



Revista de Estudios Sociales

51 | Enero 2015

Religiones, post-secularidad y democracia en América Latina: reconfiguraciones del discurso y la acción política

Mampuján, en el acto de partir: el duelo como levantamiento y la comunidad en transición. Reconciliación y representación en Jean-Luc Nancy

Mampuján in the Act of Departing: Mourning as Uprising and the Community in Transition. Jean-Luc Nancy on Reconciliation and Representation

Mampuján, no ato de partir: o luto como levantamento e a comunidade em transição. Reconciliação e representação em Jean-Luc Nancy

María Juliana Rojas Berrío



Edición electrónica

URL: <http://journals.openedition.org/revestudsoc/8780>

ISSN: 1900-5180

Editor

Universidad de los Andes

Edición impresa

Fecha de publicación: 1 enero 2015

Paginación: 50-61

ISSN: 0123-885X

Referencia electrónica

María Juliana Rojas Berrío, « Mampuján, en el acto de partir: el duelo como levantamiento y la comunidad en transición. Reconciliación y representación en Jean-Luc Nancy », *Revista de Estudios Sociales* [En línea], 51 | Enero 2015, Publicado el 01 enero 2015, consultado el 06 mayo 2019. URL : <http://journals.openedition.org/revestudsoc/8780>



Los contenidos de la *Revista de Estudios Sociales* están editados bajo la licencia Creative Commons Attribution 4.0 International.

Mampuján, en el acto de partir: el duelo como levantamiento y la comunidad en transición. Reconciliación y representación en Jean-Luc Nancy*

María Juliana Rojas Berrío❖

Fecha de recepción: 06 de mayo de 2014
Fecha de aceptación: 19 de agosto de 2014
Fecha de modificación: 02 de septiembre de 2014

DOI: <http://dx.doi.org/10.7440/res51.2015.04>

RESUMEN

El artículo analiza el incidente de reparación de Mampuján para mostrar cómo la concepción de daño que acompaña y justifica este espacio permite rastrear una configuración particular de ser en común. Mampuján es una *comunidad* que se *re-presenta* en y a partir del daño. Esa representación i) intensifica la imposibilidad de fijación de su propia identidad y ii) señala hacia un movimiento interminable de *ausentamiento* irreparable e irredimible. El texto ejemplifica cómo lo anterior hace eco del modo en que la “deconstrucción del cristianismo” de Nancy problematiza la rigidez de concepciones jurídicas tradicionales. Todo esto se desarrolla en el marco de una pregunta por la posibilidad de *reconciliación* en el contexto de Justicia y Paz.

PALABRAS CLAVE

Nancy, cristianismo, comunidad, reconciliación, representación.

Mampuján in the Act of Departing: Mourning as *Uprising* and the *Community* in Transition. Jean-Luc Nancy on Reconciliation and Representation

ABSTRACT

The article analyzes Mampujan's issue of redress [incidente de reparación] to show how the conception of damage that accompanies and justifies this space allows us to trace a particular configuration of being in common. Mampuján is a *community* that *re-presents* itself in and through that damage insofar as the latter intensifies the impossibility of fixing an identity for the community. This impossibility is discussed as a movement of withdrawal, always unrepairable and irredeemable. The text also shows how this movement echoes the way in which Nancy's “Deconstruction of Christianity” calls on us to problematize the rigidity of our traditional conceptions of Justice. All of the above is done in the light of a question regarding the possibility of *reconciliation* in the context of the Colombian ‘Justice and Peace’ Law.

KEY WORDS

Nancy, Christianity, community, reconciliation, representation.

Mampuján, no ato de partir: o luto como *levantamento* e a *comunidade* em transição. Reconciliação e representação em Jean-Luc Nancy

RESUMO

Este artigo analisa o incidente de reparação de Mampuján para mostrar como a concepção de dano que acompanha e justifica esse espaço permite averiguar uma configuração particular de ser em comum. Mampuján é uma *comunidade* que se *re-presenta* em e a partir do dano. Essa representação: i) intensifica a impossibilidade de fixação de sua própria identidade e ii) sinaliza a um movimento interminável de *ausentamento* irreparável e irredimível. O texto exemplifica como isso repercute no modo em que a “desconstrução do cristianismo” de Nancy problematiza a rigidez de concepções jurídicas tradicionais. Tudo isso se desdobra considerando uma pergunta pela possibilidade de *reconciliação* no contexto de Justiça e Paz.

PALAVRAS-CHAVE

Nancy, cristianismo, comunidade, reconciliação, representação.

* La primera versión del artículo fue un texto escrito para ser discutido en una de las sesiones del grupo de investigación “Ley y violencia: comunidades en transición”, y se enmarca en mi proyecto de tesis de maestría. No contó con financiación.

❖ Filósofa por la Universidad de los Andes (Colombia). Estudiante de la maestría en Filosofía de la Universidad de los Andes. Docente de Filosofía del colegio Gimnasio Vermont (Colombia). Miembro del grupo de investigación “Ley y violencia: comunidades en transición”, adscrito al grupo de investigación “Estética y Política” (categoría A1 en Colciencias). Correo electrónico: mj.rojas68@uniandes.edu.co; majulianarojas@gmail.com

Este texto discute el modo en el que las nociones de *comunidad*, *representación* y *duelo* del pensador francés Jean-Luc Nancy¹ iluminan algunos de los problemas y preguntas que surgen de la implementación de la ley de Justicia y Paz. La reflexión rastrea, por un lado, la manera en la que estos conceptos, desplazados de ciertos motivos del cristianismo, permiten un acercamiento a la pregunta por la posibilidad de una concepción de nuestras relaciones con los otros (y nuestra relación con la religión y el conjunto de prácticas que se asocian a la misma) que, en primer lugar, señala y problematiza los límites trazados por algunas de las formas tradicionales de la política y la religión y, en segundo lugar, invita a pensar de nuevo las relaciones entre ambas.

Por otro lado, el texto muestra cómo estas nociones, desde su carácter *religioso-cristiano*, plantean un reto a ciertos conceptos del proyecto estatal del liberalismo moderno (por ejemplo, la idea misma del ser en común como proyecto) y, así, enriquecen las aproximaciones filosóficas a un contexto como el colombiano: una situación de Justicia Transicional en la que la dificultad del proceso señala los límites de las instituciones políticas y jurídicas (y de la filosofía misma) a la hora de acompañar y de hacer justicia a los reclamos y exigencias de las víctimas. Así pues, estudiar estos conceptos tiene el fin más concreto de abrir nuevas posibilidades para pensar el papel del Derecho, de la *representación* y/o de la relación entre ambos, de cara a un proceso de Justicia Transicional como el que está teniendo lugar en Colombia.²

Para hacer esto, el texto se enfoca en algunos aspectos del incidente de reparación integral de Mampuján. La razón de haber enfocado la atención en el incidente que tuvo lugar en este municipio de los Montes de María —en la problematización de la definición de daño que surge de la Sentencia de la Corte Suprema de Justicia (2011) que lo acompañó y en los discursos y representaciones que la propia comunidad y el resto de los colombianos han elaborado con ocasión de este suceso— es el hecho de que, además de ser la primera de las sentencias proferidas por los jueces de Justicia y Paz que hizo el tránsito a cosa juzgada, señala uno de los escasos ejemplos de lo que, aun en el contexto institucional de Justicia y Paz, se podría llegar a pensar como un espacio de reconciliación. Así, el propósito de este texto es ver en qué medida los incidentes de reparación plantean una serie de preguntas que hacen eco de cómo el proyecto de Nancy de una “deconstrucción del cristianismo” moviliza conceptos como *comunidad*, *representación*, *reconciliación* y *duelo*.

Espero mostrar que la concepción jurídico-política de daño que acompaña y, hasta cierto punto, justifica este tipo de espacios permite pensar en una configuración del ser en común, de la comunidad, que se *representa* en ese daño.³ Este tipo específico de representación, justamente por su dimensión “religiosa” (en cuanto, como diría Nancy, señala y pone de presente una ausencia —un movimiento de ausentamiento— irreparable, interminable e irredimible), tiene un impacto que obliga, si no a reconfigurar, a problematizar la rigidez de las fronteras de nuestras concepciones tradicionales de justicia.

El incidente de reparación de Mampuján y la puesta en escena de los límites de la reparación

Para empezar, es necesario ubicar los incidentes de reparación dentro del marco jurídico de la Ley de Justicia

1 Nancy es uno de los representantes de lo que en el pensamiento político contemporáneo se conoce como “comunitarismos impolíticos”. El nombre, usado para referirse también a pensadores europeos continentales como Roberto Esposito, Giorgio Agamben y Maurice Blanchot, hace referencia a una corriente de pensamiento que “se preocupa por interrumpir y a la vez pensar profundamente [...] la comunidad, justamente por fuera de y más allá de los discursos liberales sobre la intersubjetividad y el reconocimiento (discursos que se muestran, a la luz de estas nuevas reflexiones contemporáneas sobre la comunidad, como aún no suficientemente críticos de la tradición occidental)” (Acosta 2013, 18).

2 Quisiera agradecer a María del Rosario Acosta y al grupo “Ley y Violencia” por sus siempre pertinentes y generosos aportes en cada una de las reuniones a las que he podido asistir durante los últimos tres años. Las conversaciones y experiencias que hemos compartido me han permitido entender que la filosofía puede y, por lo tanto, debe *responder* a los reclamos de la realidad (y que una respuesta puede ser incluso el señalamiento de sus propios límites como disciplina). Muchas de las ideas que aparecen en este texto se han nutrido de las discusiones que hemos sostenido alrededor de algunos de los problemas generados o evidenciados por la implementación de la Ley de Justicia y Paz. En particular, agradezco a Juan Sebastián Ospina por sus sugerencias para pensar una conexión entre los conceptos *daño* y *representación*. También quisiera agradecer a Carlos Manrique por sus comentarios a la versión preliminar de este texto.

3 Este reconocimiento del papel fundamental de la representación en general, y del arte o la imagen en particular, a la hora de acompañar un proceso que busca la verdad, la justicia y la reparación, también hace parte de los temas que se han discutido en el grupo “Ley y Violencia”. Muchas de las reflexiones del grupo, inspiradas por sugerencias que hace Nancy en varios de sus textos, han girado en torno a cómo en Colombia muchos artistas contemporáneos, desde la materialidad de sus obras, han planteado la pregunta por lo que significa “hacer memoria” y han mostrado nuevas posibilidades para pensar en un “arte político”, o para pensar cómo el arte (al igual que la religión, en un vínculo que no necesariamente debe ser planteado sólo en términos de analogía) puede, en una relación crítica y constructiva, ayudarnos a pensar la política en un sentido mucho más amplio que el tradicional. Aquí, sin embargo, quiero concentrarme en el espectro de la representación en general. Esto incluye la representación en sentido jurídico y los discursos a partir de los cuales las víctimas han hecho sus reclamos y se han planteado de cara al futuro.

y Paz (Ley 975 de 2005) y ver si pueden ser espacios institucionales diseñados para hacer posible algún tipo de reconciliación. Como primera medida, hay que aclarar que la ley no habla explícitamente de reconciliación. En el texto se habla de reparación, que pareciera ser una noción más restringida. No es fácil determinar a qué se refiere la ley con este concepto, pues se habla de reparación en muchos sentidos, cada uno de ellos bastante complejo. En primer lugar, la Ley utiliza el concepto i) *reparación integral*, definida como “la adopción de todas las medidas necesarias tendientes a hacer desaparecer los efectos de las violaciones cometidas y a devolver a la víctima al estado en que se encontraba antes de la violación” (art. 8). Estas medidas incluyen, además, formas de *reparación simbólica* y garantías de irrepitibilidad que permitan resarcir el *daño a la vida en relación* (lo cual alude a una modificación sustancial en las relaciones sociales y el desenvolvimiento de la víctima en comunidad). Sin embargo, complicando la cuestión, el concepto de reparación integral se ha desplazado en algunas de las Sentencias posteriores hacia el de ii) *reparación transformadora*. Esta última se entiende como una forma de reparación que aparentemente pretende mucho más que la primera aquí mencionada: rescatar plenamente una “dignidad lacerada” y un “estatus democrático en la sociedad”. Es decir, esta segunda forma de la reparación busca poner a la víctima en un lugar distinto de aquel en el que se encontraba antes de que se cometiera el crimen su contra, en el reconocimiento de que, de alguna manera, los actos cometidos por los paramilitares del Bloque Norte de las Autodefensas se constituyeron en una segunda afrenta o intensificaron una situación de falta de participación democrática que debía ser transformada. Más aún, como veremos en este texto, pareciera que es imposible pensar la reparación integral o la reparación transformadora sin hablar, en tercer lugar, de iii) *reparación colectiva*.

A partir de las complicaciones de hablar de reconciliación en el marco de Justicia y Paz, se pone de manifiesto el hecho de que en esta instancia del proceso pareciera que el Derecho mismo, o al menos el Derecho Penal, es consciente de sus límites, y cómo la Justicia, como Justicia Transicional, no puede seguir entendiéndose únicamente como justicia retributiva.⁴ No obstante, considero

4 Una noción de justicia de acuerdo con la cual el sujeto que cometió la violación de la ley que ha podido ser probada debe responder a la víctima de esa violación de forma proporcional al daño causado. Esta manera de concebir la justicia supone que el sujeto agente del crimen, la víctima y el daño son claramente identificables como productos de una acción específica, y, además, que es posible devolver a la víctima a su condición inicial. Sin embargo, esto parece ponerse en duda con muchos de los ejemplos de Justicia y Paz, donde los sucesos

también que las pretensiones de la Ley aquí señaladas permiten especular sobre la noción de reconciliación que comienza a hacerse latente en la ley misma al hablar en términos de “reparaciones colectivas”, “reparaciones simbólicas” o “reparación integral”, o en términos que señalan constantemente la *imposibilidad* de una reparación en sentido literal.

Los incidentes están concebidos como uno de los pocos momentos en todo el proceso en los que las víctimas tienen voz para reclamar y tienen la posibilidad de enfrentar cara a cara a sus victimarios, “los imputados”. De este modo, “aunque los hechos delictivos presentados en el incidente puedan ser los mismos dichos hasta la saciedad en audiencias previas, lo particular y lo que en últimas ha generado el despertar del interés mediático en el proceso, se encuentra en su puesta en escena” (CMH 2012, 585). Los incidentes de reparación están diseñados de tal forma que sean un escenario de confrontación entre las partes. Son, desde su concepción, *espacios de representación* posibilitados y garantizados por la ley misma, en donde los participantes entran teniendo claros los roles que deben asumir en una disputa por la verdad y la justicia: las partes interpretan una verdad que se supone ya esclarecida y, de acuerdo con eso, exigen justicia o responden a estas exigencias.

El incidente de Mampuján, enmarcado en el proceso en contra de “Diego Vecino” (Edwar Cobos) y “Juancho Dique” (Uber Banquez), tuvo lugar en abril de 2010 y fue la primera audiencia pública de este tipo desde la implementación de Justicia y Paz. Por este motivo, se lo considera de una importancia histórica particular. El hecho ha llamado especialmente la atención de los medios de comunicación, que han tratado de enfatizar gestos como un abrazo entre la víctima y el victimario, o la entrega de una Biblia por parte de una víctima a su victimario como símbolos genuinos y determinantes de perdón y reconciliación.⁵ Sin lugar a dudas, hay un riesgo que se corre si pensamos que con este tipo de “gestos simbólicos”, con este tipo de puesta en escena, se puede *cerrar* el proceso y se puede pretender que ha habido algún tipo de *repara-*

sobrepasan las estructuras de la responsabilidad y su posibilidad de comprensión en términos jurídicos.

5 Símbolos que, en su carácter religioso, pueden convertirse en una muestra de la importancia de la religión como un piso común que permitiría un acercamiento entre víctimas y victimarios. Pero que también señalan una concepción problemática de religión pues, al mismo tiempo que permite algunos acercamientos, o precisamente porque lo hace, marca de forma tajante ciertas distancias que podrían resultar *irreconciliables*.

ción.⁶ No obstante, me atrevería a afirmar que pocos entre los implicados de un modo directo en el proceso consideraran que, en efecto, algo así ha tenido lugar en el incidente de reparación, y que justamente es un error concebir esto como clausura del proceso, un supuesto que parece estar detrás de este tipo de consideraciones.⁷ Así, es necesario preguntarnos en qué radica su importancia como símbolos: ¿hay alguna relación entre estos “gestos simbólicos”, los reclamos de las víctimas y la posibilidad o imposibilidad de que sean “reparados” o respondidos en el cara a cara, o a partir de éste, que se escenifica en los incidentes de reparación?

El daño a la comunidad de Mampuján

En el caso Mampuján, además, se habla de lo ocurrido a lo largo de los muchos años de violencia en Colombia en términos de “daño colectivo”.⁸ De acuerdo con esto, parte de la importancia de Mampuján estaría en que por primera vez se reconoce una colectividad, una “comunidad desplazada”,⁹ como víctima de los paramilitares. No obs-

tante, los investigadores del Centro de Memoria Histórica ven con algo de recelo este gesto, que convierte a toda una colectividad en víctima del paramilitarismo:

[...] en sus respectivas sentencias sobre el caso Mampuján, tanto la Corte como el Tribunal *se la jugaron por representarse la violencia de acuerdo con lo que, hasta el momento, se había tomado como la verdad del paramilitarismo*. Volvieron a poner sobre la mesa cómo la justicia y la sociedad identificarían a los victimarios, pero sobre todo a las víctimas. [...] no presentaron las situaciones de colapso de los roles del victimario y de la víctima que casos como el de Mampuján permiten ilustrar. (CMH 2012, 588; cursivas nuestras)

Y esto lo relacionan con la pregunta que formularon las víctimas cuando pudieron hablar durante el incidente: “a la gran pregunta de las víctimas, relatada por los medios como ‘¿Por qué dijeron que todos éramos guerrilleros?’, las respuestas dadas en el proceso judicial, y repetidas en el relato mediático, giraron en torno a la idea de que todo había sido un error” (CMH 2012, 589).¹⁰ Es interesante analizar esta opinión a la luz del tema de la representación que me interesa desarrollar en este texto, pues, según esto, el daño que, como comunidad, quisieron o quieren las “víctimas” que les sea reparado tiene que ver con la construcción de su identidad. Está relacionado con el hecho de que las víctimas de Mampuján consideran haber quedado fijadas dentro de una categoría a la que no quieren y no necesariamente deberían, al menos no de forma homogénea, pertenecer. Pero tiene que ver también, a juicio ya no de los miembros de la comunidad, sino de los investigadores de Memoria Histórica, con el establecimiento de categorías binarias (víctimas-victimarios) que hacen difícil reconocer los “grises” de la violencia en Colombia e invisibilizan la condición de algunas víctimas y de algunos victimarios, y la relación que hay en este país entre víctimas y victimarios. El problema es que esta fijación, a la que tanto la Sentencia como los medios de comunicación intentan

6 De hecho, esto es algo que un sector importante de la sociedad ha visto como problemático, no sólo de Justicia y Paz, sino del proceso de paz con la guerrilla de las FARC: parece improbable o indeseable que las víctimas perdonen “tan fácilmente” a sus victimarios, sin llegar a recibir algún tipo de retribución, una retribución que, de entrada, se sabe imposible. Es más, preguntas como “¿quién y cómo les va a devolver a su familiar muerto?” se esgrimen como argumentos en contra de estos procesos. A estas críticas se suma la sensación de impunidad que se genera al pensar que los imputados *resuelven* su situación jurídica con este tipo de gestos, cuya espontaneidad también es puesta en cuestión muchas veces. Estas críticas pierden de vista el hecho de que, incluso desde el punto de vista del marco legal del proceso, se ha contemplado este tipo de interrogantes, y que, sólo cuando estas imposibilidades son reconocidas como tales, se puede empezar a hablar de reconciliación, pues ésta tendría que ver justamente con este reconocimiento.

7 Incluso, es complicado juzgar la *efectividad* de este tipo de gestos. Es imposible evaluar la suficiencia de estos actos, pues pueden ser perfectamente válidos en su simplicidad, intimidad y/o inoperancia.

8 Se arguyen como razones la destrucción del tejido social, el miedo generado, el desplazamiento, la ruptura de las relaciones sociales y la afectación de la identidad cultural. Los imputados, entonces, se tendrían que “responsabilizar por la ruptura del tejido social; el ataque a una identidad cultural y a tradiciones ancestrales; la desarticulación de los movimientos sociales y económicos; la imposición de un modelo violento y autoritario en las relaciones de la comunidad; y la estigmatización de los campesinos de Mampuján, que siguen siendo señalados como supuestos guerrilleros en las ciudades donde buscaron refugio hace ya más de diez años” (VA 2010).

9 Es importante resaltar el hecho de que Mampuján no puede considerarse propiamente como una masacre: no hubo muertos a la vista de todos, no se violentaron cuerpos en un “escenario público de terror”, tal y como ocurrió pocos días antes en El Salado (aunque, luego de que los paramilitares abandonaran la población, asesinaron once campesinos en el vecino corregimiento de Las Brujas). Lo allí

ocurrido, sin embargo, no es un hecho aislado, y se enmarca en un período, de 1999 a 2001, en el que hubo una escalada de violencia en los Montes de María: las AUC llevaron a cabo 42 masacres, dejando 354 víctimas fatales y miles de desplazados.

10 Según Verdad Abierta, “para los campesinos de Mampuján, que vieron a los suyos masacrados y abandonaron sus tierras, *lo que más daño les hace* es que aún los señalen como guerrilleros a pesar de que en Mampuján ni ‘paras’ ni fuerza pública encontraron campamentos de las FARC. En estos diez años han tratado de limpiar su nombre, de rescatar su honra, y esa tal vez ha sido la prueba más difícil. Por eso uno de los puntos más importantes es que la justicia, los ‘paras’ y el Estado rechacen esas acusaciones y que así se restablezca la verdad” (VA 2010; cursivas nuestras).

responder como forma de reparar el daño sufrido por las víctimas de Mampuján,

Imposibilita reconstruir la verdad del conflicto armado en todas sus esferas y etapas. Esto puede resultar muy contraproducente para el fin último de reconciliación, momento en el cual la sociedad tendrá necesariamente que identificarse no sólo con las víctimas, sino lo que pueda ser más importante, con el victimario. Solo cuando esto ocurra, podrá pensarse en términos de responsabilidades colectivas. (CMH 2012, 590)¹¹

Así pues, la sentencia de Mampuján, *sacraliza y purifica* a las víctimas, las representa como “víctimas perfectas” y, de ese modo,

Reproduce y refuerza la idea de que, en casos como los vividos por esta comunidad, los campos y los roles de los victimarios y las víctimas estuvieron completamente separados, de manera que las víctimas que padecieron los atropellos de la máquina paramilitar no solo eran víctimas indefensas, sino además completa y unánimemente inocentes. (CMH 2012, 590)

Menciono esto para volver sobre mi afirmación inicial, según la cual la reconciliación va más allá de la reparación. O mejor, quiero mostrar, a partir de la manera en la que se problematiza esta forma de reparación que consiste en cambiar una identidad colectiva por otra, cómo la reconciliación estaría llamada a interrumpir la violencia que se reproduce de forma dialéctica¹² cuando se hacen y se responden exigencias de este estilo. Quisiera, no obs-

tante, distanciarme de la crítica que Memoria Histórica le hace a la sentencia de Mampuján (y al papel que la comunidad misma y los medios han interpretado a partir de esto) y argumentar por qué la reparación entendida en términos de categorías fijas —tanto cuando se busca reafirmarlas como cuando se busca negarlas, incluso cuando se busca matizarlas o hacerlas colapsar— corre el riesgo de inmovilizarnos y de fijar tanto a las “víctimas” como a los “victimarios” y a la “sociedad civil” en un punto de la historia que no nos permitiría movernos entre el pasado y el futuro para encontrar nuevas posibilidades de sentido y de configuración política. Lo interesante de este problema es que, de la mano con esto, aparece una concepción particular de daño y, por lo tanto, de reconciliación que tiene que ver con una forma de comprender la “verdadera” identidad de esta comunidad.

El incidente de reparación, en primer lugar, muestra cómo el daño que los miembros de la comunidad exigen les sea reparado no se queda sólo en el aspecto físico o económico (y, por lo tanto, no es fácilmente reparable). Pero, en segundo lugar, es evidencia de cómo estas exigencias aluden a una construcción falsa de su identidad. Y, sin embargo, diría Nancy:

Es aquí que debe sospecharse de la conciencia retrospectiva de la pérdida de la comunidad y de su identidad (ya sea esta conciencia concebida como efectivamente retrospectiva, ya sea, despreocupada por las realidades del pasado, la constructora de esas imágenes por cuenta de un ideal o de una prospectiva). (Nancy 2000 [1983], 21)

Según esto, si queremos hablar de comunidad, si se busca una reconciliación, el daño no puede reducirse sólo a una mentira (el daño desde el punto de vista de las “víctimas”) o a una verdad a medias y/o no lo suficientemente clara, pero que eventualmente podríamos llegar a definir (como lo sugiere el análisis de Memoria Histórica). El daño aquí tiene que ver con una concepción específica de *identidad*, con una verdad entendida como la necesidad de fijación de sentido, con una verdad que lo abarca todo de forma absoluta, que no deja espacio para el silencio o para los matices, y que puede llegar a ser lo suficientemente violenta como para permitir un entendimiento del tipo de violencia que se vivió en los Montes de María a comienzos de este siglo. Entender el daño que esta concepción de verdad trae consigo puede darnos la posibilidad, por un lado, de evitar la justificación de la violencia que ha sido protagonista de la historia de las comunidades de los Montes de María, y, por otro lado, ser solidarios con las víctimas, reconociendo incluso que, así como nosotros no somos del todo inocentes (pues en ocasiones operamos a partir

11 Ciertamente, el tema de la reconciliación está relacionado con el de la responsabilidad; sin embargo, no es algo que pueda desarrollar en este texto. Al respecto, simplemente diré que, siguiendo el hilo de la argumentación que he tratado de desarrollar, también resulta problemático hablar de responsabilidad en términos de posibilidad de identificación.

12 En un movimiento similar al que describe Nancy en *La comunidad inoperante* (2000 [1983]) como la “lógica de la inmanencia”, relacionada con una forma específica de entender el sentido: como justificación o explicación última. Esta lógica opera como si el sentido estuviera clausurado (o en proyecto de estarlo) y bajo la idea de que éste es absoluto: ni limitado, ni en relación. De acuerdo con esta idea de *inmanencia*, no hay afuera del sentido, pues éste sólo está dado desde sí mismo. Así, cuando pensamos la comunidad a partir de esta lógica (como una totalidad a la que se ordena una suma de individuos), estamos obligados a encontrar un sentido total a partir del cual se configurará la comunidad. Desde esta perspectiva, se entiende la comunidad como efectuándose ella misma, como proyecto y como *obra* (de sentido). El riesgo de esta concepción es que aquello que no se puede explicar por medio de este sentido que busca abarcarlo y obrarlo todo termina siendo eventualmente incorporado o negado de forma violenta. Se sigue de lo anterior que aquello que quede por fuera de la identidad de Mampuján, una vez determinada o *reparada*, tendría que dejarse de lado y no considerarse como parte de la comunidad.

de esta concepción de verdad), ellas tampoco lo son. Y lo que es más importante, pensar esta relación entre daño y verdad permitiría reconocer más claramente los motivos por los cuales la reparación es imposible, y, de este modo, permitiría acercarnos a una idea de reconciliación que estaría relacionada con una forma específica de “representación” de la verdad.

En relación con lo anterior, es importante resaltar el hecho de que la Sentencia hable en términos de *comunidad*. Cuando se habla de daño en el incidente de reparación, no se trata, al menos no únicamente, de una suma de perjuicios contra personas individuales (la ley, incluso, establece una distinción entre “daño plural” y “daño colectivo”). Según la Sentencia, no se trata sólo de muertes singulares acompañadas de un horror masivo; se trata de un *daño a la comunidad misma*. A mi juicio, es aquí donde la Sentencia abre la puerta para pensar una configuración del ser-en-común que ya no se da sólo sobre la base de una comunidad perdida, una que tuviera que reencontrar, reconstituir, proyectar —obrar— una esencia o una identidad malograda; ni sobre la base de un intento por dotar de sentido pleno y verdadero el desplazamiento y la violencia a los que fue sometida. Las dificultades que se ponen en escena en el incidente de reparación señalan que no hay algo propio a lo que Mampuján deba regresar, sino que simplemente hay el reconocimiento de un daño: “de modo que la comunidad, lejos de ser lo que la sociedad habría roto o perdido, es *lo que nos ocurre* —pregunta, espera, acontecimiento, imperativo— *a partir de la sociedad*” (Nancy 2000 [1983], 23; cursivas en el original). La comunidad empieza a aparecer como el lugar, como la relación (entre unos y otros, entre víctimas y victimarios, entre presente y pasado) que señala la *imposibilidad* de esa identidad, y, de ese modo, se resiste a cualquier intento de subsumirla bajo una única verdad. En palabras de Nancy:

Así como no es una obra, la comunidad no obra como muerte [...] *Esta comunidad está ahí para asumir esta imposibilidad*, o más exactamente —pues no hay aquí ni función ni finalidad— la imposibilidad de obrar como la muerte se inscribe y se asume como “comunidad”. (Nancy 2000 [1983], 26; cursivas nuestras)

A partir de esta idea de comunidad, relacionada con la problematización de la idea de verdad que mencionaba antes, quisiera mostrar cómo en el caso de Mampuján se puede estar sugiriendo cierta idea de reconciliación que implica una concepción distinta de lo que debe ser la reparación (que, incluso desde el punto de vista de las víctimas, ya no puede pensarse en términos individua-

les y cuantitativos como una mera indemnización), una concepción distinta de la responsabilidad y de lo que es ser victimario, y una pregunta por cómo entender la relación entre el daño y la configuración de esa colectividad (lo que implica, a su vez, repensar la idea de daño y la idea de comunidad).

La memoria y “otras formas” de representación

Volviendo a las exigencias planteadas por las víctimas durante el incidente, tenemos que la reparación se concibe como la reconstrucción del tejido social y de la identidad cultural. Así, según la relatoría del Observatorio Internacional Ley de Justicia y Paz del Centro Internacional de Toledo para la Paz (CITpax), en el incidente “se pidió como forma de reparación del daño colectivo causado en Mampuján, [por un lado] la reparación de la iglesia cristiana evangélica del corregimiento, puesto que el templo había sido destruido; y el establecimiento de un cementerio” y, por otro lado, “la financiación de proyectos productivos” (CITpax 2010, 6). Independientemente de lo que deba ser entendido por tejido social y por identidad cultural (conceptos claramente problemáticos), e independientemente de si estas exigencias están en correspondencia con lo que se cree que debe ser reparado, es posible concluir de lo anterior que, en un primer momento, la reparación está concebida en términos de la reafirmación de una identidad (campesina, afro, palenquera, cristiana) y, *al mismo tiempo*, en términos de una necesidad de pertenencia a una nación, a una colectividad más amplia, que otorga cierto tipo de derechos a sus miembros. Las reivindicaciones exigidas por los habitantes del antiguo Mampuján, por esta comunidad dañada, se *mueven* dentro de una lógica que, por un lado, pide que se los reconozca como comunidad singular, con una historia y con una tradición particular, pero que, al mismo tiempo, busca que esa comunidad participe en una pluralidad, que se la considere parte de la pluralidad de la nación.¹³

13 Una doble exigencia que recuerda el *Ser singular plural* de Nancy y que profundiza en la noción de comunidad, como configuración del ser-con-otros, que se pone de presente en el caso de Mampuján: “‘Ser’ siempre es, cada vez, un golpe de ser [...]. Y siempre también, en consecuencia, un poco, un golpe [*coup*] de ‘con’: singulares singularmente juntos, y cuyo conjunto no es ni la suma, ni lo englobado [...]. El conjunto de los singulares es la singularidad ‘misma’. Ella los ‘reúne’ en tanto que los espacia, están ‘ligados’ en tanto que no están unificados” (Nancy 2006 [1996], 40). La comunidad *se da* entonces sólo en la relación, en el choque, muchas veces problemático, con la pluralidad.

Y, en medio de estas dos exigencias casi opuestas, opera también un imperativo de memoria de una manera que me interesa resaltar. Para “dar la batalla contra el olvido”, las mujeres de la comunidad *tejen* en colchas de retazos, además de imágenes de una cotidianidad perdida, además de la cotidianidad perdida misma, las imágenes que dicen haber visto ese día mientras emprendían su éxodo. En documentales,¹⁴ las víctimas narran las circunstancias específicas que rodearon el desplazamiento forzado de más de ciento cincuenta familias en marzo de 2000 y muestran cómo el desplazamiento se convirtió en una ruptura definitiva de la relación entre comunidad y tierra. Hasta este punto, esta exigencia de memoria parece no ser muy distinta de la demanda urgente de un país que necesita una reconstrucción verdadera de los hechos que tuvieron lugar en la historia reciente, de cara a un proceso penal que, además de satisfacer el derecho a la verdad de las víctimas, reclama responsables y hechos que se les imputen. No obstante, alrededor de esto último, de la representación del desplazamiento y del daño que éste trae consigo en términos de una ruptura entre comunidad y tierra, han proliferado las formas de hablar, los testigos y las imágenes.

En Mampuján se ha producido un esfuerzo para que la articulación de la comunidad se dé a partir de una interrupción que evite que la memoria se fije y se entienda como totalidad terminada. De este modo, la memoria no es ajena al daño, entendido en el sentido enunciado en la sección anterior: las formas de hacer memoria y de representar lo ocurrido parecen tomar como punto de partida, precisamente, el hecho de que el daño experimentado por la comunidad puede ser entendido en términos de un intento de fijación de una identidad. En este caso, la memoria no es ajena al desplazamiento al que, en más de una ocasión, fueron sometidos estos campesinos descendientes de esclavos africanos. Se puede decir que en Mampuján, la memoria misma se mueve y ocupa un lugar en el espacio y, de esta manera, es solidaria con el desplazamiento de los miembros de esta “comunidad en transición”, con este movimiento que vacía, que daña, pero que al mismo tiempo crea cierto tipo de imágenes y representaciones que dan pie para pensar una colectividad de un modo diferente. La forma de hacer memoria de Mampuján es evidencia, por un lado, de que justamente el daño hecho radica en la imposibilidad de pensar lo común (y su relación con lo singular) en los mismos tér-

minos en los que se pensaba antes, dada la destrucción de muchos de los referentes que constituían la identidad de la comunidad y que regulaban la relación de pertenencia a ella. Y, por otro lado, de que lo común también se crea y reconfigura a partir del daño, a partir del señalamiento de la comunidad como un lugar siempre de transición, de la comunidad como una forma específica de relación con el espacio, como un espacio de movimiento y de interrupción, de vaciamiento constante, que no necesariamente responde a una identidad verdadera o única.

Antes de seguir, me parece importante señalar que no estoy tratando de decir que las comunidades desplazadas o dañadas tienen un lugar privilegiado a la hora de un proceso de duelo y de reconciliación. Tampoco estoy proponiendo el desplazamiento ocasionado por el terror como fundamento normativo de la comunidad (pues esto, además, presupondría una comunidad que se lleva a cabo ella misma, se efectúa, como obra). Estoy diciendo que, al reconocer las circunstancias de estas comunidades desplazadas, sus reclamos, su forma *itinerante* de hacer memoria, su concepción de daño común, su relación con la muerte a partir de su experiencia de ésta como la imposibilidad de clausura de sentido; al reconocer, al mismo tiempo, sus dificultades a la hora de apropiarse definitivamente una tradición y su estar perdidos dentro de una colectividad mucho más grande pero cerrada, tal vez es posible pensar que sólo se puede empezar a hablar de reparación de un daño colectivo (o de reconciliación) en el momento en que pensamos que ésta no es un triunfo frente al daño, no es el resarcimiento del mismo, no es su olvido sin más, sino una manera específica de representarlo y experimentarlo.

Ahora bien, es en relación con esto último que se pueden apreciar las potencialidades de la noción de *duelo* que Jean-Luc Nancy desarrolla en *Noli me tangere* y que es inseparable de sus concepciones de comunidad, verdad y representación expuestas en otras de sus obras. Considero que estos conceptos, y la manera en la que son movilizadas por Nancy en la “deconstrucción del cristianismo”, permiten pensar una opción diferente a la mera *reparación*. Al rescatar el carácter cristiano de la reconciliación, Nancy nos llama a hacer un trabajo de *duelo*, y a entender este último como una forma en la que la comunidad representa, asume, el daño y el sufrimiento. Y, en relación con esto, permite pensar esta forma de hacer memoria en el desplazamiento como una manera específica de resistencia y, en términos de Nancy, de *desobramiento*.¹⁵

14 Por ejemplo, el documental de Memoria Histórica *Mampuján, crónica de un desplazamiento* (de 2009), asesorado por María Victoria Uribe. O el documental titulado *Quiero volver a Mampuján*, proyectado en la sala durante el desarrollo del incidente.

15 *Desobramiento* (a veces traducido al español como “inoperancia”) es un término que Nancy retoma de Blanchot y que describe la forma en la que la comunidad “asume” la imposibilidad de su propia obra —de su

Retomando lo que señalé antes, no quiero “usar” Mampuján para decir algo en general acerca de qué es hacer una “verdadera comunidad”. Quisiera hablar de Mampuján del mismo modo en el que Nancy habla de la *parábola*, como aquello que, por medio de una forma específica de representación, por medio de una relación particular entre la representación con lo representado, moviliza el pensamiento, pone en movimiento, *una y otra vez*, la manera en la que pensamos. Al respecto, dice Nancy que la parábola no se trata de “la relación de la ‘figura’ con lo ‘literal’, ni [de] la relación de la ‘apariencia’ con la ‘realidad’. [En ésta] no hay imitación, hay participación y penetración” (Nancy 2006 [2003], 16). Así pues, hay distintos niveles de representación, de la relación entre la representación y lo representado, de la verdad y el sentido, de la visibilidad y del hacerse visible, distintas versiones de la ausencia y de la memoria y de la relación entre espacio y memoria que se ponen en juego en el caso de Mampuján.

La comunidad de Mampuján logra darle representación al daño, y con ello, darse a sí misma representación, desde muchos niveles distintos. Jurídicamente, lo hacen desde la categoría de daño colectivo, y esto trae consigo ciertas complicaciones que se han discutido y que, sin embargo, hablan también de la relación entre representación y daño. No obstante, hay otras instancias de representación que están aquí en juego. Está, por ejemplo, el discurso *político* que los habitantes de la comunidad han adoptado sobre sí mismos, que responde a la necesidad de lograr ciertas reivindicaciones concretas por parte de las instituciones estatales y que sugiere una comunidad originaria, anclada a un territorio al que se quiere a toda costa retornar. Frente a este discurso habría que enfatizar en la pregunta acerca de si, en efecto, había o no comunidad antes del desplazamiento o antes del incidente, si esa comunidad estaba desde siempre dañada y si la violencia de finales de los noventa no habría hecho más que, como experiencia límite, señalar este quiebre, señalar esas violencias estructurales que habían estado operando desde mucho antes.

Pero hay algo más complejo que el discurso que los mismos habitantes de Mampuján han adoptado frente al Estado, en relación con los hechos que llevaron a la Sentencia contra “Juancho Dique” y “Diego Vecino”. Se trata de una experiencia distinta del recuerdo que tiene que ver también con la forma en la que esta comunidad representa el daño, y no sólo los “hechos históricos”. Así,

si se recorren las calles de este pueblo vacío, vaciado, los muros cubiertos de maleza, los tableros borrados, los escombros derrumbados de lo que alguna vez fueron casas, escuelas y tiendas, éstos son testigos que, en su imposibilidad de moverse, hablan del abandono forzado.¹⁶ Sobre las ruinas de las otrora paredes hay murales, y los habitantes del nuevo Mampuján han *regresado* para pintarlos, y sobre la pintura vieja descascarada, se plasma la historia de cómo los primeros pobladores de la región, *palenqueros*, emprendieron su recorrido hacia las fértiles colinas de los *Montes de María*. Se canta y se baila la danza de los primeros pobladores de Mampuján. Así mismo, los habitantes de Santa Rosa de Mampuján (el nombre del nuevo asentamiento) *marchan* hacia Cartagena para presionar que se cumpla la sentencia de reparación proferida en 2010, para recordar que hay algo pendiente con esta comunidad.

Junto con todas estas iniciativas de memoria hay una —relacionada con las aquí mencionadas (y que de alguna manera las recoge y las articula)— que me llama particularmente la atención. Se trata del “Museo Itinerante de la Memoria” (MIM), de una memoria pensada, no sólo como reconstrucción del pasado, o con miras a una construcción de futuro, sino como quiebre entre el pasado y el futuro. En su página web se dice del Museo lo siguiente:

Es itinerante porque pretende, a lo largo de su ruta, propiciar la articulación de comunidades locales que quedaron totalmente desarticuladas a raíz de la guerra. Allí, un museo itinerante “*interrumpe*” la cotidianidad y se inserta en las rutinas de las personas para generar preguntas, interrogar sobre lo ocurrido, tomarse las calles y conjurar el peligro de un encierro que paralice las memorias y las convierta en objetos vacíos de sentido. [...] es una estrategia para ir y volver, dejando en cada visita un mensaje que invita a las personas a pensar, habitar de nuevo, re-significar y reconstruir su territorio. (MIM s. f.; cursivas nuestras)

Se trata de una memoria, que como ya dije, se mueve, circula y, en ese movimiento, representa la imposibilidad de identidad que, desde siempre, atraviesa, desplaza, a la comunidad de Mampuján. Se trata de una memoria que no busca fijar una verdad, sino poner en circulación un sentido que debe ser común, y no solamente colectivo. Sin embargo, habría que preguntarse cómo es que lo anterior permite pensar en una experiencia de reconciliación.

ser obra y de su propiedad—. El desobramiento es la experiencia de la comunidad como experiencia de finitud, de *expropiación*, que, como tal, se resiste a la “lógica de la inmanencia” (Nancy 2000 [1983], 42).

16 Parte de esto está recogido en la serie de fotografías *La “O”* de Juan Manuel Echavarría.

Representación, reconciliación y duelo

Ahora bien, ¿qué estoy entendiendo por *representación* y por qué insistir en esta noción en el contexto de una reflexión sobre los límites y las posibilidades del Derecho en el marco de un proceso de Justicia Transicional? Es aquí donde se hacen importantes el proyecto de Nancy de una “deconstrucción del cristianismo” y sus implicaciones políticas. Para entender la “deconstrucción del cristianismo” es necesario tener en cuenta que, para el pensador francés, no es posible hablar de cristianismo, no es posible tampoco hacer una deconstrucción del mismo, sin hablar de representación. Y viceversa: no se puede hablar de representación y hacer una deconstrucción de la misma sin aludir a su carácter religioso, particularmente cristiano. Ambos, cristianismo y representación, se enfrentan a la tarea de producir presencia, una presencia que, en todo caso, es sólo fragmentaria y está, o mejor, ha estado desde siempre, en retirada, renuente a todo tipo de totalización. Esto último es lo que la deconstrucción del cristianismo se encarga de enfatizar.

De este modo, una representación, en su acepción cristiana, no es una imagen que reemplaza una identidad original, no es un simulacro o una copia, sino el proceso mediante el cual, a la vez que una identidad es interrumpida, deconstruida o problematizada, se da paso a la circulación del sentido. Cuando Nancy habla de representación, lo hace oponiendo esta noción a la de “suprarrepresentación”,¹⁷ en la cual “una voluntad de *pre-*

sencia integral se da el espectáculo del aniquilamiento de la posibilidad representativa misma” (Nancy 2007 [2003], 21; cursivas nuestras).

La suprarrepresentación, a diferencia de la representación, es una identidad que se atribuye valor por sí misma, “una presencia afirmada”, “plena, espesa, presencia de o en una *inmanencia* donde nada se abre [...] y donde nada se aparta” (Nancy 2007 [2003], 25; cursivas nuestras), “un acabamiento que se cierra, sin acceso, sin pasaje” (Nancy 2007 [2003], 25). La representación no se refiere a una cosa concreta, no se refiere a la verdad de la cosa concreta, sino al acontecimiento de la verdad que, al ausentarse, cuestiona esa verdad como algo dado, como algo necesario, como algo que no puede ser cambiado o puesto en movimiento. En esa medida, las representaciones que han *acontecido* en Mampuján, y que mencioné anteriormente, representan, en cuanto intensifican esa presencia que siempre se ausenta, que siempre se mueve y que se niega a la fijación. Es así como, al mismo tiempo que abren nuevas posibilidades de sentido, denuncian la violencia de la suprarrepresentación, de la “representación” jurídica en términos de categorías binarias inmóviles, la violencia que los convierte en “víctimas”, en “guerrilleros”, o en “campesinos” sin más.¹⁸

Es aquí donde, finalmente, pasamos a *Noli me tangere*. Este texto propone otra forma de pensar el *levantamiento* (*anastasis*), la resurrección, la famosa afirmación según la cual “el que cree en [la verdad de la resurrección que

17 En *La representación prohibida* (2007 [2003]) Nancy lleva a cabo la reflexión más explícita sobre el tema de la representación. Su reflexión se enmarca en una pregunta por la posibilidad de representar la *Shoah*, dado que la representación pareciera estar prohibida, en cuanto imposible y/o ilícita. Al precisar el sentido de “representación”, Nancy busca mostrar cómo la representación de la *Shoah* no sólo es posible y lícita, sino que es necesaria e imperativa para entender la lógica del nazismo. Así pues, esta reflexión surge de una pregunta similar a la que se plantea hoy en día en Colombia de cara, por un lado, a la posibilidad de hacer una memoria de más de cincuenta años de guerra violenta y, por otro lado, la posibilidad de reconciliación (tal vez a partir o en compañía de un tipo particular de memoria). Según Nancy, en el Holocausto se quiso exterminar al “judío” porque “se constituyó [...] como el portador de toda la identidad dada” (Nancy 2007 [2003], 13). Un motivo muy similar al que aluden los paramilitares a la hora de justificar sus actuaciones: los habitantes de Mampuján eran portadores de toda la identidad guerrillera, una identidad que parece estar mejor definida que la del paramilitarismo y la sociedad civil. “Mientras que [continúa Nancy] el mundo cristiano y moderno se constituía como mundo de la identificación, siempre problemático, siempre por venir, por producir o por conquistar” (Nancy 2007 [2003], 13). Es en relación con este último punto, en relación con nuestra posición como no guerrilleros, como no judíos, como “cristianos/modernos”, que la “deconstrucción del cristianismo” que hace Nancy

tiene sentido en nuestro contexto actual. El cristianismo, en esa imposibilidad de identificación, en principio problemática, trae consigo la posibilidad de resistencia a esa lógica de la fijación a la que me he referido en este texto.

18 Aquí y en otros lugares del texto estoy implícitamente señalando una diferencia entre sentido y verdad que propone el mismo Nancy y que puede servir para aclarar la diferencia entre representación y suprarrepresentación y el problema de la identificación que he tratado de denunciar. En palabras del propio Nancy: “la verdad es el ser-tal, o más exactamente, es la cualidad de la presentación del ser-tal en cuanto tal. El sentido, por su parte, es el *movimiento* del ser —a, o el ser en tanto venida a la presencia, o aun, en tanto *transitividad*, en tanto pasaje a la presencia— y a la vez, en tanto pasaje de la presencia. La venida no pone de relieve la presentación, al menos no en una medida mayor que aquella en la que pone de relieve la *impresentación*” (Nancy 2003 [1993], 29; cursivas nuestras). Así pues, verdad y suprarrepresentación estarían juntas, en un registro distinto (el de la política, el derecho y la religión “tradicionales”) de aquel del sentido y la representación. En este texto no pretendo afirmar que debemos renunciar de forma radical a la verdad, al Derecho o a formas tradicionales de religión. Simplemente, quiero decir que, tal vez, para pensar en una reconciliación necesitamos movernos en un registro distinto, transitar entre ambos registros, lo cual tampoco implica mantener una oposición entre estos dos tipos de registros, sino movilizar, de-sedimentar, ciertos aspectos del registro tradicional.

es Cristo], aunque muera, vivirá”, el gesto inaugural del cristianismo, no como un triunfo frente a la muerte. El levantamiento no es la posibilidad de inmortalidad, lo que le daría significado pleno, acabado, totalizado a la vida (y, en esa medida, a la muerte), sino la experiencia de la muerte como un límite de la presencia, como el límite (siempre en movimiento) de lo que podemos tocar, que señala la fuga hacia aquello que escapa a nuestro tacto o a la suprarrepresentación. En esa medida, el levantamiento permite únicamente *hacer la experiencia de la muerte* del otro, la experiencia que marca la imposibilidad de retener eso que se desplaza. Lo anterior es también una manera de describir la experiencia de la comunidad (y entonces, la experiencia de Mampuján como comunidad en constante transición) como una especie de reconciliación, como una forma de duelo. La reconciliación, según esto, vendría a ser el modo de representar, de asumir, esa imposibilidad de reparación: “estar, por tanto, en la fe, no es creer que puede haber regeneración del cadáver: es mantenerse con firmeza en la seguridad de una forma de estar ante la muerte” (Nancy 2006 [2003], 31).

La famosa escena del encuentro frente al sepulcro entre Jesús resucitado y María Magdalena ha sido pintada en muchas oportunidades, algo que, a juicio de Nancy, tiene que ver con que el famoso “Noli me tangere” puede ser traducido por la siguiente afirmación: “Parto ya, no soy más que en esta partida, yo soy el que parte del acto de partir, mi ser consiste en esa partida y mi palabra es esta: ‘Yo, la verdad, parto’” (Nancy 2006 [2003], 29; cursivas en el original). Para Nancy, esta escena habla de la “verdad” que “representa” el “arte” “cristiano”: la verdad que es el cristianismo mismo, la verdad que es la figura de Cristo, la verdad de la representación, la verdad de la comunidad y la verdad de la verdad misma: una presencia que sólo está presente en cuanto se ausenta, en una prohibición de contacto que sólo puede tener lugar en el acto de partir. Esta prohibición es expresada en el momento de la resurrección, en el momento en que, después de su muerte, Jesús, más que volver a hacerse presente, intensifica (re-presenta) su partida. El cuerpo resucitado que inaugura el cristianismo (y que está llamado a re-inaugurarlo) no es un cuerpo que se presente y se haga disponible para los fieles. Es, por el contrario, un cuerpo que se ausenta y que prohíbe su retención.

Si, dentro de un contexto religioso tradicional, la resurrección tiene que ver con un “nuevo comienzo de la presencia”, con la certeza de la inmortalidad, con la idea unilateral del *hoc est corpus meum*, a partir de este *Noli me tangere*, se abre la puerta para que la resurrección sea, justamente, la certeza de la muerte, y por ende, la certeza del límite de lo representable, el límite de la repre-

sentación totalizada y terminada: “la resurrección es la surrección, el surgimiento de lo indisponible” (Nancy 2006 [2003], 28). La resurrección no es un triunfo sobre la muerte, no conduce a la *salvación*. La *anastasis* es el sentido de la muerte, la experiencia que revela (y de ninguna forma releva) nuestro estar expuestos a la finitud del sentido y a la imposibilidad de apropiarnos, de retener eso que se nos escapa. De esta manera, el duelo es una forma de estar, de permanecer, de comparecer frente al daño, frente a la partida y el desarraigo de la resurrección; una actitud que posibilita la suspensión o interrupción de la inmanencia de la muerte en una retirada que nunca termina, que no se clausura, pues, al intensificar su presencia y negatividad, la muerte no se limita a ser la cesación de la vida: “deviene la vida misma en la inminencia ininterrumpida del hecho de ausentarse” (Nancy 2006 [2003], 63). La reconciliación entendida a partir de este duelo vendría a ser el reconocimiento de que se “muere indefinidamente” (Nancy 2006 [2003], 29) y, *de paso*, la única posibilidad de comunidad, la única posibilidad de movimiento en el tiempo. Esta forma de entender el duelo, en el contexto de los incidentes de reparación, implicaría el reconocimiento de que la Justicia Transicional nunca se agota en un único incidente o sentencia, lo que pondría un énfasis en el “tránsito” implícito en el nombre de esta última.

El levantamiento es, además, un movimiento que no proviene del sí mismo sino del otro, y es también la experiencia de la comunidad que se describe en *La comunidad desobrada*. Es otro quien se ausenta. Es la comunidad misma, el espacio de lo común que no experimentamos jamás en ausencia de otros, la que se *desplaza*. La resurrección es una disposición de ver/sentir frente a la expropiación o el vaciamiento que es la comunidad, por cuanto se resiste al intento de apropiación de un sentido para la muerte ajena. El levantamiento, como forma de duelo, sólo es posible en el reconocimiento de que “*no hay relevo para estas muertes*: ninguna dialéctica, ninguna salvación reconducen estas muertas a otra inmanencia que a la [...] de la muerte” (Nancy 2000 [1983], 25; cursivas nuestras).¹⁹ De esto se desprende una noción particular

¹⁹ Esta experiencia del límite que es la muerte del otro, de la imposibilidad de dialectización o de inmanencia, es también, en el contexto de la “deconstrucción del cristianismo”, la imposibilidad recuperar algo del sacrificio del cuerpo de Cristo. El “sacrificio del sacrificio mismo”, al que se refiere Nancy en “Lo insaclicable” (2002 [1990]), es la pretensión de superar la negatividad, de superar el momento de exposición del sujeto individual en una “economía de equivalencias”, que genera crueldad (Nancy 2002 [1990], 57). Según esto, la “lógica de la inmanencia” de la que he hablado vendría a ser esta misma “lógica sacrificial”.

de *duelo* como una forma de experimentar eso que es la muerte: el tránsito hacia ningún lado, hacia ningún afuera y desde ningún adentro. El duelo o la reconciliación —entendido como la experiencia de este vaciamiento, de este estarse siempre yendo de la comunidad— no elimina un sufrimiento, no repara un daño individual. A lo único que aspira este duelo, es a interrumpir un movimiento de apropiación y, en esa medida, a poner en circulación, a hacer transitar esta interrupción. Así, dice Nancy en “Consolación-desolación” (2008 [2005]):

[...] tampoco puede haber consolación de la desolación, si consolar significa calmar el dolor, restaurar un posible, reencontrar la presencia y la vida de aquellos que están muertos. Todo debe, al contrario, “consolar” en el sentido de fortificar la desolación, de tornar su dureza intratable e intangible. (Nancy 2008 [2005], 167)

¿Qué fuerza posee, en el caso particular de Mampuján, el reconocimiento, posibilitado por las distintas formas de representación que he señalado en este texto, de esta imposibilidad de apropiación, de esta imposibilidad de dar sentido totalizante, de esta imposibilidad de cerrar el pasado?

Conclusión

El propósito de este texto era ver, a partir del caso concreto del incidente de reparación de Mampuján, en qué medida es posible hablar de reconciliación en el contexto del marco jurídico de la Ley de Justicia y Paz. Según lo aquí expresado, la Sentencia que precedió el incidente pareciera ilustrar cómo el Derecho Penal es consciente de sus límites a la hora de hablar de reparación: la Justicia no puede seguir entendiéndose únicamente como justicia retributiva, pues para que esto sea posible es necesario poder expresar el daño en términos de un hecho concreto, commensurable, cuyo sentido puede ser determinado, cuyo agente puede ser identificado y cuya víctima también puede definirse. El caso Mampuján es el primero en poner de presente la imposibilidad de esta retribución. Así, se abre una primera puerta para hablar de reconciliación: ésta debe *responder* a esta imposibilidad de reparación.

Un segundo momento de mi argumentación señalaba que esa respuesta no se da necesariamente o sólo por fuera del Derecho: tiene lugar en y a partir de los incidentes de reparación como espacios de confrontación entre las partes, donde los participantes entran teniendo claros los roles que deben asumir en una disputa por la ver-

dad y la justicia: las partes interpretan una verdad que se supone ya esclarecida y, de acuerdo con eso, exigen justicia o responden a estas exigencias. Sin embargo, es en esa disputa donde se desestabiliza la posibilidad de reparación, donde se *representan* la imposibilidad y la violencia de fijar completamente categorías como la de “víctima”, “victimario”, “desplazado” o “verdad”. Así, este incidente de reparación pone de manifiesto que el “daño” que se supone debe ser reparado tiene que ver con la dificultad de pensar lo común en los términos tradicionales. Los incidentes de reparación revelan que la comunidad no puede estar dada en términos de una *identidad* verdadera o única, sino que lo común (y ya no simplemente lo colectivo) se crea y reconfigura constantemente a partir del señalamiento de la comunidad como un lugar siempre de transición, interrupción y representación. Así, se da una reconfiguración del ser en común, de la comunidad, que se *representa* en ese daño, que se problematiza en la puesta en circulación del sentido de este último, algo que se da a partir de iniciativas como el MIM.

Ahora bien, ¿qué quiere decir que la comunidad se representa en el daño?: ¿la comunidad *es* la representación que sus miembros hacen del daño?, ¿la comunidad posibilita la representación o, por el contrario, la comunidad imposibilita —se resiste a— cierto tipo de representación? En la tercera parte del texto mostré cómo en la noción de comunidad que se pone a prueba en el caso Mampuján confluyen de forma problemática todas estas opciones. Se trata de una forma de “representar” (en el sentido de hacer aparecer algo que, sin embargo, nunca es completo) y de experimentar el ser en común que, sin embargo, parece no hacer nada. Pero ese “no hacer nada” (esa inoperancia o desobramiento) tiene algo de “valor” o, mejor, de *fuerza*, por cuanto permite que aparezca ese espacio de problematización de lo que en Justicia y Paz se ha entendido como “la verdad”. Así, lo que la comunidad de Mampuján acerca a nosotros en esas representaciones es su alejamiento: nos lo hacen sentir, y ese sentimiento vendría a ser el sentido de la *reconciliación* que así se posibilita.

Para finalizar, mostré cómo esta idea de comunidad que asume su propio desobramiento, que asume (de forma activa y pasiva al mismo tiempo) la interrupción de cualquier intento de clausura bajo un único sentido, se comprende mejor a partir del modo en que Nancy moviliza la imagen cristiana del levantamiento y del duelo que lo acompaña. Lo anterior muestra cómo, al reevaluar y poner en movimiento el sentido de lo que somos cuando nos decimos cristianos hoy en día, podemos entender la reconciliación como un acto de fe que puede cumplir un rol importante en el espacio político. ♦

Referencias

1. Acosta, María del Rosario. 2013. La ley como reproducción de la violencia: reflexiones tempranas de Hegel sobre comunidad, inoperancia e interrupción. En *A la sombra de lo político. Violencias institucionales y transformaciones de lo común*, eds. María del Rosario Acosta y Carlos Manrique. Bogotá: Ediciones Uniandes – Sociedad Colombiana de Filosofía, 15-43.
2. Centro de Memoria Histórica (CMH). 2012. Los incidentes de reparación. En *Justicia y paz: ¿verdad judicial o verdad histórica?* Bogotá: Taurus – Publicaciones Semana, 584-597.
3. Centro Internacional de Toledo para la Paz (CITpax). 2010. *Relatoría del primer incidente de reparación integral a las víctimas en el marco del proceso de Justicia y Paz contra alias “Diego Vecino” y alias “Juancho Dique”*. <<http://www.citpaxobservatorio.org/sitio/images/stories/documentos/incidente%20de%20reparacin%20informativo%20final%202010.pdf>>.
4. Corte Suprema de Justicia, Sala de Casación Penal. 2011. *Sentencia del 27 de abril, proceso 34547*, Postulados Edwar Cobo Téllez y Uber Banquez Martínez.
5. Museo Itinerante de la Memoria (MIM). S. f. *¿Por qué itinerante?* <<http://www.caracolaconsultores.com/MIM/node/3>>.
6. Nancy, Jean-Luc. 2000 [1983]. *La comunidad inoperante*. <<http://www.lacomunitatinconfessable.cat/wp-content/uploads/2009/10/18223929-la-comunidad-inoperante-jeanluc-nancy.pdf>>.
7. Nancy, Jean-Luc. 2002 [1990]. Lo insacrificable. En *Un pensamiento finito*. Barcelona: Anthropos Editorial, 47-82.
8. Nancy, Jean-Luc. 2003 [1993]. El sentido y la verdad. En *El sentido del mundo*. Buenos Aires: La Marca Editora, 29-34.
9. Nancy, Jean-Luc. 2006 [1996]. *Ser singular plural*. Buenos Aires: Arena Libros.
10. Nancy, Jean-Luc. 2006 [2003]. *Noli me tangere. Ensayo sobre el levantamiento del cuerpo*. Madrid: Editorial Trotta.
11. Nancy, Jean-Luc. 2007 [2003]. *La representación prohibida*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
12. Nancy, Jean-Luc. 2008 [2005]. Consolación-desolación. En *La declosión. Deconstrucción del cristianismo*, vol. 1. Buenos Aires: Ediciones La Cebra, 165-173.
13. Verdad abierta (VA). 2010. *Especial: La primera condena de Justicia y Paz*. <<http://www.verdadabierta.com/justicia-y-paz/2527--la-primera-condena-de-justicia-y-paz>>.