad/aves/cuculiformes/cuculidae/tapera-naeiva/>
- Carr, R, et al. (1992). Re-presentando el Testimonio: Notas sobre el Cruce Divisorio primer mundo/Tercer Mundo. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, (36), 75-96, <https://doi.org/10.2307/4530623>.
- Castillejo-Cuéllar, A. (2007). La globalización del testimonio: Historia, silencio endémico y usos de la palabra. *Antípoda*, (4), 76–99.
- Castillejo-Cuéllar, A. (2022). Video presentación del proyecto del comisionado Alejandro Castillejo: Diálogos con la naturaleza. *Archivo del Esclarecimiento de la Verdad, Comisión de la Verdad*. <https://archivo.comisiondelaverdad.co/explora/detalle/27-OI-626afd6e34d14a29d10a348b>
- Castillejo-Cuéllar, A. (2023). Toward an undisciplined listening. En M. del R. Acosta López (Ed.). *Memory work in Colombia: Past and present experiences, legacies for the future* (pp. 1–20). Berkeley: World Humanities Report, CHCI.
- Conabio. (n.d.). Rhizophora mangle. *Species Plantarum I (1753)*. Gobierno de México. http://www.conabio.gob.mx/conocimiento/info_especies/arboles/doctos/58-rhizo1m.pdf
- Comisión de la Verdad. (2022a). *Cuando los pájaros no cantaban: Historias del conflicto armado en Colombia. Volumen testimonial de la Comisión para el esclarecimiento de la verdad, la convivencia y la no repetición*. Bogotá: Comisión de la Verdad.
- Comisión de la Verdad. (2022b). Datos de la escucha y fuentes externas de la Comisión. *Hay futuro si hay verdad*. <https://www.comisiondelaverdad.co/datos-de-la-escucha-y-fuentes-externas-de-la-comision>
- Cullinan, C. (2002). *Wild law: Governing people for Earth*. Cape Town: SiberInk.
- De la Cadena, M. (2019). Cosmopolítica indígena en los Andes: Reflexiones conceptuales más allá de la política. *Tabula Rasa*, (33), 273–311. <https://doi.org/10.25058/20112742.n33.10>.
- Gugelberger, G & Kearney M. (1991). Voices for the Voiceless: Testimonial Literature in Latin America. *Latin American Perspectives*, 18(3), pp. 3-14.
- Escobar, A. (2014). *Sentipensar con la tierra: Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín: Universidad Autónoma Latinoamericana (UNAUULA).
- Espinosa Moreno, F. (2021). *De damnificados a víctimas: La construcción del problema público de los afectados por la violencia en Colombia (1946-1991)*. CDMX/Bogotá: Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Cuajimalpa / Universidad del Rosario.

- Forcinito, A. (2012). *Los umbrales del testimonio: Entre las narraciones de los sobrevivientes y las señas de la posdictadura*. Bogotá/ Madrid: Iberoamericana / Vervuert.
- Herrera Gómez, D., & Piazzini Suárez, C. (2006). *(Des)territorialidades y (no)lugares: Procesos de configuración y transformación social del espacio*. Medellín: La Carreta Editores E.U.
- Krämer, S., & Weigel, S. (Eds.). (2017). *Testimony/Bearing witness: Epistemology, Ethics, History, and Culture*. Maryland: Rowman & Littlefield Publishers.
- Latour, B. (2004). *The Politics of Nature: How to Bring the Sciences Into Democracy*. Cambridge: Harvard University Press.
- Lindstrom, N. (1998). Testimonial Narrative: Whose Text? *The Social Conscience of Latin American Writing*. (pp. 70–91). University of Texas, <https://doi.org/10.7560/746985>.
- Nixon, R. (2011). *Slow Violence and the Environmentalism of the Poor*. Cambridge: Harvard University Press.
- Minga de comunicación. (n.d.). En la palabra "naturaleza" nace el conflicto: Reflexiones para dealambrar, desgorgojar y sanar el corazón. *Visitas al patio*, 19(1) 20-36.
- O'Bryen, R. (2020). Untangling the mangrove: Slow violence and the environmentalism of the poor in the Colombian Caribbean. En L. Blackmore & L. Gómez (Eds.). *Liquid ecologies in Latin American and Caribbean art* (pp. 150–170). London: Routledge.
- Olarte-Olarte, M y Flórez-Flórez, M. (2023). T de territorio. En D. Ruiz-Serna y D. Ojeda. *Belicopedia* (pp. 200-209). Bogotá: Ediciones Uniandes.
- Palacio Palacio, J. I. (2016). T-622 de 2016. Expediente T-5.016.242. Corte Constitucional de Colombia. <https://justiciaambientalcolombia.org/wp-content/uploads/2017/05/sentencia-t-622-de-2016-rio-atrato-1.pdf>
- Presidencia de la República de Colombia. (2017). Decreto 588 de 2017: Por el cual se organiza la Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la no Repetición. *Diario Oficial* No. 50.197. <https://www.funcionpublica.gov.co/eva/gestornormativo/norma.php?i=80633>
- RAE. (n.d.). "Sensible". En *Diccionario de la lengua española, Edición del Tricentenario*. Real Academia Española. <https://dle.rae.es/sensible>.
- RAE. (n.d.). "Testimonio". En *Diccionario de la lengua española, Edición del Tricentenario*. Real Academia Española. <https://dle.rae.es/testimonio>.
- RAE. (n.d.). "Testimoniar". En *Diccionario de la lengua española, Edición del Tricentenario*. Real Academia Española. <https://dle.rae.es/testimoniar>.
- RAE. (n.d.). "Territorio". En *Diccionario de la lengua española, Edición del Tricentenario*. Real Academia Española. <https://dle.rae.es/territorio>.
- RAE. (n.d.). "Voz". En *Diccionario de la lengua española, Edición del Tricentenario*. Real Academia Española. <https://dle.rae.es/voz>.
- Ruiz-Serna, D. (2023). Transitional Justice Beyond the Human: Indigenous Cosmopolitics and the Realm of Law in Colombia. *Cultural Politics*, 19(1), 57–76. <https://doi.org/10.1215/17432197-9960083>

Sklodowska, E. (1990). Hacia una tipología del testimonio hispanoamericano. *Siglo XX/ 20th Century*, 8(1-2), 103-120.

Vera León, A. (1992). Hacer hablar: La transcripción testimonial. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 18(35), 185–203. <https://doi.org/10.2307/4530615>

Yúdice, G. (1991). Testimonio and Postmodernism. *Latin American Perspectives*, 18(3), 15–31.