

REVISTA DE

ISSN 2474-6819 (Online)

ESTUDIOS COLOMBIANOS

No. 53, enero-junio de 2019

ASOCIACIÓN DE COLOMBIANISTAS



REVISTA DE ESTUDIOS COLOMBIANOS

REVISTA DE ESTUDIOS COLOMBIANOS

ISSN 2474-6819 (Online)



Imagen de la portada

Los violentados de la fotografía Claudia Gaitán Tovar

Publicación semestral de la Asociación de Colombianistas

No. 53, enero-junio de 2019

Número temático

La paz en pequeña escala: fracturas de la vida cotidiana y las políticas de la transición en Colombia

Editor invitado: Alejandro Castillejo-Cuéllar

Director

Alejandro Herrero-Olaizola, University of Michigan, Ann Arbor

Editor de reseñas

Felipe Gómez, Carnegie Mellon University

Asistente editorial

Catalina Esguerra, University of Michigan, Ann Arbor

Comité Editorial

María Mercedes Andrade, Universidad de los Andes

Jerome Branche, University of Pittsburgh

Camila Esguerra Muelle, Universidad de los Andes

Kevin Guerrieri, University of San Diego

Héctor Hoyos, Stanford University

Chloe Rutter-Jensen, Independent scholar

Comité Científico y Ex-Presidentes* de la Asociación

Rolena Adorno, Yale University

Herbert Tico Braun*, University of Virginia

Sara Castro-Klaren, John Hopkins University

José Manuel Camacho, Univ. de Sevilla, España

David William Foster, Arizona State University

María Mercedes Jaramillo*, Fitchburg State University

Darío Jaramillo Agudelo, Bogotá

J. Eduardo Jaramillo-Zuluaga*, Denison University

Myriam Jimeno, Universidad Nacional de Colombia

María Antonia Garcés, Cornell University

Gilberto Gómez Ocampo, Wabash College

Roberto González Echevarría, Yale University

Kevin Guerrieri*, University of San Diego

Leon Lyday*, Penn State University

Seymour Menton*, Univ. of California, Irvine

Pablo Montoya, Universidad de Antioquia

Alfonso Múnera, Inst. Internacional de Estudios del Caribe

Lucía Ortiz, Regis College

Luis Ospina, Cali

Betty Osorio, Pontificia Universidad Javeriana

Michael Palencia-Roth*, University of Illinois

Álvaro Pineda Botero, Medellín

Lawrence Prescott, Pennsylvania State University

Raymond D. Souza*, University of Kansas

Jonathan Tittler*, Rutgers University-Camden

Beatriz Rizk, Miami

Isabel Vergara, George Washington University

Raymond L. Williams*, Univ. of California, Riverside

Coordinación editorial y manejo de textos

Alejandro Herrero-Olaizola

Ana María Viñas Amarís

La *Revista de Estudios Colombianos*, publicación bianual, arbitrada e indexada, se inició en 1986 con el fin de promover la investigación académica sobre Colombia en las áreas de las humanidades y las ciencias sociales. En cada número se podrán encontrar las siguientes secciones: presentación, oficio del escritor, ensayos, entrevistas, o notas. Las normas y la declaración de parámetros se encuentran en la plataforma digital de la revista:

<https://colombianistas.org/ojs/index.php/rec>

Indexación y bases bibliográficas

Council of Editors of Learned Journals (CELJ)

EBSCO

Hispanic American Periodical Index (HAPI)

MLA International Bibliography

Scopus

Junta Directiva – Asociación de Colombianistas 2017-2019

Presidenta: María Mercedes Andrade

asociaciondecolombianistas@gmail.com

Vicepresidenta: Andrea Fanta

afanta@fiu.edu

Secretaria: Juliana Martínez

jmartinez@american.edu

Tesorero: Camilo Malagón

camalagon565@stkate.edu

La correspondencia relacionada con el pago de las suscripciones debe dirigirse al tesorero de la Asociación.

Los costos de la membresía para el período 2019-2020 son los siguientes:

Estudiantes: \$30 dólares

Profesores residentes en Colombia: \$50 dólares

Profesores residentes fuera de Colombia: \$70 dólares

Membresía como "Amigo de la Asociación": \$150 dólares. Está dirigida a aquellos académicos que quieran mostrar su compromiso y apoyar la misión de la Asociación

Información adicional

<http://www.colombianistas.org>

CONTENIDO

Presentación del director Alejandro Herrero-Olaizola.....	4
Introducción del editor invitado: la paz en pequeña escala Alejandro Castillejo-Cuéllar.....	6
Más allá del horror: ética cotidiana y feminismo en el postconflicto chocoano Tania Lizarazo	11
Justicia transicional y pueblos indígenas en Colombia: breve genealogía de una intersección Ginna Marcela Rivera Rodríguez	23
Las paradojas del tránsito: la experiencia de la verdad y el relato en los excombatientes de las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC) Mauricio Andrés Restrepo Suesca	34
Incertidumbre y liminalidad:La Fuerza Alterativa Revolucionaria del Común (FARC) como sujeto en tránsito Fredy Leonardo Reyes Albarracín, Pablo Felipe Gómez Montañez y Clara Victoria Meza Maya.....	44
Músicas locales, construcción de paz y post-conflicto:el caso de Libertad (Sucre) Juan Sebastián Rojas	56
Desplazamientos entretejidos: imaginarios transicionales y la diáspora de la memoria en los Tejidos de Mampuján Mathilda Eliza Shepard.....	74
Reparación sin desintegración: percepciones de los Arhuaco sobre la reparación simbólica en el Marco de la Ley 1448/2011 Luisa Fernanda Isidro Herrera	88
“Prosperity for Everyone” in the Post-Conflict?:How Does Environmentally and Militarily Oriented State (Re)Control in the Ariari Region Propel Productive Segmentation and Social Fracturing? Diego Andrés Lugo Vivas	103
Entrevista a Alejandra Borrero, María Victoria Estrada y León David Cobo, directivos del equipo pedagógico y artístico de Casa E Social a cargo del Proyecto VICTUS Claudia Victoria Girón Ortiz	121

Presentación del director

Alejandro Herrero-Olaizola /University of Michigan, Ann Arbor

Con este número temático de *Revista de Estudios Colombianos (REC)* queremos ofrecer una serie de reflexiones y acercamientos interdisciplinarios en torno a los procesos de paz y reconciliación en Colombia que surgieron a partir de las negociaciones con la guerrilla de las FARC en 2012 y fueron ratificadas posteriormente en los acuerdos de 2016. Este número plantea cómo el imaginario social y político ha quedado irremediadamente impregnado por la búsqueda (para algunos aún inalcanzable) de un acuerdo que pueda sostenerse y sea fructífero para los diferentes estamentos del país. De la mano de nuestro editor invitado, el antropólogo Alejandro Castillejo-Cuéllar (Universidad de los Andes), se plantean entradas diversas y miradas interseccionadas al conflicto colombiano desde ángulos, acercamientos y campos de estudios distintos.

Bajo el sugerente título “La paz en pequeña escala: fracturas de la vida cotidiana y las políticas de la transición en Colombia,” Castillejo-Cuéllar ha compilado ocho ensayos y una entrevista dando buena cuenta de la necesidad crítica e ética de pensar la paz y la transición en pequeña escala y a través de una indagación de lo cotidiano. Dicha indagación, como se muestra en este número 53 de *REC*, pasa por acercamientos tan diversos (pero al tiempo tan confluyentes) como la situación de las mujeres en el Chocó en espacios marcados por la violencia (Tania Lizarazo), la interseccionalidad entre la justicia transicional y los pueblos indígenas (Ginna Rivera), la búsqueda de la verdad en testimonios de los excombatientes de las Autodefensas Unidas de Colombia (Mauricio Restrepo), la transición del sujeto en la Fuerza Alternativa Revolucionaria del Común-FARC (Fredy Reyes, Pablo Gómez y Clara Meza), la rehabilitación de la música local como mecanismo de empatía en el “posconflicto” colombiano (Juan Rojas), la diáspora de la memoria en el conflicto armado a través de los Tejidos de Mampuján (Mathilda Shepard), las reparaciones a la comunidad indígena de los Arhuaco a raíz de la Justicia Transicional (Luisa Isidro), las fracturas medioambientales que emanan de las políticas estatales del posconflicto en el Piedemonte Amazónico, o las iniciativas en las artes escénicas del Proyecto VICTUS dentro del contexto de la reconciliación (Claudia Girón).

Este breve recorrido por los textos de *REC* 53 anticipa la importancia de las interseccionalidades en estudios de los procesos de paz y reconciliación, que, como nos sugiere Castillejo-Cuéllar, deben pensarse desde escalas pequeñas dentro de contextos locales y desde la noción de una “paz en plural.” De este modo, este número temático busca dar

cabida a esas pluralidades y enfoques con el fin de ahondar en el periodo transicional en el que se encuentra Colombia. A raíz de las frecuentes y recientes muertes de líderes sociales y sindicales así como del surgimiento de nuevos (o acaso no tan nuevos) actantes del paramilitarismo, se ha venido cuestionando la viabilidad de términos como “pos-conflicto” o “pos-acuerdo,” por cuanto ambos implican un cierre que aún está lejos de concretarse o materializarse en Colombia. Ante esto, se hace necesario abrir el campo de los estudios colombianos hacia una discusión amplia e interdisciplinaria de cuanto significa llegar a esa ansiada (y tal vez quimérica) “paz en Colombia.” En este sentido, pensamos que nuestra revista se antoja como un foro idóneo para llevar a cabo estas discusiones sobre las políticas de transición que tan claramente permean Colombia hoy en día.

Y siguiendo con nuestro interés por promocionar la fotografía de artistas colombianos, nuestra portada para *REC* 53 nos enmarcan los desafíos inherentes a dicha transicionalidad de la violencia hacia esa “paz en plural.” La portada plasma la obra de Claudia Gaitán Tovar titulada *Los violentados* (2014), ofreciéndonos una reflexión sobre el cuerpo que nos invita a sopesar la importancia de la materialidad en el testimonio visual de la violencia. Esta fotografía nos lleva a pensar que cualquier esfuerzo del tránsito hacia la paz no puede obviar los remanentes táctiles, la maleabilidad del cuerpo ni sus cicatrices como parte de un cuerpo social que permanece (tanto en el imaginario como en la realidad social) rasgado, mutilado y ensangrentado. Sin duda, los surcos y las indentaciones en la imagen de Gaitán Tovar nos sugieren muchas preguntas por cuanto no se trata de una imagen definida ni acotada. Como la propia artista nos recuerda, su quehacer creativo busca—precisamente—permitir un sinfín de interpretaciones sobre el cuerpo violentado y sus temporalidades. La pluralidad y multiplicidad de estos significados que Tovar aporta en su obra nos llevan de nuevo a retomar la idea central de este número temático; esto es, la paz en pequeña escala quedaría siempre articulada y vista desde narrativas o enfoques plurales.

En cuanto a nuestra plataforma digital (OJS), hemos actualizado el diseño de la página principal para tener un acceso más directo a las nuevas revistas que se han publicado por el OJS (desde el número 51 en adelante) y las anteriores (*REC* 1-50). Asimismo, hemos incorporado una lista de libros para reseñar, la cual actualizamos frecuentemente para dar cabida a las novedades que están apareciendo en el campo de los estudios colombianos. Desde la dirección de la revista, se

invita a nuestros lectores así como a las editoriales del campo que nos envíen títulos pertinentes de obras recientes para incluirlas en nuestro listado y así poder ofrecer una reseña de las mismas en la revista. Finalmente, hemos logrado que la revista se actualice en bases de datos como *MLA Bibliography*, *WorldCat*, así como en los catálogos de las bibliotecas; todo ello en un esfuerzo por llegar a un público más amplio.

Revista de Estudios Colombianos confía que este número temático y las novedades de nuestra plataforma sean del agrado de nuestros lectores. Esperamos que visiten nuestra página digital con frecuencia para estar al tanto de cuanto se publica en la revista.

La paz en pequeña escala: fracturas de la vida cotidiana y las políticas de la transición en Colombia

Alejandro Castillejo-Cuéllar / Universidad de los Andes

Varios elementos centrales quiero traer a colación para introducir este número temático de la *Revista de Estudios Colombianos*, que gira en torno a conceptos asociados a lo que llamo “paz en pequeña escala” o “la paz en plural” (Castillejo 2017a, 26). Más allá de los acostumbrados términos y prácticas asociadas a la “construcción de paz,” como la re/instauración de la institucionalidad y el imperio de la ley, la cultura de la paz y de los derechos humanos, el fortalecimiento de la “tecnopolítica” que llamamos democracia (neo-liberal), la paz también hace referencia—desde la perspectiva de una fenomenología histórica que aquí quisiera introducir—a la restitución de la proximidad del otro (Richmond 2010; Bhuta 2008; Mitchell 2002; Guilhot 2005; Demmers, Fernández, and Hogenboom 2005; Sriram 2007). Así, más concentrado en las socialidades y “convivencialidades” que emergen en el contexto del actual “escenario transicional” colombiano, el término “pequeña escala” busca entender las maneras como comunidades concretas habitan ese cambio telúrico que significa transitar hacia una sociedad post-violencia, pero a través de una “inflexión de la mirada” y la escucha analítica (Castillejo, 2016a; Ilich, 2015).¹ Si se me permite la metáfora, con esto quiero indicar la necesidad de una especie de contador Geiger que registre directamente la sismica de la transición: no sólo las fisuras de la promesa transicional, la ruptura de las expectativas en tanto proyecto de “una nueva nación imaginada,” sino también la emergencia de la esperanza y las artes de la supervivencia. Para tal efecto, en primero lugar, retomo la noción de “liminalidad” de los estudios del proceso ritual; y, en segundo lugar, el concepto de “vida cotidiana,” con el objetivo de extender algunas reflexiones desarrolladas en varios otros textos en torno al concepto de “transición política” (Schutz y Luckmann 2003).²

Visto de manera más general, Colombia se encuentra pasando por un momento histórico complejo: por primera vez en su historia reciente, tiene que pensar la paz desde la paz, y no desde la guerra, al menos en lo que atañe al acuerdo con FARC-EP. Por maltraha que dicha paz esté, armas se han depuesto y realidades continúan transformándose. Un ejercicio cualitativamente distinto para el cual nunca se estuvo y no se está preparado. En el curso de poco tiempo, hemos pasado de “pensar en lo imaginable a concebir lo posible y así aterrizar en lo realizable” (Castillejo 2016d).³ Esto, en otras palabras, hace referencia a la transformación de los conceptos que han constituido nuestra vida cotidiana en tanto ámbito de encuentros intersubjetivos. Lo que se

busca transformar es el estatus del otro en tanto otro, creando modalidades de proximidad. En otras palabras, en Colombia cohabitan una manera de convivir con la herida a la vez que el país reconstruye sus identidades a la luz de su pasado, pero en una perspectiva prospectiva. A este proceso le llamo “remendar lo social.” En momentos como éste es cuando las sociedades que transitan por situaciones de post-violencia (y en Colombia este “transitar” es un campo evidentemente ambivalente e irresuelto) recurren a una variedad de recursos sociales y culturales que moldean la “imaginación social del porvenir” (Castillejo 2015).

Una transición a la paz es, para una nación, un fenómeno similar al momento liminal que los estudiosos de los rituales de paso han definido como un estadio intermedio, transitorio, entre dos momentos: el bautismo, el *aqiqa* en el islam, el *berit milá* en el iudaísmo, o los rituales que le asignan un nombre al nuevo miembro a una *communitas*, son formas del orden social. Es un tiempo y un espacio ritual dentro del ciclo vital de un ser humano, en una sociedad concreta: entre un pasado por dejar atrás y un futuro por venir. El ritual se vive como un presente de cambios de estatus regulados socialmente, con instantes, instituciones y acontecimientos que operan como marcadores del tiempo. Son formas de reinscribir el *kronos* de las sociedades, de recoger y reconocer los lazos con el pasado, heridos o heroicos; son instantes de reconocimiento de una identidad, de reproducción de comunidades morales que nos vinculan con otros, una forma de transferencia y diseminación de valores a las siguientes generaciones, una modalidad de proximidad donde priman el parentesco sanguíneo o cósmico, el papel de la palabra y las tecnologías de transmisión, los lenguajes del dolor colectivo, o las encarnaciones de la esperanza. Los tiempos y los espacios de los rituales de paso son espacios que traen consigo los rezagos del pasado y las semillas de lo nuevo, una manera de aprehender la incertidumbre y de reinstalar las categorías que estructuran el mundo de la vida. Son una forma de promesa, de rítmica de lo humano.

La transición a la paz constituye también, visto culturalmente, un momento liminal. A diferencia del proceso ritual, una sociedad habita de manera más palpable la incertidumbre del futuro. El tránsito de la “violencia” a la “post-violencia” en sus múltiples codificaciones jurídicas o psicológicas es un proceso con pretensiones tecnológicas de estandarización, pero asediado por su propia historicidad, por los campos de

poder de los que emerge. Quizás en esto consiste la ingenuidad de los “transitólogos” profesionales. La estructura de esta liminalidad (entre la violencia y la paz) está asentada en una contingencia regulada, por decirlo de alguna manera. En el proceso ritual tenemos claridad que pasamos de la niñez a la madurez y que de manera certera los roles se establecen, las expectativas del futuro se cimientan, el orden se reinstituye y las sociedades se reproducen. Sin embargo, comparten que ambos son procesos rituales, que dan origen a algo nuevo. Es a esa promesa de lo nuevo a lo que como analistas nos acercamos con cautela y sensibilidad etnográfica. En otras palabras, la transición política implica la reformulación de categorías que estructuran la vida cotidiana, donde antiguos enemigos deben verse a través de otra luz: desde las dicotomías de la guerra al otro como un prójimo. Desde mi perspectiva, la restitución de la proximidad del otro plantea que los grandes retos de la paz van a localizarse en las interacciones cotidianas que permiten el “remendar de lo social.” En el seno de esto, se configuran nuevas relaciones cara a cara que fracturan el orden esquematizado de la guerra y la violencia. Esta proximidad del otro se concentra en la configuración de espacios sociales y sus corolarios de confianza, cercanía y alteridad, los cuales permiten concebir el futuro como posibilidad. Se centra pues en una visión prospectiva del presente. Aquí el lugar de la paz, en la próxima década, se sitúa no solamente en la implantación de lo institucional, el discurso hegemónico sobre el tema, sino sobre todo en la “pluralidad de lo pequeño” (Castillejo 2017a, 23; 2018a), en las múltiples formas mediante las cuales personas y comunidades concretas asignan significados y habitan un mundo violentado.

Si los “espacios de la paz” son los espacios en los que se negocian las formas de habitar el presente y sobretodo el futuro, mediados por una relación compleja con el “pasado violento” y con sus términos de referencias institucionales. Esto con frecuencia se denomina el lenguaje del “paradigma transicional” del cual emerge la necesidad de entender en esos “lugares” las maneras a través de las cuales los seres humanos (en condiciones históricas particulares) articulan una multiplicidad de lenguajes del dolor colectivo a través del establecimiento de las fronteras entre lo “audible” y lo “inaudible,” entre “lo visible” y “lo invisible” (Carrothers 2002). En este sentido, el estudio del “escenario transicional,” tal y como lo definí más arriba, nos hace pensar en que esos espacios sociales lo constituyen las complejas y amplias intersecciones entre comunidades concretas y la maquinaria transicional y sus dispositivos. Dichos espacios deben ser leídos desde sus modos de operar, desde sus burocracias, desde sus prácticas y formas de organización del mundo, desde sus conceptos, desde sus fisuras cotidianas y negociaciones permanentes. O bien, desde la microscopía del dolor y la esperanza justo en el momento cuando el mundo parece diluirse, como lo sugiere la conmovedora y potente fotografía de la artista colombiana Claudia Gaitán Tovar que ilustra la portada de este número.

En la transitoriedad de la transición, emergen una serie de nuevas preguntas: ¿de qué manera este dispositivo de administración instituye diversas concepciones del daño y de la violencia?; ¿podríamos decir que la transición conlleva la reinscripción de nuevas espacialidades y corporalidades?; ¿o nuevas subjetividades incluso?; ¿cómo se tranza la línea entre el pasado que queda atrás y el futuro por venir?; ¿qué significa remendar lo social?; ¿en qué escala, con qué lenguajes debemos realizar ese sutil gesto analítico de entender la herida? ¿en el lenguaje del derecho o del trauma?; ¿cuál es la relación entre herida, narración y nación? ¿qué es una voz?; ¿de qué manera la transición es también una tensión entre violencias que se detienen y violencias que continúan, de economías políticas, y lógicas de extracción? (Munarriz 2008); ¿dónde queda la dimensión transformativa de eso que decimos que se transforma en una transición? (Gready and Robins, 2014); o ¿dónde está el locus de ese cambio? Al proyecto integrativo de las ciencias sociales que busca entender estas preguntas y las operaciones de la transición que inspecciona etnográficamente sus presupuestos fundacionales, lo llamo “Estudios Críticos de las Transiciones” (Castillejo 2018).

Dicho estudios críticos se ilustran en los ensayos planteados en este número temático de *REC* a través de diferentes momentos en sus propias investigaciones y acudiendo a escrituras diversas. La mirada en pequeña escala y los procesos de investigación colaborativa—temas sobre los que hemos viniendo trabajado en diversos textos a lo largo de los años—se exponen en *Más allá del horror* de Tania Lizarazo y en las liminalidades literales de los miembros del partido político Fuerza Alternativa del Revolucionaria Común (FARC) en los Espacios Territoriales del Cauca en el ensayo *Incertidumbre y liminalidad* de Fredy Leonardo Reyes, Pablo Felipe Gómez Montañez y Clara Victoria Meza Maya. Asociado con el anterior, Mauricio Andrés Restrepo Suesca realiza una reflexión sobre los procesos de producción de pasado con los miembros de las Autodefensas Unidas de Colombia en *Las paradojas del tránsito*.

El reconocimiento diferencial de la violencia y su tensión con las limitaciones de los lenguajes del dolor visto desde la experiencia de los pueblos de la Sierra Nevada de Santa Marta son detallados por Luisa Fernanda Isidro en *Reparación sin desintegración* y Ginna Marcela Rivera en su sugerente trabajo *Justicia transicional y pueblos indígenas en Colombia*. Asimismo, la intersección entre lo que creo son otros modos de testimoniar (desde mi punto de vista), a través de otros lenguajes como las llamadas “artes” se trabajan en *Músicas locales y construcción de paz en contextos de posconflicto* de Juan Sebastián Rojas y *Desplazamientos entretejidos* de Mathilda Eliza Shepard. Y, finalmente, dentro del índice de artículos, tenemos el interesante texto “*Prosperity for Everyone*” in the Post-Conflict? de Diego Andrés Lugo Vivas, una sugerente exploración de las relaciones entre el extractivismo, la naturaleza, los ecologismos y la posguerra. Cerramos este número temático con la entrevista

a los directivos del Proyecto VICTUS Alejandra Borrero, María Victoria Estrada y León David Cobo, realizada por Claudia Victoria Girón Ortiz. A través de la obra teatral, el *performance* o la puesta en escena, no se nos deja de recordar (al verla en sus explosiones sonoras y visuales) la difícil tarea de construir relatos polifónicos del pasado-presente de la violencia.

Un último comentario sobre esta diversidad de textos y de áreas de estudio: quisiera resaltar su preocupación por el trabajo de campo, por la exploración de lo local, y por la preocupación por la vida diaria. En todos ellos, se atraviesan las intersecciones entre conceptos centrales para la justicia transicional (verdad, justicia, etc.), sus formas de cristalización empírica, o las burocracias que los impulsan; es decir, lo que constituirían algunos de los elementos centrales para una etnografía de las transiciones políticas, cuyos vértices son a grandes rasgos los siguientes: 1) segurocracia, reincorporación y nuevas subjetividades; 2) estudios sociales de la ley; 3) fricciones entre desarrollo y transición; 4) las producciones del pasado; 5) remendar lo social; y 6) residuos y desechos tecnológicos de la guerra. Podría decirse que son, en parte, los temas constitutivos de los pilares transicionales si bien quedan situados en otros términos de referencia, en una nueva discursividad (Castillejo 2017b, 19). Más en esta

dirección debe moverse la academia para entender los claroscuros del proceso de paz en Colombia. Finalmente, cabe decir que los trabajos se encuentran en diversos contextos de análisis: el proceso de justicia y paz, el momento del acuerdo con las FARC-EP, o el interregno de la Ley de Víctimas, por mencionar algunos.

Pareciera que con la palabra “transición” juntásemos lo aparentemente injuntable. Creo, para justificar este gesto, que Colombia vive “múltiples transicionalidades”; es decir, cohabitan múltiples escenarios transicionales, conglomerados de prácticas y conceptos usualmente asociados a la llamada justicia de transición, con nombres distintos o con arquitecturas conceptuales distintas: una transición formal instaurada por el acuerdo con las FARC, el fin del proceso de Justicia y Paz con las AUC, y un conflicto armado con el ELN; y, por supuesto, todo ello aunado a la reemergencia de paramilitares bajo las glosas de las Águilas Negras, las Autodefensas Gaitanistas o el Ejército Anti-Restitución. Más bien se trata de otra plétora de nuevas-viejas violencias. Y es sobre este palimpsesto de experiencias de “lo transicional” enclavadas en el pasado, en el presente y en el prospecto del futuro que nuestra atención debe situarse.

Medio Atrato (Chocó), Colombia, Junio del 2019

Obras Citadas

- BHUTA, Nehal. 2008. “State-Building, Democratization and ‘politics as technology’” *Social Science Research Network* https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=1574349
- CARROTHERS, Thomas. 2002. “The End of the Transition Paradigm” *Journal of Democracy*, 13(1): 5-21.
- CASTILLEJO, Alejandro. 2018. “Del Ahogado el Sombrero: a manera de manifiesto: Esbozos a una Crítica al Discurso Transicional.” Gramáticas da [pós] violência: identidades, guerras, corpos e fronteiras. Vibrant: Virtual Brazilian Anthropology. Universidad Federal de Rio de Janeiro, volumen 15. <http://www.scielo.br/pdf/vb/v15n3/1809-4341-vb-15-03-e153501.pdf>
- _____. 2017a. “La Escala Humana de la Herida: Apropiaciones y traducciones del daño en Colombia”. En: Mauricio Nieto (Ed.) *Colombia Contemporánea: Miradas Disciplinarias Diversas*. Bogotá: Universidad de los Andes. 151-172.
- _____. 2017b. “Dialécticas de la Fractura y la Continuidad: La Elementos para una Lectura Crítica de las Transiciones” En: Castillejo-Cuéllar, Alejandro (Editor). *Ilusión de la Justicia Transicional: Perspectivas Críticas desde el Sur Global*. Bogotá: Universidad de los Andes. 1-56.
- _____. 2016a. “Violencia, Pasado y Etnografía: hacia una Crítica de la Operación Archivista”, en: *El Archivo y el Campo: miradas interdisciplinarias* En: Frida Gorbach y Mario Rufer (Editores), Ciudad de México: Universidad Autónoma de México, Editorial Siglo XXI. 114-129
- _____. 2016b. *Poética de lo Otro: Una antropología de la soledad, la guerra y el exilio interno en Colombia* (2ª Edición). Bogotá: Universidad de los Andes,

- _____. 2016c. “El plebiscito como problema moral” En: Eduardo Rueda, Sara Victoria Alvarado y Pablo Gentilli (editores). *Paz en Colombia: perspectivas, desafíos, opciones*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, CLACSO, 121-126.
- _____. 2015. “La Imaginación Social del Porvenir: reflexiones sobre Colombia y el prospecto de una Comisión de Verdad” (Premio Guillermo Hoyos de Ensayo) En: Castillejo-Cuéllar, Alejandro *et. al. Proceso de paz y perspectivas democráticas en Colombia* (1ª Edición). Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO. 13-74
- DEMMERS, Jolle; FERNÁNDEZ JILBERTO, Alex; HOGENBOOM, Barbara. 2005. *Good Governance in the Era of Global Neoliberalism*. London and New York: Routledge.
- GREADY, Paul; ROBINS, Simon. 2014. “From Transitional Justice to Transformative Justice: a new agenda for practice.” *The University of York, Center for Applied Human Rights*, Briefing Note TF-01, (June): 1-5 <http://www.simonrobins.com/Transformative%20Justice%20Briefing%20Paper.pdf>
- GUILHOT, Nicolas. 2005. *The Democracy Makers: Human Rights and the Politics of Global Order*. New York: Columbia University Press.
- ILICH, Iván. *La convivencialidad*. En: *Obras reunidas I*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica. 369-532
- MITCHELL, Timothy. 2002. *Rule of Experts: Egypt, Techno-Politics, Modernity*. Berkeley and London: University of California Press.
- MUNARRIZ, Gerardo. 2008 “Rhetoric and Reality: The World Bank Development Policies, Mining Corporations, and Indigenous Communities in Latin America.” *International Community Law Journal*, 10: 431-443.
- RICHMOND, Oliver (ed.). 2010. *Peace Building: Critical Developments and Approaches*. London and New York: Palgrave.
- SCHUTZ, Alfred; LUCKMANN, Thomas. 2003. *Las estructuras del mundo de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- SRIRAM, Chandra. 2007. “Justice as Peace? Liberal Peace Building and Strategies of Transitional Justice”. *Global Society*, 21(4): 579-591.

Notas

1. Por “escenario transicional” hago referencia a los espacios sociales (y sus dispositivos legales, geográficos, productivos, imaginarios y epistemológicos) que se gestan como producto de la aplicación de cuanto denomino—de manera genérica—leyes de unidad nacional y reconciliación. Estos espacios se caracterizan por una serie de ensambles de prácticas institucionales, conocimientos expertos y discursos globales, los cuales se entrecruzan en un contexto histórico concreto con el objeto de enfrentar graves violaciones a los derechos humanos y otras modalidades de violencia (Castillejo 2017a, 25).
2. Uso la expresión “post-violencia” con cautela: el Acuerdo de La Habana/Cartagena/Teatro-Colón—incluyendo su paso “traumático” por el Congreso en su proceso de reglamentación—dista mucho de la promesa transicional de una nueva nación unida. No solamente hay que tener en cuenta el asesinato sistemático y no reconocido por el Estado de activistas y líderes de restitución de tierras, organizaciones sociales, líderes de sustitución de cultivos, activistas de derechos humanos, excombatientes de FARC de diversos rangos y artistas; también hay que prestar atención a la des-financiación y deslegitimación calculada del Sistema Integral de Justicia por parte del gobierno Duque, aunado a una relativa invisibilidad pública de la Comisión de Esclarecimiento, la casi irrelevancia de la Unidad de Búsqueda (especialmente para organizaciones de familiares), la reanudación de una política anti-drogas militarizada (distanciándose de lo propuesto en el Acuerdo), la situación de los Espacios Territoriales de Reinserción y sus dificultades de afianzamiento (para las que sobrevivan su reingeniería), y la situación emanada de lo que he llamado “El Asunto Santrich,” cuya recaptura/liberación teatralizada estuvo rodeada de toda suerte de irregularidades kafkianas. Ni que decir de una paulatina pero visible descomposición de zonas del país, el producto de una paz mediocre, que nos hacen dudar de la palabra “post-violencia” (Castillejo 2018).

3. Con “lo realizable” quiero resaltar que, más allá de la imaginación tecnológica (la cual busca la aplicabilidad de un dispositivo en diferentes contextos), al final la dinámica del paquete transicional dependerá de los campos de poder y las relaciones sociales que le dieron origen. El escenario transicional es, en realidad, un artefacto histórico contingente hasta cierto punto y secuestrado por su tiempo y su espacio nacional (Castillejo 2016c)

Más allá del horror: ética cotidiana y feminismo en el postconflicto chocoano

Tania Lizarazo / University of Maryland, Baltimore County

En un discurso en mayo de 2016, Ingrid Betancourt, ex-senadora colombiana secuestrada por las FARC durante seis años y medio, resaltó la pérdida de identidad producto de su deshumanización como secuestrada y la reproducción de categorías preestablecidas para nombrar/marcar la otredad: “[d]espués de la voz, lo que intentaron arrebatarme fue mi identidad. Me di cuenta del peligro de perderla la primera vez que alcé la cabeza cuando me estaban llamando, y no era por mi nombre. Fueron muchos los nombres que me dieron: “la cucha” por vieja, “la garza” por flaca, “la perra” por mujer, “la carga” por secuestrada.” (Betancourt 2016) La inevitable pérdida de identidad en contextos violentos revela la importancia de crear nuevos vocabularios para narrarlos e investigarlos sin reproducir la violencia que se intenta denunciar. Solo así podemos reaprender las formas de pensar los rastros del trauma más allá de la herida. Cómo incluimos (y aprendemos de) las historias de víctimas y sobrevivientes para pensar más allá del horror tiene que estar al centro de cualquier discusión sobre paz y reconciliación.

Esta reflexión se distancia explícitamente de las narrativas dominantes sobre la violencia y sus representaciones culturales predominantes para centrar, en cambio, narrativas colaborativas. Parto de algunas de las preguntas que han guiado mi colaboración con la Comisión de Género del Consejo Comunitario Mayor de la Asociación Campesina Integral del Atrato (COCOMACIA) y la creación de Mujeres Pacíficas, un proyecto de narrativas digitales derivado de esta colaboración: ¿cómo evitar la reproducción deshumanizante de la violencia en Colombia?, ¿cómo revelar las implicaciones éticas de hacer investigación en contextos violentos?, ¿cómo creamos historias colaborativas que desestabilicen la escritura como única forma válida de construir conocimiento? Ante la imposibilidad de ofrecer respuestas o estrategias monolíticas, ofrezco mis reflexiones metodológicas alrededor del origen del proyecto, situándolo como parte de discusiones más amplias sobre ética y feminismos latinoamericanos. Mi propósito es valorar lo cotidiano como objeto de investigación y aproximación metodológica reconociendo mi posicionalidad privilegiada como mestiza criada en Bogotá. Éste es un ensayo por democratizar la categoría de conocimientos y centrar las palabras de mujeres, particularmente de mujeres negras, como ejercicio performativo (en tanto creación a través de la enunciación) de imaginar un “postconflicto” que aún no se materializa.

En 2008, fui a San Francisco de Ichó (Chocó) por primera vez. Estaba buscando evidencia de resistencia al conflicto armado. Lo que encontré fue que las mujeres no solamente eran sobrevivientes de una guerra caótica que ha afectado particularmente a poblaciones rurales—en concreto, comunidades indígenas y afrodescendientes. Su vida, descubrí, no puede ser enmarcada simplemente por nociones como activismo político o resistencia. Y reconocer el valor político de su proceso requiere centrarlo, es decir, no marcarlo como marginalizado según la dicotomía centro/periferia. Reconocí también mi privilegio como mujer mestiza criada en Bogotá. En 2011, al no poder volver a Ichó (por amenazas que recibió la comunidad), empecé a colaborar con la Comisión de Género COCOMACIA, creada en 2000. Experimenté el activismo de las comisionadas de género como un proceso paralelo a la violencia en el que vivir requiere energía cotidiana intencional; un aguante que no se opone directamente a la opresión usando estrategias políticas explícitas.

Mi colaboración con la Comisión de Género, quienes han—y siguen—experimentado múltiples formas de violencia pero trabajan día a día por el empoderamiento de las mujeres y comunidades negras en el pacífico colombiano ha tenido múltiples objetivos y tomado muchas formas. Me centro aquí en el proyecto Mujeres Pacíficas. Este proyecto es el resultado de dos viajes a Quibdó, Chocó en 2013, y conversaciones previas y posteriores con las comisionadas—y otras mujeres pertenecientes a COCOMACIA—sobre sus historias personales en viajes previos y posteriores. Aunque el formato (digital storytelling) y la plataforma (mujerespacificas.org) fueron mis sugerencias, la oralidad y el uso de historias en primera persona con fines políticos hace parte del repertorio de estrategias de las comisionadas.

Las comisionadas no definen su lucha explícitamente como feminista. La desconfianza frente a un feminismo que no las incluye se materializa en el concepto mujeresnegras de Betty Ruth Lozano, quien visibiliza la imposibilidad de compartimentar la identidad de las mujeres negras: “[e]n el movimiento feminista colombiano las mujeres negras no han encontrado resonancia a sus luchas por lo que muchas dudan en declararse feministas.” (Lozano 2016, 43).¹ Mi lectura feminista reconoce esta tensión, y se nutre de lo que he aprendido de las comisionadas y sus redes de solidaridad feministas que centran los conocimientos y prácticas cotidianas de mujeres negras. Uso el feminismo comunitario de

Julieta Paredes para rastrear las prácticas antipatriarcales sin que tengan que autodefinirse como tal: “la lucha y la propuesta política de vida de cualquier mujer en cualquier lugar del mundo, en cualquier etapa de la historia que se haya rebelado ante el patriarcado que la oprime” (2010, 76). Este feminismo comunitario que busca “distribuir los frutos del trabajo y de las luchas” (Paredes 2010, 92) está anclado en la cotidianidad como espacio de lucha y transformación en busca del “vivir bien” (Paredes 2010, 92). El carácter ético y cotidiano de las prácticas de supervivencia de las comisionadas, que se materializan parcialmente en Mujeres Pacíficas, se nutre de estas luchas comunitarias antipatriarcales decoloniales. Aunque no nombradas así explícitamente, una lectura feminista de las prácticas e historias de mujeres negras permite reconocer su rol en sus comunidades en medio de amenazas también cotidianas.

Parto de la supervivencia como una práctica performativa (en tanto transforma realidades) y corporal (es decir, no transmisible a través de la escritura). Sobrevivir es un conocimiento encarnado que requiere acción y repetición. Esta definición se conecta con el “vivir bien” feminista de Julieta Paredes y el “buen vivir” comunitario del Proceso de Comunidades Negras (PCN), conceptos prácticos que no se alinean a narrativas capitalistas o patriarcales ni existen exclusivamente en oposición a ellas. En mi colaboración con las comisionadas, ha sido evidente que la convicción que guía su cotidianidad es una puesta en práctica de solidaridad, cuidado mutuo, negociaciones y responsabilidades. Así como la teoría socioterritorial en movimiento (TNC) “encuentra un lugar de enunciación en los pensamientos, narrativas, memorias y saberes de los pueblos en movimiento” (Mina Rojas et al 2015, 168), pensar la supervivencia como el producto complejo de creencias y prácticas fluidas que escapan la lógica binaria y accidental del sobrevivir como un resultado pasivo de la violencia, reconoce a las comisionadas como creadoras.

El potencial democrático de las narrativas digitales permite explorar historias que van más allá de la deshumanización generalizante de la guerra. Digital storytelling es un género que en una de sus genealogías surge en Berkeley, California en el Center for Digital Storytelling, ahora StoryCenter.² Este género que, tradicionalmente, permite mezclar audio e imágenes fijas (y más recientemente, video) para contar una historia personal es flexible y heterodoxo, lo que facilita la colaboración y tener un objeto concreto al final del proceso. La adaptación particular del método en Mujeres Pacíficas responde a un intento por poner en práctica la ética cotidiana en el diseño metodológico.³ El género no es en sí mismo una garantía de una práctica ética, sino una oportunidad para pensar la intersección entre lo cotidiano y las implicaciones éticas de investigar contextos de “postconflicto”.

Este ensayo se estructura en tres partes. Empiezo con el activismo de la Comisión de Género como ejemplo de ética cotidiana donde la vida diaria es una práctica política. La segunda

sección es una reflexión sobre la vida cotidiana, donde el día a día es escenario de investigación en el que la supervivencia es una actividad tanto rutinaria como repetitiva, y desde la perspectiva de las comisionadas, comunitaria. Para finalizar, reflexiono sobre la ética como práctica de investigación y el uso de narrativas digitales como un esfuerzo de descentrar la escritura en la producción de conocimiento.

“Estar en todo”: feminismo y ética cotidiana

Caracterizar la supervivencia y otras decisiones cotidianas como prácticas éticas requiere reconocer también la cotidianidad del poder y el colonialismo de la producción de conocimiento. Centrar lo cotidiano es reconocer la complejidad de acceder y racionalizar la vulnerabilidad que impone la violencia y que re-victimiza particularmente a las mujeres negras. El trauma también invoca silencios, secretos y vacíos que se desbordan más allá del hecho violento y su rememoración. Sobrevivir en Chocó es un esfuerzo cotidiano contra las huellas permanentes del trauma del colonialismo, el capitalismo y la globalización que afectan desproporcionadamente los territorios y existencia de las comunidades negras en el Pacífico colombiano.

Las comunidades negras en Chocó han logrado derechos territoriales como respuesta a la apropiación de tierra y recursos por parte de corporaciones y grupos armados desde principios de los 90. En 1993, con la ley 70, las comunidades negras recibieron títulos colectivos que les otorgó propiedad sobre territorios en áreas rurales. Consejos comunitarios como COCOMACIA administran dichos territorios colectivos. No obstante, los actos de resistencia en Chocó exceden los límites impuestos por una categoría como “movimiento social” y pueden verse en la experiencia cotidiana y la vida comunitaria de la misma forma que la violencia.

Mujeres Pacíficas surgió como un ejercicio de documentar las experiencias personales de las comisionadas y de explorar las manifestaciones del activismo en contextos violentos. Las comisionadas querían hacer una historia institucional de la Comisión de Género para presentar en la Asamblea General de COCOMACIA que tendría lugar en enero de 2014. Nuestra colaboración desde 2010 siempre ha tenido dos procesos en simultánea: mi proyecto académico inspirado por descolonizar métodos y narrativas para entender la violencia, y su trabajo institucional inspirado por “el proceso,” su activismo comunitario.

Rubiela Cuesta, una de las comisionadas que forman parte del proceso organizativo de COCOMACIA desde hace más de veinticinco años, demuestra la constancia que requiere la supervivencia cotidiana en la historia que contó para Mujeres Pacíficas: “el motivo de continuar en esta lucha es porque para las comunidades negras, y por qué no decir para el

mundo entero [a] la mujer no nos miraban como una persona útil en la sociedad” (Cuesta 2013).

Su reconocimiento de la deshumanización histórica y global de la mujer es el punto de partida del trabajo de la Comisión de Género. Su referencia a las comunidades negras, antes de su aclaración del carácter transnacional del sistema patriarcal, demuestra las raíces del trabajo de la Comisión en el contexto y las comunidades locales. En “La historia de Rubiela,” la percepción de la mujer como un fenómeno colectivo, que precede la propia existencia, demuestra que la lucha no es individual. Hablar del “motivo de continuar en esta lucha” nos recuerda el “feminismo comunitario” de Julieta Paredes y el “vivir bien” como el compromiso de vivir y luchar a pesar del miedo.

Por eso, aunque Rubiela Cuesta reconoce la persistencia del machismo y el patriarcado, su historia resalta los cambios generados por capacitar a las mujeres y cuestionar la interiorización de roles de género tradicionales. Reconocer su experiencia como líder y capacitadora como parte de una historia y lucha antipatriarcal más larga confirma el carácter comunitario del proyecto de la Comisión. “La historia de Rubiela” es una puesta en práctica de usar el espacio creado por mujeres para valorar sus propias voces, experiencias y decisiones:

hoy en día que tenemos tantas mujeres líderes [...] es una lucha, un trabajo que se ha venido haciendo hace mucho tiempo porque el machismo y el patriarcado que nos han enseñado que la mujer es para la casa y el hombre para la calle, que la mujer es para tener los hijos y criarlos no nos daban la oportunidad que estuviéramos en los espacios donde se dan las tomas de decisión. Siempre la mujer callaba, siempre la mujer obedecía, siempre la mujer escuchaba, pero nunca opinaba ni tampoco decidía y hoy en día por medio de todos estos procesos, de estas capacitaciones dentro de su organización, en sus comunidades, ya tenemos esa autonomía y ese derecho de opinar, decidir y que se escuche lo que decimos y que se tenga en cuenta la opinión de las mujeres. (Cuesta, 2013)

La transformación de los roles de la mujer es una lucha constante de la Comisión de Género, que responde a un compromiso tanto con las mujeres como con la organización y las comunidades que la componen. Lo que podría verse como contradicción, es narrado en “La historia de Rubiela” como multiplicidad y coexistencia de luchas. Rubiela Cuesta confirma la descripción de Betty Ruth Lozano sobre el feminismo negro afrocolombiano: “[l]as mujeres negras reconocen así que al interior de sus comunidades y organizaciones se han construido históricamente relaciones de poder entre hombres y mujeres que es necesario cuestionar y transformar.” (2013) En el fragmento anterior de “La historia de Rubiela,”

se evidencia lo que Libia Grueso (2007) llama “la resistencia/re-existencias” como parte de la defensa del territorio, en la que las mujeres negras son protagonistas no solo por resistir sino por asegurar la re-existencia de sus comunidades.

Esta negociación de roles de género sumada a la resistencia/reexistencias se alinea con la ética cotidiana como práctica de supervivencia a través de acciones en el día a día. A diferencia de la resistencia, que puede tener una motivación política explícita, la ética cotidiana es espontánea y surge de solidaridad y sentimientos de pertenencia a una comunidad, en lugar de rabia hacia una entidad opresiva. La ética es una dimensión de la vida cotidiana y debe pensarse como parte de nuestras prácticas diarias (Das, 2012, 134). A diferencia de la ética normativa, la ética cotidiana no es prescriptiva ni resistente. Sus objetivos son fluidos y no fijos.

Es posible ver los múltiples roles de las mujeres negras como ética cotidiana, una decisión diaria de ser parte de diferentes luchas que Rubiela Cuesta conceptualiza como “estar en todo,” su práctica de ser líder en sus comunidades a pesar de diferentes dificultades que incluye en su historia (el asesinato de su esposo, ser una madre soltera, el desplazamiento con su familia, los conflictos con sus redes por su activismo). En el siguiente fragmento, la narración explica sus motivaciones para “estar en todo”, una defensa del aprendizaje y del activismo como legado y prácticas colectivas.

El mejor legado que uno deja a la familia y a los amigos es la resistencia, el querer. Esa espontaneidad, esa dedicación, esa honestidad de hacer las cosas sin que la gente mire en uno esa suspicacia, esa agalla de querer estar ahí porque me quedo con esto o me lo llevo. Todo ese bagaje, esa huella de camino de aprendizaje, de experiencia, de conocimiento, que uno le deja a los hijos, a las amigas, eso va acumulando, se va enriqueciendo uno... y entonces uno dice “no perdí el tiempo, valió la pena estar en todo.” (Cuesta 2013)

La reflexión de Rubiela Cuesta sobre la resistencia como querer, el “estar ahí” como parte de su legado, muestra su trabajo como práctica cotidiana anclada en la presencia y en la intencionalidad. Su esfuerzo diario es una experiencia corporal que puede ser compartida cuando “uno está en todo.” Y “estar en todo” solo es posible al ser parte de redes de cuidado y aprendizaje en las que se ven las transformaciones de la lucha en tiempo real. Proyectar el “estar en todo” como un legado para los hijos y las amigas resalta lo cotidiano como un escenario de práctica para el mundo que se sueña, un espacio en que la ética se practica en la vida diaria como un ensayo de lo que puede ser. El “estar en todo” invoca el concepto de insurgencias cotidianas, desarrollado por Betty Ruth Lozano (2016) como prácticas que pasan desapercibidas, pero que contienen potencialidad política.

El “estar en todo” es, para mí, un ejemplo de la ética como un performance cotidiano; es decir, como conocimiento encarnado que requiere la intencionalidad de la presencia corporal y que, simultáneamente, es volátil, temporal e intencional. Christen A. Smith (2016), siguiendo a Diana Taylor (2016), usa *performance* para pensar tanto la espectacularidad de la violencia estatal como las prácticas que rompen la reproducción del trauma—incluyendo el racismo. Conceptualizar el performance para incluir actos—inconscientes y conscientes—que trascienden lo teatral es el punto de partida para describir el día a día como un escenario en el que la violencia coexiste con el activismo. Ver más allá del trauma y de las categorías identitarias asociadas con el evento traumático (como víctima) no significa ignorar la multiplicidad de violencias que el día a día del postconflicto esconde. Significa dar valor a prácticas que se consideran triviales, siguiendo la tendencia de las historias incluidas en *Mujeres Pacíficas* de centrar “el proceso.”

Los performances cotidianos usan el potencial de cada día para empezar y crear, a veces, llenando la jornada con tareas repetitivas o creando espacio en la rutina para lo que se considera significativo. En cada día, se confirma el carácter irrepetible de la rutina porque cada acción—aunque habitual—es única, igual que el performance. La decisión consciente de dirigir la energía corporal hacia los actos que se repiten es lo único que los garantiza. El performance cotidiano de las comisionadas puede ser repetitivo pero la perseverancia que el performance requiere no es infinita y no puede darse por hecho. Hacer trabajo comunitario por décadas, lo que requiere viajar por ríos durante días o semanas, es un ejemplo de cuán valioso un performance repetitivo puede ser. A diferencia del trauma, las acciones performativas cotidianas son decisiones conscientes de hacia dónde dirigir la energía vital y enfatizan la agencia y la intención de las comisionadas.

La investigación es también un performance que requiere un compromiso ético cotidiano para evitar reproducir el trauma: “la descolonización del poder académico exige una performance investigativa capaz de impulsar otros discursos y promover tensiones” (Miranda 2007, 47). No es suficiente con asumir el feminismo como un compromiso en el día a día si, como nos recuerdan Betty Lozano y Ruth Peñaranda (2007), el feminismo no ha asumido el racismo como parte de su lucha. Pensar en un feminismo interseccional que incluye mujeres negras (Crenshaw 1991) requiere pensar en una práctica ética que se pone en práctica día a día, que interroga y duda en lugar de asumir una moralidad lineal y ética.

Pensar en el día a día de las comisionadas como performance, un performance que valora la materialización corporal de formas de conocimiento que circulan en su rutina no es una romantización de lo cotidiano. Es una alternativa a reproducir la violencia de la escritura como la única forma valiosa de conocimiento derivada de su imposición colonial para reconocer los conocimientos que circulan a través de

la presencia corporal, el estar en todo. Audre Lorde (1984) escribió que la supervivencia no es una habilidad académica sino un aprendizaje mutuo para buscar mundos donde sea posible florecer juntas. La conceptualización de Rubiela Cuesta de su activismo como parte de sus redes de cuidado revela la supervivencia diaria y la ética como conocimientos corporales que en el día a día se manifiestan en la confianza en un mundo que todavía no existe.

“Es mejor vivir con miedo que dejar de ser por miedo”: ética en el día a día

Las representaciones sobre violencia en Colombia han aumentado en las últimas décadas: existen secciones completas en librerías dedicadas al tema y plagadas de memorias de ex-secuestrados, desmovilizados y analistas. No obstante, la proliferación del estudio de la violencia no implica acceso al poder para las sobrevivientes. Rastros históricos de las realidades inevitables de quien investiga (y representa) y quien es investigada (y representada) se encuentran en cualquier narrativa, pero especialmente en las historias de mujeres negras, quienes han sido sistemáticamente excluidas de la historia oficial. Como nos recuerdan Aurora Vergara Figueroa y Katherine Arboleda Hurtado, las narrativas afrodiaspóricas que circulan a través de prácticas diversas como el activismo y la investigación centran la experiencia de las mujeres afrodescendientes y ofrecen alternativas a las historias canónicas (estereotipantes y excluyentes):

El feminismo afrodiaspórico como estrategia de movilización social puede contribuir a deconstruir las representaciones estereotipadas de las mujeres afrodescendientes y de las comunidades a las que pertenecen. A deconstruir también la tradición historiográfica sexista, inscribiendo nuevos relatos en la historia de Colombia, más allá de las narrativas de la explotación durante la esclavitud. Así, las mujeres negras pueden obtener una completa posesión de sus cuerpos, mentes, espíritus y construir nuevas formas de protección del cuerpo político y romper las barreras de los discursos institucionales. (2014, 126)

Informado por las décadas de experiencia de la Comisión de Género en su visión particular de feminismo afrodiaspórico y como respuesta a las representaciones de violencia que reproducen jerarquías de investigación, el proyecto *Mujeres Pacíficas* subraya el día a día que ejemplifica la política y ética del vivir juntas. Las jerarquías no desaparecen en la colaboración, pero la negociación en la creación de narrativas que reconozcan el rol de las mujeres negras en la producción de conocimiento. Resaltar el poder de las imágenes y la oralidad en el proceso de narración reconoce los archivos y conocimientos que existen antes de esta colaboración. Como un proyecto de historias personales, esta colección de narrativas

invoca la producción de historias orales en Latinoamérica, que como nos recuerda Silvia Rivera Cusicanqui no es una práctica neutral:

Hay quienes piensan que el ejercicio de la historia oral es pasivo: como si se tratara sólo de encender la grabadora y transcribir los testimonios, para ilustrar temas a menudo cocinados en el gabinete. Esta vulgarización de la práctica de la historia oral es moneda corriente en muchas ONG que practican una suerte de “populismo” retrospectivo, donde la memoria de viejas sumisiones se canaliza hacia un discurso del lamento. (2012, 16)

El carácter colaborativo de Mujeres Pacíficas es un distanciamiento deliberado de narrativas escritas y/o producidas y diseminadas en contextos humanitarios. El proceso de colaboración hace que las historias sean cualitativamente diferentes de otros géneros tradicionales como el testimonio en el que quien narra ocupa el papel de fuente y quien transcribe asume el control y la edición de la narración. La colaboración en Mujeres Pacíficas fue informada por la ética como una negociación constante que mezcló ensayos (planeación) e improvisación (creación) como herramientas para navegar la visibilidad personal un espacio militarizado como Chocó. Como producto de un proceso largo de escucha y aprendizaje mutuo, este proyecto no es una iniciativa nueva. Es, en parte, la evidencia de la influencia de doble vía en la investigación colaborativa, la interiorización de una práctica ética que es en parte producto de ver la ética cotidiana de las comisionadas de género (y otras miembros) de COCOMACIA que participaron en este proyecto: Justa Mena, Rubiela Cuesta, Julia Mena, Banessa Rivas, Yenny Palacios, Carmen Navia, María del Socorro Mosquera, Ana Rosa Heredia y Luz Adonis Mena. Las historias que hacen parte del proyecto parecen evitar el “discurso del lamento” que critica Silvia Rivera Cusicanqui, al crear conexiones con la audiencia.

El rol de la ética en la investigación colaborativa es demostrado por Silvia Rivera Cusicanqui (y sus colaboradores) como parte del Taller de Historia Oral Andina. En Los artesanos y la ética del trabajo, se define “la ética del trabajo” como “la solidaridad entre productores, más allá de la competencia y la disputa por ganar espacios de influencia ideológica” (1988, 55). Un artículo más reciente reflexiona sobre este proyecto y la interiorización de esta “ética del trabajo” en un proceso largo y arduo en la que las autoras aprendieron a “ser interpeladas, cuestionadas y transformadas, no sólo en nuestra comprensión teórica de las cosas, sino en el sentido vital de la experiencia intersubjetiva” (2012, 16). Resalto, en particular, la reflexión sobre la necesidad, y simultánea inutilidad, de la producción creativa/audiovisual:

Es la inutilidad de las palabras y de las denuncias, lo que me ha llevado a captar de otra forma la indignación moral colectiva y plasmarla a través del montaje

creativo, en un documento al fin de cuentas inocuo —porque el video en nuestro país ni se exhibe, ni se discute por lo general— pero más libre que la escritura de los riesgos de la manipulación. (Rivera Cusicanqui 2012, 18)

Esa “inutilidad de las palabras” para expresar y explicar la experiencia vivida del activismo diario de las comisionadas, y de los miembros de COCOMACIA y otras organizaciones en el Pacífico colombiano ha sido una presencia permanente en mi interés por hacer investigación colaborativa en Chocó. Aunque el género de narrativas digitales fue una sugerencia surgida por mi entrenamiento como parte de otro proyecto colaborativo (Sexualidades Campesinas), las comisionadas han querido crear también, como parte de nuestra colaboración, productos audiovisuales (un corto documental sobre la Comisión y un video homenaje a la líder Justa Mena, antes de su muerte). La causa de la preferencia por la imagen (y no la escritura en nuestra colaboración) no ha sido causada por la convicción de que sea “más libre que la escritura.” Pero al incluir las comisionadas en la conversación y pensar en la audiencia juntas ha sido evidente que la oralidad es fundamental para su práctica educativa y activista.

El video se ha constituido el formato de nuestra doble colaboración. La audiencia que se invoca en muchas de las narrativas de Mujeres Pacíficas es global: “las mujeres del área de influencia de COCOMACIA [...] de Colombia, del mundo”—dice María del Socorro Mosquera en su historia, pero es claro que las comisionadas saben que su mayor impacto es local. No solo la oralidad es central en los talleres que facilitan las comisionadas, sino que cada una de las historias que hacen parte de Mujeres Pacíficas fueron escuchadas por las comisionadas con interés incluso antes de que tuvieran imágenes.

La historia de María del Socorro Mosquera, una de las comisionadas que además de activista es poeta y compositora, es un ejemplo de la multiplicidad de formas que toma la supervivencia y el activismo de las comisionadas en el día a día. Como parte de Carnavalenguas (Carnaval Nacional de Lenguas, Voces y Letras de Mujeres), grabó un alabao sobre la ley 1257 de 2008 contra la violencia de género. En su historia digital incluimos un fragmento de la canción como parte del valor de su participación en la organización. Un detalle interesante de la narración es la manera en que la supervivencia se narra como una acción colectiva y cotidiana que nos remite a las ideas de “feminismo comunitario” y “buen vivir” en la práctica: “[t]engo sesenta años cumplidos. A pesar de esa edad que tengo, me siento con ánimo de seguir trabajando, de seguirle aportando a todas y cada una de las compañeras que necesiten mi apoyo.... Porque cada día que uno crece, cada día que uno anda, necesita aún más apoyo de los compañeros y compañeras para poder sobrevivir” (Mosquera 2013).

“La historia de María del Socorro” cuestiona representaciones tradicionales de la violencia en Colombia. No porque

la historia niegue o se rehúse a hablar sobre violencia, sino porque escoge la supervivencia, el aguante y la comunidad como el centro, cuestionando representaciones del Chocó o las víctimas como marginales. Su historia no es oposicional porque encuentra valor en políticas públicas como la ley 1257, valora lo que ocurre en simultánea y no en contra de su práctica activista y la de sus compañeras. Su inclusión de “los compañeros” es también evidencia del esfuerzo de la Comisión de invitar también a los hombres de la organización a las discusiones sobre género, que no dejan de ser controversiales.

De hecho, aunque María del Socorro Mosquera enfatiza la importancia de la comunidad al mencionar el rol del apoyo de los compañeros y compañeras en su vida para “salir adelante” con sus siete hijos, su narración empieza mencionando que es hija de una madre soltera, como ella misma. Así, aunque la narradora usa expresiones como “proceso organizativo” y “equidad de género” que resaltan su experiencia como líder y responsable de muchas capacitaciones, su narración está anclada en su historia personal y su propia experiencia de supervivencia. Igual que en los talleres de la Comisión de Género, donde conectarse con la audiencia y establecer una conexión con las comunidades a las que capacita es esencial, identificarse como parte de la comunidad es una estrategia performativa. Al hablar de la importancia de “conocer sus derechos como desplazadas” ella misma se autoidentifica como tal evidenciando el uso estratégico de identidades que suelen pensarse “victimizantes.” La reapropiación y resignificación del ser desplazada como una materialización de solidaridad en la construcción de comunidad es una práctica intencional.

Su audiencia son las “mujeres del área de influencia de COCOMACIA, de Colombia, y por qué no del mundo” estableciendo una conexión a través del género con mujeres que también puedan beneficiarse de aprender. Como Rubiela Cuesta, María del Socorro Mosquera termina su narración con una referencia a la continuidad del proceso y el carácter colaborativo de la supervivencia: “...porque cada día que uno crece, cada día que uno anda, necesita aún más apoyo de los compañeros y compañeras para poder sobrevivir,” (2013) demostrando una vez más que la supervivencia no es un proceso accidental, es un proceso repetitivo y colaborativo.

La inclusión del alabao y de las imágenes de archivo generan un interés, incluso en las otras comisionadas que decidieron trabajar conmigo individualmente en lugar de en grupo porque, según ellas, ya se sabían sus historias de memoria y tenían otros proyectos de la Comisión, pero el interés en las historias de sus compañeras se manifestaba diariamente. Antes del evento final de proyección de las historias, cada narradora había escuchado su historia y otras historias más de una vez.

Lo que hace que estas historias se destaquen entre tantas narrativas sobre violencia en Colombia es el potencial

democrático de un género audiovisual del que las narradoras son simultáneamente productoras y audiencia. Cuando le pregunté a Ana Rosa Heredia, otra de las comisionadas y sobreviviente de la masacre de Bojayá, sobre el libro Bojayá. La guerra sin límites, lo tocó, lo hojeó, miró las imágenes, y lo cerró nuevamente para contarme la historia en sus propias palabras. Ella no es la audiencia ni la productora de este tipo de historias. Ella está más interesada en su propia historia y en la historia de otras comisionadas que escuchó antes de que estuvieran terminadas. “La historia de María del Socorro”, como otras de las historias, han tenido menos difusión, pero invocan la oralidad no traducida a la escritura de muchos testimonios que llenan páginas de obras producidas para denunciar la violencia o recordar a sus víctimas.

Mujeres Pacíficas es producto de la cotidianidad de las comisionadas. Llegar a la oficina o al malecón todos los días significa algo diferente cuando las razones para llegar no están asociadas a una simple transacción capitalista de plata a cambio de trabajo. Pero no significa que sea simple porque las razones para llegar están entrelazadas con la falta de posibilidades de otra clase de empleo y, obvio, con ideas sobre trabajar por el bien mayor (las mujeres, la comunidad, la organización, el proceso, el territorio...) Es difícil medir el impacto de llegar o calcular el valor agregado de otras acciones cotidianas que parecen comunes y corrientes: estar disponibles a hablar con mujeres de la comunidad o cuidar sus hijos, compartir el almuerzo con alguien que no puede pagarlo, llamar a las colegas que están asistiendo a un evento en Bogotá e incluso mantenerse en contacto con colaboradoras como yo a través de WhatsApp.

Uno de los ejemplos de ética está asociado con el uso de plata por las comisionadas. Algunas de las comisionadas necesitan préstamos para dejar comida para sus familias mientras viajan a liderar un evento o incluso para cubrir gastos del taller con la esperanza de recibir un reembolso (porque la burocracia de las ONGs requiere presentar cotizaciones y el RUT, Registro Único Tributario, de cada posible vendedor). Algunas veces han dividido la plata de un proyecto que financia tres comisionadas entre todo el grupo, y usan criterios de necesidad (quién está enferma o tiene una urgencia) para dividir lo poco que ganan. La prioridad es ir a la comunidad y hacer el taller que habían planeado sobre derechos territoriales y nuevas masculinidades. El lío burocrático se resuelve luego.

Pensar en el proceso antes que en su propio bienestar es alarmante y refuerza ideas sobre mujeres como cuidadoras por excelencia, y también genera preguntas sobre las economías del cuidado y la jerarquía de necesidades. Al mismo tiempo, provee ejemplos de negociación y comportamiento ético en el día a día porque implica un proceso de creación de conocimiento sobre lo que es importante y lo que merece el uso de su energía diaria. La ética cotidiana puede verse como una extensión de la teorización del uso de recursos como

parte del “ser negro/negra” en el pacífico colombiano que Libia Grueso llama “bienestar desde lo propio” (2007), que destaca el manejo de los recursos. En mi conceptualización de la ética como cotidiana, “el bienestar desde lo propio” se extiende a un espacio urbano como Quibdó donde las lógicas capitalistas que informan el funcionamiento de la economía humanitaria requieren una negociación diaria.

La ética como performance cotidiano se manifiesta también en el activismo diario de las comisionadas como parte de un proyecto comunitario basado en una ética de cuidado mutuo. Ayudar a otras personas, incluso cuando ellas mismas tienen líos cubriendo sus propios gastos es la puesta en práctica de una ética que se negocia en el día a día. Esta ética en práctica significa cumplir compromisos y usar la energía en hacer lo que se piensa correcto, trabajar en lo que se puede controlar y materializar el cambio social en las acciones diarias.

Los ecos de la solidaridad como pilar de la práctica cotidiana del feminismo comunitario reaparece en un texto de Mujeres Creando: “[c]ompartimos lo poco que tenemos y eso es una cosa que hemos aprendido siendo un movimiento” (2005, 178). Esta solidaridad hace parte de una puesta en práctica colaborativa que reta formas coloniales de ética y feminismo. Así, la lucha por las mujeres no puede pensarse independientemente de la lucha por las comunidades negras y la lucha por el territorio: “[p]ara las mujeres negras, afrocolombianas, palenqueras y raizales la construcción de un feminismo decolonial está ligado de forma indisociable a la defensa del territorio y los derechos colectivos como pueblo negro. Se trata de feminismo(s) en-lugar” (Lozano 2016, 45).

El performance diario de las comisionadas es entonces un ensayo de ética y feminismo decolonial. Es una apuesta al futuro, incluso cuando no hay garantía de nada más que el presente. Las prácticas de las comisionadas son posibles por su intencionalidad en medio de la violencia e inseguridad económica. No es fácil. Se requiere voluntad y esfuerzo cada día. Su motivación es inspirar a otras mujeres a seguir trabajando por el empoderamiento, para vivir y luchar por sus derechos en medio de un “postconflicto” que es todavía más proyección que realidad. Como dicen las comisionadas, “es mejor vivir con miedo que dejar de ser por miedo.”

Las comisionadas organizan talleres, asisten a conferencias y marchas, participan en las fiestas de San Pacho con vestidos que incluyen mensajes de justicia social, colaboran y hacen parte de otras organizaciones de mujeres (como Mujeres de Negro, una red transnacional feminista antimilitarista y la Ruta Pacífica de las Mujeres, una red feminista nacional), y ayudaron a la nueva generación de líderes comunitarios (jóvenes adultos) interesados en trabajar para la organización. Las múltiples actividades que la Comisión organiza y apoya hacen difícil capitalizar su trabajo, incluso cuando han tratado de encargarse del restaurante de COCOMACIA o han hecho y vendido artesanías, porque siempre están en movimiento.

A pesar de no tener financiación consistente—una realidad de la economía humanitaria en la transición al postconflicto: luchar por sus comunidades es constante. Su compromiso con las mujeres de su comunidad es un esfuerzo cotidiano. Su energía diaria se dirige usualmente a planear y participar en actividades para la defensa de los derechos de las mujeres en Quibdó, y viajar a comunidades de la organización a dar talleres o asistir a reuniones de COCOMACIA o la Comisión.

“La historia de María del Socorro” menciona la energía necesaria para trabajar y apoyar a otros confirmando el carácter corporal y colaborativo de la supervivencia. Para ella, la supervivencia no es independiente de su relación con sus compañeras. La supervivencia es un ensayo cotidiano, y sus compañeras sus colaboradoras en esa constante improvisación. Esta historia confirma la importancia del “estar ahí” tan enfatizado por artistas y académicos que estudian el performance como medio.⁴ Es a través de la materialización en el cuerpo que el dominio sagrado de la escritura en el proceso de producción de conocimiento es interrumpido. La idea de la supervivencia como un proceso colectivo y colaborativo cuestiona los poderes catárticos asociados con el acto y género testimonial en el proceso de curación colectiva. Esta ética cotidiana está anclada en un feminismo colaborativo que requiere “[u]na política de la solidaridad que sea concreción de la cosmovisión que se expresa en el Ubuntu: ‘yo soy porque tú eres’ o mejor ‘yo soy porque nosotros somos’” (Lozano 2016, 48).

Narrativas digitales: ética y metodología

El potencial político y ético de las metodologías audiovisuales reside en aprender de prácticas cotidianas, que coexisten paralelamente a discursos hegemónicos, y que no han sido aún nombradas o no son tradicionalmente valoradas. En otras palabras, mi aproximación metodológica ha sido influida por mi interés en pensar lo cotidiano como espacio con potencial ético, que escapa la escritura, y por tanto el archivo. Así como los performances cotidianos e investigativos requieren constancia, el diseño metodológico es también intencional y refleja el riesgo permanente del fracaso, parte constitutiva de cualquier colaboración.

La necesidad de una guía metodológica ética que permita analizar el carácter cotidiano de la supervivencia que se narra en Mujeres Pacíficas responde en parte a reconocer mi posicionalidad como outsider en Chocó, como una mezcla privilegiada que encarna relaciones de poder coloniales aún vigentes. Inspirada por la ética cotidiana que informa el activismo de las comisionadas que trabajan con comunidades del Medio Atrato sin ideas normativas o reactivas de ética, entiendo la ética como el performance—en tanto acción y puesta en escena—de construirnos mutuamente. No es simplemente la tolerancia liberal de la diferencia, sino su

creación como producto de agencia y con la posibilidad de cambio.

Incluso al considerar la colaboración como el ideal metodológico para evitar reproducir jerarquías, el entendimiento y la comunicación no ocurren naturalmente. Nuestra subjetividad y posicionalidad dan forma al diálogo. La imposibilidad de traducir o compartir experiencias que no son propias implica que la mayoría del tiempo no nos entendemos, que la diferencia es la base de la interacción humana y que la empatía es un proceso constante, difícil y utópico. El gesto ético que invoca la empatía inicia una separación entre “el/la otro” y yo (Povinelli 2011). La ética cotidiana es performativa porque crea mundos de posibilidad y debería entonces incluir ensayo y fracaso como posibles resultados de nuestros intentos de empatía.

Reconocer el carácter performativo del “estar ahí” no significa reforzar la visión como objetiva o empírica (Haraway 1988). Como mi percepción de las prácticas cotidianas de las comisionadas está mediada por mi propia visión y subjetividad corporal que clasifica su rutina como un performance ético, la percepción de las comisionadas sobre su trabajo es subjetiva y, por tanto, diferente a la mía. En este caso, el reconocimiento de la subjetividad no ubica su conocimiento o mi investigación sobre su conocimiento como un esfuerzo menos apropiado o útil. Por el contrario, la subjetividad activa el valor de reconocer otros tipos de conocimiento y colaboración como formas comprometidas con potencial transformador. En consecuencia, mi colaboración con las comisionadas incluye un proyecto de narrativas digitales pero su interés en lo digital y lo audiovisual tiene que ver con tareas cotidianas de activismo y burocracia.

La participación de las comisionadas en Mujeres Pacíficas está mediada por el potencial uso de las historias en su proceso organizativo, además de nuestro acuerdo de trabajar en otros proyectos digitales: un corto documental, y el entrenamiento en el uso de software básico (procesador de texto para sus informes, hojas de cálculo para sus presupuestos, por ejemplo).⁵ Y, una vez las comisionadas empezaron a contar sus historias, fue obvio que tenían una audiencia específica en mente y que su auto-representación pública estaba pensada para extender sus talleres.

Uno de los elementos que se destaca en el ejercicio narrativo es la creatividad necesaria para imaginar visualmente cada historia. La historia de Justa Mena incluye una imagen que fue diseñada espontáneamente por ella durante el proceso colaborativo de narrar e ilustrarla. Usando un poster de una campaña contra la violencia de género y una imagen suya tomada durante un taller de Carnavalenguas que incluye un mantra que se convertiría en el título de su historia: “Mujer que no cumpla su sueño, mujer que no ha nacido”, Justa Mena intervino el poster. Esta intervención creada exclusivamente para tomar una foto, que sería incluida en la historia,

y que fue separada y devuelta a la pared de la oficina de la Comisión inmediatamente, revela la creatividad y el carácter temporal de lo cotidiano.



“Mujer que no cumpla su sueño... mujer que no ha nacido”, imagen creada por Justa Mena para su historia. Quibdó, 2013.

La imagen de Justa Mena revela la intersección entre diferentes redes de activistas feministas y el uso de lo carnavalesco en protestas y campañas. Para Justa, su imagen con una peluca hecha de cinta rosada, un color tradicionalmente asociado con lo femenino, es un guiño humoroso además de un intento de jugar con su archivo personal. Cubrir la imagen de una árbitra en el afiche original con esta imagen, centra su imagen y experiencia. Su activismo contra la violencia de género sucede en simultánea a su empoderamiento y su lucha por otras mujeres. Su sueño no es un sueño ingenuo, es una necesidad de imaginar que existe otra experiencia compartida para las mujeres. Usar imágenes ya existentes es re-significar narrativas que permitan contar la propia historia.

Digital storytelling no era la única opción posible para explorar subjetividad y colaboración como apuestas éticas, pero como método fue útil en ir más allá de la escritura y valorar el conocimiento de las comisionadas. En términos de presupuesto, nivel de dificultad y sofisticación técnica, el método de narrativas digitales resultó relativamente conveniente. Incluso su estética reflejó el carácter rutinario del día a día. Las historias usan las habilidades de narración de las comisionadas para rescatar la oralidad como parte de la creación y difusión de memorias. Se anclan en el presente y en estar presentes, como lo evidencia el hecho de que las comisionadas rechazaron la idea de escribir un guión y leerlo. El proceso que usamos no es el proceso estándar diseñado en Berkeley que empieza con un círculo de historias y entrena a las narradoras en la tecnología necesaria para asumir el rol de productoras.⁶ En nuestra colaboración, la narración espontánea, el diálogo y múltiples versiones de cada historia atrajo a las comisionadas, que materializaron la experimentación e improvisación que caracterizan sus prácticas cotidianas.

Como un género de pequeña escala debido a su longitud, uso de tecnología básica y énfasis en una historia personal, las narrativas son potencialmente democráticas al ser producto de pensar con otras y no sobre otras. Su circulación no ocurre en espacios culturales amplios en los que otros géneros son difundidos. La audiencia imaginada crea y fortalece lazos de solidaridad feminista. La narración oral de *Mujeres Pacíficas* no se deriva de preguntas, suposiciones o métodos fijos sino de un ensayo de ética cotidiana basado en la posibilidad de aprender juntas. Y, en el proceso de crearnos mutuamente como diferentes, tener conversaciones sobre cada historia fue una posibilidad de desacuerdo, negociación y colaboración que materializó la dificultad de la convivencia y el diálogo. Un diálogo que solo fue posible por el poder de la intención mutua de comunicarnos. Obvio, digital storytelling como metodología no es una cura para la reproducción de las jerarquías en la investigación, en las que la investigadora es percibida (o se percibe a sí misma) como la fuente de conocimiento. Lo que esta forma de metodología colaborativa logra es la posibilidad de una conversación constante sobre el proceso y resultado, y una negociación constante al tomar decisiones.

Al reconocer los retos de la colaboración se valora la agencia de las narradoras y su intencionalidad en participar o dejar de hacerlo porque todavía la investigación causa desconfianza y agotamiento en las comunidades. Los niveles de motivación son susceptibles al cambio debido a las dificultades del día a día, como no tener recursos económicos, o de acuerdo al interés (o a la falta de interés) en discutir detalles como uso de transiciones, organización de las imágenes, tiempo de duración de cada imagen o la narración y dejó de ser interesante para casi todas las narradoras después de un par de sesiones. Decidir colaborar y participar significó un compromiso cotidiano que podía fallar o cambiar en cualquier momento. La motivación de participar fue crear y compartir historias personales más que hablar sobre cómo hacer el producto final más efectivo.

La consciencia de tener una audiencia en las mujeres de las comunidades con las que trabajan se ejemplifica en el siguiente fragmento de “La historia de Adonis”: “Mi llamado es para las compañeras mujeres, que cuando nos inviten a las capacitaciones no seamos ajenas a las invitaciones, que nos hagamos presentes porque esas capacitaciones le sirven mucho a uno para su vida personal, para aprender a reclamar sus derechos” (Mena Becerra 2012).⁷ La decisión de interpellar a las mujeres directamente (como lo hacen casi todas las historias) hablar es un acto de revelación tanto como un ejercicio de auto-representación. Un proceso de narración que incluye a las narradoras como parte del proceso de edición y selección de imágenes es, sin embargo, insuficiente como parte de las reparaciones a las mujeres negras necesarias en la academia para enmendar la invisibilización de sus prácticas y conocimientos:

Las formas de resistencia e insurgencia de las mujeres negras han sido más invisibilizadas y desconocidas que las de las mujeres blancas y que las de los hombres negros. Muchas de estas prácticas de resistencia e insurgencia se realizan en el ámbito de lo doméstico-comunitario. (Lozano 2016, 26)

La narración es, entonces, un proceso paralelo que tiene y crea valor, no como una práctica resistente en oposición, sino como potencia de centrar la experiencia de las mujeres negras. Pero incluso si estamos de acuerdo en valorar las acciones cotidianas, nos enfrentamos al problema de cómo documentar el conocimiento corporal sin convertirlo en una narrativa lineal como las historias digitales o el presente artículo, o cómo crear plataformas que no estén mediadas por académicas como yo. Estar ahí, y estar en todo, es todavía esencial.

Conclusión

El valor de las prácticas cotidianas de las comisionadas de género de COCOMACIA reside en la potencialidad política de sus comportamientos éticos en el día a día. Las prácticas diarias son, entonces, no solo una acumulación de acciones repetitivas sino una proyección y una dirección de la energía vital hacia el futuro que se quiere.

En las historias de *Mujeres Pacíficas* y las experiencias cotidianas de las comisionadas se expresa una convicción común: solo es posible hacer con apoyo mutuo, solo es posible seguir haciendo cada día porque imaginamos otras posibilidades juntas. Rubiela Cuesta explica que el trabajo comunitario es una práctica ética que transforma vidas. María del Socorro Mosquera nos recuerda la importancia de la colaboración para sobrevivir. Luz Adonis Mena se dirige directamente a las mujeres para invitarlas a convertirse en activas participantes de las actividades organizativas como el primer paso para el cambio social.

La supervivencia a la violencia no es un resultado accidental de un evento traumático. Es un compromiso diario. Una práctica colectiva. La repetición—en tanto prueba y error—de lo que se considera ético. Y la creación de posibilidades para sobrevivir abre oportunidades para que las prácticas éticas nos apoyen (y construyan) mutuamente, en la vida cotidiana y la investigación. Las posibilidades que son imaginadas y representadas en el Chocó conectan ese espacio de práctica ética con otros espacios de posibilidad en el que día a día se materializa un compromiso con una paz que nos elude.

Mientras las historias se cuentan, son cambiadas por mis deseos, los deseos de las narradoras, y el deseo de la audiencia. Y mientras invocamos ética y colaboración, imaginamos formas en que esperamos que estas historias y estas prácticas

circulen. Esta colaboración es una práctica ética de cuidado, búsqueda de justicia, no como un concepto unitario y finito, sino el producto de decisiones autónomas y pensamiento crítico que nos hacen agentes en la construcción de historias. Este tipo de ética requiere confianza en el potencial y la agencia de—tanto cada narradora como la investigadora/mediadora—y sus prácticas cotidianas. Ésta es una apuesta utópica. Un esfuerzo por imaginar la potencialidad de otros archivos y otras prácticas cotidianas.

Lo que la ética y la supervivencia nos muestran son las posibilidades de crear e innovar dentro y a pesar de la vulnerabilidad. La posibilidad de colaborar para narrar historias personales e imaginar nuevas formas de nombrarnos. Las prácticas de las comisionadas revelan un compromiso de crear nuevas posibilidades de hacer y estar juntas de forma diferente, en Chocó y otros espacios donde pareciera que el trauma lo consume todo, pero siempre hay algo que escapa.

Obras citadas

- Betancourt, Ingrid. “Foro ‘Reconciliación, más que realismo mágico’ de la Fundación Buen Gobierno.” (Mayo 2016). <http://www.altocomisionadopalapaz.gov.co/Prensa/Paginas/2016/mayo/Palabras-de-Ingrid-Betancourt-en-el-Foro-de-Reconciliacion-Colombia.aspx>
- Crenshaw, Kimberlé. “Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Color.” *Stanford Law Review* 43. 6 (Jul 1991): 1241-1299.
- Cuesta, Rubiela. “La historia de Rubiela.” *Mujeres Pacíficas*, 2013. <http://www.mujerespacificas.org/rubiela>
- Das, Veena. “Ordinary Ethics.” *A Companion to Moral Anthropology*. Ed. Didier Fassin. Hoboken: John Wiley, 2012. 133-149.
- Figuroa, Aurora Vergara, and Katherine Arboleda Hurtado. “Feminismo Afrodiaspórico. Una Agenda Emergente Del Feminismo Negro En Colombia.” *Universitas Humanística* 78 (2014): 109-134. <http://www.redalyc.org/pdf/791/79131632006.pdf>
- Grueso, Libia. “Escenarios de colonialismo y (de)colonialidad en la construcción del Ser negro. Apuntes sobre las relaciones de género en comunidades negras del Pacífico colombiano.” *Comentario Internacional* 7 (2007): 145-156. <http://repositorio.uasb.edu.ec/handle/10644/2049>
- Grupo de Memoria Histórica. *Bojayá. La guerra sin límites*. Bogotá: Semana, 2010. <http://www.comitevictimasbojaya.org/phocadownloadpap/libros-e-informes/Bojaya-la-guerra-sin-limites.pdf>
- Haraway, Donna. “Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective.” *Feminist studies* 14.3 (1988): 575-599.
- Heredia Cuesta, Ana Rosa. “La historia de Ana Rosa.” *Mujeres Pacíficas*, 2013. <http://www.mujerespacificas.org/anarosa>
- Lorde, Audre. “The Masters’ Tools Will Never Dismantle the Masters’ House.” *Sister Outsider*. New York: Ten Speed Press, 2007.
- Lozano, Betty Ruth y Ruth Peñaranda. “Memoria y reparación. ¿Y de ser mujeres negras qué?” Claudia Mosquera Rosero-Labbé y Luiz Barcelos (eds.), *Afroreparaciones: memorias de la esclavitud y justicia reparatoria para negros, afrocolombianos y raizales*. Bogotá: Colección CES-Universidad Nacional, 2007. <http://www.bdigital.unal.edu.co/1237/2/01PREL01.pdf>
- Lozano, Betty Ruth. “FEMINISMO NEGRO-AFROCOLOMBIANO: ancestral, insurgente y cimarrón. Un feminismo en lugar.” *Revista Intersticios de la política y la cultura /Intervenciones latinoamericanas*. 9 (2016): 23-48. <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/intersticios/article/view/14612>
- Mena, Justa. “Mujer que no cumpla su sueño, mujer que no ha nacido.” *Mujeres Pacíficas*, 2013.
- Mena Becerra, Luz Adonis. “La historia de Adonis.” *Mujeres Pacíficas*, 2013. Web.

- Mina, Charo et al. "Luchas del buen vivir por las mujeres negras del Alto Cauca". *Nómadas*, 43: 167-183, 2015.
- Miranda, Claudia. "Politización de la investigación académica y demanda afrodescendiente." Claudia Mosquera Rosero-Labbé y Luiz Barcelos (eds.), *Afroreparaciones: memorias de la esclavitud y justicia reparativa para negros, afrocolombianos y raizales*. Bogotá: Colección CES-Universidad Nacional, 2007. <http://www.bdigital.unal.edu.co/1237/2/01PREL01.pdf>
- Mosquera, Maria del Socorro. "La historia de Maria del Socorro." *Mujeres Pacificas*, 2013. <http://www.mujerespacificas.org/mariadelsocorro>
- Mujeres Creando. *La virgen de los deseos*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2005. Web.
- Paredes, Julieta. *Hilando Fino desde el feminismo comunitario*. México: El Rebozo, 2010.
- Povinelli, Elizabeth A. *Economies of Abandonment: Social Belonging and Endurance in Late Liberalism*. Durham: Duke University Press, 2011.
- Rivera Cusicanqui, Silvia y Zulema Lehm. *Los trabajadores libertarios y la ética del trabajo*. La Paz: Ediciones del THOA, 1988.
- Rivera Cusicanqui, Silvia. *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires, Tinta Limón, 2010.
- Rivera Cusicanqui, Silvia. "Experiencias de montaje creativo: De la historia oral a la imagen en movimiento. ¿Quién escribe la historia oral?" *Chasqui. Revista latinoamericana de comunicación*, 120 (2012): 14-18.
- Smith, Christen A. *Afro-Paradise. Blackness, Violence and Performance in Brazil*. Urbana: University of Illinois Press, 2016.
- Taylor, Diana. *El archivo y el repertorio: El cuerpo y la memoria cultural en las Américas*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2016.

Notas

1. Lozano establece una cronología feminista que reconoce los aportes de Kimberlé Crenshaw y su concepto de interseccionalidad al mismo tiempo que establece que las mujeres negras latinoamericanas han reconocido la interconexión de opresiones desde antes de la existencia de este concepto.
2. Para más información sobre *digital storytelling*, ver: Nick Couldry. "Mediatization or Mediation? Alternative Understandings of the Emergent Space of Digital Storytelling." *New Media & Society* 10.3 (2008): 373-391. Jean Burgess. "Hearing Ordinary Voices: Cultural Studies, Vernacular Creativity and Digital Storytelling." *Continuum: Journal of Media & Cultural Studies* 20.2 (2006): 201-214, Joe Lambert. *Digital Storytelling: Capturing Lives, Creating Community*. New York: Routledge, 2012, and Knut Lundby. *Digital Storytelling, Mediatized Stories: Self-Representations in New Media*. New York: Peter Lang, 2009.
3. Esta adaptación metodológica surgió como parte de otro proyecto de narrativas digitales del que fui parte: *Sexualidades Campesinas*. Para más información sobre este proyecto o su proceso, ver: Tania Lizarazo, Elisa Ocegüera, David Tenorio, Diana Pardo Pedraza and Robert McKee Irwin. "Ethics, Collaboration and Knowledge Production: "Digital Storytelling with Sexually Diverse Farmworkers in California." *Lateral* 6.1, Spring 2017. Para una discusión sobre performance, ver: Diana Taylor. *El archivo y el repertorio: El cuerpo y la memoria cultural en las Américas*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2016.
4. Como parte de nuestra colaboración, las comisionadas pidieron recibir capacitaciones en Microsoft Office (Word y Excel) para hacer trabajos asociados con la Comisión: cartas, comunicados, reportes, presupuestos, etc.

5. Para más información sobre el método desarrollado por el Center for Digital Storytelling, ahora Story Center, ver: Joe Lambert. *Digital Storytelling: Capturing Lives, Creating Community*. New York: Routledge, 2012.
6. Para una lectura más detallada de esta historia, ver: Tania Lizarazo, “*Mujeres Pacíficas: narrativas digitales y supervivencia cotidiana en Chocó.*” *Corpografías* 6, 2019.

Justicia transicional y pueblos indígenas en Colombia: breve genealogía de una intersección

Ginna Marcela Rivera Rodríguez / Universidad de los Andes

La justicia transicional como paradigma ortodoxo y representación de los itinerarios de una sociedad que pretende moverse de un pasado/presente violento a otro estadio social futuro de no violencia/paz, se ha construido sobre la idea del universal que viaja (Tsing 2005), como heredera de normas jurídicas internacionales y meticuloso ritual de utilidad política que encuentra su base fundacional en epistemologías legales propias del pensamiento liberal y de los derechos humanos para la promoción del Estado de Derecho y de la democracia (Hoogenboom 2014, 226). En estos términos, los dispositivos y contenidos de la justicia transicional han sido dotados de una aparente cualidad de transportabilidad que ha permitido que sean implementados en geografías y lugares del dolor bien diversos, siendo hoy en día, la respuesta estatal más normalizada para enfrentar contextos de violencia y de tránsito socio/político (Arthur 2009, Teitel 2003).

Los procesos de burocratización y tecnificación de lo transicional a nivel mundial han sido asimilados en distintos órdenes nacionales durante un periodo que abarca las últimas tres décadas (Bell 2009, Elster 2004), convirtiéndose en “un campo de conocimiento especializado y en un ámbito de intervención política altamente institucionalizado” alrededor del cual “se articulan centros de investigación, agencias multilaterales y un sinnúmero de sistemas de regulación, tanto de tipo político (como el poder de sanción del Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas), como de orden jurídico (por ejemplo, el establecimiento del Estatuto de Roma y la Corte Penal Internacional)” (Jiménez 2008, 36). En el marco de esta expansión del “paradigma no cuestionado” (Richmond y Franks 2009, 5) el proyecto transicional se forjó en estrecha conjunción con valores y principios que como afirma Hoogenboom “siguen privilegiando ciertos vocabularios sobre otros. Incluso el llamado a un enfoque más holístico es meramente una palabra de moda para adoptar una serie de mecanismos que todavía se derivan de las teorías dominantes” (2014, 232).

Así, en los distintos ejemplos de implementación de la apuesta transicional que, incluyen regiones del globo tan disímiles como Sudáfrica, Chile, Perú, Guatemala, Ruanda, Sierra Leona, o Argentina (Roht-Arriaza y Mariezcurrena 2006, Fletcher y Weinstein 2015) tras el reconocimiento de hechos violentos, vino la creación de instancias de justicia para investigar las violaciones a los derechos humanos, la persecución, indulto y/o amnistía a los perpetradores, la

búsqueda de la verdad y la formulación de programas de reparación, en un continuo casi inercial que por encima de la complejidad de las violencias, resultó privilegiando la estabilidad y la finalidad de la propuesta, es decir, la producción y reproducción de subjetividades y sociedades capaces de hacer el mismo recorrido, la misma transición (Hoogenboom 2014, 228).

Con estas reflexiones como contexto y en respuesta a la poca atención que el modelo de la justicia transicional prestó por mucho tiempo a nociones no hegemónicas del cambio y la transformación social (Franzki y Olarte 2012, 201), durante la última década han emergido perspectivas críticas (Schnabel 2007, McEvoy y McGregor 2008, Coxshall 2005) que señalan no solo, la excesiva centralidad en los aspectos jurídicos y formales de las transiciones, sino también los problemas de las prácticas descontextualizadas de la aplicación de sus mecanismos. Estas discusiones tuvieron eco en el ámbito de las ciencias sociales y permitieron la proyección de una agenda de investigación y debate que, comprometida, con los lugares y los sujetos de la violencia (Shaw 2010, Theidon 2006, Viaene 2010, Arriaza y Roht-Arriaza 2008), promovió la apertura al estudio de otras formas de justicia, como medio para mover los marcos conceptuales de la justicia transicional “permitiendo que las críticas, las prioridades y las prácticas locales nos muestren formas alternativas de conceptualizar la justicia y los derechos” (Okello 2010, 277).

De este modo, analítica y empíricamente se hicieron explícitas las desconexiones entre el proyecto legalista liberal e internacional y las prioridades locales, lo cual contribuyó a develar—en términos de Rosalind Shaw (2010, 3-4)—cómo el paradigma de la justicia transicional se desestabiliza por sus aplicaciones en los lugares y tiempos de los sobrevivientes/víctimas (Viaene 2013, 93). Así las cosas, las prácticas transicionales fueron interpeladas por no considerar con suficiente atención el dinamismo y la multiplicidad de los significados y visiones del mundo donde fueron implementadas, como por desvirtuar la diversidad de las experiencias de violencia que en estos se expresaban (Castillejo 2015, 26-29).

Esta perspectiva basada en los lugares de las transiciones dio forma a una fundamentación teórica que orienta también al presente escrito, y que localiza la justicia transicional (Shaw 2010) para producir un desplazamiento del centro de las pautas y mecanismos estandarizados a la exploración

de los encuentros periféricos y de las intersecciones con los conceptos de (en) la vida (Vasco 2007, 19), las relaciones cotidianas y las expectativas de las personas que enfrentan la violencia. Shaw describe este esfuerzo como un estudio de “las formas concretas en que estos mecanismos se cruzan con las prácticas, los puntos de vista y las prioridades de los sobrevivientes en lugares y momentos específicos y, por lo tanto, modifican las interpretaciones convencionales de lo ‘local’, la ‘justicia’ y las ‘transiciones’” (2010, 25).

El ejercicio de localización de la justicia transicional propone, de acuerdo con Alejandro Castillejo (2014, 216), un cambio de escala analítica con la que emergen interpretaciones locales sobre las violencias y el sufrimiento subjetivo/colectivo, como factores comprensivos de las fracturas del orden de la vida, de las relaciones cotidianas que las primeras generan, así como de las posibles salidas y formas de enfrentarlas. (Das 2008, Jimeno 2011). De ahí que, el foco de interés sean los registros “otros” que resultan externos y marginales a la ortodoxia transicional, al tiempo que se visibilizan los espacios que quedan entre las prácticas concretas y los tipos conceptuales/ideales (Coxshall 2005, 209). Interpelar así al discurso transicional supone reconocer que los lugares y sujetos de la violencia representan visiones del mundo más dinámicas de las que el modelo contempla y que son capaces, por lo tanto, de complejizar su aparente uniformidad y consenso (Castillejo 2015), y de desarrollar, reproducir y/o reinterpretar nociones particulares de dolor, justicia, daño y reparación, entre otros.

En estos términos del debate que proponen los estudios críticos de las transiciones (Castillejo 2017) el presente ensayo encuentra su base de reflexión, con el propósito de aportar a la comprensión del encuentro entre lo transicional y lo indígena en Colombia desde una observación localizada de algunos de los lenguajes, espacios y prácticas que en éste se producen. Con el soporte del trabajo etnográfico, a partir de una revisión documental y de un análisis genealógico de la *(co)producción normativa* de los últimos 15 años, se presenta una lectura que da cuenta de los movimientos y desarrollos de la estatalidad colombiana en la dinámica y compleja intersección con el proyecto transicional y el campo de las experiencias de violencia y los mundos de la vida de los pueblos indígenas en el país.

La transición localizada

Colombia es un país de conflictos históricos y estructurales cuya más reciente expresión ha dado lugar a cerca de seis décadas de enfrentamientos entre actores económicos y armados de la estatalidad, la paraestatalidad y las guerrillas. En este contexto, la población civil y entre ella, líderes, autoridades y organizaciones étnicas, han sido sujetos de acciones de violencia, y sus territorios, focos de disputa por

el control de recursos e intereses estratégicos para el sostenimiento de los regímenes y las atrocidades de la guerra (Villa y Houghton 2004, Espinosa 2007, Corte Constitucional de Colombia 2009).

Así, pese a que los indígenas han exigido “que sus territorios sean respetados y considerados como zonas neutrales y de paz” (Villamizar 2007, 328) la cotidianidad de la confrontación armada les ha significado el encuentro con la desaparición, el desplazamiento, el confinamiento forzado, el debilitamiento de la gobernanza propia y las múltiples expresiones de la muerte. Estas violencias han apuntado a “debilitar su vida colectiva con los principios que la sustentan y afectar sus espacios culturalmente significativos” (Salamanca 2015); por ende, han representado fracturas inmediatas, graves y directas a la continuidad y la eficacia de las estructuras sociales, económicas, políticas y culturales que son fundantes para estos pueblos.

En medio del conflicto armado en el país, el Estado colombiano emprendió desde hace más de una década el trámite por la vía institucional, de posibles salidas para su “terminación”, depositando en el modelo globalizado de la justicia transicional la ilusión y las promesas de cambio (Castillejo 2017).¹ De este modo, se instalaron con contundencia en el lenguaje y las políticas nacionales medidas judiciales, mecanismos políticos, instancias y oficinas de gobierno, con sus respectivos encuadres normativos y encargos administrativos y presupuestales.

Pese a este proceso de “asimilación formal” e impulso estatal del discurso transicional, desde los primeros años varios son los sujetos y lugares que han disputado los sentidos de este proyecto y que confrontan su aplicación, desde la demanda de ejercicios de contextualización y análisis de la violencia². Dichos análisis, entre muchos otros aspectos, cuestionan la idea de una justicia transicional sin transición, identifican impactos diferenciados en las poblaciones y territorios, respuestas sociales al conflicto y a la construcción de paz que no hacen parte del ámbito de acción del Estado, o incluso, aproximaciones sociales que conceptualizan de manera distinta a las víctimas, los victimarios y la justicia (Téllez 2007, CODHES 2016, Gómez 2013).

Uno de estos ámbitos de interpelación a la justicia transicional tiene su base epistemológica en la conformación pluricultural del país, por la cual comunidades étnicas y pueblos indígenas han interrogado los presupuestos del modelo jurídico/político (CIT 2011, Talco 2008, Bacca 2009, Rivera 2014). En este sentido, tomaron forma inquietudes sobre la lectura de la justicia transicional frente a las subjetividades impactadas por el conflicto, el alcance de las medidas de reparación frente a la continuidad de las violencias históricas, la manera como responde el discurso transicional a las dimensiones del conflicto armado y de la desigualdad que han vivido los pueblos indígenas, las especificidades que se expresan, en las

interpretaciones de estos pueblos, sobre lo que puede o no ser una víctima, sobre el concepto de dolor, o sobre lo que entienden por verdad, justicia y reparación, entre otros importantes aspectos. Este espacio de interpelación de las organizaciones y pueblos indígenas del país a las apuestas transicionales estatales ha generado un campo de intersección en el que las epistemologías, conceptos de la vida e interpretaciones sobre la violencia y los modos para enfrentarla se han expresado, como sigue.

El campo de la intersección

La reparación debe ser reparada. Yo necesito entender la palabra porque eso es lo que se dice afuera, pero no sé hasta dónde recoja lo espiritual de nuestro sentido. Porque si no nos encontramos con eso ¿cómo dialogamos? Hay que curar desde el origen, donde se fecundó y nació el desorden, desde el pensar, así tenemos que intencionarlo.

*Si reparar significa sanar, hay que hermanarnos para sanar la Sierra, para sanarla desde el corazón.*³

Lorenzo Izquierdo, Indígena Arhuaco

Hace un poco más de diez años en el territorio de la Sierra Nevada de Santa Marta pregunté a Lorenzo Izquierdo del pueblo indígena Arhuaco por el significado de eso que el Estado llamaba reparación, pregunta que fue respondida por él con sorpresa y un poco de burla señalando “nosotros no somos carros dañados. ¿Cómo es eso que debemos ser reparados? Yo creo que la reparación es la que debe ser reparada” (Notas de campo. Conversación en Gun Aruwun, Sabana Crespo, 2008). Producto de este diálogo con Lorenzo lo que pareció hacerse presente, en primera medida, es que el concepto de reparación—como uno de los elementos centrales de la propuesta de la justicia transicional—no conectaba de manera evidente y directa con la lengua y el pensamiento indígena Arhuaco. Para Lorenzo las palabras reparar/reparación hacían parte de un conjunto de referentes conceptuales que no encontraban símil con su comprensión, a los que, además, veía asociados con una “mecanización” de lo humano, como expresó en su interpretación literal “nosotros no somos carros dañados”. De este modo, el acercamiento al lenguaje transicional desde este contexto localizado se dio en medio del reflejo de un extrañamiento y del reconocimiento de su carácter extranjero, a lo que le siguió la urgencia de dotarlo de sentido(s) a partir de la lectura y visión particular del mundo que, para Lorenzo encontraban mejor expresión en las palabras sanar y armonizar. El contexto histórico de esta conversación tenía como principal referente jurídico/político el proceso de implementación de la ley 975 de 2005,

mejor conocida en Colombia como ley de justicia y paz. Esta ley fue uno de los primeros acercamientos de la institucionalidad con el discurso transicional cuya configuración y puesta en marcha enfrentó al Estado con dificultades como el escaso impacto generado para la solución del conflicto armado en su complejidad y con sus múltiples actores, por la generación de una idea de paz fragmentaria y parcial (Uprimny et.al. 2006, 43), la falta de garantías para el desmantelamiento de las estructuras paramilitares (Comisión Colombiana de Juristas 2005, 1-2), la debilidad en la generación de espacios para la participación de las víctimas (Garzón 2011, 229-231), la ineficacia en la protección de los derechos, la ausencia de coordinación interinstitucional y hasta la falta de recursos humanos, logísticos y económicos para poner en marcha el proyecto (Forer 2017,4).

A lo anterior se sumó el hecho de que con la apuesta normativa de justicia y paz el Estado colombiano siguió una lógica de actuación de “arriba hacia abajo” (Gómez 2013), que fruto del acuerdo entre élites políticas y económicas con los grupos paramilitares, privilegió una lectura estandarizada de lo transicional sin reconocer las demandas y particularidades de los lugares de la violencia en Colombia. Para el caso específico de interés de este ensayo, esto suprimió cualquier tipo de referencia y/o reconocimiento a la perspectiva étnica, la multiculturalidad y los sujetos indígenas del país. Así las cosas, la relación que se instauró desde los primeros documentos transicionales con los pueblos indígenas, fue una de invisibilización de la pluralidad, de poca comprensión y acercamiento a sus nociones propias; en últimas, de equiparación de su experiencia con la de las “otras víctimas” (Castillejo 2015, 26).

El efecto rebote que tuvo esta perspectiva vino con la implementación posterior de los mecanismos transicionales en los territorios; es decir, cuando los indígenas empezaron a hablar de y desde su propio dolor. Esta(s) violencia(s) específica(s) estaba(n) llena(s) de múltiples caras, profundidades y traslapes, se trataba de un continuo pluralizado de dolores superpuestos, históricos y sistemáticos (Jaramillo 2011, Villa y Houghton 2004) que superaban los estrechos marcos temporales de la normatividad transicional y que se expresaban en el tiempo presente con los lenguajes del pasado, las relaciones de poder y los daños transhistóricos (Castillejo 2015, 27) de la colonia, la república, las misiones de evangelización, el narcotráfico, las guerrillas, los paramilitares, las empresas y el “desarrollo” (Jimeno 2015, Escobar 2010).⁴ Emergieron así limitaciones de los conceptos de lo transicional en clara tensión con las múltiples temporalidades de la violencia sobre lo indígena, los sujetos múltiples del daño y la historicidad de la reparación (Rodríguez y Lam 2011).

Este primer escenario de institucionalización de las violencias vividas por los indígenas tuvo desarrollos posteriores que, por una parte, evidenciaron un cambio significativo en la postura y en la comprensión del Estado, y por

otra, fueron resultado de la incidencia y la participación de la representatividad indígena en los espacios de formulación de los preceptos y políticas transicionales. Uno de los hitos más importantes en este sentido, tuvo como eje articulador la promulgación de la ley 1448 de 2011, o ley de víctimas, y su correspondiente reglamentación en el decreto 4633 del 9 de diciembre de 2011 por medio del cual se dictaron medidas de asistencia, atención, reparación integral y de restitución de derechos territoriales a las víctimas pertenecientes a los pueblos y comunidades indígenas y se estableció de acuerdo al artículo 128 que “el Estado garantizará las condiciones para que las medidas de reparación integral, así como de protección de derechos y prevención garanticen efectivamente el derecho fundamental a la consulta previa” (Decreto 4633 de 2011).

Esta disposición, como los demás preceptos del decreto en relación con las medidas de reparación, puso de presente la necesidad de que se materializara un diálogo respetuoso con la pluralidad y la diversidad de interpretaciones sobre la violencia y la vida en el mundo indígena. En este contexto, el Estado puso en marcha un proceso de consulta en el que participó la instancia de representación oficial de los pueblos indígenas como es la Mesa Permanente de Concertación (Ruiz 2017, 91) que autorizó para el derecho colombiano nuevas nociones de daño, reparación y víctima.

Como resultado de esta consulta, el lenguaje de la norma transicional favoreció el reconocimiento de la diversificación de los sujetos del dolor, de manera que ya no solo las personas indígenas en su individualidad, sino los pueblos como unidades integradoras y colectivas aparecieron “adoloridos” y/o susceptibles de ser dañados por la violencia, junto con sus territorios, como cuerpos vivos, cuya capacidad sintiente/sufriente también fue adicionada al decreto por incidencia de los indígenas. Esto último se refleja en el artículo 3 del decreto que señala que “para los pueblos indígenas el territorio es víctima, teniendo en cuenta su cosmovisión y el vínculo especial y colectivo que los une con la madre tierra”, y se profundiza en el artículo 45 en el que refiriéndose a los daños al territorio se señala:

El territorio, comprendido como integridad viviente y sustento de la identidad y armonía, de acuerdo con la cosmovisión propia de los pueblos indígenas y en virtud del lazo especial y colectivo que sostienen con el mismo, sufre un daño cuando es violado o profanado por el conflicto armado interno y sus factores vinculados y subyacentes y vinculados. Son daños al territorio aquellos que vulneren el equilibrio, la armonía, la salud y la soberanía alimentaria de los pueblos indígenas y que puedan entenderse conexos con las causas a las que se refiere el artículo 3º del presente decreto. (Decreto 4633 de 2011)

Esta última incorporación fue una de las más innovadoras de la reglamentación porque, como se ha dicho, las violencias a los pueblos indígenas en Colombia han buscado un debilitamiento de las bases de su vida colectiva, afectar sus espacios culturalmente significativos y mermar sus posibilidades para el control territorial y el ejercicio de la autonomía, por ende, tiene sentido que, si la violencia se ejerce sobre los espacios y tiempos de los indígenas, que la reapropiación de estos pueda ser producida como medida de reparación. Además, esto dialoga directamente con las demandas de ampliación, titulación y recuperación territorial que hacen parte del conjunto de reivindicaciones históricas de los pueblos étnicos que, han logrado ser expresadas de manera inteligible para el lenguaje estatal del reconocimiento positivo de derechos, permeando marcos normativos y jurisprudenciales en el país. De este modo, tal y como señala Daniel Ruiz “(...) la Ley de Víctimas fue un escenario en el que estas organizaciones pudieron articular demandas en términos que fueron al mismo tiempo consecuentes con las realidades experimentadas a causa del conflicto y sintonizadas con el lenguaje propio de los derechos que han sido ya reconocidos por el Estado” (2017, 108).

La especificidad de esta reglamentación muestra cómo la experiencia de los pueblos indígenas basada en sus conceptualizaciones, permitió una trasmutación de las nociones estandarizadas de lo transicional, evidenciando nuevas y más complejas relaciones y maneras de abordar los impactos y realidades de la violencia en Colombia, lo cual se constituye en una oportunidad “para hacer visible una variedad de daños ocasionados a un conjunto disímil de seres donde lo humano es apenas una instancia más, y no siempre la más importante” (Ruiz 2017, 90).

Se evidencia con esto, un ejercicio de coproducción de la transicionalidad en el que los pueblos indígenas exigen al Estado un nivel de interrelación más cercano y respetuoso con sus categorías explicativas del mundo que pueden verse recreadas y dinamizadas, así como los dispositivos y lenguajes transicionales resultar enriquecidos. Fruto de este movimiento de los márgenes interpretativos sobre la violencia se posibilita también una ampliación de los alcances y sentidos de las medidas de reparación que, si pretenden ser legítimas y dialogantes con la diversidad cultural y la complejidad social de los conflictos en el país, “tendrían que orientarse al restablecimiento de relaciones entre la gente, sus territorios y los demás seres presentes” (Ruiz 2017, 99).

No obstante, es de aclarar que desde nuestra perspectiva el restablecimiento y armonización de las relaciones no se originan ni en los marcos jurídicos ni en las políticas de intervención del Estado. En ello, están directamente implicados los actores sociales, y para el caso que nos compete, los pueblos indígenas con sus diferentes instancias autónomas de gobierno e identidad cultural, las prácticas rituales que usan “para trabajar sobre la violencia del pasado y del presente como un medio para vivir con malos entornos” así como las “prácticas

de reparación que no involucran rituales, sino que se basan en el performance de la vida diaria para restablecer las relaciones” (Shaw 2010, 20)⁵.

Ahora bien, algunos desarrollos normativos y políticos posteriores, los cuales hoy en día permiten hablar de múltiples transicionalidades o de proyectos transicionales paralelos y superpuestos en el país, se produjeron alrededor del proceso de negociación en La Habana (2012-2016), entre el gobierno nacional y la guerrilla de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC).⁶ Luego de que “las comunidades étnicas y culturales tuvieron que esperar cuatro años antes de ser invitadas, y solo pudieron participar en las discusiones acerca del sexto y último punto de las negociaciones, sobre las modalidades de ratificación de los Acuerdos” (Braconnier 2018, 117) como consecuencia de un nuevo proceso de incidencia y perseverancia de las organizaciones se consideró “fundamental incorporar la perspectiva étnica y cultural, para la interpretación e implementación” del Acuerdo Final para la terminación del conflicto y la construcción de una paz estable y duradera (2016). En este acuerdo el capítulo étnico fijó como principios básicos de la relación con los grupos étnicos:

a la libre determinación, la autonomía y el gobierno propio, a la participación, la consulta y el consentimiento previo, libre e informado; a la identidad e integridad social, económica y cultural, a los derechos sobre sus tierras, territorios y recursos, que implican el reconocimiento de sus prácticas territoriales ancestrales, el derecho a la restitución y fortalecimiento de su territorialidad, los mecanismos vigentes para la protección y seguridad jurídica de las tierras y territorios ocupados o poseídos ancestralmente y/o tradicionalmente. (Acuerdo 2016, 208-209)

La perspectiva étnica y cultural desde la que los pueblos interrogaron al acuerdo entre las FARC y el gobierno, buscó introducir aspectos diferenciales y territoriales a cada uno de los elementos centrales que lo constituyen (reforma rural integral, participación política, fin del conflicto, solución al problema de las drogas ilícitas víctimas del conflicto); asimismo se buscó posicionar el respeto a sus instancias y autoridades propias de justicia, exigiendo, entre otras, la apertura de espacios y mecanismos de coordinación con el Estado y participación en la implementación de lo que se conoce a partir del Acuerdo como el Sistema Integral de Verdad, Justicia, Reparación y No Repetición del que hacen parte la Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No Repetición; la Unidad para la Búsqueda de Personas dadas por Desaparecidas en el contexto y en razón del conflicto armado y la Jurisdicción Especial para la Paz.

La implementación del capítulo étnico en cuestión y de los acuerdos en general está en desarrollo actualmente,

presentando atrasos y obstáculos de orden político, económico e institucional que están siendo analizados por diferentes actores (Misión de Verificación de las Naciones Unidas en Colombia 2018, Instituto Kroc de Estudios Internacionales de Paz 2018, Fundación Ideas para la Paz 2018, Contraloría General de la República 2018), incluidas las organizaciones y representantes de los pueblos étnicos (Comisión Étnica para la Paz y la Defensa de los Derechos Territoriales 2018).

Pese a que las densidades y el fondo de este complejo proceso, superan por mucho los esfuerzos de este ensayo, lo que es posible referenciar es que los ámbitos discursivos indígenas sobre la violencia siguen intersectándose cada vez más estrechamente con aspectos de lo transicional, en un nivel de especialización que ya no solo moviliza conceptos, interpretaciones y categorías de la vida indígena a los lenguajes normativos y jurídicos del Estado, sino que proporciona criterios de acción y de formulación de medidas diferenciales, diversifica instancias de seguimiento y control a las políticas estatales e incluso llega a integrar en “cuerpo propio” las instancias e instituciones transicionales con personas provenientes de los pueblos y territorios indígenas, como sucede con la Jurisdicción Especial para la Paz y la Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad.⁷

Todos estos desplazamientos de la estatalidad colombiana en las interacciones con los pueblos indígenas permiten plantear algunas consideraciones analíticas adicionales frente a la manera en que los mecanismos transicionales pueden encontrar en la perspectiva de lugar, otras formas de fundamentar sus acciones que, basadas en las condiciones, prácticas, sentidos, subjetividades y prioridades locales lleven a una concepción más diversa de la justicia; develen mayores dinanismos en los conceptos; evidencien las contradicciones y abstracciones de la propuesta transicional; conecten las posibilidades del discurso con las realidades concretas de los afectados; examinen críticamente las implicaciones prácticas, las deficiencias y las aplicaciones de los principios de la justicia de transición y cuestionen algunas de sus “verdades” que empiezan a aparecer como inmodificables. Al respecto, las siguientes reflexiones y argumentos finales.

A guisa de cierre

Al esfuerzo analítico sobre los aspectos estudiados corresponde agregar una mención sobre el hecho mismo de los movimientos y giros de la transicionalidad, y es que estos son solo posibles en la medida que los pueblos indígenas y, sus diferentes instancias de organización y representación, disputan y defienden decididamente para sí, la apertura de procesos de participación y diálogo democrático e intercultural. Se trata de una apuesta que, resulta por demás, valiente y ejemplificante, al considerarse el histórico patrón de relaciones de discriminación y racismo que ha prevalecido en la

actuación del Estado colombiano desde los primeros tiempos republicanos frente a los pueblos indígenas.

Este trámite por las “vías institucionales” de las reivindicaciones históricas de los grupos étnicos confirma su voluntad política y sus cada vez más activas labores de incidencia en ámbitos tecnificados como el derecho para enfrentar las problemáticas que llegan a sus territorios, y entre ellas, a la violencia a la que han estado y siguen estando expuestos. De acuerdo con Julieta Lemaitre “es en contraste con esta violencia, como un mentís a la misma, que el derecho y sus promesas son atractivos no sólo como herramienta para obtener beneficios concretos sino como visión del mundo (la nación multicultural) que alivia la angustia generada por la persistencia de la colonización a sangre y fuego” (2009, 344-345).

En medio de ello, la violencia y los impactos que genera en los pueblos y territorios indígenas, logran un nivel de visibilización que resulta importante y necesario, y las posibilidades para el diálogo plural y la construcción de políticas estatales se dotan de elementos que tienen mayores y mejores posibilidades de llegar a ser efectivas para impactar las realidades de estas comunidades. De este modo, el ejercicio de localización de la justicia complejiza sus operaciones, momentos y categorías y puede contribuir a hacer de su implementación una más legítima, al generar aproximaciones y comprensiones respetuosas de las personas y los territorios que viven la violencia.

Por otro lado, podría decirse que como resultado de esta interacción entre los indígenas y la transicionalidad, las instancias de representación de los pueblos étnicos pueden verse fortalecidas con la incidencia, disputa y traducción de los términos de las “nuevas” relaciones que quieren tener con el Estado. Sin embargo, no son los pueblos los que resultan fundamentalmente favorecidos con este proceso, sino la institucionalidad y el paradigma de la justicia transicional que en su carácter estado-centrista, tal y como plantea Alejandro Castillejo (2018)⁸ termina reinscribiendo al Estado sobre sí mismo, y la transición, por ende, permitiendo que éste se transforme sobre la base de sus propios fundamentos, arquitecturas legales e institucionales.

Esta reinscripción se expresa no solo en la literalidad del derecho y de la formulación de los marcos normativos específicos como los analizados en este escrito, sino en la reedificación de oficinas, políticas públicas, agencias de gobierno y plataformas que solidifican y expanden los mecanismos que permiten que opere y se haga legible el poder del Estado sobre los indígenas/ciudadanos. El Estado que se produce como resultado de ello, es solo uno aparentemente fortalecido, pues las inercias institucionales, la presión de los intereses de actores políticos, armados y económicos relacionados con la violencia y la persistencia de las bases que dieron origen al conflicto, reactualizan sus debilidades y ponen en entredicho el aparente poderío de la institucionalidad.

La contundencia del fenómeno de la ineficacia del derecho es un ejemplo de esto, el cual, para el caso de los pueblos indígenas, fue nominado como brecha de implementación por el ex Relator Especial de Naciones Unidas para los Derechos Humanos y las Libertades Fundamentales de los Indígenas, Rodolfo Stavenhagen (2006). Este concepto hace referencia a las enormes distancias que existen entre los reconocimientos positivos y normativos de derechos para los pueblos indígenas y sus realidades cotidianas “en las que se encuentran numerosos problemas para el adecuado cumplimiento de estas medidas” (Martínez, Juan y Hernández 2018, 14).

Dado que el campo jurídico de la transicionalidad no escapa a los problemas estructurales del acceso a la justicia en Colombia y de la inaplicabilidad del derecho, estos reconocimientos normativos con toda la novedad y pluralidad que se les puede reconocer siguen reproduciendo la mencionada brecha de implementación en materia de derechos de los pueblos indígenas, no solo porque sus condiciones materiales no han tenido un impacto significativo, sino porque las estructuras complejas de la violencia siguen intactas y han sobrevivido al proceso de transición del país. Por cuestiones centrales como estas, la relación desde el lenguaje y las herramientas del derecho entre los pueblos indígenas y el Estado se da de manera ambivalente, en un contexto “donde las afirmaciones de confianza en el derecho conviven con la descripción constante de su ineficacia” (Lemaitre 2009, 346).

Considerando entonces que como argumenta Rachel Sieder “la marginación, la pobreza, la discriminación y la violencia que aquejan a los pueblos indígenas no se resolverán con el derecho” resulta necesario que no se sobredimensionen “los instrumentos y procesos legales, ni mucho menos transformarlos en fetiches” (2011, 317). De ahí que, en paralelo a los formalismos de la disputa jurídica, los pueblos indígenas sigan siendo sujetos de otros campos de fuerza y de acciones de orden más político y cultural en los que los discursos de la resistencia, la negación de la vulnerabilidad y la exigibilidad ante el Estado prevalecen. Tal y como expresa la líder Arhuaca Leonor Zalabata:

Si bien es cierto que la violencia ha cobrado numerosas vidas y ha debilitado las estructuras propias de la organización y, por ende, de su cultura, los indígenas han luchado por mantener sus principios y valores alejados de la violencia, cumpliendo así con la Ley de Origen. Esto solamente es posible si se actúa como una sociedad unida, con sólidos referentes de identidad y con unos objetivos comunes y claros. Para lograrlo es necesario ejercer una activa resistencia pacífica de manera decidida y coordinada, (...); cualquier decisión que se tome o cualquier acción que se lleve a cabo implica la relación directa con la cultura y el territorio, de ahí la importancia de permanecer y defenderlos. (Misión de Apoyo al Proceso de

Paz de la Organización de los Estados Americanos en Colombia 2008, 17)

En medio de esta complejidad, la resistencia cultural, la permanencia en los territorios, la vitalidad e incidencia activa en los espacios abiertos para la creación de estatalidad hacen parte del proceso de coproducción y de localización de la

transicionalidad en Colombia, de la que los pueblos indígenas han sido partícipes. Las intersecciones y los intercambios dinámicos que de ello han resultado “pueden promover la creatividad o inhibirla, suscitar la resistencia o disiparla” (Wolf 1982, 5), y si no, en todo caso, permiten plantear una problematización y pluralización más que urgente de las transiciones.

Obras Citadas

- Arriaza, Laura y Naomi Roht-Arriaza. 2008. “Social Reconstruction as a Local Process.” *The International Journal of Transitional Justice* 2 (2): 152–72.
- Arthur, Paige. 2009. “How ‘Transitions’ Reshaped Human Rights: A Conceptual History of Transitional Justice.” *Human Rights Quarterly* 31 (2): 321–67.
- Bacca, Paulo. 2009. “Tiempo Y Espacio De Las Reparaciones Colectivas Para Los Pueblos Indígenas Víctimas De La Violencia”. En Rodrigo Uprimny Yepes. et. al. *Reparaciones en Colombia: análisis y propuestas*, p.p. 169-217. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.
- Bell, Christine. 2009. “Transitional Justice, Interdisciplinarity and the State of the ‘Field’ or ‘Non-Field.’” 3 (1): 5–27.
- Braconnier, Laetitia. 2018. “The Own Rights of Ethnic People in the Colombian Peace Agreement of August 2016 | Los Derechos Propios de Los Pueblos Étnicos En El Acuerdo de Paz de Agosto de 2016.” *Revista Derecho Del Estado*, no. 40: 113–26.
- Castillejo, Alejandro. 2014. “La Localización Del Daño: Etnografía, Espacio, y Confesión En El Escenario Transicional Colombiano.” *Horizontes Antropológicos* 42: 213–36.
- Castillejo, Alejandro. 2015. “La Imaginación Social Del Futuro: Reflexiones Sobre Colombia y El Prospecto de Una Comisión de Verdad.” En *Proceso de Paz y Perspectivas Democráticas En Colombia*, edited by CLACSO, 13–43. Ciudad Autónoma de Buenos Aires.
- Castillejo, Alejandro. 2017. *La Ilusión De La Justicia Transicional: Perspectivas Críticas Desde El Sur Global*. Editado por Alejandro Castillejo Cuéllar. Primera Edición ed. Colección General. Bogotá: Universidad De Los Andes, Facultad De Ciencias Sociales, Departamento De Antropología, Ediciones Uniandes.
- Confederación Indígena Tairona -CIT. (2011). *Propuestas para el programa de garantías de los derechos fundamentales de los pueblos indígenas de Colombia*. Valledupar.
- CODHES. 2016. *Guía Para La Reparación Colectiva de Los Pueblos y Comunidades Afrodescendientes En El Marco Del Decreto Ley 4635 de 2011*. Editado por CODHES. Bogotá.
- Comisión Colombiana de Juristas-CCJ. 2005. *Sin paz y sin justicia*. Boletín No 6. Bogotá.
- Comisión Étnica para la Paz y la Defensa de los Derechos Territoriales. 2018. *1 Informe De Cumplimiento Del Capítulo Étnico En El Marco De La Implementación Del Acuerdo Final De Paz Entre El Gobierno De Colombia Y Las FARC-EP*. Bogotá.
- Contraloría General de la República. 2018. Segundo Informe Al Congreso Sobre La Ejecución De Los Recursos Y Cumplimiento De Las Metas Del Componente Para La Paz Del Plan Plurianual De Inversiones 1 De Enero 2017 A 30 De Marzo De 2018.
- Corte Constitucional de Colombia. 2009. Auto 004. Magistrado ponente Manuel José Cepeda

- Coxshall, Wendy. 2005. "From the Peruvian Reconciliation Commission to Ethnography: Narrative, Relatedness, and Silence." *PoLAR: Political and Legal Anthropology Review* 28 (2): 203–22.
- Das, Veena. 2008. "La Antropología Del Dolor". En F. Ortega (Ed.), *Veena Das: Sujetos del dolor, agentes de dignidad* (pp. 409–436). Bogotá.
- Elster, Jon. 2004. *Closing the Books: Transitional Justice in Historical Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Escobar, Arturo. 2010. *Territorios de Diferencia. Lugar, Movimientos, Vida, Redes*. Enviñón Edi. Vol. 1. Popayán, Colombia: Impreso por Samava Impresiones.
- Espinosa, Mónica L. 2007. "Memoria Cultural y El Continuo Del Genocidio: Lo Indígena En Colombia." *Antípoda, Revista de Antropología y Arqueología*, no. 5: 53–73.
- Fletcher, L. E. y H. M. Weinstein. 2015. "Writing Transitional Justice: An Empirical Evaluation of Transitional Justice Scholarship in Academic Journals." *Journal of Human Rights Practice* 7 (2): 177–98.
- Forer, Andreas. 2017. "Proceso de Justicia y Paz en Colombia. Análisis retrospectivo y algunos logros alcanzados". En E. Cortés (Ed.), *Proceso de Justicia y Paz. Evaluación y aportes en casos de Pueblos Indígenas*. Editorial Universitaria de la Costa EDUCOSTA: 1–75. Bogotá.
- Franzki, Hannah y Maria Carolina Olarte. 2012. "Understanding the Political Economy of Transitional Justice A Critical Theory Perspective." En *Transitional Justice Theories*, editado por Susanne Buckley-Zistel, Teresa Koloma Beck, Christian Braun, and Friederike Mieth, GlassHouse, 201–21. New York.
- Fundación Ideas para la Paz. 2018. *Las Garantías De Seguridad: Una Mirada Desde Lo Local. Desafíos Para La Protección De Las Comunidades, Los Líderes Sociales Y Los Excombatientes*.
- Garzón, Baltazar. 2011. *Diagnóstico de Justicia y Paz en el Marco de la Justicia Transicional en Colombia*. Organización de los Estados Americanos y Misión de Apoyo al Proceso de Paz. Bogotá.
- Gómez, Gabriel. 2013. "Justicia Transicional 'Desde Abajo': Un Marco Teórico Constructivista Crítico Para El Análisis de La Experiencia Colombiana." *Co-Herencia* 10 (19): 137–66.
- Hoogenboom, David Anton. 2014. "Theorizing 'Transitional Justice.'" University of Western.
- Instituto Kroc de Estudios Internacionales de Paz. 2018. *Segundo Informe Sobre El Estado Efectivo De Implementación Del Acuerdo De Paz En Colombia*. Diciembre 2016 – mayo 2018.
- Jaramillo, Pablo. 2011. "Reparaciones Indígenas y El Giro Del 'Giro Multicultural.'" *Revista Colombiana de Antropología* 47 (2): 151–71.
- Jiménez, Sandro. 2008. "Etnografía y Crisis: Algunos Debates y Una Práctica de Investigación En Contextos de Violencia." *Nómadas* 29: 34–49.
- Jimeno, Myriam, Varela, Daniel y Castillo, Ángela. 2011. "Experiencias de Violencia: Etnografía y Recomposición Social En Colombia." *Sociedade e Cultura* 14 (2): 275–85.
- Jimeno, Miriam, Varela, Daniel y Castillo, Ángela. 2015. *Después de La Masacre: Emociones y Política En El Cauca Indio*. Bogotá.
- Lemaitre, Julieta. 2009. *El Derecho Como Conjuro: Fetichismo Legal, Violencia y Movimientos Sociales*. Bogotá: Siglo Del Hombre, Uniandes.

- Martínez, Juan Carlos, Víctor Juan y Violeta Hernández. 2018. *Derechos Indígenas, Entre La Norma y La Praxis Reflexiones a Partir Del Seminario Internacional: Cerrando La Brecha de Implementación*. Editado por Fundación Konrad Adenauer. Bogotá.
- McEvoy, Kieran, and Lorna McGregor. 2008. *Transitional Justice from below : Grassroots Activism and the Struggle for Change*. Human Rights Law in Perspective. Oxford: Hart.
- Misión de Apoyo al Proceso de Paz de la Organización de los Estados Americanos en. 2008. *La Memoria Como Forma Cultural de Resistencia. LOS ARHUACOS*. Bogotá.
- Misión de Verificación de las Naciones Unidas en Colombia. 2018. *Informe del Secretario General*. Consejo de Seguridad de Naciones Unidas.
- Okello, Moses. 2010. “Elevating Transitional Local Justice or Crystallizing Global Governance?” *Localizing Transitional Justice : Interventions and Priorities after Mass Violence*, 275–84.
- Richmond, Oliver P. y Jason Franks. 2009. *Liberal Peace Transitions : Between Statebuilding and Peacebuilding*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Rivera, Ginna. 2014. “Avances Jurisprudenciales y Legislativos Del Derecho a La Reparación a Pueblos Indígenas Como Víctimas de Violaciones de Derechos Humanos.” Tesis de Maestría en Derecho. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá.
- Rodríguez, Cesar, y Yukyan Lam. 2011. “Etnorreparaciones: La Justicia Colectiva Étnica y La Reparación a Pueblos Indígenas y Comunidades Afrodescendientes En Colombia.” Documentos Dejusticia. Bogotá.
- Roht-Arriaza, Naomi y Javier Mariezcurrena, eds. 2006. *Transitional Justice in the Twenty-First Century: Beyond Truth versus Justice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ruiz, Daniel. 2017. “El Territorio Como Víctima. Ontología Política y Las Leyes de Víctimas Para Comunidades Indígenas y Negras En Colombia.” *Revista Colombiana de Antropología* 53 (2): 85–113.
- Salamanca, Carlos. 2015. “Bahía Portete, La Masacre Y El Ritual. Violencia Masiva, Mediaciones Y Prácticas Transversales De Memoria En La Guajira.” *Antípoda* 21: 121–143.
- Schnabel, Albrecht, Chesterman, Simon y Pouligny, Béatrice. 2007. *After Mass Crime : Rebuilding States and Communities*. Tokyo: United Nations University Press.
- Shaw, Rosalind. 2010. “Linking Justice with Reintegration? Ex-Combatant and the Sierra Leone Experiment.” En *Localizing Transitional Justice: Interventions and Priorities after Mass Violence*, editado por Rosalind Shaw, Lars Waldorf y Pierre Hazan, Stanford U, 111–32. Stanford.
- Sieder, Rachel. 2011. “Pueblos Indígenas y Derecho(s) En América Latina.” En *El Derecho En América Latina. Un Mapa Para El Pensamiento Jurídico Del Siglo XXI*, editado por César Rodríguez, Siglo XXI, 303–23. Buenos Aires.
- Stavenhagen, Rodolfo. 2006. “Los Derechos De Los Pueblos Indígenas.” *Anuario De Derecho Constitucional Latinoamericano*, 18.
- Talco, Jasaima. 2008. “Para Los Kankuamos La Reparación Colectiva Pasa Por La Consolidación de Nuestro Territorio Tradicional.” *Etnias&política. Revista Del Observatorio Indígena de Políticas Públicas de Desarrollo y Derechos Étnicos* 8: 170–75.
- Teitel, Ruti. 2003. “Genealogía de La Justicia Transicional.” *Harvard Human Rights Journal* 16 (1997): 69–94.
- Téllez, Ana María, Sanchez, Nathalie, Tejada, Carolina y Villa, Juan David. 2007. *Nombrar Lo Innombrable: Reconciliación Desde La Perspectiva de Las Víctimas*. CINEP. Bogotá.

- Theidon, Kimberly. 2006. "Justice in Transition: The Micropolitics of Reconciliation in Postwar Peru." *Journal of Conflict Resolution* 50 (3): 433–57.
- Tsing, Anna. 2005. *Friction: An Ethnography of Global Connection*. Anthropology. Globalization Studies. Environmental Studies. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Uprimny, Rodrigo, Saffon, María Paula, Botero, Catalina y Restrepo, Esteban. 2006. *¿Justicia Transicional Sin Transición? Verdad, Justicia y Reparación Para Colombia*. Editado por Ediciones Antropos. *Verdad, Justicia y Reparación Para Colombia*. Dejusticia. Bogotá. papers3://publication/uuid/4BC807A2-9DBC-4406-82EE-1E0DBB7DE6A7.
- Vasco, Luis Guillermo. 2007. "Así Es Mi Método En Etnografía." *Tabula Rasa*, no. 6: 19–52.
- Viaene, Lieselotte. 2010. "Life Is Priceless: Mayan Q'eqchi' Voices on the Guatemalan National Reparations Program." *The International Journal of Transitional Justice* 4 (1): 4–25.
- Viaene, Lieselotte. 2013. "La Relevancia Local de Procesos de Justicia Transicional. Voces de Sobrevivientes Indígenas Sobre Justicia y Reconciliación En Guatemala Posconflicto." *Antipoda*, no. 16: 85–112.
- Villa, William y Houghton, Juan. 2004. "Evolución General de La Violencia Política Contra Los Pueblos Indígenas." En *Violencia Política Contra Los Pueblos Indígenas En Colombia 1974-2004*, 19–49. Bogotá: IWGIA CECOIN OIA.
- Villamizar, Darío. 2007. "Paramilitarismo y Pueblos Indígenas: Otra Mirada Al Conflicto." En *Parapolítica. La Ruta de La Expansión Paramilitar y Los Acuerdos Políticos*, editado por Cerec and Corporación Nuevo Arco Iris, 323–62. Bogotá.
- Wolf, Eric. 1982. *Europa y La Gente Sin Historia*. 2nd ed. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Notas

1. Ver al respecto: Línea del tiempo: mecanismos de justicia transicional en Colombia del Centro Internacional para la Justicia Transicional. Disponible en: https://www.ictj.org/sites/default/files/subsites/colombia-linea-tiempo/index.html?gclid=CjwKEAjw_uvHBRDUkumF0tLFp3cSJACAIHMYX6nKqL2eHp3T5Pst5BQ1OdeAraKK6Tao37k9D88Y5hoCtjw_wcB.%20Fecha%20de%20consulta%202023%20de%20enero%20de%202019
2. La integración del proyecto transicional a las políticas del Estado colombiano tuvo procesos y matices problemáticos por cuestiones de espacio y de enfoque analítico no se pueden desarrollar integralmente en el presente texto.
3. Se refiere a la Sierra Nevada de Santa Marta (SNSM), territorio de los indígenas Iku (Arhuacos), Wiwa, Kággaba (Kogui) y Kankuamo. La SNSM es un macizo montañoso ubicado al norte de Colombia declarado por la UNESCO como Reserva de Biosfera y Patrimonio de la Humanidad en 1979, por su riqueza cultural y ambiental. Como una de las montañas más altas del mundo a orillas del mar, su geografía se levanta hasta los 5.775 msnm y abarca los departamentos del Magdalena, Cesar y Guajira (CIT 2011).
4. Mónica Espinosa (2007, 57) hace referencia al "continuo del genocidio" como categoría que "permite aproximar la institucionalización de formas de violencia que se han convertido en patrones estructurales de poder y que, hasta hoy, están inmersos en prácticas habituales y cotidianas de marcación, jerarquía, estigmatización, control y agresión—esta última a veces indirecta y subterránea— contra ciertos grupos humanos."
5. Un análisis localizado de la justicia transicional daría cuenta de cómo "las comunidades movilizan rituales y elementos simbólicos transicionales para enfrentar las profundas divisiones dejadas o acentuadas por los conflictos civiles" (Theidon 2006, 436) y de cómo estas prácticas plurales escapan al monopolio estatal pero se relacionan de maneras muy específicas con las políticas institucionales de la transicionalidad que, pueden actuar ante ellas tanto como facilitadoras como entorpecedoras.

6. Esta referencia en plural a la justicia transicional permite denotar, que en el caso colombiano existen de manera simultánea, proyectos y normativas transicionales cuya superposición e interacción hacen parte del contexto de trabajo desde el que se plantea esta reflexión. Esta referencia se la debo a Alejandro Castillejo (Comunicación personal 17 de abril de 2017, Bogotá).
7. La conformación de la Jurisdicción Especial para la Paz consideró a los magistrados indígenas Ana Manuela Ochoa (pueblo Kankuamo), Juan José Cantillo (pueblo Wayuu), José Miller Hormiga (pueblo Totoró) y Belkis Florentina Izquierdo (Pueblo Arhuaco). Por su parte, Patricia Tobón Yagarí (pueblo Embera) integra la Comisión de Esclarecimiento de la Verdad
8. Me refero aquí a las discusiones del Seminario “Convivencia y reconstrucción del tejido social” dirigido por Alejandro Castillejo. Sesión del 12 de septiembre de 2018 “Devenir Estado y Reinscripción sobre sí Mismo.” Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de los Andes. Bogotá, Colombia.

Las paradojas del tránsito: la experiencia de la verdad y el relato en los excombatientes de las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC)

Mauricio Andrés Restrepo Suesca/Universidad Nacional de Colombia

Entre enero de 2011 y julio de 2013 realicé seguimiento al proceso de reintegración de los excombatientes de las AUC en los departamentos de Antioquia y Chocó como parte del equipo de investigación del Observatorio de Procesos de Desarme, Desmovilización y Reintegración de la Universidad Nacional de Colombia. Durante estos años, tuve la ocasión de conocer el contexto de emergencia y aplicación de la Ley 1424 de 2010, instrumento creado para garantizar la libertad a los exintegrantes de las AUC no considerados como máximos responsables de los delitos cometidos por la organización.

De igual forma, acompañé el trabajo que en el marco de dicha ley realizó el Centro Nacional de Memoria Histórica (CNMH), la Fiscalía General de la Nación y la entonces Agencia Colombiana para la Reintegración (hoy Agencia para la Reincorporación y la Normalización), y mantuve constantes conversaciones con muchas de las personas desmovilizadas, antes y después de participar de los mecanismos y cumplir con las acciones dispuestas por la Ley 1424 para garantizar su libertad. A partir de las observaciones registradas en mis diarios de campo y las entrevistas a profundidad que durante el segundo semestre de 2016 y el primero de 2017 realicé a cuatro excombatientes de las AUC y una profesional que trabajó en el CNMH, este artículo realiza un acercamiento a los impactos de la Ley 1424 en la transición a la vida civil de los excombatientes de las AUC y las complejidades existentes en su apuesta por la verdad y la memoria histórica.

En primer lugar, presentaré el contexto de emergencia de la Ley 1424 de 2010 en el marco de la desmovilización de las AUC, así como los ajustes institucionales realizados para cumplir con las medidas de verdad, justicia y reparación exigidas. En segundo lugar, como consecuencia de dicha ley, argumento la existencia de tres paradojas que cuestionan la reintegración de los excombatientes de las AUC y la apuesta por la verdad a partir de los relatos de sus acciones en las filas de dicha organización. Finalmente, describo la experiencia de los excombatientes en el cumplimiento de las disposiciones de la ley, en particular, su participación en el procedimiento creado para la recibir sus aportes a la verdad y la memoria histórica.

La verdad como obligación en el tránsito a la vida civil de los excombatientes rasos de las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC)

El mes de diciembre de 2010 es una fecha significativa para los miles de excombatientes desmovilizados de las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC) que transitaban y recibían atención institucional para su reintegración a la vida civil.¹ Siete años después de la primera ceremonia de desmovilización de una de estructura de las AUC y tras cuatro años de la última, los avatares jurídicos del modelo de justicia transicional colombiano abocan a los exintegrantes de la base de las AUC (también llamados rasos) a una situación de inseguridad jurídica que comprometió su libertad tras varios años de dejar las armas. La primera ceremonia de desmovilización fue la del Bloque Cacique Nutibara en noviembre de 2003 y la última el Bloque Elmer Cárdenas en agosto de 2006.

Esta situación fue causada por cuenta de las críticas a las medidas de indulto otorgadas a los exintegrantes rasos de las AUC; dado que, en un principio, su pertenencia a esta organización fue gestionada como delito político. Sin embargo, en el año 2007, la Corte Suprema de Justicia demandó el artículo que tipifica la pertenencia a las AUC como delito político y eliminó el tratamiento diferencial otorgado a esta población.² Desde este momento la libertad de estas personas quedó en vilo por cuenta de una situación calificada como el “limbo jurídico” de las Autodefensas (Ministerio de Justicia y del Derecho 2015, 8; *El Tiempo* 2010).

En consecuencia, la incertidumbre y el temor de miles de personas sin soporte legal para mantener su libertad se incrementaron dada la emisión de órdenes de captura y la aprehensión de algunos excombatientes. Estos hechos, aunque afectaban sus arraigos y apuestas dentro de la vida civil, fueron presentados solamente como un factor que ponía en riesgo la seguridad del país ante el eventual retorno a las armas por parte de esta población. Por consiguiente, el 29 de diciembre de 2010 el Congreso de la República encontró una salida jurídica al llamado “limbo” mediante la aprobación de la Ley 1424 de 2010.

Siguiendo la Ley 1424 la maquinaria institucional de la transición fue ajustada para certificar que los excombatientes de las AUC cumplieran con los principios de verdad, justicia y reparación mediante actividades y acciones de tipo obligatorio. Como medida de reparación a cada excombatiente se le exigió acreditar 80 horas de un servicio social (en su mayoría en labores de ornato en espacios públicos) no remunerado (Fiscalía General de la Nación, s.f., 8), con la intención de reparar el daño causado mientras estuvieron en el grupo armado (Agencia para la Reincorporación y Normalización 2017) y contribuir a la reconciliación (Agencia para la Reincorporación y Normalización, s.f.-b). Por otro lado, el deber con la verdad los obligó a comparecer ante el Centro Nacional de Memoria Histórica (CNMH) para entregar, en el marco de un mecanismo no judicial, su testimonio acerca de su involucramiento en las estructuras de las AUC en las que participaron y los hechos de los cuales tuvieron conocimiento. Finalmente, la Fiscalía General de la Nación (FGN) y los operadores de judiciales son encargados del principio de justicia, el cual se concreta por medio de la condena por el delito de concierto para delinquir que cada persona recibe; sin embargo, al certificar su aporte a la verdad y la reparación la pena no se ejecuta y se mantiene la libertad.

De esta manera, en su conjunto, cada uno de los citados procedimientos conforma el dispositivo transicional creado para resolver el llamado “limbo jurídico” y de paso, mediante los aportes a la verdad y la condena de miles de excombatientes, otorgar legitimidad a un proceso de desmovilización acusado de favorecer la impunidad y el ocultamiento de los hechos cometidos por las AUC. El testimonio de los integrantes de las AUC, hasta este momento relegado a los tribunales de justicia y paz donde comparecían las personas postuladas como máximos responsables, irrumpe y se transforma en un objeto de canje para mantenerse en libertad.

Finalmente, el contexto de emergencia de la Ley 1424 evidencia las fracturas en la experiencia cotidiana de la transición para quienes entregaron las armas. En cada una de las exigencias dispuestas por la ley se advierte una contradicción frente a las expectativas construidas por los excombatientes frente a su futuro. Las tensiones entre las demandas de la ley y la promesa movilizada por la transición, la realidad enfrentada por las personas que pertenecieron a las AUC y sus experiencias en el cumplimiento de las medidas creadas para salir del “limbo jurídico” configuran lo que aquí llamaré las paradojas del tránsito.

Las paradojas del tránsito: habitar en el limbo

En el caso particular de los excombatientes de las AUC, atender a los requisitos creados para cumplir con las demandas de la Ley 1424 pone en evidencia el estatus paradójico

de la transición dentro de las rutas institucionales y del testimonio que se les exige como aporte a la verdad.

La primera paradoja es la posibilidad de dejar atrás el pasado en armas y construir otros horizontes de sentido a partir de la promesa del nuevo comienzo movilizada por la reintegración. Al respecto, es preciso aclarar que la Ley 1424 vuelve obligatoria la participación de los excombatientes dentro del proceso de reintegración administrado por el Estado. Es decir, la ruta institucional se convierte en el único camino para certificar el tránsito a la vida civil, negando la posibilidad de construir itinerarios propios y, dicho sea de paso, prescribiendo el retorno a la legalidad desde el lenguaje y la ruta de reintegración trazada por el Estado.

La segunda paradoja atiende a la fallida salida del “limbo”, pues el desenlace jurídico creado por la esta ley, en virtud del principio de justicia, es una condena por el delito de concierto para delinquir para todos los excombatientes a quienes convoca. Así pues, al llevar a cuentas los antecedentes legales de dicha condena, estas personas son obligadas a habitar en un limbo social que limita el ejercicio de su vida cotidiana. Por ende, se contradice el objeto mismo de la Ley 1424, negando así promesa de culminar, sin restricciones, su tránsito a la vida civil.³

La tercera paradoja se relaciona con la confianza institucional que recae en un mecanismo de contribución a la verdad al cual los excombatientes no acuden de manera voluntaria, ni entregan un relato incuestionable. Esto se explica por dos razones. En primer lugar, la ley parte de un supuesto según el cual el delito cometido por estas personas es la pertenencia a las AUC, tipificada como concierto para delinquir; de ahí la posibilidad de perder su libertad si el testimonio entregado los relaciona con otros delitos, en particular, crímenes de lesa humanidad. En segundo lugar, existe el temor de perder su propia vida, o poner en riesgo la de su familia, ante posibles retaliaciones por parte de antiguos compañeros señalados o incriminados dentro de su relato como responsables de la ejecución de crímenes atroces.

Como se puede observar, la ley introduce una caracterización particular de los excombatientes a quienes convoca, al establecer que aquellos catalogados como combatientes rasos solo son responsables del delito de concierto para delinquir. No obstante, dada la complejidad del escenario de la guerra resulta difícil aceptar esto como una generalidad posible. Así las cosas: ¿quiénes son las personas convocadas para aportar a la verdad?, ¿cuáles son los velos y los silencios instalados en la práctica del procedimiento judicial?

En el siguiente apartado desarrollaré el contexto y las prácticas institucionales que enmarcan cada uno de los procedimientos establecidos por la ley para cumplir las medidas de verdad, justicia y reparación. Atender a la experiencia de

los excombatientes constituye un insumo clave para advertir las paradojas que rodean la administración institucional de la transición a la vida civil.

Yo no necesito que me regalen nada como un limosnero. Gracias a Dios tengo las manos buenas y puedo trabajar (Diario de campo, junio 2012)⁴

Como vimos anteriormente, la ley hace obligatoria la reintegración, pero en la práctica ¿en qué consiste este proceso? El proceso de reintegración comprende la atención a los excombatientes mediante gestiones para facilitar su acceso a lo que el lenguaje institucional concibe como beneficios socioeconómicos: acceso a educación, formación para el trabajo y salud.⁵ Adicionalmente, por espacio de dos años reciben atención psicosocial junto a otros excombatientes. Participar en más del 80% de estas actividades es requisito para acceder a un apoyo económico mensual. Sin embargo, para muchos, esta asistencia “remunerada” era percibida como una suerte de actividad laboral: asistir puntualmente varias veces a la semana, y, lo más importante, firmar la lista de asistencia al final de cada taller como soporte para recibir la ayuda económica.

En términos generales la ruta institucionalizada para la reintegración de excombatientes tiene por objeto que un sujeto, asumido como descapitalizado tras la desmovilización del grupo armado, desarrolle competencias para insertarse y ser funcional dentro del orden económico y social existente. No fueron pocos los casos en donde conocí personas que se enorgullecían del cambio logrado durante este proceso.

Por su parte, algunos excombatientes nombraban y justificaban la experiencia dentro de las AUC como algo de lo cual no tenían que avergonzarse. Al respecto, un excombatiente en la ciudad de Medellín me dijo: “muchos muchachos que se iban con ellos lo hacían porque querían, es que para nadie ellos hacían algo malo. Sí, mataron gente, pero poquita, por ahí 20 o 30 que ya tenían identificados y que no querían andar derechos” (Diario de campo, agosto de 2012). En consecuencia, las posibilidades de la reintegración y el no verse afectados por su pasado en armas se asumía como un premio.

Así pues, el proceso de reintegración no fue una apuesta para elaborar el pasado en función de la verdad y su lugar en contextos de transición. Lo anterior, generó críticas hacia la orientación institucional de este proceso, pues, en opinión del CNMH, implementa un “apoyo psicosocial orientado al olvido” cuyo enfoque refuerza la “tendencia a eludir cualquier responsabilidad política, jurídica y moral con relación a conductas y hechos graves de violencia cometidos con ocasión de su pertenencia a la estructura armada ilegal” (Centro Nacional de Memoria Histórica, 2014, 219).

Ahora bien, para quienes tomaron la decisión de abandonar tempranamente o no ingresar al proceso de reintegración y seguir su propio camino en la vida civil por fuera de los preceptos institucionales, el retorno obligatorio a la atención institucional resultaba perturbador. Tener que asistir a talleres y actividades en compañía de antiguos compañeros de armas y excombatientes de otros grupos armados era percibido como un riesgo, además de ponerlos ante personas que movilizaban recuerdos de experiencias cubiertas en la posibilidad del olvido. Asimismo, el regreso a la senda institucional prolongaba un tránsito que para muchos ya había terminado.

Para quienes optaron por tomar distancia, la obligación de regresar a la senda y el discurso institucional que los asimila como “beneficiarios” de un proceso de reintegración era percibido como un incomodo acto de caridad que desconocía sus capacidades para vivir en la legalidad:

A mi esa vaina me aburrí. Eso de estar cada tarde oyendo a los psicólogos decir lo que uno tiene que hacer es una perdedera de tiempo. Uno ya probó muchas cosas en la vida y sabe que tiene que manejarse correcto y no ponerse a “guevoniar” por ahí en vainas ilegales o se la meten toda, además yo no necesito que me regalen nada como un limosnero, gracias a Dios tengo las manos buenas y puedo trabajar. (Diario de campo, agosto de 2012)

Por último, es posible afirmar que la prolongación del vínculo institucional en la implementación de la Ley 1424 transforma el significado de la categoría de transición en una “persistente metáfora” (Teitel, 2003, p 17) que convierte el tránsito algo paradójico. Así las cosas, es posible preguntarse: ¿hasta cuándo se da por terminada la transición para estas personas?

A mí me preocupa mucho eso de la condena, si así no más se ven problemas para conseguir trabajo, ahora condenados es peor (Diario de campo, agosto 2012)

Una mirada crítica sobre los cambios ocurridos durante la reintegración de las personas desmovilizadas de las AUC permite cuestionar el sentido mismo del tránsito a la vida civil, dado que la ilusión ante la posibilidad de comenzar—o retomar—una nueva vida sin ser señalados por las circunstancias del pasado se rompe durante el proceso mismo de transición.

Las expectativas construidas por miles de excombatientes bajo la promesa inicial de saber resuelta su situación jurídica, choca con la marca social que deja su paso obligado por los mecanismos de la Ley 1424. Es decir, el “limbo” por la cual

se motivó se resuelve insatisfactoriamente. En otras palabras, el cumplimiento del principio de justicia opera dentro de una visión punitiva que desemboca en una condena por el delito de concierto para delinquir.⁶ Esto generó malestar por cuenta del incumplimiento en las promesas realizadas durante los momentos previos a la desmovilización: “cuando nos desmovilizamos, nos dijeron que seríamos condenados por un delito político y que no tendríamos que pagar cárcel, pero ahora la condena es por concierto para delinquir agravado” (*El Tiempo* 2015; <http://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-16400328>).

Por consiguiente, los antecedentes judiciales emanados de dicha condena introducen a los excombatientes en un “limbo social,” al producir una serie de limitantes que quiebran su ilusión de vivir como ciudadanos “normales,” de acuerdo a la promesa augurada tras la reintegración a la vida civil. Estas limitaciones se traducen en la suspensión de los derechos políticos, impedimentos para mantener o postularse a cargos públicos, de elección popular o para contratar con el Estado, complicaciones para la expedición de tarjetas profesionales, así como barreras para ingresar al sistema bancario.⁷

Asimismo, el alcance de la ley está determinado por la capacidad de los operadores de justicia para comprometer o no la libertad de los procesados. Esta decisión resulta compleja atendiendo al comportamiento de los excombatientes en la vida civil:

Si un participante [se refiere a un excombatiente] tiene muchas contravenciones o cosas por el estilo, el juez puede decidir que se va para la cárcel; es que un participante puede haber terminado las rutas y no tener otros delitos, pero si se emborracha cada ocho días y le pega a la mujer pues el juez decide sobre todo eso. La libertad depende mucho del genio del juez y del fiscal, mejor dicho, yo no sé cómo van a hacer para meter tanta gente a la cárcel. (“Carlos,” funcionario que trabaja con el proceso de reintegración de las AUC; entrevista septiembre de 2012).

Por esta razón, el desarrollo particular de cada proceso llegó a afectar incluso la vida íntima de algunas personas, quienes, enfrentadas a inesperadas decisiones judiciales perdieron la posibilidad de mantener los vínculos familiares constituidos tras los tiempos de la guerra:

Para mí de las peores cosas que me han pasado en la vida fue la 1424, porque se supone que la 1424 la crearon para blindar, de alguna manera, jurídicamente a los excombatientes que no hacían parte de Justicia y Paz. Y cómo es posible que lo condenan, lo mandan a la cárcel, lo inhabilitan y entonces esas consecuencias permiten que usted pierda la familia. En mi caso me mandaron tres veces a la cárcel y claro, ninguna mujer se va aguantar que su marido

vaya tres veces a la cárcel, En mi caso, mi esposa dijo: yo me gano seiscientos y, a veces, me toca hasta mandarle plata a usted a la cárcel. Entonces se aburríó y se fue. (“Manuel,” excombatiente de las AUC; entrevista diciembre de 2016).

Hay también que tener en cuenta la condena muchos excombatientes implica una dificultad adicional pues limita las posibilidades de acceso a espacios laborales. Por tanto, ante una reducción en las oportunidades para sostenerse en la legalidad existen quienes consideran posible el retorno a las armas:

A mí me preocupa mucho eso de la condena, si así tiene uno problemas para conseguir trabajo, ahora condenados es peor. Ahora dígame esos muchachos con necesidades, con familia y con los servicios públicos cortados, se meten cucarachas en la cabeza y se van a trabajar de nuevo con los grupos armados. Que tristeza después de siete años y volver a las mismas por no encontrar nada que hacer. (“Luis,” excombatiente de las AUC; entrevista agosto de 2016)

Otro tanto ocurre cuando los excombatientes se acercan al sistema financiero. Allí se pone en evidencia la omnipotencia de los procesos de identificación mediante el cruce de bases de datos, una memoria virtual donde la experiencia en el grupo armado regresa como marca indeleble y atributo sobre el cual se despliegan diferentes mecanismos de exclusión, convirtiéndolos en víctimas del retorno constante de su pasado:

De victimarios pasamos a víctimas, víctimas porque yo no puedo ir a un banco y pedir un préstamo, víctimas porque no me dan una tarjeta de crédito. Vea, yo antes de desmovilizarme pedí dos préstamos al BBVA y me los hicieron sin problema; luego de la desmovilización volví a pedir un préstamo y me lo negaron. La persona del banco que me estaba tramitando el préstamo es amiga mía, cuando le pedí que por favor me contara porque me lo habían negado, me dijo: es que usted ha tenido vínculo con los paramilitares. (Diario de campo, septiembre de 2012)

Finalmente, las inhabilidades para postularse a cargos de elección popular son un asunto que reviste especial importancia para aquellas personas interesadas en participar de la vida política de sus comunidades. Para quienes dejaron las armas la vida civil se presenta como una oportunidad para seguir nuevos derroteros, descubrir talentos y emprender iniciativas que jamás consideraron capaces de realizar. Sin embargo, al ser condenados, este ejercicio ciudadano se limita ante las restricciones para materializar sus aspiraciones políticas por la vía electoral.⁸

Ya unos compañeros me habían dicho: eso es un azare. Mucho cuidado, no se ponga a hablar mucho. Usted entre menos hable allá, mejor. (Diario de campo, agosto 2012)

La construcción de la verdad en el marco de la ley 1424 opera sobre un accionar paradójico. En primer lugar, pese a la multiplicidad de actores involucrados en la creación de las AUC, convierte a los excombatientes en la única voz desde la cual explicar el “origen, desarrollo, contextos, circunstancias, formas y patrones de actuación y principales consecuencias ocasionadas por las estructuras paramilitares” (CNMH, 2014, 49). Sin embargo, este alcance puede problematizarse cuando se analizan sus disposiciones en el contexto de un mecanismo de construcción de la verdad al cual acuden de forma obligatoria.

En segundo lugar, cuando se considera que las personas a quienes se les exige un aporte a la verdad se hayan por fuera de la categoría de máximos responsables, es posible advertir una estandarización al momento de concebir y administrar la experiencia de los sujetos en el escenario de la guerra. En efecto, el ámbito de aplicación de la ley determina que los beneficios por la “efectiva contribución a la verdad” (CNMH, 2014, 120) solo cubren a los excombatientes no comprometidos con delitos diferentes a su participación en las autodefensas; una consideración que no atiende a la realidad de la confrontación bélica, “como si fuese posible diferenciar dos tipos de integrantes, además, ubicados en los extremos. Unos, solo comprometidos en el concierto sin más responsabilidades y los otros, con nivel de mando” (ODDR 2012a, 4).

Por otro lado, es posible afirmar que la verdad ha sido esquivada dentro de los mecanismos creados para esclarecer el fenómeno paramilitar, ampliar el rango de responsabilidades y desenmarañar los hechos cometidos por las estructuras de las AUC. Esto es confirmado por la misma institucionalidad cuando el CNMH reconoce que el mecanismo de “versión libre” creado por la Ley de Justicia y Paz representa un “cierto grado de contribución a la verdad” (CNMH 2014, 48). Un cierto grado de contribución, o una verdad fragmentada y a cuenta gotas donde la “localización” de los responsables y los daños causados resulta evasiva e imposible de capturar como totalidad, limitando así el alcance de las instituciones creadas para administrar la comprensión del pasado violento (Castillejo Cuéllar, 2013).

Atendiendo a lo anterior, el mecanismo de contribución a la verdad creado por la Ley 1424 es presentado como “una nueva posibilidad” para la memoria y la construcción de una nueva sociedad. Este argumento se enmarca en las posturas que valoran el discurso movilizativo por la justicia transicional, donde “volver a visitar el pasado es entendido como el modo de avanzar hacia el futuro” (Teitel, 2003, p 19). Un regreso al pasado animado por un tardío reencuadre jurídico

y una nueva apuesta por la memoria justificada en la incapacidad de los ejercicios precedentes.

Así las cosas, el proceso de contribución a la verdad creado por la Ley 1424 se materializa por medio de una entrevista donde los excombatientes entregan su testimonio y responden las preguntas formuladas por los funcionarios de la Dirección de Acuerdos de la Verdad del CNMH. Un escenario complejo y lleno de tensiones donde se limita aquello que puede ser dicho y se prepara con antelación cómo debe decirse.

El contexto legal bajo el cual se enmarca este proceso crea un escenario de prevención y desconfianza que favorece la instalación de velos a la verdad. El primer velo actúa como modulador del relato para ajustarse a la categoría ideal de excombatiente construida por la ley: aquel que solo hizo parte de una estructura de las AUC sin cometer otros delitos ni tomar parte en la atrocidad paramilitar. El segundo velo se relaciona con la posibilidad de ser víctima de retaliaciones consecuencia del temor de incriminar a terceros con el alcance de su relato, el cual, en consecuencia, es intencionalmente editado en función de advertencias producidas ante una eventual o real amenaza.

Por tal razón, en la medida que la contribución a la verdad es un requisito legal, quienes hacen su aporte guardan expectativas acerca de los beneficios jurídicos que recibirán: una suerte de canje a cambio de la posibilidad de seguir en libertad. Por consiguiente, el ocultamiento y la suspicacia rodean el acto de entrega de un relato cuyo objetivo es servir de insumo para establecer la verdad:

Cuando uno va allá todo el mundo anda muy prevenido. Uno va como si fuera otra indagación de la Fiscalía cuando nos desmovilizamos; entonces usted ya va prevenido de lo que pueda pasar. Algunos que saben y conocen cosas tratan de no descoserse mucho. Tienen que estar todo ya muy caliente y comprobado para que usted llegue ya hablando las cosas, pero de resto usted tiene que andar cuidándose con lo que dice. (“Andrés,” excombatiente de las AUC; entrevista marzo de 2017).

Asimismo, como se mencionó anteriormente, la clasificación creada para definir a quienes son objeto de la ley parte de una ficción, pues muchas de las personas consideradas como “rasos” también cometieron delitos por fuera de la tipificación establecida por la ley. Algo que en opinión de algunos excombatientes desconoce la estructura de las AUC y la realidad del conflicto:

La 1424 es un arma de doble filo. Se dice que existe el principio de no autoincriminación, pero cuando llegue un muchacho y diga que estuvo en masacres, desplazamientos, que, de pronto diga que él tuvo que torturar o que violó, pues ahí mismo le dicen

que eso se sale de los delitos que contempla la ley. Y usted sabe que los que cometieron eso no fueron los comandantes, sino fueron los rasos que seguían sus órdenes. (Diario de campo, mayo de 2013).

Asimismo, cualquier proceso de memoria realizado desde la voz de los excombatientes plantea un desafío en relación al contexto donde se desarrolla. Factores como la persistencia del conflicto armado, los re-armes de antiguos compañeros dentro de nuevas estructuras, así como las posteriores configuraciones de la violencia en los territorios donde las AUC ejercían control, tienen una potencial incidencia en la veracidad de las versiones entregadas. Por lo tanto, el silenciamiento de muchos temas es visto como un mecanismo de protección:

Mire, esto se va a enredar mucho con eso de la verdad. Si uno dice algo, es malo, pero si no lo dice, también. Es que, por ejemplo, las tomas a los pueblos se hacían con listas que daba la policía, el alcalde o el Secretario de Gobierno; pero si uno habla y luego a ellos los llaman a indagatoria uno se mete en un problema. Ellos tienen plata y abogados, y para salvarse, luego van y le pagan a un sicario para callarlo a uno (...) por eso es que ya unos compañeros me habían dicho: eso es un azare. Mucho cuidado, no se ponga a hablar mucho. Usted entre menos hable allá, mejor. (Diario de campo, febrero de 2012).

En conclusión, el mecanismo de verdad al cual deben asistir los excombatientes de las Autodefensas opera dentro de condiciones que favorecen la instalación de velos y silencios acerca de hechos frente a los cuales enunciar la verdad se percibe como problemático. Bajo este contexto, como veremos a continuación, la entrevista del CNMH se convierte en un juego que enfrenta la capacidad intimidante del entrevistador para extraer una verdad, y las formas de ocultamiento y resistencia usadas por quienes acuden a este escenario.

Anatomía del encuentro con la verdad

El Estado, más allá de un entramado conceptual dotado de cierta materialidad, puede entenderse como “un conjunto de métodos de ordenar y representar la realidad social” (Palacios en Abrams, Philip; Akhil, Gupta; Timothy 2015). Su administración demanda la labor de funcionarios que, en la práctica de sus tareas cotidianas, protagonizan el encuentro de los ciudadanos con instituciones específicas y, por extensión, con el Estado.

En el caso de los excombatientes de las AUC requeridos para entregar su aporte a la verdad este encuentro está movilizado por un mandato legal. Por tanto, para su comprensión resulta útil el concepto de “espacios de la ley” (Castillejo,

2013) para nombrar “aquellos encuentros cara a cara gestados en el marco de la aplicación de leyes transicionales, y en los que se incluyen las estructuras espacio temporales de procedimientos concretos, sus procesos ‘rituales,’ las prácticas conversacionales, y en su conjunto, las escenificaciones y ‘performatividades’ del poder en el contexto de la investigación de crímenes de guerra” (Castillejo en Ángel Botero 2017, 48). En este caso particular, los espacios de la Ley 1424 son regulados por protocolos específicos donde el lenguaje de las instituciones transicionales que invocan el deber de la verdad, ordenan y homogenizan la experiencia de los sujetos en la guerra y definen un marco de comprensión acerca de la violencia paramilitar.

El encuentro dentro de los espacios donde se concreta el principio y las medidas de verdad ocurrió dentro de las oficinas regionales de la Dirección de Acuerdos de la Verdad (DAV) del CNMH. Allí se dispuso de recintos particulares “para garantizar la confidencialidad del ejercicio” (CNMH 2014, 119) y protocolos para recibir y entrevistar a los excombatientes convocados a entregar su relato. Estos espacios son dotados de sentido mediante la disposición de los sujetos y objetos en su interior, sumado a las palabras recomendadas para dar apertura a la entrevista. Sin embargo, a pesar de que es un procedimiento sin alcances judiciales, el clima de tranquilidad y la relación de confianza establecida con el entrevistado para llevar a cabo un ejercicio de estas características no eran necesariamente la regla. Al respecto, una exfuncionaria del CNMH explica:

Tú entrabas a la territorial, había un pequeño hall y girabas a la derecha y estaba la zona que era para ellos, que tenía cuatro cubículos o tres, ya no me acuerdo. Eran unas pequeñas oficinitas con un escritorio, con una silla para el entrevistado y una silla para el entrevistador. Era un cubículo de paredes blancas, un escritorio con dos sillas; ahí tú no tienes posibilidad de distraerte, estás frente a frente. Me parecía un espacio opresivo, porque es de total confrontación. No hay posibilidad de distraerse con algo o sentarse en un sillón cómodo. Es confrontación total. De entrada, indisponía a varios y más cuando no entendían cuál era el objetivo del mecanismo y su presencia allí. Peor aún, porque llegan como: ¿qué es esta mierda? A mí ya me hicieron hablar de eso en la Fiscalía: ¿por qué otra vez? Y tienen toda la razón. Muchos llevaban 10 años desmovilizados y pues ya están mamados de echar el cuento. (“Paola,” excontratista CNMH; entrevista mayo de 2017).

Estas formas de encuentro hacen evidente las relaciones de poder existentes en la práctica del mecanismo de reconstrucción de la verdad, las disposiciones de la escucha, así como la perspectiva particular que permea el escenario donde los excombatientes entregan su testimonio. Ahora bien, si estos son algunos de los elementos discursivos y materiales que

rodean el aprestamiento de la entrevista, otro tanto sucede con las indicaciones que los excombatientes recibían en privado por parte del entrevistador antes de entregar su relato:

Había una indicación que era leerles un apartado de la ley, pero finalmente eso no les decía nada. Entonces a mí me gustaba hacerlo más como en mis palabras, algo así cómo: mire, yo entiendo que usted ya hablado mucho de esto, pero usted lo ha hecho con otros propósitos; acá es distinto, aquí el objetivo no es judicializarlo. El objetivo acá es que podamos saber todo lo que pasó y entender por qué sucedió. Yo insistía mucho en eso. Sin embargo, no todos lo hacían de la misma forma. Yo una vez escuché la sensibilización que hizo un compañero y era algo así como: es que, si usted no nos dice la verdad, nos toca pasar copias a Fiscalía. Entonces, esos manes se timbraban un montón. Su estilo era más de: usted tiene que decir la verdad o lo vamos a joder, entonces nos dice la verdad porque nosotros ya sabemos de lo que usted nos va a hablar. (“Paola”, excontratista CNMH, entrevista mayo de 2017).

En consecuencia, aunque la labor de la DAV es presentada como un procedimiento no judicial, es comprensible por qué la mayoría de excombatientes asemejaban este momento a una indagatoria realizada por la Fiscalía. Por otra parte, un elemento fundamental dentro del Mecanismo de Contribución a la Verdad es la valoración que se hace de cada entrevista para determinar si puede considerarse “una contribución efectiva a la verdad” (CNMH 2014, 120). De ser así, la DAV expide un documento de certificación “positiva” el cual hace parte de los requisitos exigidos para acceder a los beneficios dispuestos en la ley. Dicha valoración es realizada en un momento posterior a la entrevista, por tal razón, su grabación en audio era una exigencia obligatoria.

Conservar la voz del excombatiente se convierte en un fetiche transformado en insumo para la elaboración de informes cuyo objetivo es “una aproximación a la naturaleza del paramilitarismo” como aporte “para fomentar el debate colectivo sobre la naturaleza, los orígenes, las dimensiones y patrones del conflicto y de la violencia en Colombia” (CNMH 2016b). Pero de igual forma, la narración en el contexto de la entrevista también reviste el valor de prueba judicial.

En efecto, el artículo 4° de la Ley 1424 señala que esta información podrá ser usada en procesos judiciales contra terceros. En vista de lo anterior, la obligación de grabar la entrevista aumentaba el temor y la desconfianza ante los futuros alcances de su relato. No obstante, ante la constante negativa de ser grabados emergía la amenaza como argumento final:

Es un mecanismo extrajudicial, pero eso sí, tiene una parte jurídica muy impresa y es la prueba. Entonces

siempre tocaba grabar y el ejercicio que no se grababa simplemente no iba. A mí alguna vez uno me dijo cuándo le informé que tocaba grabarlo: ¿y a mí quien me garantiza que usted no le va dar esta información a alguien o que usted se la venda? Y yo le contesté: no señor, no se preocupe que aquí trabaja gente de excelentes calidades éticas, pero si no se deja grabar no podemos hacer el ejercicio. Va tener una resolución donde dice que usted no contribuyó a la verdad, niegan los beneficios jurídicos y lo meten a la cárcel. (“Paola”, excontratista CNMH; entrevista mayo de 2017)

En suma, las disposiciones previas al inicio de la entrevista, las expectativas de los entrevistados y los entrevistadores, y el encuadre inicial para explicar el ejercicio configuran el contexto de enunciación (Yanez, 2013) en el cual se entrega el relato. Un contexto permeado por mutuas desconfianzas y tensiones, pues “la sospecha (como la duda) ocupa un lugar entre la ley y su aplicación” (Asad 2008, p 59). De ahí que el relato sea forzado por cuenta de la presión y la amenaza inicial, cuyo objetivo es encaminar la voz del excombatiente hacia la narración de hechos considerados como importantes para establecer la verdad.

No obstante, el acto de entregar un relato, más aun cuando es mediado por la obligación, no es garantía de veracidad, en tanto “el establecimiento de ‘la verdad’ está sujeto a las relaciones de poder entre quien habla y quien escucha” (Maeso 2011, 597). En este caso, existen relaciones asimétricas entre un narrador acorralado por el imperativo judicial, y un escucha situado en la orilla institucional donde la extracción de un relato con potencial de “verdad” es asumida como trofeo en vista de las metas impuestas a los profesionales encargados de esta tarea. Frente al tema una profesional que trabajó en la DAV afirma: “supongo que había un tema de mucho trabajo represado, entonces metieron el tema de las metas versus presupuesto. Tantas entrevistas al año, tantas al mes y tantas por semana (...) era como trabajar a destajo por buscar la valoración positiva del relato, un choque terrible entre la visión de la planeación frente a la realidad.”

Asimismo, el tenor de la entrevista donde se reciben los aportes a la verdad enfatiza en hechos concretos, en detrimento de un esfuerzo para comprender al sujeto y sus circunstancias: “Había unos temas que estaban muy saturados por ejemplo la vida al interior de las filas.” Así pues, el excombatiente es instrumentalizado y encasillado en el lugar del perpetrador, de ahí que la memoria gire alrededor de la ejecución del acto violento silenciando la posibilidad de otro tipo de lecturas acerca de su devenir antes, durante y posterior a la guerra:

A uno le dicen primero que eso es para usted, contar lo que usted vivió, pero cuando uno ya llega allá, ya la percepción cambia, porque es como si fuera una

indagatoria, como si lo estuvieran indagando a uno. (“Andrés,” excombatiente de las AUC; entrevista marzo de 2017).

En esa entrevista cogen lo más importante que yo diga para decírselo al pueblo, pero las otras que también son relevantes no las dicen. Lo más importante para ellos era preguntar para que usted hablara de masacres, de reclutamiento de niños, de participación en un homicidio; pero lo que no es importante para ellos es: ¿por qué ingresó usted al grupo?, ¿cuáles eran sus circunstancias antes de ingresar? Para ellos, el problema no es el fondo sino la forma y eso es muy triste, es lamentable. (“Manuel,” excombatiente de las AUC; diciembre de 2016).

Así las cosas, el funcionamiento de estas tecnologías de la verdad moviliza prácticas de edición que privilegian un fragmento de la experiencia de los excombatientes. La narración acerca de la ejecución de hechos de violencia y la identificación de terceros responsables soslayan otros elementos a partir de los cuales aportar a la comprensión estructural del fenómeno paramilitar y los contextos sociales y económicos que lo hicieron posible. Asimismo, la instalación de silencios y los velos que intencionalmente cubren un relato extraído por la vía de la obligación, deja dudas acerca del alcance de este mecanismo en su apuesta por incriminar a los responsables, así como en el tipo de verdad que esperan las víctimas como elemento reparador.

A manera de conclusión: la edición del pasado violento y la administración institucional del relato

El acercamiento a la experiencia de los excombatientes de las AUC dentro el dispositivo de verdad creado por la Ley 1424 anima una reflexión acerca de los alcances, espacios y

procedimientos donde se concretan las apuestas por la verdad de la violencia paramilitar desde la voz de quienes son considerados como sus protagonistas directos.

Las trayectorias de vinculación y las experiencias al interior de las AUC son tan heterogéneas como los mismos excombatientes. No todos poseen el mismo nivel de información acerca de los temas que deben relatar, incluso existen quienes los desconocen totalmente. No obstante, como hemos visto, el dispositivo de verdad creado por la ley, así como los procedimientos y el desenlace jurídico posterior, homogenizan a los excombatientes soslayando la existencia de filiaciones diferenciales con la organización y la inexistencia del vínculo en algunos casos.

En su singularidad, el recuerdo privilegia hechos significativos para el excombatiente en su relación con las violencias padecidas antes de integrar una estructura armada, las razones de su vinculación y las motivaciones que lo acompañaron durante su permanencia en el grupo. Sin embargo, estos elementos resultan secundarios para los campos de interés establecidos por la ley. No es posible ni deseable recordarlo todo (Jelin, 2012). En consecuencia, las historias de quienes participaron de las AUC y su devenir en la guerra, cuando no refieren a la barbarie o a la acusación directa contra terceros, seguirán invisibles neutralizando su alcance y la posibilidad de matizar esta particular apuesta por la memoria histórica.

Nos encontramos, entonces, ante un mecanismo dentro del cual un testimonio, cuidadosamente preparado y muchas veces acordado entre excombatientes, reviste el valor de objeto de canje para mantener su libertad y una institucionalidad encargada de administrar la narrativa oficial del pasado. Una organización del relato que privilegia la narración de hechos violentos y la atribución de responsabilidades y minimiza otros apartados de su experiencia que también resultan significativos para una comprensión no moralizante de la violencia paramilitar durante las últimas décadas.

Obras Citadas

Abrams, Philip; Akhil, Gupta; Timothy, Mitchell. 2015. *Antropología Del Estado*. FCE.

Agencia para la Reincorporación y Normalización. s.f. “Servicio Social.” Accedido agosto 24, 2017. <http://www.reintegracion.gov.co/es/la-reintegracion/Paginas/servicio.aspx>.

———. 2017. “Servicio Social de Personas En Reintegración Impacta Positivamente La Vida de Una Víctima Del Conflicto.” 2017. <http://www.reintegracion.gov.co/es/sala-de-prensa/noticias/Paginas/2017/07/Servicio-social-personas-reintegracion-impacta-positivamente-vida-victima-conflicto-armado.aspx>.

Angel Botero, Carolina. 2017. “Reproduciendo Diferencias: La Negociación de Identidades En El Marco de La Justicia Transicional.” *Revista de Estudios Sociales* 59: 44–55. https://www.researchgate.net/publication/312896601_Reproduciendo_diferencias_la_negociacion_de_identidades_ciudadanas_en_el_marco_de_la_justicia_transicional.

- Asad, Talal. 2008. “¿Dónde están los márgenes del Estado?” *Cuadernos de Antropología Social* 27: 53–62.
- Castillejo-Cuéllar, Alejandro. 2013. “Historical Injuries, Temporality and the Law: Articulations of a Violent Past in Two Transitional Scenarios.” *Law Critique* 25: 47–66. <https://link.springer.com/article/10.1007/s10978-013-9127-z>.
- Castillejo Cuéllar, Alejandro. 2013. “Voces [en la cabeza]: espacialidad, mediaciones, telectonológicas y las verdades caleidoscópicas en el Proceso de Justicia y Paz en Colombia.” *Papeles Del CEIC* 92: 1–40. <http://www.ehu.es/ojs/index.php/papelesCEIC/article/view/12397/11319>.
- Centro Nacional de Memoria Histórica. 2016. “Informes de estructura.” 2016. <http://www.centrodememoriahistorica.gov.co/areas-trabajo/acuerdos-de-la-verdad/informes-de-estructura>.
- Centro Nacional de Memoria Histórica, Dirección de Acuerdos de la Verdad. 2014. *YO APORTO A LA VERDAD. ACUERDOS DE CONTRIBUCIÓN A LA VERDAD Y LA MEMORIA HISTÓRICA. Mecanismo No Judicial de Contribución a La Verdad, La Memoria Histórica y La Reparación, Ley 1424 de 2.010*. Editado por Alvaro Villarraga Sarmiento. Bogotá.
- Diario de campo. 2012-2013.
- Entrevistas a los excombatientes Andrés, Luis, y Manuel. 2016-2017.
- Entrevista a la excontratista CNMH Paola. 2017.
- Entrevista al exfuncionario ACR Carlos, 2012.
- Fiscalía General de la Nación. s.f. “ABC de La Ley 1424 de 2010. “Elementos esenciales para comprender el diseño y el funcionamiento de La Ley 1424 de 2010.” <http://www.fiscalia.gov.co/jyp/wp-content/uploads/2016/06/ABC-Ley-1424-de-2010.pdf>.
- Jelin, Elizabeth. 2012. “Los trabajos de la memoria.” https://www.mendeley.com/research/los-trabajos-la-memoria-10/?utm_source=desktop&utm_medium=1.13.8&utm_campaign=open_catalog&userDocumentId=%7B7e888596-b31a-4db1-a180-5f19e2915ab5%7D.
- Londoño Rodríguez, Eduardo Aníbal. 2016. “La violación de los derechos fundamentales a desmovilizados rasos de las AUC, tras la modificación posterior y unilateral de los beneficios jurídicos prometidos al momento de la desmovilización, por parte del estado colombiano.” Universidad Santo Tomás.
- Maeso, SR. 2011. “Testimonios, discurso experto y comisiones de la verdad: el contexto de la denuncia.” *Política y Sociedad*, 587–602. <http://revistas.ucm.es/index.php/POSO/article/view/36422>.
- Marín Ortiz, Iris. 2007. “Grupos paramilitares y delito político en Colombia.” Bogotá. <http://viva.org.co/cajavirtual/svc0079/articulo01.pdf>.
- Ministerio de Justicia y del Derecho. 2015. *Fundamentos Jurídicos de La Ley 1424 de 2010*. Edited by OIM-USAID. Bogotá. [http://www.reintegracion.gov.co/es/la-reintegracion/centro-de-documentacion/Documentos/Fundamentos Jurídicos de la Ley 1424 de 2010.pdf](http://www.reintegracion.gov.co/es/la-reintegracion/centro-de-documentacion/Documentos/Fundamentos%20Jur%C3%ADdicos%20de%20la%20Ley%201424%20de%202010.pdf).
- Observatorio de Procesos de Desarme, Desmovilización y Reintegración. 2012. “Consideraciones sobre la aplicación de la Ley 1424 y los Acuerdos de Contribución a la Verdad Histórica.” Bogotá.
- . 2013. “La educación superior y los procesos de reintegración en Colombia.” Bogotá. http://www.humanas.unal.edu.co/observapazyconflicto/files/6714/3075/1947/ODDR_OIM_Educacion_Superior_y_Reintegracion_Genera_DF.pdf.
- Teitel, Ruti. 2003. “Genealogía de la Justicia Transicional.” *Harvard Human Rights Journal* 16: 69–94. http://biblioteca.cejamericas.org/bitstream/handle/2015/2059/Teitel_Genealogia.pdf?sequence=1&isAllowed=y.
- Tiempo, El. 2010. “Ley contra limbo jurídico de Ex Auc Será Para 35.000,” December 4, 2010.

———. 2015. “‘Exparas’ Rasos Afirman Que Fueron Engañados Con La Desmovilización.” *Eltiempo.com*, Octubre 11, 2015. <http://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-16400328>

Yanez, Adolfo. 2013. “El enunciado y el contexto enunciativo: hacia la pragmática.” *Revista Comunicación*. <http://tecdigital.tec.ac.cr/servicios/ojs/index.php/comunicacion/article/view/1277>.

Notas

- 1 Según los estándares formulados por las Naciones Unidas para implementar procesos de Desarme, Desmovilización y Reintegración (DDR), la reintegración es “un proceso mediante el cual los excombatientes adquieren la condición de civil y obtienen empleos e ingresos sostenibles.” Para ampliar información visitar la página de recursos de DDR de las Naciones Unidas: http://www.unddr.org/what-is-ddr/introduction_1.aspxhttp://www.unddr.org/what-is-ddr/introduction_1.aspx
- 2 La primera ceremonia de desmovilización fue la del Bloque Cacique Nutibara en noviembre de 2003 y la última el Bloque Elmer Cárdenas en agosto de 2006.
- 3 Para los comandantes y demás personas señaladas como ‘máximos responsables’ de los delitos atroces cometidos por las AUC se dispuso de la Ley de Justicia y Paz (Ley 975 de 2005), mediante la cual se ofreció acceso a medidas de alternatividad penal que, dentro de los mecanismos de la Justicia Transicional, demandan cumplir con acciones de verdad, justicia, reparación y garantías de no repetición. Para los integrantes de base, también llamados rasos, su pertenencia a las AUC fue sancionada dentro de los delitos políticos de sedición, rebelión y asonada, según lo dispuesto por el Código Penal Colombiano—Ley 599 de 2000. En su momento esta decisión se interpretó como positiva en vista de las críticas que sancionaban como un acto de impunidad otorgarles la calificación de delincuentes políticos (Marín Ortiz 2007). No obstante, con el correr del tiempo el pronunciamiento de la Corte también ha sido analizado como una violación a sus derechos fundamentales, en particular, el derecho al debido proceso y el principio de confianza legítima en el Estado (Londoño Rodríguez 2016).
- 4 El artículo 1º de la Ley 1424 señala dentro de su objeto “promover la reintegración a la sociedad.”
- 5 Consiste en gestiones para que los excombatientes accedan a educación (primaria, básica y media), cursos de formación para capacitarlo en actividades productivas, así como garantizar su afiliación y la de su grupo familiar al Sistema de Seguridad Social en Salud (SGSSS).
- 6 La Ley 1424 es descrita como un instrumento mixto que incorpora la justicia transicional y la justicia ordinaria, mediante el otorgamiento de “unos beneficios jurídicos [conservar la libertad] en el marco de un proceso penal ordinario como contraprestación al compromiso de contribuir a la construcción de la verdad, participar en la ruta de reintegración, prestar un servicio social y no volver a delinquir, entre otros” (Ministerio de Justicia y del Derecho 2015, 8).
- 7 Las personas desmovilizadas que, en el marco de su proceso de reintegración, culminaron programas de educación superior cuyo ejercicio laboral demandaba la expedición de una tarjeta profesional enfrentaron impedimentos para tramitar dicha tarjeta. Este no fue un asunto de poca monta pues en el país “para el período 2007/2013, 631 excombatientes en proceso de reintegración realizaron estudios de nivel profesional” entre los programas académicos con más número de personas se destacan Derecho, Contaduría Pública y Psicología, justo en los que es necesaria la tarjeta profesional (Observatorio de Procesos de Desarme 2013, 29).
- 8 En los pasados comicios para elegir autoridades locales (2015) cuatro personas desmovilizadas de las Autodefensas resultaron electas, dos a concejos municipales (uno por segunda vez) y dos como presidentes de Juntas de Acción Local. Al momento de su elección aún no tenían una condena ejecutoriada, sin embargo, luego de ser condenados son susceptibles de destitución. Asimismo, es preciso señalar que todos ocultan su pasado en armas para no afectar su ejercicio político.

Incertidumbre y liminalidad: La Fuerza Alterativa Revolucionaria del Común (FARC) como sujeto en tránsito

Fredy Leonardo Reyes Albarracín/Universidad Santo Tomás

Pablo Felipe Gómez Montañez/Universidad Santo Tomás

Clara Victoria Meza Maya/Universidad Santo Tomás

Transitoriedad, ambigüedad e ilusión: el campo

Amanece un sábado cualquiera del mes de octubre de 2017 en el Espacio Territorial de Capacitación y Reincorporación (ETCR) de Icononzo, Tolima, nombrado por la otrora guerrilla de las FARC-EP como la Zona Antonio Nariño¹. Nuestro equipo de trabajo disfrutó la hospitalidad de los “farianos,” quienes nos acomodaron en pequeños cuartos individuales que contaban con un catre y una pequeña puerta que indicaba sus entradas². Al dirigirnos al comedor para desayunar, caminamos por una pequeña trocha sobre la cuchilla de la colina que brindaba su suelo a las construcciones habitacionales aportadas por el gobierno nacional, en el marco de la implementación de los acuerdos de paz con el ex grupo guerrillero³. La pequeña caminata se daba sobre un mirador natural que nos permitía identificar la zona habitacional con un “poblado” o “barrio” provisional. Al mismo tiempo, observar huellas evidentes de la vida sedentaria y de conformación de núcleos familiares—ropa secándose, elementos de decoración, plantas ornamentales, muebles, motocicletas—era indicador de una “permanencia *in situ*” que evidentemente se diferenciaba del nomadismo constante de la vida guerrillera en el monte. En suma, el paisaje mostraba tanto el carácter transitorio de estos espacios, como el de su permanencia, pues pese a lo descrito anteriormente, estas zonas tienen una vigencia temporal de dos años de acuerdo con lo pactado en la Habana y expresado en el Decreto 2026 de 2017 por la Presidencia de la República (2017).

Luego del desayuno, dos investigadores nos dirigimos a la habitación de Álex, un miembro de la ahora Fuerza Alternativa Revolucionaria del Común (FARC), partido político que surgió con la dejación de armas de la anterior guerrilla. Nos condujo a otra edificación en la que funcionaba el taller de música. Nos interpretó algunas canciones de su autoría, pero sin duda la última llamó diferencialmente nuestra atención. Se titulaba “Quiero ser como tú” y en ésta nombraba en primera persona varios personajes referentes de la lucha guerrillera latinoamericana con los cuales el

cantante se identificaba: Fidel Castro, Che Guevara, Manuel Marulanda, entre otros.

Sin embargo, en una de sus frases, la canción parecía darle más sentido al tránsito individual del fariano, escala micro de la transición política. Nos referimos a “Quiero ser como *El Viejo y el Mar*.” En esta novela de Ernest Hemingway, un viejo pescador decide embarcarse hacia altamar en su pequeño bote para poder pescar un gran animal que anhelaba hacia tiempo. Lo captura, logra amarrarlo a su barco, y pese a grandes dificultades dignas de una gran odisea, logra llegar nuevamente a la playa. Alex explicó el porqué de su letra:

Tanto que lucha con un pescado, ¿sí ve? Sea como sea, pero llega a la isla otra vez, pero luchó tanto por conseguir ese objetivo, que él lo logró, obviamente. Hasta el final, así sepa uno que va a perder, pero hágale (Alex 2017, s/n).

Dicha afirmación parece resumir la motivación personal al tránsito a la civil por parte de cada fariano. De ahí que en este artículo identificaremos texturas y pliegues de la transición que narran prospectiva y proyectivamente desde su vida cotidiana. Como característica central de dicha transición, encontramos la ambigüedad, que se vislumbra en ese “espacio intermedio” de la transitoriedad, es decir las posibilidades de la ilusión⁴.

Esa “ilusión de lo transicional” tiene una doble connotación: por un lado, evoca una “apariencia”, una “trampa o broma de los sentidos” como lo hecho por un ilusionista; por otro, alberga “esperanza” o “expectativas” por un plan futuro o situación nueva, como “tener ilusiones” (Castillejo 2017, 1; Castillejo 2013, 22). El Acuerdo de Paz entre el gobierno colombiano y las FARC-EP (2016) desplegó una serie de “imagerías” en torno a la transición política hacia la paz, cargada de “narrativas de un futuro mejor”, de una “sociedad unificada hacia la paz” y con un “sentido de esperanza” (A. Castillejo 2017, 2). Ese imaginario, no obstante, entró en choque con el imaginario desplegada por los opositores

al proceso, quienes emplearon distintos epítetos para deslegitimar tanto la negociación como el acuerdo alcanzado. Los epítetos, incluso, fueron cambiando de acuerdo con las circunstancias y las coyunturas políticas. Por ejemplo, en los primeros años de la negociación, el expresidente y senador Álvaro Uribe Vélez invocó a la “resistencia civil” para rechazar lo que se discutía en la mesa (Reyes, Meza y Gómez 2018, 42); posteriormente, emergieron el “castro-chavismo” o la “ideología de género” para continuar con una estrategia política de desprestigio que aún no cesa.

De cualquier modo, el asunto nos invita a pensar que las transiciones cuando se dan en contextos de conflicto y violencias estructurales, como el caso colombiano, aunque muestran rupturas en algunos aspectos, en otros dejan ver continuidades. Proponemos, de cierta manera, una incipiente etnografía de la incertidumbre en el marco de la vida cotidiana de los farianos durante su permanencia en las Zonas Veredales de Transición y Normalización (ZVTN), que luego se transformaron en Espacios Territoriales de Capacitación y Reincorporación (ETRC).

Transición, incertidumbre, paz imperfecta y liminalidad: marco de análisis

Este texto es resultado de un trabajo de campo llevado a cabo durante 2017 en los ETCR de Icononzo (Tolima), Mesetas (Meta) y Caldon (Cauca) que nos permitió identificar narrativas emergentes en la cotidianidad fariana de su permanencia en tales. Desde el Programa de Estudios Críticos de las Transiciones Políticas (PECT), red de la que hacemos parte como equipo, asumimos la “cotidianidad” no como el mundo del día a día, sino como la “dimensión del cara a cara”, como el espacio-tiempo donde las estructuras y fuerzas globales afectan y se confrontan en los mundos microsociales⁵. Al aterrizar dicha premisa en nuestro caso, nos referimos a que la transición es, primero que todo, una constelación compleja de procesos e instituciones que están por encima de cualquier sujeto y afectan sus biografías particulares; segundo, es un itinerario donde desde la dimensión íntima y privada, cada sujeto confronta y articula sus rutas con las estructuras abstractas que parecen gobernarla⁶.

Las transiciones políticas han sido caracterizadas por sus estudiosos como un conjunto de dispositivos “globales” y “estandarizados a nivel mundial” (Nagy 2008, 276), que ha priorizado aspectos como las reformas y respuestas legales institucionales, dejando de lado los de redistribución y justicia social (Paige 2009). Al centrarnos en lo microsocioal (Castillejo 2013), se nos invita a dar una mirada antropológica a las transiciones políticas. Para ello, propone comprender cómo los individuos y sus comunidades, en escenarios de

posconflicto, vinculan procesos históricos de larga duración y recientes para plantear horizontes futuros, es decir, la ilusión.

La categoría de incertidumbre la definimos en relación con la de “riesgo.” Así como la sociedad industrial llegó a tal punto de su evolución que terminó por ejercer una auto-destrucción creativa para transformarse en una “sociedad del riesgo” (Beck 1997), la transición hacia una sociedad pacífica implica la generación de incertidumbres que llegan a caracterizar los procesos de paz como reflexivos y, por tanto, ambiguos, creativos y siempre generadores de riesgos y peligros. Para comprender esta relación comparativa nos parece pertinente exponer brevemente dos marcos teóricos: uno referente a la sociedad del riesgo y otro a los enfoques recientes de los estudios de paz.

La “sociedad del riesgo” se caracteriza por la “incertidumbre” y la “agitación” (Beck 1997). Consecuentemente, los cambios se perciben como fuentes de “profundas inseguridades”, por lo cual “el peligro” aparece como un “destino adscriptivo” para todos los individuos, destino que se encuentra bajo el signo del miedo (Beck 1998, 12). Esto genera una “metamorfosis social del peligro,” lo que significa que el apelativo de “peligroso” puede recaer en cualquiera⁷. Los riesgos y peligros son, entonces, unas “construcciones mentales” de las que se “politizan” sus efectos colaterales (Beck 1998). De esta manera, ambos son cuestionados por todos los actores para quienes “siempre habrán cosas inciertas”, con lo que aportan a la “turbulencia” del discurso político a partir de sus argumentos, percepciones y criterios (Beck, Bonss y Lau 2003). La incertidumbre emerge cuando comprendemos que, en el marco de los procesos de reincorporación que marcan el tránsito de guerrilleros a la vida civil, el riesgo se asume como algo latente, donde los peligros se hacen presentes; y que los riesgos se construyen, politizan y administran. Es decir, que vivimos en una conflictividad permanente, condición que nos permite articular el siguiente campo teórico.

Respecto a los estudios de paz, hay que tener en cuenta varios puntos de giro epistemológico y metodológico. En primer lugar, la paz ya no se concibe como un “fin” o como un “objetivo” posterior a una narrativa teleológica (ir hacia la paz, alcanzar la paz), sino como “imperfecta” e “inacabada” (López 2011) (Muñoz 2001) (Muñoz 2015) (Muñoz y Bolaños 2011); esto significa que la paz se construye y surge en medio de la permanente conflictividad de la vida cotidiana. Esta es la premisa principal del paradigma actual de la “paz imperfecta.”

El surgimiento de este paradigma significó rupturas con dos paradigmas anteriores en este campo, una más radical que la otra. La primera fue con los enfoques de la polemología, donde la premisa era comprender la guerra y la violencia para así comprender la paz como simplemente su contracara. Desde esa perspectiva, la paz se definía como la ausencia de la violencia directa (Muñoz 2001). La segunda ruptura consistió

en la elaboración de una crítica a la denominada “paz positiva” de Johan Galtung. Para él, la paz positiva es resultante no sólo de evitar la violencia física y directa, sino de las transformaciones de los factores estructurales de la violencia, es decir, la garantía de una paz justa y sostenible mediante las condiciones que el Estado instaure para respetar los Derechos Humanos a cualquier ciudadano (Galtung 1996; Calderón 2009). Pese a la coherencia de sus planteamientos, el paradigma de la paz positiva fue criticado por su idealización, lo que llevó a pensadores como Francisco Muñoz a proponer un giro epistemológico y ontológico para generar una renovada agenda de los estudios de paz. Por eso afirma que “la paz positiva, que como horizonte es deseable, se contrapone a la omnipresente violencia estructural y pierde su fuerza al mostrarse como inalcanzable y casi inexistente” (Muñoz 2015, 53). De esta manera, ya no se habla de paz, sino de paces, en la medida que las instancias de la paz son múltiples y abundantes y dependen de las capacidades de empoderamiento pacifista de todos los actores, las cuales “no se desarrollan por completo en cada momento sino que están sujetas a la contingencia del día a día, de la correlación de fuerzas, de la coyuntura histórica, en definitiva de todos los condicionantes que impone el discurrir histórico y social, y de la complejidad” (Muñoz 2015, 53). De ahí que la paz sólo se pueda definir y abordar desde su imperfección. Al tener en cuenta que el pos-acuerdo, lejos de configurarse como una temporalidad hacia la paz, ha sido el escenario de la emergencia de múltiples conflictos y nuevas violencia⁸. Asimismo, lejos de enfocarse en abordar que la paz imperfecta sea coherente y algo preciso, por cuanto las correlaciones de fuerzas se hacen presentes en el tránsito a la vida civil de los farianos, quisimos comprender de qué manera estos últimos ponen en operación una serie de prácticas para armonizarlas.

Podemos afirmar que las correlaciones de fuerza que emergieron como ejes de análisis las identificamos como tensiones dialécticas que permitieron identificar las vicisitudes y ambivalencias de la permanencia de los farianos en las ZVTN y ETCR. Tales tensiones se forman mediante la relación de fuerzas entre tres agentes principales. Por un lado, el Estado colombiano, que a su vez se configura como un campo de tensiones entre quienes apuestan, participan y diseñan las políticas encaminadas al logro de una implementación exitosa de los acuerdos, y quienes han actuado como opositores. Por otro lado, la FARC como grupo que tomó la decisión de transitar a la reincorporación a la vida civil y que, a la vez que vive el día a día de los procesos establecidos para ello, entabla una lucha en el campo de las representaciones culturales positivas y negativas que operan sobre ella. Finalmente, la sociedad civil, entendida no como la ciudadanía organizada, sino como aquella conformada por la heterogeneidad de personas no combatientes que, mediante el rol de consumidores de información, testigos, y acogedores (o no) de los farianos en su vida cotidiana, legitiman o no tanto los acuerdos de paz como la reincorporación de la FARC desde la dimensión

simbólica y microsocia. Cabe resaltar, que en este último grupo debemos integrarnos los mismos investigadores que, mediante nuestro trabajo de campo, terminamos configurando espacios de encuentro e interlocución con los farianos.

Consecuentemente, nuestro estudio se enfoca en la correlación de fuerzas entre farianos y civiles en el marco de espacios cotidianos de interlocución. Como hallazgo principal, consideramos que las transiciones políticas se caracterizan por la permanencia latente de un estado de liminalidad y es precisamente en este dónde se manifiestan mayormente las correlaciones de fuerza. La liminalidad hace parte de los “dramas sociales” o “performances”, los cuales son categorías que Turnes (1988) definió inspirado en la estructura diacrónica de un proceso ritual y que tiene cuatro fases: el incumplimiento de las normas sociales (ruptura de la vida cotidiana); la crisis; una acción regresiva o de mediación (uso de la maquinaria legal y normativa); y la reintegración o solución del disturbio social (Turner 1988). El tránsito de la vida guerrillera a la vida civil implica las mismas fases. El estado normalizado de conflicto armado se interrumpe y el sujeto guerrillero es “separado” y “localizado” para que comience su tránsito. En su nueva espacialidad-temporalidad, que en el marco de los acuerdos de paz se materializan en las ZVTN y luego en ETCR, el guerrillero se concentra, se desarma y comienza un proceso de capacitación para integrarse a la sociedad general y “normal”. Y aunque se resista a dejar el apelativo de combatiente, en su retorno su lucha ha cambiado tanto como él. La liminalidad es lo que caracteriza a la fase “intermedia” entre la fase de crisis y de acción regresiva, pues significa que mientras se materializan las fuerzas en tensión mediante el despliegue del dispositivo legal y político, el sujeto en tránsito no está ni aquí, ni allá; ya no es lo que era (guerrillero), pero aún no se ha transformado del todo en lo que se espera que se convierta (reincorporado). La liminalidad del fariano se manifiesta principalmente en las tensiones que convergen en su denominación de combatiente, la cual se explora en el presente estudio en dos dimensiones. Una ocurre en el nivel intrapersonal del fariano, quien en tanto individuo es consciente que dejó de ser guerrillero, pero que no quiere renunciar a ser combatiente, por lo que elabora tal representación ambigua mediante su condición de seguir siendo parte de un proyecto colectivo. Otra sucede en el nivel interpersonal, pues el fariano requiere de interlocutores de las otras fuerzas para gestionar los “encuentros cara a cara” que materializan su proceso de reincorporación. En otras palabras, además de ser consciente de su ambigüedad como combatiente, debe manifestarla, expresarla y confrontarla mediante procesos de encuentro intersubjetivo. En suma, mientras la denominación de combatiente sufre operaciones que transforman su referencia de lucha armada a lucha política, activa una serie de conflictos, ambigüedades e incertidumbres que moldean las relaciones de fuerza, principalmente con la sociedad civil. A partir de los datos del trabajo de campo presentamos algunos resultados enfocados en las incertidumbres y liminalidades de

los farianos emergentes en las narraciones de su vida cotidiana en las que, primero, no renuncian a denominarse combatientes; y segundo, confrontan las tensiones que emergen en diferentes encuentros intersubjetivos que definen su tránsito a la vida civil desde una perspectiva microsocioal.

Como antecedente y referente del presente estudio, los llamados procesos de Desarme, Desmovilización y Reintegración (DDR) debe incluir, para ser exitosos, la “decisión firme de los combatientes de entrar en un proceso de este tipo, confianza de los combatientes en dicho proceso y en quienes lo dirigen” (Fisas 2011, 7). En el caso de la implementación de los acuerdos de paz entre el estado colombiano y las FARC EP, el modelo DDR no fue aplicado, ya que la fase final no se denomina “reintegración,” sino “reincorporación,” lo cual implica diferencias conceptuales y de operatividad legal y jurídica⁹. Sin embargo, el modelo de reincorporación aplicado dialoga con lo que Enzo Nussio (2013) define como la tercera ola de los procesos de DDR, en la medida que también apuesta por garantizar la confianza que motive el tránsito individual del combatiente. Lo anterior pone dos perspectivas en diálogo. En primer lugar, una que le apuesta a atender a aquellos aspectos íntimos y privados del sujeto en tránsito, donde el excombatiente vive complejos procesos de “renuncia” mientras reconfigura su lugar en el mundo (Castro 2015). En segundo lugar, otra que apunta a la forma como los excombatientes se organizan grupalmente en nuevos colectivos políticos, como factor de éxito de su reincorporación (Ugarriza 2013).

La tensión entre la renuncia a la vida guerrillera sin dejar la del combatiente se manifiesta cuando el fariano se nombra, se narra y elabora un discurso de sí mismo. Tal proceso de *narrativización* implica procesos en la dimensión intrapersonal como interpersonal. Para abordar ambas, nuestra metodología se basó en dos formas de recolección de datos. Por un lado, la observación participante mediante registros en diarios de campo, lo cual nos permitió al grupo de investigadores compartir la vida cotidiana y establecer conversaciones espontáneas y no estructuradas con farianos en los ETCR de Icononzo, Mesetas y Caldon. Por otro lado, cinco entrevistas en profundidad con mandos medios en los ETCR de Mesetas y Caldon. Debido a las condiciones pactadas con la FARC para el trabajo de campo, nuestro criterio de selección únicamente se basó en la homogeneidad del rango en estas personas, pues la cantidad de entrevistados en estos espacios varió de acuerdo con las condiciones de ocupación y disponibilidad, bajo las cuales nuestro compromiso fue la interrupción de sus actividades productivas y políticas. De ahí que cuatro fueron en Mesetas y una en Caldon.

Combatientes: continuidades y latencias

Por los días que estuvimos la primera vez en la ZVTN de Icononzo, el invierno había convertido sus caminos en verdaderos lodazales. Para un grupo de ciudadanos que nos costaba caminar sin que nuestras botas de caucho quedaran atascadas en el barro, resultó admirable observar la manera tan “fácil” y “natural” con que hombres y mujeres de las FARC se desplazaban cargando tablas, ladrillos, tanques de agua y cualquier otro material que permitiera completar las condiciones mínimas de habitabilidad sedentaria en la zona. Con excepción tal vez de una u otra nueva madre con hijo pequeño, todos los habitantes participaban de alguna actividad productiva, bajo el mando de quienes siempre habían sido sus jefes en la vida del monte. La noche anterior ya habíamos escuchado por parte de quienes tenían a su cargo la “ranchar” (cocina) y la “recepción” que cada día los jefes y comandantes seguían reuniéndose cada mañana para determinar las tareas del día, las cuales eran informadas, repartidas y ordenadas en ejercicios de formación de cédulas y escuadras de trabajo. En conclusión, la vida de los guerrilleros y guerrilleras seguía teniendo como base los itinerarios planteados y estructurados por la línea de mando militar.

Esta condición hace parte de lo que algunos investigadores han reconocido y definido como la “articulación” del sujeto individual en la vida del colectivo como característica de la adscripción e ingreso a un grupo armado (Castro 2015). Para Castro, el ingreso al grupo armado implica una disolución del sujeto en el ideal del colectivo, es decir una totalización: “el guerrillero, nosotros, aceptamos unirse a las FARC, eso no hay tiempo, no hay día que se acaba esto y ya se lo creyeron, no, eso es hasta la muerte” (Ronaldo 2017, s/n).

Sin embargo, nuestros hallazgos nos hacen contradecir algunas afirmaciones radicales de Castro, quien considera que ocurre un “vaciamiento del ideal” por parte del excombatiente (2015). Lo que encontramos en nuestra investigación es que precisamente en la fase liminal el excombatiente reconfigura un ideal de cierta manera derivado de la vida en combate:

Como integrante de las FARC, igual después de la constitución del congreso yo me considero todavía integrante de las FARC, independientemente del nombre que se asuma. Eso de ex no, es que yo creo que todo el mundo somos combatientes, ¿cierto? (Johana 2017, s/n).

Ya sea como guerrilleros aun preparados para el combate o como militantes listos a participar en la arena política, la *latencia* emerge como una condición liminal clave en su permanencia en las ZVTN. La latencia corresponde a aquella condición en donde las formas de hacer posible el ideal revolucionario mediante la lucha armada siguen

vigentes, incluso cuando se acepta que idealmente la salida al conflicto debe ser política.

Mientras que no hay un cambio total en el país, no van a existir seguridades, no van a existir, una cosa es que por las cuestiones de la guerra se hayan pulsado las cosas, porque es que uno pelear con un armado no va a imponer nada en un país como este como se trabaja la política. Entonces, vienen las armas para imponer también hasta que llegue el momento (Ronaldo, Entrevista 2017, s/n).

Pero la energía propia del revolucionario en estado de latencia suele ser canalizada mediante la transformación de la guerra en política, lo que permite que el guerrillero se siga narrando y representando como combatiente, pero de una forma legal y en el marco de la participación democrática:

otro guerrillero que se encontraba allí decía que, tras muchos años de combatir, veía esta etapa como una oportunidad de continuar con el espíritu revolucionario y social que había caracterizado la fundación de las FARC, pero desde un ámbito legal y político que no pasara por las mismas dinámicas violentas e innecesarias que se habían extendido por más de 50 años. (Diario de campo Gómez 2017, s/n).

El cambio semántico de los roles y denominaciones—de combatientes armados a políticos—involucra una transformación en los actos de habla mediante el uso de tropos y la narrativización. Los primeros corresponden a escenarios, acciones y personajes que conforman maneras de entender el actuar de las personas mediante el uso de metáforas en su discurso. De esta manera, el mundo cotidiano se estructura lingüísticamente a partir de metáforas, lo que también significa que de acuerdo con las maneras en que expresamos y representamos el mundo, lo vivimos y asumimos (Lakoff y Johnson 1980). La segunda, por su parte, se refiere a la manera en que se cuenta la historia, inscribiéndose personalmente en ella, asumiendo posiciones ideológicas, políticas y morales, con lo que, nuevamente, la realidad contada sería un constructo discursivo y lingüístico (González 2014, 25).

La primera persona del singular vincula la experiencia personal con el ideal colectivo, el cual se relaciona con el tropo de la “lucha política” como característica principal del grupo guerrillero. En contextos de conversación libre y donde se ha generado mayor confianza (entre camaradas o entre guerrilleros y estudiantes universitarios que hablan espontáneamente), tal representación y metaforización involucra la intimidad y anhelo personal del narrador; en otros, configurados por la relación comandante-investigadores, y mediada por dispositivos de registro audiovisual, el discurso no solo amplifica tal tropo, sino que deja claro que el guerrillero en tránsito no deja de ser un “combatiente.” Además,

las fórmulas discursivas se alimentan de expresiones en las que del interlocutor (ese Otro con el que nunca hubo opción de contacto personal sano) se espera empatía por tener los mimos ideales de transformación estructural del país que posibiliten una paz estable y duradera:

Nosotros más que pensar en un beneficio personal siempre hemos soñado con una transformación estructural para el país donde haya desarrollo para el pueblo colombiano. Cuando hablo del pueblo ahí estamos inmersos nosotros y ustedes. Cuando tú como ciudadana del común tengas derecho a vivienda, educación, salud, que se supone ya debería tenerlo pero aún no, se lograría vivir dignamente (Helbert 2017, s/n).

En ese orden de ideas, las narrativizaciones de los farianos aplican dos horizontes de sentido. Uno prospectivo, donde expresan las imágenes más fuertes e idealizadoras del pasado guerrillero y otro proyectivo donde idealizan el porvenir, aunque siempre conscientes de la ambigüedad del proceso transicional, con la desconfianza y prevención resultantes. De ahí que, ante cualquier interlocutor civil, busquen expresarse y representarse como combatientes latentes y preparados para lo que “venga”.

Farianos como interlocutores: confianza y diálogos imposibles

Los otros escenarios de comunicación analizados fueron aquellos que surgen en medio del diálogo y los encuentros cotidianos intersubjetivos entre *ellos* y *nosotros*. Dentro de las narrativas de muchos de nuestros interlocutores prima la metáfora de la “oscuridad”—en tanto peligro y escenario de la ceguera que no deja ver al Otro ni encontrarse con él—y del “engaño” definido por aquellas cosas que los civiles “nunca quisieron ver” de los farianos. Por eso para Helbert, así como la transición implica salir de la “noche oscura,” también significa la posibilidad que cualquiera que tenga un encuentro intersubjetivo con un fariano “salga del engaño” al que grandes estructuras de poder sometió mientras modeló sus percepciones. De esa manera, se construye algo fundamental como tropo de la convivencia pacífica: la confianza:

Eso es una vaina dialéctica, muy lógica. Un proceso se va desarrollando gradualmente y en la medida en que ese proceso se va desarrollando, se va engendrando una cosa que se llama confianza y hasta ahora podemos decirlo: estamos dando los primeros “pasitos” en la vida real con cierta incertidumbre porque hay mucho incumplimiento, mucha cosa que está quedando ahí en el tintero. Entonces, en su debido momento, claro nosotros no tenemos nada que

ocultar, sino que cuando se trata de este tipo de cosas: interactuar o referirnos a segundos o a terceros, hay que tener mucho cuidado porque hacerle daño a otro con una palabra es fácil y eso es lo que no queremos. Entonces en la medida en que se vaya engendrando confianza y se vaya desarrollando gradualmente el proceso, sencillamente ahí estará todo. Y eso es lo que esperamos, que se desarrolle como debe ser y que un día se acabe toda esta noche oscura en donde es delito decir la verdad (Helbert, Entrevista 2017, s/n).

La perspectiva de Helbert nos abre la posibilidad de explorar otra ruta de entendimiento de la incertidumbre causada por las representaciones de riesgo y peligro que parecen seguir marcando a los farianos y que modelan las relaciones y posibilidades de empatía con ese gran Otro ubicado como interlocutor de la sociedad civil. Esta aborda una perspectiva microsocial definida por los encuentros cercanos entre personas que conversan y se leen mutuamente en el campo etnográfico en tanto espacio de interlocución cotidiano, es decir de encuentro entre investigadores y miembros de la guerrilla. Además, invita a indagar cómo las estructuras históricas y políticas de gran escala son incorporadas por los sujetos hasta el punto de darse cuenta que regulan las formas de interacción cara a cara, a partir de otras narrativizaciones.

La mujer fariana y la violencia de género

Algunos miembros de la Comisión de Verificación del Proceso de Paz de la ONU fueron blanco de críticas porque aparecieron en fotografías bailando con guerrilleras durante la celebración de fin de año de 2016. El 1 de mayo de 2017, los medios publicaban la noticia de que tres observadores y un supervisor fueron separados de sus cargos, ya que consideraban su comportamiento de “inapropiado”, con “falta de profesionalismo e imparcialidad” (*Semana* 2017, s/n). Aunque en el marco de la opinión pública respecto a la noticia el lenguaje kinésico (corporal) y proxémico (en relación con el espacio) de los miembros de la ONU era leído negativamente por causa de la posición que ocupaban en el proceso de paz, la verdad es que para algunas personas la acción de bailar con una guerrillera despertaba cierto morbo, no solo por la extrema masculinización de sus representaciones como combatiente, sino porque además materializaba un encuentro intersubjetivo que todavía no había sido concebido como posible y natural para el momento reciente de concentración en ZVTN.

La mujer fariana complicó sus representaciones cuando en el marco del sedentarismo propio de la vida en las ZVTN y los ETCR se convirtió en madre. Mientras caminábamos por los lodazales, pudimos ver varios niños que ya jugaban y corrían por los espacios a manera de un vecindario. Los

farianos ya podían disponer de condiciones materiales para la reproducción y la conformación de familias. Sin embargo, con la reconfiguración de la vida familiar emergieron nuevas incertidumbres en el espacio-tiempo liminal que significó la concentración en las ZVTN. Aparecieron dos fantasmas: Por un lado, la estigmatización de las FARC EP como un espacio de violencia de género que implica el abuso de mujeres y la obligación de abortar. Por otro, el de las incertidumbres de su ingreso al mercado laboral.

En un artículo en *El Espectador* del 29 de enero de 2013, se afirmaba que el número de abortos practicados durante un año por las FARC-EP sumaba en promedio 1.000 (Laverde 2013). Este es uno de los innumerables documentos periodísticos que han tratado estos temas. Posterior a la firma de los acuerdos de la Habana, otros documentos se dispusieron a contar esa situación desde las voces de mujeres testimoniantes de las FARC EP, como el caso de la líder Victoria Sandino, quien afirmaba que “el aborto era una práctica que tuvimos que vivir” (*El Tiempo* 2017, s/n), y otras que formaron parte de la guerrilla como Vanessa García, quien afirmó haber sido violada a los 11 años por alias El Paisa y obligada a abortar tres veces (*El Tiempo* 2017, s/n).

Sin embargo, en sus narrativas, la intencionalidad discursiva de las primeras fue de negar y desestigmatizar al grupo guerrillero como espacio de violencia de género al respecto. Nosotros conformábamos una cierta audiencia—parte de la sociedad civil ante la cual había nuevamente que idealizar el yo, con la esperanza de propagar informaciones que contrarrestaran las representaciones negativas del grupo guerrillero en tránsito: “cuando dicen que nos violaron... para nosotras eso es algo muy ofensivo porque no es así. O también el reclutamiento forzado... no es así” (Jaqueline 2017, s/n).

Interpretamos que no se trataba de un asunto de verdad, sino de tamiz, es decir, de una intencionalidad discursiva y retórica de hacer que sus interlocutores recibieran otra versión de la información, que al menos permitiera y dispusiera una atmósfera de apertura hacia el otro como condición del diálogo intersubjetivo (Craig 1999). Pero si este primer fantasma reflejaba un velo del pasado guerrillero que afectaba el presente (dimensión prospectiva), el segundo dejó ver la incertidumbre sobre el porvenir (dimensión proyectiva). El porvenir se marcaba con base en la ilusión de prepararse y formarse para ingresar al mercado laboral, preferiblemente como emprendedoras.

El teatro de la capacitación

El 1 de agosto de 2017 marcó un punto de quiebre temporal en el proceso transitorio, pues señaló el punto en que culminaba la fase de normalización y comenzaba la de reincorporación y capacitación. Las ZVTN pasaron a ser ETCR. Tal

coyuntura significó la consolidación de procesos de capacitación con miras a formar competencias en la guerrilla que les permitiera formarse en oficios o como emprendedores de proyectos productivos y que garantizaran su estabilidad económica en el momento de la reincorporación a la vida civil. Para varios de nuestros interlocutores, estos espacios se idealizaron, pues, según ellos, lo que se difunde a través de la televisión son imágenes de un taller de medio día, para la elaboración de pan; o para la enseñanza de tejidos; o para narrar cuentos.

Por otro lado, aunque la firma de los acuerdos y la concentración en las ZVTN hicieron posible escenarios de encuentro entre guerrilla y sociedad civil, ampliando las posibilidades de comprensión intersubjetiva para la paz, con el tiempo la guerrilla se sintió como “un bichito raro”, como “algo exótico” que varios miembros de la sociedad civil (particularmente estudiantes, integrantes de organizaciones religiosas y de ONG) les interesaba conocer más como aventura que tener la oportunidad real de cumplir un rol en su reincorporación. O al menos, sin negar la importancia de dichos encuentros intersubjetivos, notaban que eran aprovechados por los medios de comunicación para generar ciertos “rumores” que amplificaban positivamente los avances de la implementación de los acuerdos y los compromisos de formación pactados con el gobierno:

El hecho de que ha llegado mucha gente aquí con un taller, etc., pero el medio de comunicación que ha estado ahí de una vez pone la noticia de que “los guerrilleros se están preparando en tal cosa” y la gente viene y solo da un taller de cinco días... eso no es algo que nos sirva realmente, claro que todo lo que aprende uno aquí es muy importante pero nosotros no vamos a ser profesionales en cinco días (Yisara 2017, s/n).

La realidad era que frente a espacios de educación formal que les permitiera completar estudios primarios y/o secundarios o les abriera el camino a la formación técnica y profesional, los talleres informales o incluso espacios de educación no formal como diplomados no eran vistos como una prioridad para sus tránsitos personales y colectivos a la vida civil.

Encuentros intersubjetivos: la dimensión interpersonal

Los miedos de los farianos a ser rechazados socialmente en cualquier escenario de la reincorporación a la vida civil se volvieron realidades en el marco de diferentes encuentros intersubjetivos. Con una expresión que combinaba algo de resignación, de ingenuidad y hasta de humor, Álex, el cantante, contaba cómo en una ocasión bajó al pueblo de Icononzo y al solicitar la fotocopia de un documento de una sola página,

el tendero le cobró 5.000 pesos, el 2.500% del precio regular. Este tipo de escenas interculturales se sumaban a otras que materializaban incertidumbres reales, como aquellas cargadas de pequeñas esperanzas como la del fariano que nos confesó que “soñaba” con volver a comer un pan francés, u otras de proyección imaginaria como la de Esteban, el afrodescendiente talentoso de las FARC que, incluso ya habiendo sido entrevistado por varios medios debido a sus composiciones de música urbana, aspiraba entrar un día a una verdadera discoteca para bailar como aprendió en los escenarios efímeros del ocio guerrillero.

Pero las escenas mostraban todo tipo de opciones frente a los encuentros intersubjetivos entre farianos y no farianos. En las tiendas o cantinas que emergieron como emprendimientos de algunos excombatientes en los ETCR era normal que farianos y obreros de construcción de las unidades habitacionales compartieran cervezas mientras escuchaban corridos prohibidos. Sólo cuando en medio de las conversaciones cada interlocutor se presentaba personalmente, era posible distinguirlos, pues en la cotidianidad de la convivencia diaria esa diferencia inicial parecía diluirse. Incluso en Bogotá, uno de los espacios proyectivos más fantasmales de la esperanza y el miedo de la transición personal, fuimos testigos de cómo, en una cafetería del barrio Corferias Johana hablaba sin ningún tipo de prevención sobre su historia e identidad política y afirmaba que “los de la tienda ya sabían quién era ella,” y que “no había ningún problema.”. Ningún otro cliente parecía percatarse de su presencia o simplemente ya estaban familiarizados con ella. Situaciones sistemáticamente similares las vivimos en Caldon, cuando sólo en medio de intercambios de frases personales con comensales de cerveza presentados por miembros del cabildo indígena nos enterábamos que “vivían” en el ETCR.

De esta manera, de las experiencias del rechazo y la discriminación, los farianos poco a poco fueron transitando a escenarios de interacción donde su alteridad parecía diluirse o, al menos, integrada en convivencia. Consecuentemente, uno de nuestros hallazgos más relevantes es que si hubo un aspecto de la transición a la vida civil sustentado en las normas de los sistemas abstractos que los farianos terminaron por confrontar y agenciar por ellos mismos, fue la posibilidad de encontrarse con los Otros, con los civiles, como indicador clave de su proceso de integración. La guerrilla siempre ha sabido, entonces, la importancia de permitir desde su concentración inicial en las ZVTN la posibilidad encontrarse con no combatientes. Esto hasta el punto de, incluso, hacer resistencia a los protocolos pactados en los acuerdos de paz respecto a la normatividad de las ZVTN.

En la tarde, luego de hablar con Gregory sobre las actividades que queríamos llevar a cabo nos dirigamos hacia el rancho, pues nos habían invitado almorzar allí con ellos, pero apenas Gregory vio a

miembros del grupo de verificación de la ONU, nos pidió el favor de bajar a una parte del campamento en dónde no nos vieran, pues siempre tenían inconvenientes con ellos por la visita de civiles, ya que no estaba permitido que nadie a parte de los miembros de las FARC, estuvieran en esa zona. (Diario de campo Gómez 2017, s/n).

Para comenzar el proceso de DDR, los acuerdos definieron 26 lugares: 19 zonas (conformadas por varios campamentos) y 7 puntos (conformados por un solo campamento), distribuidos en 14 departamentos del país. En el reglamento de las ZVTN se afirma expresamente; “en los campamentos de las FARC-EP no hay, ni puede ingresar población civil en ningún momento” (Oficina el Alto Comisionado para la Paz 2016, 3). De esta manera, cada ZVTN contaba con una “recepción”, es decir, un lugar dispuesto para recibir a los visitantes civiles. Constaba por lo general de una edificación construida creativamente y de manera rústica por los farianos, que incluía una cocina, un comedor que podía convertirse en sala de juntas y reuniones y algún espacio para dormitorios. En la ZVTN de Icononzo, un puente pequeño de madera sobre una quebrada separaba el área de recepción de la zona de campamento. Más allá de ese puente, nuestra presencia no era posible según el reglamento. Sin embargo, para los farianos el contacto con civiles debía ser una parte fundamental de su proceso de reincorporación. Por esta razón, habían decidido administrar dichos encuentros por su cuenta y con base en sus criterios y prioridades.

Una vez el equipo de la ONU abandonó la zona de campamento restringida a civiles, no solo pudimos salir del refugio improvisado en que estuvimos para no ser vistos. Inmediatamente, una gran cantidad de farianos se congregaron alrededor de una cancha de microfútbol, construida por ellos mismos con la creatividad que caracterizaba la arquitectura de los campamentos. Con gran entusiasmo, esperaban que se llevara a cabo un partido entre las FARC y un equipo de jóvenes provenientes del pueblo, quienes también esperaban la ida de los de la ONU para poder ingresar al campamento. La diferencia más notoria entre ambos grupos fue que mientras los segundos portaban su uniforme reglamentario (camiseta, pantaloneta y tenis), los primeros permanecían con sus ropas de jornal e incluso uno que otro jugó con botas de caucho. En los rostros de quienes hacía parte del equipo visitante se notaba las sonrisas y cierta fascinación por el inusual escenario deportivo que los acogía. El paroxismo de las barras locales hacía que, ante un gol de los visitantes, los jóvenes disfrutaran el hecho de ganarse el respeto deportivo como competidores. Sumado a eso, resultaba agradable observar incluso cómo los saludos de mano, las palmoteadas en la espalda y hasta las despeinadas cariñosas con las palmas de la mano mostraban que entre unos y otros brotaban cariño y empatía. Este tipo de manifestaciones, como la comodidad lograda en el baile entre farianos y estudiantes, hace parte de la conectividad y la armonización como bases

de la convivencia pacífica. Nuestra experiencia intersubjetiva constante generó encuentros imposibles. Es decir que, en otros momentos, en el contexto de guerra, tales no se hubiesen dado, o al menos de la misma forma armónica. Incluso Esteban, uno de nuestros practicantes que se caracterizó por ser muy diestro con el balón mientras jugó en un partido en el ETCR de Mesetas, expresó en una de sus frases la textura de lo “antes imposible”: “no puedo creer que le haya hecho un gol al hijo de Marulanda” (Esteban 2017, s/n).

El estilo disciplinado de la vida guerrillera facilitaba la motivación individual con base en el sentido de pertenencia al colectivo. En la liminalidad, en cambio, el tránsito a la vida de (ex)combatientes parece diluir un poco las bases colectivas para darle paso a decisiones cada vez más individuales. Las incertidumbres, miedos y expectativas suelen asumirse y confrontarse a partir de las opciones de itinerarios de vida futura y redes sociales con que cuenta cada fariano. Sin embargo, la idea del colectivo sigue en ocasiones sirviendo para darle sustento y esperanza al tránsito a la reincorporación:

Pues nosotros estuvimos todos estos años, como se dice, hombro a hombro con los hombres y ya con este cambio todos sentimos lo mismo porque somos una familia. Pero igual hemos estado con trabajo, aunque con alegría por el cambio. Ya podemos tener un día a día con menos dificultades. Igual uno ya está adaptado a que lo muevan dependiendo de las misiones que toque hacer y aunque uno está acostumbrado a la actividad y a moverse, en este punto lo que hay que hacer es adaptarse y estar atentos a qué es lo que se nos va a cumplir para ver qué paso es el que vamos a dar (Jaqueline, Entrevista 2017, s/n).

La prolongación del sentido de familia guerrillera, la actitud guerrera y las opciones de trabajo colaborativo son tres principios con los que los farianos procuran generar un base emotiva y solidaria que les permita asumir su tránsito. Jesús es un fariano que hizo parte del equipo de trabajo de la recepción y la ranca en nuestra primera visita a Icononzo. Cuando lo volvimos a ver en el ETCR meses después, había formado un proyecto de emprendimiento con otros compañeros. Invirtieron el dinero otorgado por el gobierno en unos cuantos lechones. Cuando lo acompañamos a la pocilga, orgullosamente nos mostraba los cuatro cerditos que habían comprado. Su objetivo era engordarlos y vender su carne, mientras dejaba parejas para sacar más crías y aumentar el número de cabezas. Como cualquier campesino criador de cerdos, Jesús ya invertía su tiempo en dicha empresa. Era imposible para nosotros confrontar cierta paradoja, pues el tránsito liminal de Jesús le permitía mimetizarse en el campesinado ganadero al punto que no parecía haber ningún enfoque diferencial en los apoyos recibidos del gobierno. De hecho, la incertidumbre (y desesperanza) se apoderaba de nosotros cuando imaginábamos a Jesús sumando el número de personas y

familias pobres del campo con ganas de salir adelante y, sin embargo, enfrentar los mismos conflictos estructurales que cualquier otro no combatiente. Con algo de pesimismo, nos preguntábamos si acaso Jesús podría ser competitivo frente a los grandes monopolios ganaderos del país, cuestión que de ser negativa podría (des)motivarlo para volver a preferir una lucha empuñando su fusil.

En suma, dichas mimesis mostraban una doble condición: la posibilidad—positiva—de la reincorporación a la vida civil y, consecuentemente, la

dureza e incertidumbres derivadas de asumir las dificultades de cualquier campesino o persona pobre en Colombia. Y, aun así, el tránsito ya era un tren en movimiento en el cual había que ser pasajero fuera como fuera, al menos desde la perspectiva creativa de Álex, el músico de Icononzo, pues la consigna de cada fariano parecía ser clara. Como el viejo de la novela de Hemingway: “hasta el final, así sepa uno que va a perder, pero hágale” (Alex, Entrevista 2017, s/n).

Obras Citadas

Alex. *Entrevista* (Octubre de 2017).

Beck, U. «La reinención de la política: hacia una teoría de la modernización reflexiva.» En *Modernización reflexiva. Política, tradición y estética en el orden social moderno*, de U Beck, A Giddens y S Lash, 13-73. Madrid: Aliana, 1997.

—. *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*. Barcelona: Paidós, 1998.

Beck, U, W Bonss, y C Lau. «The Theory O Reflexive Modernization. Problematic, Hypotheses and Research Programme.» *Theory Culture*, 2003: 1-33.

Calderón, P. ««Teoría de Conflictos de Johan Galtung.»» *Revista Paz y Conflictos*, 2009: 60-81.

Castillejo, A. «Dialécticas de la fractura y la continuidad: elementos para una lectura crítica de las transiciones.» En *La Ilusión de la Justicia Transicional: Perspectivas desde América Latina y África*, de A Castillejo, 1-56. Bogotá: Uniandes, 2017.

Castillejo, A. «La ilusión de la palabra que libera: hacia una política del testimoniar en Colombia.» En *Violencia. memoria y sociedad: debates y agendas en la Colombia actual*, de F Reyes y A Castillejo, 21-40. Bogotá: Ediciones USTA, 2013.

Castillejo, A. «On the question of historical injuries. Transitional justice, anthropology and the vicisitudes of listening.» *Anthropology Today*, 2013: 17-20.

Castro, E. *El Ideal, una Mirada de Sujeto Excombatiente. Lectura desde sus voces, bajo la trama psicoanalítica*. Tesis Doctoral, Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona, 2015.

Craig, R. «Communication Theory as a Field.» *Communication Theory*, 1999: 119-161.

Esteban. *Entrevista* (Octubre de 2017).

Fisas, V. «Introducción al Desarme, Desmovilización y Reintegración (DDR) de excombatientes.» *Quaderns de Construcció de Pau*, 2011: 2-20.

Galtung, J. *Peace by Peacefull Means: Peace and Conflict, Development and Civilization*. Oslo: PRIO, 1996.

Gómez, P. «Diario de campo.» Icononzo, 31 de Marzo de 2017.

González, C. *Metáforas de una conflict. El discurso étnico chileno-mapuche de la modernidad*. Santiago de Chile: Alquimia Ediciones, 2014.

Helbert. *Entrevista* (Septiembre de 2017).

- Jaqueline. *Entrevista* (Septiembre de 2017).
- Johana. *Entrevista* (Septiembre de 2017).
- Lakoff, G, y M Johnson. *Metáforas de la Vida Cotidiana*. Madrid: Cátedra Teorema, 1980.
- Laverde, J. «Así obligan a las mujeres a abortar en las Farc.» *El Espectador*, 29 de Enero de 2013.
- López, M. «Teorías para la Paz y Perspectivas Ambientales del Desarrollo como Diálogos e Imperfectos.» *Revista Luna Azul*, 2011: 85-96.
- Muñoz, F. «La Paz Imperfecta ante un Universo en Conflicto.» En *La Paz Imperfecta*, de F Muñoz, 21-66. Granada: Universidad de Granada, 2001.
- Muñoz, F. «Paz Imperfecta y Empoderamiento Pacifista.» En *Diversas miradas, un mismo sentir: comunicación, ciudadanía y paz comoretos del siglo XXI*, de P Cabello y J Moreno, 49-65. México D.F: Plaza y Valdés, 2015.
- Muñoz, F, y J Bolaños. *Los Habitus de la Paz. Teorías y Prácticas de la Paz Imperfecta*. Granada: Eirene e Instituto de la Paz y los Conflictos Universidad de Granada, 2011.
- Nagy, R. «Transitional Justice as Global Project: critical reflections.» *Third World Quarterly*, 2008: 275-289.
- Nussio, E. «Desarme, desmovilización y reintegración de excombatientes: políticas y actores del postconflicto.» *Colombia Internacional*, 2013 : 8-16.
- Oficina el Alto Comisionado para la Paz. *Funcionamiento de las Zonas Veredales Transitorias de Normalización (ZVTN) y los Puntos Transitorios de Normalización (PTN)*. Bogotá: Oficina el Alto Comisionado para la Paz, 2016.
- Paige, A. «Reshaped Human Rights: A Conceptual History of Transitional Justice.» *Human Rights Quarterly*, 2009: 321-367.
- Pizarro, E. *Cambiar el futuro. Historia de los procesos de paz en Colombia (1981-2016)*. Bogotá: Penguin Random House Grupo Editorial, 2017.
- Presidencia de la República . «Decreto 2026 de 2017.» *Por medio del cual se reglamentan los Espacios Territoriales de Capacitación y Reincorporación (ETCR)*. Bogotá, 4 de Diciembre de 2017.
- República de Colombia y Estado Mayor Central de las FARC-EP. *Acuerdo final para la terminación del conflicto y la construcción de una paz estable y duradera*. Bogotá, 11 de Noviembre de 2016.
- Reyes, F, C Meza, y S Gómez. «Hacer invivible la República». *Reflexiones en torno a la figura de Laureano Gómez Castro*. Bogotá: Ediciones USTA, 2018.
- Ronaldo. *Entrevista* (Septiembre de 2017).
- Sarlo, B. *Tiempo Pasado. Cultura de la memoria y giro subjetivo. Una discusión*. México D.F.: Siglo XXI, 2006.
- Semana, Revista. «Separan del servicio a funcionarios de la ONU por fiesta con las FARC.» *Revista Semana*, 1 de Mayo de 2017.
- Serres, M. *Atlas*. Madrid: Cátedra Teorema, 1994.
- Tiempo, El. «El aborto fue una práctica que tuvimos que vivir’: Victoria Sandino.» *El Tiempo*, 26 de Junio de 2017.
- . «El «Paisa» me violó a los 11 años y me obligó a abortar tres veces’.» *El Tiempo*, 12 de Diciembre de 2017.
- Turner, V. *El Proceso Ritual. Estructura y antiestructura*. Madrid: Taurus, 1988.

—. *The Anthropology of Performance*. New York: PAJ Publications, 1988.

Ugarriza, J. «La dimensión política del postconflicto: discusiones conceptuales y avances empíricos».» *Colombia Internacional*, 2013: 141-176.

Villamizar, Darío. *Las guerrillas en Colombia. Una historia desde los orígenes hasta los confines*. Bogotá: Penguin Random House Grupo Editorial, 2017.

Yisara. *Entrevista* (Septiembre de 2017).

Notas

1. La organización guerrillera Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia – Ejército del Pueblo (FARC-EP) surgió en el año 1964, tras el desarrollo de la denominada Operación Soberanía, ofensiva militar desplegada por el gobierno de Guillermo León Valencia para combatir a campesinos organizados bajo la figura de movimientos agrarios y de autodefensa. La Operación Soberanía tuvo varios antecedentes, siendo el más significativo el debate adelantado por Álvaro Gómez Hurtado en noviembre de 1961, en el que calificó a estos campesinos como “repúblicas independientes” que amenazaban la seguridad del territorio nacional. Tras el desarrollo de la Operación Soberanía en la “república independiente de Marquetalia”, emergió el Bloque Guerrillero del Sur. Fue durante su II Conferencia, en mayo de 1966, cuando se constituyó oficialmente las FARC: “Frente a todo lo anterior los destacamentos guerrilleros del Bloque Guerrillero del Sur nos hemos reunido en esta conferencia y constituido las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia, FARC, que iniciarán una nueva etapa de lucha y unidad...” (Villamizar 2017, 285). El tema agrario constituyó su principal causa de lucha. A lo largo de cinco décadas de existencia, fueron varias las iniciativas de negociación que distintos gobiernos promovieron para alcanzar un acuerdo de paz con el grupo insurgente: los “Acuerdos de La Uribe” del 28 de mayo de 1984; los diálogos de Caracas y Tlaxcala en el año 1991; la “zona de distensión” entre los años 1999 y 2002; y los “acuerdos de La Habana entre los años 2011 y 2016 (Pizarro 2017).
2. De ahora en adelante nos referiremos como farianos a todo miembro de FARC, sea en su acepción como grupo guerrillero o como partido político. Esto de acuerdo a la manera como nuestros interlocutores y colaboradores se llaman a sí mismos.
3. El proceso de negociación se remonta al año 2011, cuando delegados de la insurgencia y del presidente Juan Manuel Santos iniciaron conversaciones secretas en la ciudad de La Habana, Cuba. La negociación, que culmina con la firma en noviembre de 2016 del Acuerdo para la Terminación Definitiva del Conflicto, se centró en seis puntos: 1) desarrollo rural integral; 2) participación política; 3) fin del conflicto; 4) solución al problema de las drogas ilícitas; 5) reparación de las víctimas; y 6) mecanismos de refrendación de lo acordado.
4. Inspirados en los preceptos de la filosofía de la comunicación de Michel Serres, consideramos que cuando nos detenemos a tratar de identificar “intermediaciones”, como las que se evidencian en un proceso de transición, pueden explicarse mediante modelos cercanos metafóricamente a lo “fluctuante” y “plegable, a lo que denominó como “tejido” (1994, 45); para nosotros, donde aparecen las texturas y los pliegues.
5. El PECT nació como un colectivo interinstitucional en 2010, con el fin de proponer agendas de trabajo encaminadas a analizar y reflexionar de manera crítica la transición política colombiana que comenzaba con los procesos de desmovilización de la AUC, la Ley de Víctimas y la Ley de Restitución de Tierras. Tuvo como nodo central a la Universidad de los Andes, bajo el liderazgo de Alejandro Castillejo.
6. La “libre elección” y la “individualización” estructuran las biografías que narran al sujeto y los riesgos que toma (Beck 1997). Nos vinculamos a la apuesta por el “giro subjetivo” para reconocer cómo se producen en tales biografías “negociaciones, transgresiones y variantes” (Sarlo 2006, 18).
7. Para nosotros, la sociedad del riesgo lleva también, en asuntos de procesos de paz, a ampliar los debates y a redefinir los roles y las posiciones que antaño definían a los conflictos, como el caso de los “terroristas” y los “enemigos”, apelativos que también pueden recaerle al Estado y a sus instituciones.

8. Usamos el término “pos-acuerdo” en lugar de “posconflicto”, precisamente por garantizar la coherencia con el enfoque de la paz imperfecta. El posconflicto semánticamente alude a un periodo posterior al conflicto, como si éste hubiese terminado. Al no ser así, y al unirnos a la premisa de la existencia de múltiples instancias de paz en medio de situaciones que siguen siendo conflictivas luego de la firma de los Acuerdos de La Habana, optamos por esta denominación.

9. En el marco del conflicto armado interno se han empleado por lo menos tres denominaciones para referir la condición de las personas de grupos armados que se desmovilizan tras un proceso de dejación de armas: reinserción, reintegración y, más recientemente, reincorporación. Las denominaciones fueron creadas hace más de treinta años por Naciones Unidas como parte del proceso que debe garantizar que los excombatientes vuelvan a la vida civil en condiciones de dignidad. La reinserción, entonces, sería entendida como una fase de corta duración, que va desde la desmovilización hasta el momento en que los excombatientes entran a formar parte de un programa de reintegración. En consecuencia, la reintegración, que es psicosocial y económica, sería el proceso que garantiza el tránsito de la vida militar a la vida civil. Para el caso colombiano, este proceso se adelanta a través de la Agencia para la Reincorporación y la Normalización (ARN) en un arco temporal de seis años y medio, y aplica aquellos excombatientes que no estén incurso en delitos de lesa humanidad. Finalmente, la reincorporación sería fruto de los acuerdos alcanzados con la guerrilla de las FARC-EP, y permite que los excombatientes puedan tener un proceso de tránsito integral y sostenible que, por un lado, garantiza participación en la vida política, y, por otro, la ruta considera los intereses psicológicos, sociales, educativos y económicos de los desmovilizados.

Músicas locales, construcción de paz y post-conflicto: el caso de Libertad (Sucre)¹

Juan Sebastián Rojas/ Universidad El Bosque

Este artículo explora los roles que han jugado la música y otras prácticas culturales y expresiones populares del corregimiento de Libertad, en San Onofre (Sucre), como parte del Plan Integral de Reparación Colectiva (PIRC) implementado por la Unidad para la Atención y Reparación Integral a las Víctimas (UARIV), institución del Gobierno nacional, en esta comunidad desde el inicio de su diseño en 2007. Aquí analizo una situación en la que víctimas del conflicto armado han utilizado expresiones artísticas tradicionales adaptadas de manera consciente y específica con el objetivo de adelantar procesos locales de construcción de paz. Algunas iniciativas de estos líderes y músicos comunitarios—tales como el apoyo a las prácticas de bullerengue, el desarrollo de nuevas músicas locales y la revitalización de los velorios tradicionales afrocolombianos—se han incluido en las acciones del PIRC y han encontrado apoyo adicional a través de diversas ONG. Este plan de reparación, el cual incluye medidas en ámbitos desde la infraestructura hasta la educación, se ha convertido en la carta de navegación para las organizaciones locales que buscan construir iniciativas de desarrollo comunitario y facilitar la reparación a los habitantes de esta población por lo ocurrido durante la ocupación. Basado en una investigación etnográfica de cinco años en Libertad, aquí examino las maneras en que las prácticas musicales colectivas en esta comunidad han sido utilizadas como estrategia de rehabilitación comunitaria en este escenario de post-conflicto.

Desde el inicio de los procesos de reparación colectiva se ha discutido a nivel local la idea de la revitalización de las músicas tradicionales, en parte por la creencia local de que la música ha sido usada en el pasado, y también puede serlo en el futuro, para facilitar contextos de cohesión social. Esta creencia local está basada en las maneras en que las músicas locales empoderan a los miembros del colectivo, ayudan a reconstruir redes de cooperación y generan marcos para la expresión creativa y no-violenta, lo que resulta en la generación de suficientes rasgos comunes, afectos compartidos e intereses colectivos entre los miembros del grupo social, generando fortalecimiento de los vínculos. Como se expondrá a continuación, las prácticas musicales colectivas en el pueblo de Libertad están jugando un papel importante en la reintegración social de la comunidad hoy día. Estos proyectos han tenido impacto positivo en jóvenes miembros de la comunidad pertenecientes a diversos grupos locales, no sólo por las acciones de recuperación de prácticas culturales tradicionales, sino también como parte de un proceso más amplio

de transformación de conflictos y restauración del tejido social a nivel local.

En su artículo, donde teorizan sobre la idea del “sentido de comunidad” (*sense of community*), David McMillan y David Chavis caracterizan el “tejido social” (*social fabric*) como un término usado para representar la “fuerza en las relaciones interpersonales” en una comunidad, lo que puede evaluarse a partir de la observación de un espectro diverso de interacciones entre vecinos (McMillan y Chavis 1986: 7, traducción mía). Un tejido social fuerte es la consecuencia de un sentido de comunidad desarrollado; y un sentido de comunidad desarrollado, para McMillan y Chavis, está determinado por cuatro criterios: la membresía y el sentido de pertenencia; la influencia y el sentido de importar dentro del grupo; la percepción de integración y de satisfacción de necesidades; y las conexiones emocionales compartidas (1986, 9). Así, el sentido de comunidad puede ser definido como:

un sentimiento que los miembros tienen de pertenecer, un sentimiento de que importan los unos a los otros y al grupo, y una fe compartida en que las necesidades de los miembros van a ser resueltas a través de su compromiso de estar juntos. (McMillan 1976; citado en McMillan y Chavis 1986, 9)

En el corregimiento de Libertad, los líderes locales creen que esta idea del sentido de comunidad puede ser fácilmente construida a través de la música y el performance.

De esta forma, voy a analizar cuatro factores que ayudan a explicar la relación dinámica que se da entre la recuperación de prácticas culturales tradicionales y la rehabilitación comunitaria en contextos de post-conflicto (en el caso de Libertad): 1) las funciones socioculturales e históricas de las músicas festivas y participativas en las sociedades afrocolombianas, incluyendo Libertad, pues la gente las ha usado como herramienta de resistencia, transformación y construcción comunitaria desde inicios del periodo colonial; 2) la resiliencia de un grupo de músicos y artistas liberteños, quienes administran sus recursos culturales con conciencia política para crear obras usando, no sólo las tradiciones musicales locales, sino también expresiones contemporáneas como el hip-hop; 3) la existencia de capital social multinivel asociado con colectivos musicales locales, diversas organizaciones liberteñas, programas gubernamentales y diversas

ONG; y 4) la implementación de programas institucionales en Libertad que usan, en mayor o menor medida, metodologías participativas que facilitan que líderes locales tomen decisiones para desarrollar acciones específicas que resuelvan necesidades locales.

Esta investigación está basada en teorías de la construcción de paz y la transformación social, así como en estudios etnomusicológicos recientes sobre música y conflicto (O'Connell y Castelo-Branco 2010, McDonald 2013, Sandoval 2016, Bergh and Sloboda 2010). Para este tipo de exploración intelectual es fundamental tener presente que la música también ha sido utilizada muchas veces para suscitar violencia, guerras y agresión (Cusick 2006 y 2008, Kartomi 2010, Kent 2008, Bergh and Sloboda 2010, O'Connell 2010). Por eso, una lección fundamental para el estudio de la música en el contexto de la construcción de paz es que ésta no es una práctica inherentemente positiva o socialmente constructiva. Lo que la música hace en la sociedad depende tanto de su contexto histórico y sociocultural como de las diversas percepciones locales y externas sobre ella. Por eso, alejándome de una postura que busque argumentar que la música es inherentemente buena para la construcción de paz, prefiero enfatizar la importancia del contexto histórico y sociocultural específico de la comunidad a la hora de planear, evaluar o investigar proyectos sobre música y transformación de conflictos (Sandoval 2016, Bergh and Sloboda 2010).

El contexto de Libertad es particular, pues allí la gente posiciona la música como práctica de construcción de paz, no por su carácter terapéutico (en contextos clínicos, por ejemplo), sino porque se alinea con una historia ancestral de prácticas colectivas similares y también con las dinámicas actuales de rehabilitación comunitaria, en las que marcadores de identidad, tales como eventos de la historia local o ciertas expresiones culturales, son fundamentales. Los proyectos musicales que orienten sus prácticas hacia procesos de integración social deben responder a las demandas específicas de su realidad sociocultural. Un claro entendimiento de la historia local, combinado con la consideración de escenarios sociopolíticos actuales y la existencia de prácticas artísticas colectivas que dialoguen con las necesidades locales, son aspectos que pueden contribuir a la creación de contextos sociales que faciliten prácticas musicales locales emancipatorias, como en el caso de Libertad.

La música juega diversos papeles en diversos contextos sociales. Al menos otro proceso de reparación colectiva en la región Caribe (Las Pavas) había incluido la música como aspecto importante del proceso de reparación. Sin embargo, el caso de Libertad revela cómo el rol social y los efectos potenciales de las prácticas musicales pueden apoyar procesos de rehabilitación social en regiones en conflicto y post-conflicto en Colombia. Este artículo analiza la política cultural en el post-conflicto y las políticas de la identidad tal y como se manifiestan desde lo social y lo político inherente

a las prácticas musicales y otras expresiones populares en Libertad, contribuyendo así a los debates sobre el rol de las prácticas culturales en las políticas públicas de desarrollo.

Música en la Libertad del post-conflicto

Libertad es un pequeño pueblo afrocolombiano en la costa Caribe, ubicado en una de las regiones más antiguas de asentamiento de personas afro libres en el país, evidenciando actividad desde inicios del siglo XVII (Arrázola 1970). El conflicto armado llegó a esta comunidad a mediados de la década de 1990 cuando el Frente Golfo de Morrosquillo, un comando paramilitar perteneciente al Bloque Héroe de Montes de María de las Autodefensas Unidas de Colombia, ocupó el pueblo por cerca de una década, cometiendo toda clase de agravios, crímenes violentos y acciones de control social sobre la población civil. Durante la ocupación, los paramilitares llevaron a cabo desapariciones forzadas, asesinatos, torturas, trabajos forzados, abundantes abusos sexuales, la disrupción de órdenes rituales tradicionales y la prohibición de ciertas tradiciones culturales locales, lo que llevó a un quebrantamiento de las relaciones sociales y al fin de los encuentros comunitarios en el pueblo (OIM 2012a, 93).

Entre 1997 y 2004, Marco Tulio Pérez Guzmán, alias “El Oso”, comandante del Frente Golfo de Morrosquillo, decidió controlar o prohibir todas las iniciativas comunitarias, incluyendo expresiones culturales musicales y dancísticas como el bullerengue y los tradicionales velorios funerarios afrocolombianos. Estas prácticas culturales han sido fundamentales en esta comunidad, precisamente, porque generan contextos para la integración social, la solidaridad y surgimiento de la empatía entre vecinos. Este era el caso, por ejemplo, durante las fiestas patronales, amenizadas con músicas locales, o durante las nueve noches de los velorios fúnebres, donde se daba espacio a la comunidad entera para reunirse y revalidar lazos. Las acciones de los paramilitares tuvieron un fuerte impacto en el tejido social de la comunidad, pues desarticularon las redes de músicos y especialistas rituales, desplazaron la autoridad de los mayores y otros líderes locales, generaron aislamiento entre los miembros de la comunidad y sembraron la desconfianza entre ellos.

Ese frente paramilitar perdió el control de Libertad y fue expulsado por la comunidad en 2004, antes de que se sancionara, pero cuando ya se estaba gestando, el trámite de la Ley de Justicia y Paz (Ley 975 de 2005). Esta ley, apoyada con firmeza por el gobierno del entonces presidente Álvaro Uribe Vélez, buscaba la desmovilización de estos grupos armados ilegales en todo el país, si bien a costa de una enorme impunidad para la mayoría de sus combatientes y comandantes, incluyendo indultos por innumerables crímenes de lesa humanidad. Dichas impunidades fueron fuertemente criticadas por políticos de la oposición y organismos defensores de

los derechos humanos a nivel mundial, lo que está documentado en la prensa del momento (Forero 2005, Muñoz 2010). Sin embargo, esta ley también incluyó las primeras directrices a nivel nacional para la reparación colectiva de víctimas del conflicto, a través de los PIRC. El diseño de los primeros siete pilotos de PIRC, incluido Libertad, inicia en el año 2007 y en 2012 comienza la implementación de dicho plan en esta comunidad.

Actualmente, el PIRC de Libertad es administrado por la Unidad para la Atención y Reparación Integral a las Víctimas (UARIV). Esta agencia del gobierno se creó en 2014 cuando la Ley de Víctimas (Ley 1448 de 2011) reemplazó los aspectos sobre reparación colectiva de la ley de Justicia y Paz y reconoció a las víctimas del conflicto como sujetos diversos histórica y socioculturalmente, incluyendo así el llamado “enfoque diferencial” en la política pública sobre víctimas. Al igual que los otros PIRC, el plan de reparación de Libertad busca reparar daños específicos causados por el conflicto para así facilitar desarrollos en otras áreas, tales como servicios de salud e infraestructura. Su metodología se basa en principios del desarrollo participativo que enfatizan la importancia de la participación comunitaria en el diseño e implementación de proyectos, incluyendo aquellos orientados a la integración comunitaria y la reconstrucción de relaciones sociales en la comunidad (OIM 2012a).

El PIRC de Libertad es interesante porque en él se propone explícitamente usar las músicas tradicionales y otras expresiones culturales como mecanismos para la construcción de paz. Esto aparece en el PIRC como parte del Programa III para la Recuperación de la Convivencia y el Desarrollo Social, con dos objetivos específicos: 1) lograr la reintegración intergeneracional usando expresiones populares tradicionales, tales como el bullerengue y los juegos cantados de velorio; y 2) proveer espacios, incluyendo un centro cultural y una emisora comunitaria, para promover el diálogo público y abierto, el acceso a la información y la promoción de la cultura local (OIM 2012b). Sin embargo, a pesar existir planes integrales como el PIRC, en Libertad las iniciativas de construcción de paz pueden variar desde programas locales sin apoyo externo, hasta campañas de sensibilización a nivel nacional por parte del Estado; es un contexto social donde los estilos de vida tradicionales y rurales afrocolombianos interactúan con la cultura popular urbana del Gran Caribe; y donde el narcotráfico sigue siendo parte viva de la realidad social, influyendo en la política y a veces afectando los procesos mismos de reparación colectiva.

Estas particularidades del caso de Libertad me llevaron a preguntarme: ¿de qué manera las prácticas musicales afrocolombianas, las cuales tienen una larga historia en la región, pero que han sido reconfiguradas en el post-conflicto, ayudan a alcanzar objetivos del PIRC, así como de otras iniciativas de construcción de paz? ¿Hasta qué punto se relacionan

los aspectos sobre música del PIRC de Libertad con otros esfuerzos de construcción de paz que son parte de una agenda gubernamental más amplia para la reparación colectiva, la cual incluye ciertas ideas establecidas sobre la música, la cultura y las artes?

El pueblo afrocolombiano de Libertad

Libertad es un pequeño pueblo costero en la región Caribe colombiana, corregimiento del municipio de San Onofre, departamento de Sucre. Ubicado dos horas y media al sur de la ciudad de Cartagena por tierra, esta población está anclada en la parte baja de los montes de María, serranía que ayuda a delimitar una subregión cultural de la gran región Caribe. Las comunidades montemarianas comparten cultura, actividades productivas e historia, incluyendo la memoria colectiva de resistencia contra el conflicto armado durante la segunda mitad del siglo XX. Este pueblo afro tiene una historia cultural profunda que varios mayores de la comunidad dicen data de comienzos del siglo XVII, cuando grupos de cimarrones—colonos negros libres que se habían escapado de Cartagena durante las revueltas de esclavos—fundaron sus propios pueblos libres en la zona. Estos asentamientos proliferaron y luego fueron llamados palenques, entre los cuales sobresale aun hoy en día San Basilio de Palenque, el cual lleva el honroso título de “primer pueblo libre de América”—también título del libro clásico del historiador Roberto Arrázola—por haber obtenido su independencia de España por una cédula real de 1713 (cf. Arrázola 1970). La historia de este temprano asentamiento afrocolombiano en la región arroja luces sobre cómo las prácticas culturales afrocolombianas se han desarrollado y adaptado por siglos.

Libertad es un corregimiento grande, con alrededor de dos mil habitantes, la mayoría de los cuales vive en el pueblo como tal, mientras que otros están diseminados por los campos vecinos. Otros tres asentamientos menores—Sabanetica, Pisisí y Arroyo Seco—los cuales suman en total alrededor de mil habitantes, también están incluidos dentro del corregimiento. Libertad fue fundado en 1933 por un grupo de campesinos afrocolombianos sin tierra, quienes invadieron terrenos baldíos que habían sido previamente reclamados por familias terratenientes (García Caraballo 2012). Desde su fundación, Libertad ha sido un pueblo agricultor, produciendo y exportando arroz, coco, maíz, yuca, ñame, ajonjolí, plátano, caña de azúcar, limón y productos lácteos, entre otros. Anteriormente, los campesinos navegaban en veleros hasta Cartagena para vender sus productos en el mercado de Bazurto. Hoy en día, transportan sus productos en bus o camión a los mercados regionales en San Onofre, Sincelejo y Cartagena.

Tierra campesina por tradición, Libertad ha estado aislada históricamente del resto de la nación y, hasta cierto punto,

del gobierno nacional. El calendario local y las actividades anuales son dictados por los ciclos agrícolas. A pesar de su tamaño, el pueblo tiene sólo una enfermera y un médico, el último sólo disponible en el pueblo cuatro días a la semana. Una sola farmacia brinda acceso a medicamentos básicos. El pueblo no tiene alcantarillado y la mayoría de los hogares no tiene agua corriente. El servicio eléctrico fluctúa y con frecuencia daña los electrodomésticos. El acceso a señal de telefonía celular también es fluctuante y suele ser poco fiable para realizar actividades pesadas de Internet. A pesar de tener una iglesia pequeña, no hay cura residente, aunque uno es llamado de la Arquidiócesis de Sincelejo cuando es necesario. Los servicios de computador e Internet son escasos y pocas casas tienen computadores e impresoras, mientras que un sólo quiosco de Internet ofrece servicio al público.

Los liberteños celebran las festividades locales con comida, juegos, alcohol, música y baile. Entre las celebraciones locales más importantes están la Semana Santa, la fiesta patronal de la Virgen de las Mercedes (29 de septiembre), el Día de los Difuntos (2 de noviembre), la Independencia de Cartagena (11 de noviembre) y Navidad. Anteriormente, estas celebraciones las acompañaba hasta el amanecer el grupo local de “baile cantao,” que es otro término local para referirse al grupo de bullerengue, manifestación musical y dancística afrocolombiana protagonizada por los “repiques” de los tambores tradicionales (un tambor mayor y un tambor llamador), las tonadas y coros de cantadoras y cantadores, y los “pases” de los bailarines. Para estas fiestas a veces también se contrataban grupos locales o regionales de música de gaitas y tambores, o “fandangos”, que es otro nombre para referirse a las bandas regionales de vientos, quienes interpretan porros y fandangos. Esta práctica se ha debilitado en las últimas décadas y grandes sistemas de sonido o *picó*, contratados para tocar selecciones de músicas populares caribeñas, como vallenato, champeta y reguetón, entre otros, han reemplazado a estos grupos en las calles del pueblo. Sin embargo, recientemente se usaron bandas de vientos para ciertas actividades y las prácticas locales de bullerengue han comenzado a reactivarse.

Entre las preparaciones gastronómicas especiales para las celebraciones locales, se encuentran: el pescado guisado en salsa criolla con arroz de coco y frijol negro con patacones, acompañado de ensalada de remolacha; la sopa de costilla de res con yuca, plátano y ñame; y el arroz de coco y cerdo con buñuelos de maíz verde con queso y ensalada verde. Es común compartir comida durante tiempos festivos y las invitaciones a comer a las diferentes casas abundan. Los liberteños son gente hospitalaria y festiva, siempre buscando oportunidades para conversar y contar un chiste o una historia entretenida. Además, echan mano de gran repertorio de juegos de mesa y juegos cantados/actuados los cuales juegan durante dichas celebraciones o en otras ocasiones especiales. La mayoría de juegos cantados en esta zona, sin embargo, pertenecen al contexto ritual de los velorios funerarios, al ser un elemento

primordial del entretenimiento en estas importantes reuniones comunitarias, con el fin de mantener a los participantes despiertos entre los distintos ciclos de rezo y oración durante las nueve noches.

En alianza con grandes políticos y terratenientes de la región, los paramilitares tomaron el control de toda la región de los montes de María durante la década de 1990, expulsando a la guerrilla y protegiendo los intereses de algunas élites regionales, así como el control de las rutas del narcotráfico. En este contexto llegaron al pueblo Marco Tulio Pérez, alias “El Oso,” y sus paramilitares en 1997. El Oso era el comandante del Frente Golfo de Morrosquillo, escuadrón del Bloque Héroes de Montes de María de las Autodefensas Unidas de Colombia, el mayor ejército terrorista antisubversivo y de extrema derecha del país en ese momento. El Oso y su gente estuvieron en Libertad ocho años, explotando y abusando de la población local mientras protegían los intereses económicos de su proyecto narco-paramilitar.

Hoy en día, los residentes recuerdan este periodo como “la violencia” y lo consideran el más duro que la gente de Libertad haya vivido.²² El Oso y sus alrededor de cien hombres y colaboradores impusieron un reino del terror, robando tierras, bienes y dinero a la gente, cometiendo tres masacres, violando decenas de mujeres, actuando como ley *de facto*, exigiendo todo tipo reverencias y castigando a cualquiera que se les opusiera. Durante este periodo, la mayoría de actividades comunitarias fueron controladas o prohibidas. Sin la existencia de los eventos sociales y culturales que ocurrían con regularidad y que anteriormente integraban a los miembros de esta comunidad en un solo cuerpo social, la gente se aisló y la desconfianza entre vecinos creció. Después de que los paramilitares fueron finalmente expulsados de la comunidad en el año 2004, el Plan Integral de Reparación Colectiva de esta comunidad empezó a tomar forma a través del esfuerzo colectivo de los líderes locales y el gobierno central.

Dos casos permiten evidenciar cómo las prácticas musicales pueden generar oportunidades de fortalecimiento comunitario y para la construcción de paz en contextos de post-conflicto en el pueblo de Libertad: 1) la revitalización de cantos y juegos tradicionales pertenecientes al contexto ritual de los velorios funerarios, una actividad que cumple funciones de estimular la solidaridad y cooperación entre vecinos, revalidar lazos y acompañar a la familia doliente; y 2) el desarrollo de un nuevo género musical local bautizado *bullenrap*, creado por el colectivo musical Afro-Música en los Montes de María (Afro-Música, de ahora en adelante), quienes a través de una fusión de bullerengue tradicional y hip-hop buscan revitalizar las prácticas musicales locales y fortalecer las relaciones intergeneracionales, una de las necesidades específicas identificadas en el PIRC. Otros casos documentados en el mundo también muestran cómo los líderes locales son actores clave en la potenciación de prácticas musicales colectivas orientadas a la construcción de paz, administrando

los recursos culturales de manera estratégica, empoderando a los miembros de la comunidad y creando espacios para trabajar, acompañar, socializar y hacer música juntos, como por ejemplo, en el caso de conciertos de ensambles de músicos croatas y rom en Austria y Croacia, orientados a sensibilizar al público sobre interculturalidad, tolerancia y la situación migratoria (Pettan 2008, 92-96).

Los juegos cantados de velorio

Los velorios fúnebres tradicionales afrocolombianos han sido una práctica popular y frecuente tanto en las costas Pacífica como Caribe colombianas. Estas prácticas involucran un orden ritual que incluye una mezcla de actividades religiosas y seculares que inician la noche siguiente al entierro del finado en su casa, donde se ha instalado el altar. Durante un periodo de nueve noches se deben realizar ciclos específicos de tres o más rosarios y oraciones frente al altar. Estos rezos suelen estar distribuidos a lo largo de toda la noche, durante cada una de estas nueve noches, momento en que cientos de personas de la comunidad visitan la casa. Entre ciclo y ciclo de oración, la gente cuenta historias, chistes, juega dominó, naipes y también juegos cantados. Existe un repertorio completo de juegos cantados de velorio cuya función es crear y mantener un ambiente enérgico y alegre, de esta manera distraendo a los dolientes y entreteniendo a los asistentes entre ciclo y ciclo de oración, para que no se duerman. En este contexto, la solidaridad con la familia doliente es prioridad y son múltiples las personas que ayudan a la familia en la organización de todo el evento. Un buen velorio es caro, y la cantidad de asistentes depende de la popularidad e importancia en vida de la persona en la comunidad. En estas reuniones se reparten durante la noche café negro y “calentillo,” el cual es una bebida caliente a base de jengibre y hierba-limón.

El juego es parte crucial de los velorios en Libertad, y cuando la gente, incluyendo a los niños, no está contando chistes o cuentos, está jugando dominó, naipes o juegos de velorio. En este sentido, esta tradición manifiesta un balance entre lo sagrado y lo secular, tal cual lo describimos con John McDowell en la introducción para el libro póstumo de George List, *Animal Tales from the Caribbean*:

Los rezos se hacen al menos dos veces durante la noche, aunque con mayor frecuencia, tres: a las nueve, a medianoche y cerca al amanecer, hacia las cuatro de la mañana. Cada ciclo de oración es coordinado por las rezanderas, quienes son especialistas en estos asuntos. Ellas son profesionales entrenadas quienes reciben remuneración por su participación en el velorio. Su trabajo ritual es parte fundamental de la ceremonia y constituye el aspecto sacro de la misma. Los rezos canalizan los esfuerzos humanos

por solicitarle a Dios misericordia con el alma que se va. Las sesiones de oración están estructuradas a través de rosarios, lo que determina cuando ciertas oraciones y rezos son hablados o cantados en voz alta. Estos rezos pueden cambiar, dependiendo de la hora, el significado religioso específico del día, u otras razones que dependen del trabajo de cada rezandera. La mayoría de las oraciones son en forma de pregunta/respuesta y los asistentes a los velorios, por lo general, suelen saber las “respuestas” a las partes solistas de la rezandera. Las oraciones más comunes en estas ocasiones son: Padre Nuestro, Ave María, Credo, letanías y una larga oración final que es la contribución específica de cada rezandera.

Cuando los rezos terminan el entretenimiento continúa. Sin embargo, el tipo de entretenimiento apropiado depende de si el finado es un niño (angelito) o un adulto. En el sistema local de creencias, los niños hasta alrededor de los diez años son considerados “angelitos”, lo que quiere decir que son inocentes, no han pecado, y van directamente al cielo. Por tal razón, rezar es innecesario en un velorio de angelito y estos eventos solo duran una noche, la Primera Noche, que es cuando hay “cuerpo presente” (...) Aunque el velorio de un niño es un momento de luto, la atmósfera es más festiva pues esta muerte es vista como el nacimiento de un nuevo ángel en el cielo. La gente cree que estos “angelitos” protegerán a los miembros de su familia y amigos” (Rojas y McDowell 2017, 142-143).

En este sentido, existe concordancia entre la información recogida por George List en el Caribe colombiano en la década de 1960, y las prácticas documentadas por mí en Libertad cincuenta años después, entre 2014 y 2018. En el contexto del velorio se manifiesta una separación entre el espacio del entretenimiento—afuera, frente a la casa, donde se juega, se canta y se cuentan cuentos—y el espacio de lo sagrado—adentro, en la sala de la casa, donde está el altar y donde se hacen los tres rezos cada noche.

Afuera de la casa se ubican sillas, tantas como pueda conseguir la familia. La gente empieza a visitar la casa cuando comienza a oscurecer. Hay personas que se demoran poco y otras que se quedan toda la noche; algunos van una sola vez, mientras que otros van varias veces durante la novena. En los velorios se encuentra gente de todos los contextos sociales en Libertad, si bien las clases más acomodadas de Libertad, los dueños de tierras y quienes viven alrededor del parque principal del pueblo, suelen celebrar sus velorios sin juegos, y mucho más de acuerdo con el canon católico.

Durante los largos períodos de tiempo entre rezo y rezo, uno de los entretenimientos más comunes es el dominó.

Este es un juego que practican tanto niños como adultos y en una noche de velorio puede fácilmente haber cuatro o cinco mesas de dominó. Tradicionalmente también se solía jugar un juego con el naipes español llamado “truco.” Es un juego complejo y, en la actualidad, solo algunos mayores aun lo practican y conocen a cabalidad sus reglas. George List (2017) documentó todo un repertorio de cuentos y chistes de velorio, especialmente un corpus de cuentos de animales, algunos de los cuales son aun contados actualmente en Libertad. Sin embargo, según pude documentar durante al menos dos velorios, actualmente los “cuentos” hacen referencia a, efectivamente, el performance de la “cuentaría” y la narración oral, pero el material narrado no hace parte de este corpus tradicional, sino que se cuentan historias de la cotidianidad, reales o inventadas, pero exageradas y caricaturizadas, usando personajes presentes o conocidos para hacerlas más graciosas. Igualmente, “contar cuentos” en Libertad también puede hacer referencia a contar chistes, una poliseimia que también había documentado ya George List (Rojas y McDowell 2017, 144-145).

Además de los juegos de mesa y otras expresiones recién mencionadas, es característico de los velorios en Libertad el performance de un repertorio de juegos cantados y actuados que se juega específicamente en este contexto ritual, si bien desde 2014 también hace parte de representaciones escénicas de la cultura liberteña, tipo “muestra folklórica”, con la idea de mostrar las tradiciones locales afuera y a los visitantes. Estos juegos tienen todos en común que son grupales, siempre hay un líder y siempre existe una canción, la cual tiene una estructura de pregunta-respuesta, en la cual la pregunta la hace el líder y la respuesta, el resto de los jugadores. Además, estos juegos suelen involucrar algún tipo de actuación o movimiento físico, que puede ser desde marchar rítmicamente en círculo o culebreando en fila india, mientras se atienden las reglas del juego y se cantan las respectivas canciones. Varios de estos juegos cantados de velorio se practicaban de forma similar en otras zonas rurales de la costa Caribe, según documentado por List, mientras que otros tienen paralelos con juegos cantados de velorio documentados en la costa Pacífica colombiana (List 2017; De Granda 1977).

Algunos de los juegos más practicados en Libertad son “El café,” “La chancleta,” o “A pilá’ el arró,” pero el más popular y el que más se juega se llama “La marucha.” De hecho, este juego es tan central en este repertorio que es común que a todo este género de juegos cantados de velorio se le denomine localmente y de manera general como “maruchas”. El juego consiste en hacer una ronda circular tomándose de las manos entre varias personas, brincando todos al unísono en la misma dirección, siguiendo el ritmo de la canción y cantando las siguientes líneas en forma de pregunta/respuesta, esperando para responder después de que quien dirige la canción cante la parte solista, mientras brinca sola y en la misma dirección adentro del círculo.³

La patilla serenada
Prima hermana del melón
La patilla serenada
Prima hermana del melón
Quítame esta pesadilla
Que llevo en el corazón
¡Ay Marucha!
¡Trucha que trucha que trá!
¡Ay Marucha!
¡Trucha que trucha que trá!
¡Ay Marucha!

Después de esta introducción y el inicio de la respuesta por parte del coro (“¡Trucha que trucha que trá!”), el tempo de la canción se incrementa y quien dirige el juego comienza a improvisar una letra con contenido sexual explícito, el cual funge como bálsamo hilarante que invariablemente genera risa incontrolable y gran algarabía entre los presentes. En esta segunda parte de la canción, la respuesta del coro cambia (“¡Ay Marucha!”; ver Apéndice):

Dale el colmillo a la chucha
¡Ay Marucha!
Como que quiere morder
¡Ay Marucha!
Trucha, que trucha, que trá
¡Ay Marucha! (sigue respondiendo)
Ténganle bien la cortada
Trucha, que trucha, que trá
Búscate un buen zapatero
Pa que te raspe los pelos
Trucha, que trucha, que trá
Búscate un buen zapatero
Pa que te raspe los pelos
Denle moquito chorreado
Pa que se termine de casar
Trucha, que trucha, que trá
Busca una buena mondá
Pa que la tengas clavá
Búscate un huevo mondao
Pa que lo tengas clavao
Trucha, que trucha, que trá
Busca una buena mondá
Pa que la tengas clavá
Trucha, que trucha, que trá
Denle la rula a la chucha
Como que quiere cortar
Ya me cortó mi mondá
De eso no hay mucho que hacer
Trucha, que trucha, que trá
Denle el lapicero a la chucha
Como que quiere escribir
Trucha, que trucha, que trá

Mira la calle está clavá
 Denle los zapatos a la chucha
 Como que quiere bailar
 Trucha, que trucha, que trá
 Busca una buena mondá
 Busca tu huevo mondao
 Pa que lo tengas clavao
 Busca tu huevo mondao
 Pa que lo tengas clavao
 (...)

El contexto que rodea el juego de “La marucha” en los velorios liberteños—al menos en seis de ellos que he tenido la posibilidad de documentar—siempre es de risa, algarabía, humor y conexión grupal a través de la alegría. El juego de “La marucha” no pasa desapercibido y se convierte en el foco de la atención de todos los presentes; hasta las personas más acongojadas sueltan una sonrisa, pues todo el entorno fúnebre se transforma, la energía social sube, se incrementa la frecuencia de las interacciones, así como el volumen de las mismas, y también su contenido jocoso y de risas. La letra de este juego cantado utiliza gran cantidad de vocablos regionales y narra una serie de comportamientos de agresión física entre los genitales femeninos (la chucha) y los masculinos (la mondá). Lo explícito del contenido de la letra, sumado a la maestría del performance del líder del juego, en este caso la maestra Isabel Martínez “Chabelo”, quien canta en tono alto y a gran volumen, vociferando versos graciosos con gran cantidad de palabras relacionadas con la actividad sexual—clavar, dar por delante, dar por detrás, huevo mondao, etc.—son una fórmula segura para la risa y el goce colectivo. De alguna manera, es como si la terrible e innegable presencia de la muerte, que visita la comunidad y se lleva a uno de sus hijos, fuera enfrentada a través de prácticas que involucran ciertos niveles de transgresión controlada del discurso con el fin de generar cierta presión social, la cual suele ser desfogada a través de la risa, el relajamiento y la conexión con las personas presentes.

Debido a su naturaleza colectiva y a su impacto fortaleciendo la cohesión social a nivel local, los velorios fueron prohibidos por los paramilitares, quienes impidieron a las personas la posibilidad de lidiar con sus muertos de la manera ritual y tradicional. Esta opresión tuvo consecuencias que, sumadas al resto de prácticas violentas de los ocupadores, empezaron a generar alienación y a afectar el tejido social. Nada reemplazó estos mecanismos que cumplían la función de revalidar lazos ceremonialmente, facilitando contextos para la integración social. La desconfianza empezó a reinar, pues todos temían que algún vecino anónimo, por asuntos personales, los fuera a injuriar y calumniar ante los jefes paramilitares, buscando beneficios particulares. A pesar de las enormes dificultades, líderes locales como Chabelo se han destacado como guardianes de estos y otros conocimientos tradicionales de esta

comunidad. Estas tareas de liderazgo requieren procesos de organización comunitaria, actividades que Chabelo ha manejado de manera independiente, si bien se han fortalecido con el plan de reparación colectiva.

Siendo Chabelo una maestra reconocida localmente por su experiencia de toda la vida liderando y practicando los juegos de velorio, aproximadamente desde 2012 ha dirigido de manera intermitente un semillero con sus nietos y otros niños de la comunidad para transmitir, revitalizar y perpetuar esta práctica, importante para la validación de lazos sociales a nivel local. Con tenacidad, Chabelo resistió valientemente las prohibiciones de los paramilitares y siguió facilitando velorios tradicionales, con la autorización de los dolientes. Así, logró que la memoria colectiva asociada a estas prácticas se mantuviera activa, y no dormida o en letargo, solamente asociada a prácticas antiguas o de “los tiempos de antes” de la ocupación. Con el mismo liderazgo, su participación fue fundamental cuando los procesos de reparación colectiva llegaron a Libertad, y fue la primera en liderar procesos locales asociados a las expresiones culturales locales. En este contexto, también fue la primera en facilitar, junto con otras mujeres de la comunidad, puestas en escena de tipo folklórico representando los juegos de velorio como práctica representativa de la comunidad de Libertad.

En la actualidad, la gente ha recobrado la expectativa de los velorios como una práctica frecuente y como un espacio para la intensificación de la interacción social y el desarrollo comunitario. Los velorios tradicionales son considerados nuevamente como espacios de apoyo y reconciliación, un sentido que se había perdido durante los tiempos de los paramilitares. Chabelo es una líder fuerte que se ha encargado de buena parte del trabajo relacionado con esta iniciativa de revitalización cultural, algo que la comunidad reconoce. Sin embargo, para esto sus proyectos también ha tenido apoyo del PIRC y de algunas ONG, ayudándola a legitimar su trabajo comunitario y brindándole capacitación, por ejemplo, en técnicas de rehabilitación psicosocial. Durante mi trabajo de campo en Libertad pude documentar siete velorios fúnebres y sus novenas, uno solo de los cuales fue un velorio de niño. De estos siete velorios, en seis de ellos se jugaron los juegos de velorio, lo que marca una importante diferencia con los tiempos de la prohibición y el periodo de crisis social y económica que siguió a la ocupación paramilitar.

El bullenrap del colectivo Afro-Música

En cuanto al bullenrap es importante resaltar que los ancestros de músicas y bailes que hoy en día conocemos como gaita y bullerengue, han sido centrales en esta región al menos desde el siglo XVII, según textos de algunos cronistas que documentaron descripciones de estas prácticas y

también los intentos de la Iglesia Católica y la Corona por prohibirlas o controlarlas (Navarrete 2012). Y aunque estas tradiciones están muy fortalecidas en otras zonas de la costa Caribe colombiana, estaban desapareciendo en Libertad, pues la gran mayoría de sus practicantes murieron y solo unos pocos mayores de avanzada edad siguen con vida. Durante la ocupación paramilitar se gestó una brecha generacional fuerte entre los jóvenes del pueblo y los adultos mayores de 40 años, aproximadamente, lo que hizo que ningún músico joven se interesara por aprender los saberes de los mayores. Esta brecha surgió durante la ocupación como respuesta a una alteración profunda en el orden social y la transmisión de valores ancestrales en la comunidad: los adultos y ancianos, quienes históricamente habían ejercido el rol de líderes, sabedores y autoridad en la comunidad, fueron desplazados por un grupo de jóvenes armados, los paramilitares, quienes se convirtieron en autoridad y modelo a seguir para los niños que crecieron en el pueblo durante este periodo. Con el paso del tiempo, esto generó una profunda división intergeneracional, en la que los mayores consideraban que los jóvenes, en general, eran irrespetuosos y abusivos, y los jóvenes pensaban que los mayores, en general, los menospreciaban y no los tomaban en serio. En realidad, solo hasta la actualidad se está resolviendo esa brecha, en parte gracias a la iniciativa de un grupo proactivo de jóvenes músicos, quienes iniciaron en la música como raperos, pero que ahora también se dedican a practicar y enseñar músicas tradicionales afrocolombianas del Caribe.

Durante y después de la ocupación, nadie tocaba música en Libertad. El pueblo vivía triste, en silencio, traumatizado y con miedo, a pesar de ya no estar sometidos por invasores. Esto empezó a cambiar, parcialmente, hacia 2012, cuando un grupo de jóvenes cantantes y compositores comenzó a hacer canciones de hip-hop con agudos comentarios sociales en lenguaje directo y, a veces, incluso agresivo. Este grupo se llamó Los Dioses y era liderado por Luis Miguel Caraballo, también conocido como “Ralam,” un joven que entonces era director de la emisora comunitaria de Libertad. Estos jóvenes crecieron influidos por el vallenato, la champeta y otros ritmos de la música popular afro-caribeña como el reguetón y el rap puertorriqueño. En aquel momento, Los Dioses desarrollaron una estética cercana al *gangsta rap*, representando actitudes y líricas duras, agresivas y críticas, enfocadas en su propia realidad de gueto: las fuertes condiciones de marginación social, política, económica y cultural de los liberteños, particularmente los jóvenes, en el contexto local de postconflicto.

El rap o hip-hop, es un estilo musical que nació en la década de 1970 en el distrito del Bronx, en Nueva York, el cual se expandió rápidamente, primero como símbolo de los movimientos contraculturales afroamericanos, y luego como uno de los estilos más ubicuos en la industria musical global, según Grove Music Online. Los exponentes de este género musical revolucionaron la historia de la música popular

con sus múltiples innovaciones en la interpretación vocal, el contenido lírico de sus canciones, por el uso de *beats* y fragmentos musicales pregrabados y secuenciados en vivo—algo sin precedentes hasta el momento y que consolidó la figura del *disc-jockey* o DJ—y por su explícita reivindicación de valores estéticos y culturales afroamericanos, insertando fuertes discursos de crítica social en el mercado global de la música.

La expansión global del rap fue un fenómeno que se dio en la década de 1980 gracias a su éxito comercial, su inserción en la cultura popular global a través del cine y la construcción de identidades creadas por un sentido común de “marginalidades colectivas” (Motley y Henderson 2007). Si bien esta música había recibido ya influencias de la cultura musical caribeña, por ejemplo en el uso del *sound system*, inspirado en el *dancehall* jamaicano (George 2004), el hip-hop tuvo fuerte impacto en algunas zonas del Caribe como Jamaica, Panamá y Puerto Rico, donde géneros como el *raggamuffin*, reggae panameño y rap latino, por solo mencionar algunos, han tenido influencias de este género musical afronorteamericano. De esta forma, la expansión de formas musicales relacionadas con el hip-hop tiene una historia larga en el Caribe. Desde la década de 1980, de hecho, ya habían comenzado a llegar discos de rap a los puertos de Buenaventura, Cartagena y Barranquilla (Dennis 2012:21-23). Estas músicas adquieren mayor difusión en el Caribe, y también en toda Colombia, iniciando la década de 1990, después del éxito descomunal del reggae panameño, que en Colombia fue llamado “meneíto,” y cuyo exponente más importante a nivel nacional fue El General.

Si bien el grupo liberteño Los Dioses se disolvió por la presión económica que hizo que sus miembros migraran a buscar trabajo en Cartagena, Ralam volvió pronto a Libertad con la idea de continuar su proyecto musical, esta vez con niños, jóvenes y adultos mayores de la comunidad. En 2015 formó un nuevo colectivo, el cual tomó el nombre de Afro-Música en los Montes de María, con alrededor de 20 jóvenes de la comunidad. Este colectivo se enfocaba también en la práctica y composición de canciones de rap, con mensajes alusivos a las realidades locales, las cuales eran cantadas sobre pistas de hip-hop bajadas de internet. Durante ese año, varios líderes de este colectivo comenzaron a participar en procesos de capacitación en liderazgo comunitario en el marco del PIRC, incubando el interés por desarrollar una forma artística que se alineara de manera directa con los procesos de rehabilitación comunitaria, centrales en la ruta de reparación colectiva. De esta forma, Afro-Música comenzó a diferenciarse de Los Dioses al utilizar líricas con mensajes más positivos socialmente, menos enfocados en una crítica social con carácter de confrontación. Aquí, un fragmento de la canción “Si quieres ver a Libertad” (2015), compuesta por Afro-Música:⁴

Coro:

*Si quieres ver a Libertad
Un pueblo en que se puede soñar
Pues yo te la voy a mostrar
Ven conmigo y vive la realidad*

Cada mañana que me despierto y veo
A mi familia tan feliz, ni yo mismo la creo
Mamá me dice que sonría y que debo ser feliz
Sepan todos que es un orgullo para mi ser de aquí
Aunque pasó la violencia y nuestra vida cambió
El dolor y la tristeza en nuestras vidas pasó
No somos pueblo de guerra, somos un pueblo de paz
Somos la juventud que sueña que puede progresar

Otra consecuencia de la participación de los líderes de Afro-Música en los procesos de la Unidad de Víctimas fue el impulso para investigar las músicas locales y de tradición, aquellas que habían tocado los mayores por generaciones antes que ellos, pero que ellos no conocieron al crecer, pues casi no se practicaban. Así, Ralam y Afro-Música empezaron a desarrollar una nueva expresión musical, el bullerap, que mezcla bullerengue y rap. Si bien el PIRC de Libertad no contemplaba necesariamente la participación de liderazgos jóvenes dentro de los comités que administran este plan de reparación, los jóvenes de Afro-Música se dedicaron a trabajar directamente con los adultos mayores, asistiendo a sus reuniones, realizando entrevistas y una especie de grupos focales con ellos, con el fin de recoger información sobre las tradiciones ancestrales y las prácticas culturales de antaño. Con base en la información recogida, los jóvenes artistas se aliaron con los bullerengueros y sabedores tradicionales locales, como Chabelo, y comenzaron a componer canciones de bullerap, mezclando elementos del hip-hop que ya conocían (y que tan tanto les gustaba) con el bullerengue que estaban comenzando a estudiar. En este proceso, yo mismo tuve la oportunidad de colaborar con Afro-Música facilitando talleres de percusión tradicional afrocolombiana y gestionando recursos para llevar a la comunidad, junto con la Corporación Sonidos Enraizados, al maestro bullerengüero Emilsen Pacheco de San Juan de Urabá, en 2016, para desarrollar procesos de formación en percusión tradicional.

El bullerengue es una práctica musical colectiva de herencia afrocolombiana, la cual parece ser una de las expresiones tradicionales más antiguas aun vigentes en la costa Caribe colombiana. Su origen parece ser el actual departamento de Bolívar, habiendo descripciones similares a lo que hoy se conoce como bullerengue desde finales del siglo XVIII. Sin embargo, esta práctica se difundió a través de migraciones por toda la costa, así como por la zona del Canal del Dique y algunos otros pueblos ribereños. El bullerengue consiste en el canto responsorial de “tonadas” por parte de un cantante

solista, al cual un coro le responde un estribillo constante, acompañados siempre por dos tambores cónicos monomembranófonos, el llamador—más pequeño y que mantiene una base constante—y el tambor alegre—más grande y que acompaña y hace variaciones de acuerdo con el desarrollo del canto y el movimiento de los bailadores. El baile consiste en una pareja que se enfrenta y da vueltas cadenciosamente, de forma sensual pero sin tocarse, moviendo suave y ágilmente las caderas de forma circular y sin levantar los pies del suelo (Rojas 2013).

Esta música, que en diversas localidades campesinas aun se le llama de otras formas, como tuna, porro, o baile cantao, tiene ahora su foco más fuerte de actividad en la zona de Urabá. Actualmente, tres festivales de bullerengue—en Necoclí (Antioquia), Puerto Escondido (Córdoba) y María la Baja (Bolívar)—son los eventos más importantes de esta tradición musical, aunque hace 50 años todavía estaba asociada a diversas fiestas religiosas, como Pascua o las fiestas patronales, a fiestas cívicas como la independencia de Cartagena, o a celebraciones privadas. Hoy en día se le suelen reconocer tres variantes rítmicas: bullerengue sentao, chalupa y fandango de lengua. Por su estructura basada en tambores, canto responsorial y danza ligera y expresiva, elementos usualmente atribuidos a ciertas músicas de África Occidental, el bullerengue suele ser asociado con una fuerte herencia africana y con procesos de construcción de identidad afrocolombiana.

El bullerap, nuevo género musical creado por Afro-Música que mezcla bullerengue y hip-hop, no está orientado solo a recrear y representar en la actualidad el contexto participativo del performance tradicional de bullerengue, con cantos y tambores en las calles del pueblo, sino que también está guiado por una estrategia pedagógica de enseñar tambores y composición de canciones a los niños de la comunidad. Estas actividades de formación las realiza Afro-Música desde 2015 a través de actividades diarias con los niños. Desde 2016, este proceso ha tenido apoyo del Ministerio de Cultura a través del proyecto Expedición Sensorial por los Montes de María y actualmente hay alrededor de cien niños vinculados y beneficiados en Libertad.

En cuanto al aspecto creativo, los miembros de Afro-Música escogen estratégicamente qué elementos musicales incluir en su música, bien sea de bullerengue o rap, dependiendo de su objetivo específico. Una estrategia que han adoptado como central ha sido el uso de los tambores tradicionales, con el fin de emular un ritmo sostenido (*beat*), aunque éste está basado en las rítmicas del bullerengue y no del funk, sobre el cual cantan sus rimas. El uso de los tambores tradicionales también ha facilitado que el grupo se pueda desplazar mientras toca por diversas partes del pueblo, lo que ha facilitado intervenciones en el espacio público en los diversos barrios de Libertad. He aquí un fragmento del groove básico de la

canción “A pie pelao”, uno de los temas que tuvo acogida local importante en 2016 (ver Apéndice).

Sin embargo, los elementos vocales incluyen técnicas y estilos básicos del rap, con fraseos rítmicamente intensos y sincopados, aunque contruidos con pocos tonos y movimiento melódico limitado. A nivel lírico, los versos acomodan las rimas rítmicamente, más que de acuerdo con la estructura silábica de la estrofa. Estos rasgos del hip-hop llaman mucho la atención de los niños, por lo que son ideales para acercar a los más jóvenes a los tambores tradicionales. Las letras tocan temas relacionados con situaciones del día a día, tales como las labores del campo, la comida local, las fiestas locales, la abundancia de mosquitos, las aventuras de Afro-Música, entre otros temas. Sin embargo, los coros (estribillos) de las canciones muchas veces son de temas de bullerengue, con la idea de que a través de esta nueva música, los más jóvenes de la comunidad sean expuestos a melodías tradicionales—como por ejemplo, “Camisola”—y que éstas empiecen a hacer parte de sus vidas. También hay composiciones de Afro-Música mucho más cercanas al bullerengue tradicional (tanto en sus versos como coros), mientras que hay otras cuyos estribillos son más cercanos al rap directamente, como el caso de “A pie pelao” (ver Apéndice).

Estas iniciativas han validado espacios para el liderazgo de los jóvenes y sus organizaciones dentro de la estructura del PIRC de Libertad. De hecho, debido al impacto social de su proyecto musical, Afro-Música está ahora oficialmente invitado a participar en el proceso de gobierno del plan local de reparación colectiva. El bullerengue y sus prácticas son una ilustración de cómo grupos motivados y organizados, de la mano de liderazgos locales fuertes y creativos, tienen la capacidad de rehabilitar el tejido social y musical de una comunidad, especialmente cuando el acompañamiento institucional se enfoca en empoderar a los líderes locales y sus iniciativas (Pettan 2008).

Música, construcción de paz, reparación colectiva y rehabilitación comunitaria

Los conceptos de construcción de paz, reparación colectiva y rehabilitación comunitaria son tres ideas relacionadas que aparecen con frecuencia y se superponen parcialmente en las narrativas de proyectos musicales co-administrados por víctimas y el gobierno en esta comunidad. Los tres se refieren a ideas sobre el fortalecimiento de la cohesión social, la construcción de lazos comunitarios y la sostenibilidad social después de un período de disrupción, pero cada término se refiere a un proceso diferente. De esta manera, las tres ideas están relacionadas entre sí, pero cada una pertenece a su propio ámbito, tiene su propio rango y detalla un aspecto distintivo de los procesos de reconstrucción social en comunidades en post-conflicto.

Los libertesños, por ejemplo, entienden las músicas tradicionales locales como una práctica emancipatoria y transformativa, con potencial creativo, no-violento y de cohesión social.⁵ Estas ideas resuenan con conceptos fundacionales de las teorías de construcción de paz propuestas por estudiosos como Johan Galtung (2000: 10-24, 2008: 58). Casos de prácticas musicales colectivas libertesñas, como el bullerengue o los juegos cantados de velorio, ilustran la interrelación dinámica entre un liderazgo local fuerte, la existencia de iniciativas institucionales que enfatizan la participación local, y el aguante y resiliencia creativa de artistas locales y otros especialistas culturales. Estos procesos de transformación de conflictos están orientados a resolver tensiones sociales y a prevenir futuros conflictos. El proyecto actual de revitalización de prácticas musicales y culturales en Libertad, sin embargo, va de la mano con un proyecto educativo de base que atiende a los niños de la comunidad con clases de música y danza tradicional varias veces a la semana, proveyéndoles además oportunidades ocasionales para presentarse en vivo. Estos procesos educativos son liderados sobre todo por Ralam, bien sea como parte de Afro-Música, o como facilitador del programa Expedición Sensorial por los Montes de María, programa del Ministerio de Cultura iniciado en 2016 y que tiene por énfasis el trabajo en comunidades rurales desde la óptica del post-conflicto.

El concepto de “reparación colectiva” viene del derecho internacional y es un mecanismo judicial diseñado para atender a las víctimas cuando un conflicto ha terminado (Rosenfeld 2010). En Colombia, el término es usado por las agencias gubernamentales y la sociedad civil para referirse a programas de post-conflicto para las víctimas del conflicto armado interno, los cuales buscan mitigar el daño causado por la violencia de los actores armados involucrados en este conflicto doméstico. Tal y como se define en la Ley de Justicia y Paz (975) de 2005 y la Ley de Víctimas (1448) de 2011, la reparación colectiva incluye cinco medidas obligatorias: 1) la restitución de bienes y derechos perdidos; 2) la indemnización económica; 3) la rehabilitación comunitaria; 4) la satisfacción y dignificación de las víctimas; y 5) la garantía de no repetición de acciones victimizantes (OIM 2012a: 27-41). Las colectividades o grupos beneficiados por estas medidas son llamados Sujetos Colectivos de Reparación. Estos procesos son manejados por la Unidad para la Atención y Reparación Integral a las Víctimas (UARIV), quienes también administran el Registro Nacional de Víctimas y varios programas más relacionados con las víctimas del conflicto armado interno. Estas cinco medidas de reparación corresponden a áreas específicas que en conjunto configuran la “ruta de reparación integral”, diseñada por UARIV para atender a todas las víctimas del conflicto. Mientras que algunas medidas se enfocan más en aspectos materiales o económicos (como la compensación monetaria y la restitución de tierra y bienes), otras buscan brindar seguridad, integridad o reparación simbólica.

La rehabilitación comunitaria, como medida de reparación colectiva, consiste en “estrategias, programas y acciones de carácter jurídico, médico, psicológico y social, orientados hacia el restablecimiento de las condiciones físicas y psicológicas de las víctimas” (UARIV 2015:2). La estrategia nacional de rehabilitación comunitaria de la UARIV se llama Entrelazando, haciendo referencia a los grupos de trabajo operados a través de líderes locales, llamados “tejedores,” quienes lideran actividades comunitarias y se reúnen periódicamente entre sí y con los “entrelazadores,” quienes son funcionarios de la Unidad de Víctimas dedicados al trabajo de rehabilitación comunitaria. El uso de los términos tejedores y entrelazadores refleja una estrategia horizontal de construcción de lazos sociales a través de la superposición de participaciones y membresías de líderes y otros actores locales en diversas redes sociales y burocráticas que involucran trabajo en distintos aspectos del desarrollo comunitario.

De esta forma, construcción de paz hace referencia a un campo de teoría y práctica, reparación colectiva, a un mecanismo jurídico, y rehabilitación comunitaria, a las acciones orientadas a la recuperación del tejido social, las cuales también se han conceptualizado como unas de las cinco principales medidas de reparación para las víctimas en Colombia.

Historias locales, capital social, resiliencia creativa y procesos participativos

Aquí propongo que los proyectos musicales comunitarios en la comunidad de Libertad, los cuales surgen como prácticas de construcción de paz con potencial transformador, tienen un rol importante en la integración social de la comunidad. Estos proyectos han tenido impacto no sólo en la revitalización de prácticas culturales tradicionales, de esta manera recuperando importantes símbolos identitarios, así como fortaleciendo prácticas colectivas basadas en la empatía y la resiliencia, sino también articulando procesos de transformación de conflictos y rehabilitación del tejido social. En el caso de Libertad, este dinamismo se debe a los cuatro factores mencionados en la introducción de este artículo: 1) la relevancia histórica de las músicas festivas y participativas en las comunidades afrocolombianas, al menos desde el siglo XVII; 2) la existencia de múltiples niveles de capital social relacionado con las prácticas musicales locales; 3) la resiliencia de artistas y músicos locales al usar su capital cultural y creativo de manera consciente e ingeniosa con fines políticos; y 4) la estructura de programas institucionales que a veces facilita la participación comunitaria en los procesos de toma de decisiones.

Al reconocer que las prácticas musicales en Libertad han ayudado a mantener fuertes los lazos sociales por generaciones, mi planteamiento no es que usar la música para generar

cohesión social es una práctica reciente, co-diseñada por líderes comunitarios e instituciones hegemónicas, sino que es una forma de expresión y acción sociocultural ancestral orientada a reunir a los miembros del grupo social a través de la celebración del patrimonio local y empoderando a los miembros de la comunidad para el desarrollo de iniciativas de orden solidario y colaborativo. Es lugar común en los trabajos sobre el Atlántico Negro dar un lugar histórico privilegiado al uso de prácticas musicales colectivas como estrategia común para adelantar acciones políticas y obtener concesiones, renegociando relaciones de poder, así como para adaptarse a entornos cambiantes (Monson 2004). La capacidad emancipatoria de algunas prácticas musicales afro-descendientes—refiriéndome por “emancipatoria” a su potencial para transformar la realidad social hacia condiciones más pacíficas y democráticas—ha existido históricamente en tensión con las agendas y planes de los grupos hegemónicos, y se ha transformado con ellos (Wade 2000, Guss 2000, Feldman 2006, Moore 2006, entre otros).

La historia de la región Caribe colombiana también muestra cómo las prácticas musicales afrocolombianas han funcionado desde antaño como mecanismos para la integración social, la reconstrucción de identidades, la solidificación de relaciones sociales y para crear espacios de resistencia ante la adversidad (Birenbaum 2009, Wade 2002, Bermúdez 1994). Estas prácticas han contribuido a dichos procesos a través de contextos participativos de performance, en los que se borran las distinciones binarias entre performante y audiencia; a través del uso intensivo del espacio público, actualizando y generando nuevos marcadores territoriales alrededor de las actividades musicales; demarcando ocasiones sociales importantes a través de las prácticas colectivas de música y danza; y a través de la integración social, la festividad y la alegría. Por esta razón, la práctica pública de estas músicas ha sido utilizada para resaltar momentos importantes y ha servido como estructura organizacional y espacio para la consolidación de lazos comunitarios, lo que ha llevado a que las autoridades las hayan considerado históricamente como agentes desestabilizadores del orden (Escobar 1985, cf. Sánchez 2009) y como un desafío a la naturaleza sistemáticamente racista y marginadora de los gobiernos nacionales (Rojas 2013: 55-83). Estos recursos culturales han permitido a los afrocolombianos relacionarse como agente colectivo más unificado y fuerte (aunque todavía marginal) ante los grupos de poder—como las autoridades coloniales, en el pasado, y el Estado colombiano, en el presente.

Sin creatividad ni resiliencia artística, ni siquiera los procesos históricos relevantes o la fortaleza actual del capital social serán suficientes para posicionar a la música como iniciativa dirigida a la construcción de paz. En el caso de Libertad, el colectivo artístico de jóvenes y grupo musical Afro-Música en los Montes de María, bajo el liderazgo de Luis Miguel Caraballo “Ralam” y con el apoyo de la sabedora

Isabel Martínez “Chabelo”, han sido resilientes y capaces de construir el capital social necesario para hacer avanzar este proyecto artístico y de desarrollo local. Después de la ocupación paramilitar, la actividad musical local era escasa, hasta que este grupo de jóvenes cantantes y compositores desarrollaron el bullenrap. Su proyecto tiene como misión la recuperación de las músicas tradicionales locales, sin dejar de practicar el hip-hop que gusta a los jóvenes, mezclándolo con lo tradicional, e incluyendo líricas de temas relacionados con el folclor, la cultura, las tradiciones y costumbres locales.

El exitoso proyecto musical dirigido por Ralam, el cual ha contado con el apoyo de Chabelo y distintas organizaciones en varios niveles, ha permitido el surgimiento de jóvenes líderes, despertando así nuevas formas de capital social multinivel. Sin embargo, es el talento social y artístico de este grupo de jóvenes, además de la calidad de su obra, cuidadosamente diseñada, lo que ayuda a generar contextos de empatía donde los miembros de esta comunidad comparten entre sí estados afectivos, agendas políticas e intereses en varios ámbitos. A través de esta resiliencia creativa, los músicos liberteños buscan soluciones para atender la fragilidad de las relaciones intergeneracionales dentro de la comunidad, permitiendo a los líderes más jóvenes enunciar sus preocupaciones y necesidades, y así participar de manera más directa y democrática en los diversos procesos de gobierno local, como el PIRC. En este sentido, un momento determinante ocurrió en abril de 2016, cuando se realizó una reunión entre la Unidad de Víctimas y el Comité de Impulso local al PIRC para discutir el proyecto de formación musical asociado al plan de reparación. En esta reunión, por primera vez, con entusiasmo y plena aceptación, Afro-Música hizo una presentación musical en la que la aprobación por parte de los líderes mayores fue unánime. Incluso, varios de ellos se pararon a bailar bullenrap, al son del bullenrap de estos jóvenes artistas.

El caso de Libertad también evidencia el impacto que el desarrollo participativo puede tener en grupos y comunidades proactivas. Fue por la naturaleza participativa del diseño del PIRC que se incluyeron programas que yuxtaponen la recuperación de las músicas tradicionales y otras expresiones populares y tradicionales con la rehabilitación de las relaciones intergeneracionales, uno de los principales daños al tejido social consecuencia de la ocupación. Sin embargo, la implementación de estos programas no siempre ha reflejado el mismo entusiasmo por los procesos participativos que si fue evidente en su fase de diseño. Por esto, muchas acciones estatales todavía pueden considerarse como paternalistas y asistencialistas y este enfoque desde arriba (*top-down*) sigue siendo el primordial. A pesar de esto, gracias a las “grietas de participación”—rupturas, luces, espacios a veces presentes en la implementación de proyectos, muchas veces ganados a pulso por la comunidad—los procesos culturales en el corregimiento de Libertad han ganado visibilidad en medios y han obtenido apoyo institucional y del sector sin ánimo de lucro. Sin embargo, dicho apoyo, en cifras, palidece en

comparación con los presupuestos de proyectos de infraestructura, servicios públicos y desarrollo agrícola.

Perspectivas culturalistas y desarrollistas sobre la(s) música(s) en Colombia

Los proyectos de desarrollo en campos relacionados con las artes han basado sus enfoques en suposiciones acerca de la música que afectan directamente la política pública y el diseño de programas. Voy a abstraer las líneas principales de pensamiento y práctica en dos paradigmas: el enfoque “desarrollista” y el enfoque “culturalista.” El enfoque desarrollista es de lejos el más prevalente y tiende a asumir que existen valores y significados universales y absolutos sobre la música, de manera supuestamente independiente de su contexto histórico y sociocultural, pero privilegiando valores y estéticas europeos y occidentales. Es común encontrar proyectos que utilizan estos estándares para guiar el camino que deben seguir las iniciativas musicales comunitarias: o bien tomando la forma del emprendimiento cultural, buscando acercar las prácticas locales a la industria musical como forma de desarrollo económico (Matarasso 1996: 13), o bien como programas de educación musical clásica, orientados al uso productivo del tiempo libre de la población joven (Mincultura 2005). Otro enfoque que ha sido común, ha sido la utilización de algunas formas de musicoterapia, por ejemplo, desde las cuales se ve la música como sonido clínico y puro, descontextualizado. De esta forma, no se tienen en cuenta procesos históricos y culturales de construcción de ideas sobre la música y la escucha aprendida (Dunn 2008).

En el enfoque desarrollista, las prácticas y tradiciones musicales más locales no se resaltan, en parte porque los funcionarios no piensan la música como una práctica social dentro de un contexto cultural distinto al suyo y, en cambio, la ven como parte, o del complejo de las “bellas artes,” o como parte de las industrias culturales y del espectáculo. Las investigaciones sobre programas artísticos en el campo de los estudios sobre el desarrollo ponen en perspectiva el caso de Libertad, aportando casos que evidencian el rol de las artes en procesos de construcción de ciudadanía, mejorando condiciones de salud mental y generando redes de apoyo basadas en acciones de cooperación (Kay 2000, Guetzkow 2002, Sjollema y Hanley 2013). Este enfoque es relativamente reciente y defiende el valor de la evaluación cualitativa para determinar la contribución de las artes en contextos comunitarios. Esta perspectiva se opone a enfoques desarrollistas anteriores que concebían las artes como útiles solo para alcanzar indicadores cuantificables de desarrollo socioeconómico a través de, por ejemplo, el turismo o las industrias creativas. Sin embargo, son las metodologías cualitativas las que muchas veces reconocen las contribuciones del capital social y cultural al desarrollo socioeconómico (Matarasso 1996: 1-5).

El enfoque culturalista, por otra parte, considera que la música es una práctica sociocultural que ha sido determinada históricamente, con sus significados imbuidos, cambiantes, emergentes y contruidos a través de la interacción social (Cooley y Barz 2008). En línea con los enfoques posmodernos y poscoloniales sobre la cultura y la sociedad, algunos programas diseñados con enfoque culturalista entienden la música como práctica multicultural y, con frecuencia, buscan desarrollar actividades colaborativas con actores locales para construir capacidades de liderazgo e identificar las necesidades que deben ser atendidas. Algunos programas culturales del Estado y la sociedad civil en la región Caribe también han tratado de fortalecer y reproducir contextos y prácticas sociales considerados “tradicionales” para la integración social, la intensificación de la sociabilidad y la interacción alegre y festiva, tales como las fiestas típicas de cada pueblo, posibilitando así el diálogo y la resolución de conflictos a través de las expresiones populares, posibilitando la construcción capital social y paz positiva.

En el enfoque culturalista, el reconocimiento a la diversidad es un presupuesto. En la política pública colombiana esto se encuentra, entre otros, bajo el nombre de “enfoque diferencial”, el cual es obligatorio. Dicho enfoque busca dar cuenta de las necesidades y derechos específicos de ciertos grupos minoritarios y en estado de vulnerabilidad (grupos indígenas, otros grupos étnicos, población LGBTI+, mujeres, niños, adultos mayores, entre otros). Sin embargo, el enfoque diferencial no necesariamente implica un enfoque participativo que incluya miembros de las comunidades en los procesos de toma de decisiones, ni enfatiza la investigación basada en contextos sociales e históricos específicos. Las políticas de

desarrollo participativo que acompañan iniciativas musicales locales siguen siendo casos raros en Colombia y sólo ahora están empezando a ser documentados por investigadores en otras partes del mundo (para casos de algunos países africanos, ver Odunuga 2013, Okpala 2015, Opiyo 2015).

Resulta fundamental, entonces, contemplar la idea de que “la música,” sea lo que sea que se entienda por el término, no tiene inclinación, ni como sonido, ni como concepto, ni como práctica o comportamiento a ser moralmente “buena” o socialmente “constructiva,” pues estas son todas ideas contruidas al calor de la interacción social. A pesar de esto, la política pública, los discursos oficiales y los programas sociales sobre música tienden a asumir como cierto el supuesto de que la existencia de la música en sus planes y proyectos garantiza un impacto social positivo. Como se ha buscado analizar en este ensayo, dicho impacto es posible, pero únicamente si la música, sus prácticas relacionadas y las ideas con ellas asociadas se tienen en cuenta como fenómenos enmarcados en situaciones sociales, culturales e históricas concretas, específicas, pues esto permite desarrollar mecanismos de organización social alrededor de la música, creando canales para el empoderamiento de líderes culturales y facilitando sus acciones desde una orientación local y participativa hacia la transformación social. En este sentido, considerando la enorme diversidad de prácticas musicales locales en Colombia, no debería extrañarnos que más casos como el de Libertad—en el que las músicas locales son redefinidas con fines sociales específicos—salgan a la luz, tanto en zonas rurales como urbanas, ejemplificando las diversas maneras en que las prácticas culturales locales pueden jugar un papel importante en contextos de post-conflicto.

Obras Citadas

- Arrázola, Roberto. 1970. *Palenque, primer pueblo libre de América. Historia de las sublevaciones de los esclavos de Cartagena*. Cartagena: Hernández Editores.
- Bergh, Arild, y John Sloboda. 2010. “Music and Art in Conflict Transformation: A Review.” *Music and Arts in Action* 2 (2): 2-18.
- Bermúdez, Egberto. 1994. “Syncretism, Identity, and Creativity in Afro-Colombian Musical Traditions.” En Behague, 225-237.
- Birenbaum Quintero, Michael. 2009. “Música afropacífica y autenticidad identitaria en la época de la etnodiversidad”. En *Música y sociedad en Colombia. Translaciones, legitimaciones e identificaciones*, editado por Mauricio Pardo, pp. 192-216. Bogotá: Universidad del Rosario.
- Cooley, Timothy J. and Gregory Barz (eds.). 2008. *Shadows in the field: New perspectives for fieldwork in ethnomusicology. 2nd Edition*. Oxford: Oxford University Press.
- Cusick, Suzanne G. 2008. “Musicology, Torture, Repair.” *Radical Musicology* 3(1): 1-9.
- Cusick, Suzanne. 2006. “Music as Torture / Music as Weapon.” *Trans. Revista Transcultural de Música* 10: 1-19.

- Dennis, Christopher. 2012. *Afro-Colombian Hip-hop: Globalization, Transcultural Music, and Ethnic Identities*. Plymouth (UK): Lexington Books.
- De Granda, Germán. 1977. *Estudio sobre un área dialectal hispanoamericana de población negra. Las tierras bajas occidentales de Colombia*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo.
- Dunn, Barbara M. 2008. *Transforming Conflict through Music*. PhD Dissertation. Union Institute & University. Cincinnati (OH).
- Escobar, Luis Antonio. 1985. *La Música En Cartagena De Indias*. Recurso en línea: <http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/musica/muscar/prohibe.htm>. Recuperado: 19/7/2014.
- Feldman, Heidi Carolyn. 2006. *Black Rhythms of Peru: Reviving African Musical Heritage in the Black Pacific*. Middletown, CT: Wesleyan University Press.
- Forero, Juan. 2005. "New Colombia Law Grants Concessions to Paramilitaries". *The New York Times*. 23 de junio de 2005. Recurso en línea: <https://www.nytimes.com/2005/06/23/world/americas/new-colombia-law-grants-concessions-to-paramilitaries.html>. Recuperado 16/4/2019.
- Galtung, Johan. 2008. "Peace, Music, and the Arts: In Search Of Interconnections." En Urbain, Olivier, ed. 2008. *Music and Conflict Transformation: Harmonies and Dissonances in Geopolitics*. IB Tauris. 53-60.
- Galtung, Johan. 2000. *Conflict Transformation by Peaceful Means*. Sage.
- García Caraballo, Apolinar. Ca. 2012. *Crónicas de la Historia y el Origen de un Pueblo. Este Pueblo se llama Libertad y por eso no tiene Iglesia*. Libro inédito.
- George, Nelson. 2004. "Hip-Hop's Founding Fathers Speak the Truth". En, *That's the joint! The hip-hop studies reader*, editado por Mark Anthony Neal y Murray Forman. New York: Routledge.
- Guetzkow, Joshua. 2002. "How the Arts Impact Communities: An introduction to the literature on arts impact studies." Taking the Measure of Culture Conference. Princeton University, June 7-8, 2002.
- Guss, David M. 2000. *The Festive State: Race, Ethnicity, and Nationalism as Cultural Performance*. Berkeley: University of California Press.
- Kartomi, Margaret. 2010. "Toward a Methodology of War and Peace Studies in Ethnomusicology: The Case of Aceh, 1976–2009." *Ethnomusicology* 54(3): 452- 483.
- Kay, Alan. 2000. "Art and Community Development: The Role the Arts have in Regenerating Communities." *Community Development Journal* 34 (5): 414-424.
- Kent, George. 2008. "Unpeaceful music." En Urbain, Olivier, ed. 2008. *Music and Conflict Transformation: Harmonies and Dissonances in Geopolitics*. IB Tauris. 104-111.
- List, George. 2017. *Animal Tales from the Caribbean* (póstumo). Editado por John McDowell y Juan Sebastián Rojas. Bloomington: Indiana University Press.
- McDonald, David A. 2013. *My Voice Is My Weapon: Music, Nationalism, and the Poetics of Palestinian Resistance*. Durham: Duke University Press.
- McMillan, David. 1976. Sense of community: An attempt at definition. Unpublished manuscript. George Peabody College for Teachers, Nashville, TN.
- McMillan, David y David Chavis. 1986. "Sense of Community: A Definition and Theory." *Journal of Community Psychology* 14: 6-23.

- Matarasso, Francois. 1996. "Defining Values: Evaluating Arts Programmes." Working paper. Glasgow: Comedia.
- Ministerio De Cultura De Colombia (Mincultura). 2005. *Manual para la Gestión de Bandas-Escuelas de Música*. Bogotá: Plan Nacional de Música para la Convivencia.
- Monson, Ingrid. 2004. *The African Diaspora: A Musical Perspective*. Music Library Association.
- Moore, Robin. 2006. *Music and Revolution: Cultural Change in Socialist Cuba*. University of California Press.
- Motley, Carol y Rosa Henderson. 2008. "The global hip-hop Diaspora: Understanding the culture". *Journal of Business Research* 61 (3). Revisado 20/04/2019. URL: <https://doi.org/10.1016/j.jbusres.2007.06.020>
- Muñoz, Laura Juliana. 2010. "Experto critica escasos avances en Ley de Justicia y Paz". *El Espectador*. 15 de febrero de 2010. Recurso en línea: <https://www.elespectador.com/impreso/temadeldia/articuloimpreso187949-experto-critica-escasos-avances-ley-de-justicia-y-paz>. Recuperado 18/4/2019.
- Navarrete, María Cristina. 2012. "Celebraciones para la vida y la muerte. Carnestolengos en Cartagena de Indias". *Huellas* 71-75: 139-143. Uninorte: Barranquilla.
- O'Connell, John Morgan. 2010. "Introduction: An Ethnomusicological Approach to Music and Conflict." In O'Connell and Castelo-Branco, 1-14.
- O'Connell, John Morgan, y Salwa El-Shawan Castelo-Branco, eds. 2010. *Music and Conflict*. Champaign: University of Illinois Press.
- Odonuga, A. Funmilayo. 2013. "Preventing Socio-Political Conflicts and Building Peace Block: The Role of Music." *Mediterranean Journal of Social Sciences* 4 (2): 703- 708.
- Okpala, Nkechi H. 2015. "The Place of Igbo Folk Songs in Peace Building and Sustainable Rural Development." *International Journal of Arts and Humanities (IJAH)* 4(3): 200-207.
- Opiyo, Lindsay McClain. 2015. "Music as Education, Voice, Memory, and Healing: Community Views on the Roles of Music in Conflict Transformation in Northern Uganda." *African Conflict and Peacebuilding Review* 5(1): 41-65.
- Organización de las Naciones Unidas para la Migración (OIM). 2012a. *Del Daño a la Reparación Colectiva*. Bogotá: USAID.
- Organización de las Naciones Unidas para la Migración (OIM). 2012b. "Proceso de Reparación Colectiva. Comunidad de Libertad". Bogotá: USAID.
- Pettan, Svanibor. 2008. "Applied Ethnomusicology and Empowerment Strategies: Views from across the Atlantic." *Muzikološki Zbornik - Musicological Annual* 64(1): 85- 99.
- Rojas, Juan Sebastián. 2013. *From street Parrandas to folkloric festivals: The institutionalization of Bullerengue music in the Colombian Uraba region*. MA Thesis, Indiana University Bloomington. ProQuest Open Access.
- Rojas, Juan Sebastián y John McDowell. 2017. "Editors' Introductory Essay". En, George List, *Animal Tales from the Caribbean*.
- Rosenfeld, Friederich. 2010. "Collective Reparation for Victims of Armed Conflict." *International Review of the Red Cross* 92(879): 731-746.
- Sánchez, Hugues. 2009. "De Bundes, Cumbiambas y Merengues Vallenatos: Fusiones, Cambios y Permanencias en la Música y Danzas en el Magdalena Grande, 1750- 1970". En *Música y sociedad en Colombia. Translaciones, legitimaciones e identificaciones*, editado por Mauricio Pardo, pp. 80-99. Bogotá: Universidad del Rosario.

Sandoval, Elaine. 2016. "Music in Peacebuilding: A Critical Literature Review." *Journal of Peace Education* 13 (3):200-217.

Sjollema D. Sandra y Jill Hanley. 2013. "When words arrive: A qualitative study of poetry as a community development tool." *Community Development Journal* 49 (1): 1-15.

Urbain, Olivier, ed. 2008. *Music and Conflict Transformation: Harmonies and Dissonances in Geopolitics*. IB Tauris.

Wade, Peter. 2002. "Construcciones de lo negro y de África en Colombia. Política y cultura en la música costeña y el rap". En *Afrodescendientes en las Américas. Trayectorias sociales e identitarias. 150 años de la esclavitud en Colombia*, editado por Claudia Mosquera, Mauricio Pardo y Odile Hoffman. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 245-278.

Wade, Peter. 2000. *Music, Race, and Nation: Musica Tropical in Colombia*. Chicago: Chicago University Press.

Apéndice

La marucha

Versión de Isabel Martínez de Guzmán

$\text{♩} = 91$

Líder  La pa - ti - lla se - re - na - da pri - maer - ma - na del me -

Respuesta  Pri - maer - ma - na del me -

1. 2.

Líd.  - lón La pa - lón Qui - ta - mes - ta pe - sa - di - lla que lle -

Resp.  - lón Que lle -

9

Líd.  - voen - el co - ra - zón Ay ma - ru - cha Tru - cha que tru - cha que

Resp.  - voen el co - ra - zón Tru - cha que tru - cha que

12

Líd.  tra Ay ma - ru - cha Tru - cha que tru - cha que tra Ay ma - ru - cha

Resp.  tra Tru - cha que tru - cha que tra

A pie pelao (estribillo)

Afro-Música en los Montes de María

Luis Miguel Caraballo

$\text{♩} = 89$

Coro

Lá ra-la lá ra-la no no Lá ra-la la-ra-la no no - o -

5
- oh A pie pe - lao ven - go con los pe - laos por to - dos

8
laos bu - lle - ren - gue ra - peao yes - tá pe - gao yes - to - loe -

11
- mos lle - vao por - ar - ri - ba por a - ba - jo por los

1. 2.
13
laos por los cos - taos a pie pe - laos por los cos - taos

$\text{♩} = 89$

Tambor

Tambora

Llamador

Palmas

Maracas

Notas

1. Este artículo está basado en secciones de mi tesis doctoral, publicada por el Departamento de Folklore y Etnomusicología de la Universidad de Indiana, Bloomington (2018).
2. No confundir con el periodo de intensa violencia bipartidista de mediados del siglo XX a nivel nacional, consecuencia del asesinato de Jorge Eliécer Gaitán en Bogotá, y al cual suelen referirse los historiadores como La Violencia.
3. La versión de “La marucha” que aquí transcribo fue tomada de una grabación hecha a la maestra de juegos de velorio Isabel Martínez, de Libertad, durante un velorio en marzo de 2016.
4. Transcripción de una grabación hecha por mí en Libertad, en noviembre de 2015, durante un ensayo de Afro-Música.
5. A través de 33 encuestas realizadas en todos los barrios de Libertad a habitantes no vinculados directamente con procesos musicales, encontré que, si bien las músicas de tambores hoy en día gozan de una imagen positiva, las músicas relacionadas con los picó, como la champeta y el reguetón, suelen estar más asociadas a actividades socialmente condenadas como las peleas y las infidelidades de pareja.

Desplazamientos entretejidos: imaginarios transicionales y la diáspora de la memoria en los Tejidos de Mampuján¹

Mathilda Eliza Shepard/ University of Virginia

Nosotros, como nuestro enfoque es el desplazamiento, nos dimos cuenta, analizando, de que el desplazamiento no es de ahora, sino que eso viene de tiempos pasados de nuestros orígenes, con los negros africanos que fueron traídos de sus tierras, desarraigados de sus tierras, para traerlos a tierras extrañas. Aquí está plasmado el barco, el enorme barco, el cual utilizaban para trasladar a estos negros a estos lugares.—Tatiana Maza, integrante de las tejedoras de Mampuján, abril de 2009 (citada en el documental *Tela sobre tela*, 2010).

El telar del “enorme barco” cuelga de un muro hecho de palos de madera en Mampujancito, el barrio de Maríalabaja (Bolívar, Colombia) donde se reubicaron la mayoría de las personas desplazadas forzosamente de Mampuján en marzo de 2000. Apenas cuatro meses después del rodaje del documental en el que habla Tatiana Maza, “Travesía,” como se titula el telar, fue exhibido en el Claustro de Santo Domingo en Cartagena de Indias, antiguo epicentro de la trata esclavista. La misma manta tejida se encuentra hoy en la Sala Memoria y Nación del Museo Nacional de Colombia. Allí se ha alternado desde 2014 con “Mampuján día de llanto 11 de marzo de 2000,” el primer de más de una docena de tapices creados por las tejedoras de Mampuján para responder artísticamente al paso macabro de paramilitares afiliados a las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC) por los Montes de María.² Mediante la inclusión del navío esclavista entre la serie de imágenes que narran el traumático éxodo de 245 familias de Mampuján entre el 10 y 11 de marzo de 2000, los tejidos entretejen dos historias de desplazamiento que, si bien parecen cronológicamente distantes, están íntimamente entrelazadas en la progresión narrativa que se despliega por los telares. El propósito del presente ensayo es estudiar esta incorporación de la memoria afro-diaspórica como una intervención estética ante el imaginario transicional que se ha ido consolidando en Colombia desde la adopción de la Ley de Justicia y Paz (Ley 975 de 2005) y la Ley de Víctimas y Restitución de Tierras (Ley 1448 de 2011).³

Aunque el proyecto de las tejedoras se arraiga en una experiencia de arte-terapia iniciada en 2002, los once tapices “emblemáticos” que más han circulado por museos y plataformas mediáticas fueron elaborados entre 2008 y 2010.⁴

Estos años enmarcan el inicio y el cierre del proceso jurídico que culminó en la sentencia contra los jefes paramilitares responsables por el desplazamiento de Mampuján y la masacre de doce campesinos en la vecina vereda de Las Brisas. Tras haber producido la primera sentencia de Justicia y Paz, Mampuján volvió a ser un referente en materia de justicia transicional en octubre de 2012 cuando varias familias de la comunidad lograron el primer fallo de restitución de tierras emitido dentro del marco de la Ley de Víctimas. Las mantas tejidas a partir de 2008—entre ellas “Ma jende mi prieto” (2014), que sintetiza las once etapas de los tapices emblemáticos—dialogan con la noción de daño y reparación que se fraguó en ambos escenarios de justicia transicional. Reconociendo la importancia de este contexto, Moreno Moreno (2018), Ordóñez Narváez (2018) y Rojas Berrío (2017) aciertan en analizar los tejidos de Mampuján como un ejemplo de la reparación simbólica (De Greiff 2008; Sierra León 2015).⁵ Sin embargo, no se ha estudiado a fondo la cuestión de cómo estas obras responden en el plano discursivo a la interpretación de la violencia producida mediante la aplicación de las leyes de justicia transicional al caso de Mampuján.

Tanto los textos jurídicos como las obras de arte inciden en el paisaje de signos, símbolos y afectos que el filósofo Jacques Rancière denomina el “reparto de lo sensible.” Desde la antropología, investigadores como Alexander Hinton (2014) y Alejandro Castillejo-Cuéllar (2017) han teorizado el “imaginario transicional” que emerge en sociedades que adoptan políticas y leyes de transición. Hinton (2014) observa que las políticas de transición generan una red de discursos y prácticas orientadas hacia un proyecto social común; para el caso colombiano, Castillejo-Cuéllar destaca que la Ley de Justicia y Paz, la Ley de Víctimas y el Acuerdo de Paz firmado entre el gobierno y las Farc (2016) han alimentado el “imaginario de una sociedad unificada en torno a la paz, la unicidad nacional y la idea misma de una nueva nación” (2017, 3). Estas reflexiones acerca de la justicia transicional hacen eco de un creciente cuerpo de estudios que enfatizan el poder simbólico y representativo del derecho (García Villegas 1993; Lemaitre 2009). La posibilidad de leer el paradigma transicional como un conjunto de textos que hacen aparecer determinadas representaciones del conflicto armado y la paz genera la pregunta: ¿cómo dialogan las víctimas con este campo discursivo mediante sus propias prácticas estéticas?

Partiendo del marco crítico de Rancière, se puede decir que el imaginario transicional configura un “reparto de lo sensible” marcado por “las categorías del consenso donde se trata de devolver el sentido perdido de un mundo común o reparar las fallas del lazo social” (Rancière 2005b, 37). Los tejidos de Mampuján, en cambio, plasman imágenes disensuales que “vuelven visible lo que no se veía” en este orden consensual (Rancière 2005a, 59-60). Una característica del imaginario transicional es su insistencia en un claro antes y después del conflicto, actitud que presupone una ruptura con el pasado e ignora las violencias estructurales y de larga temporalidad que se extienden más allá de la cronología reconocida como jurídicamente relevante (Castillejo-Cuéllar 2014). Por mostrar, como afirma la tejedora citada al inicio de este ensayo, que el desplazamiento de Mampuján “viene de tiempos pasados de nuestros orígenes, con los esclavos africanos que fueron traídos de sus tierras,” los tejidos hacen patente un marco cronológico que excede el alcance de las leyes de justicia transicional. En concreto, el hecho de que “Ma jende mi prieto” y seis de los tapices emblemáticos (“África raíz libre,” “Travesía,” “Subasta,” “Rebelión,” “Llegada del cimarrón a la libertad” y “Actividad cotidiana del cimarrón”) entretejan el desplazamiento de Mampuján con la travesía de los esclavos africanos y la resistencia cimarrona avanza una narrativa en la cual el actual conflicto armado aparece como continuación, repetición y correlativo metafórico del pasado esclavista.

Mediante la diaporización de la memoria—término que propongo para describir la incorporación de imágenes afro-diaspóricas en textos que conmemoran sucesos traumáticos del pasado reciente—los tapices trazan las raíces del desplazamiento al pasado colonial, anclan las rutas de retorno en la memoria de la resistencia cimarrona y tejen redes de solidaridad con otras comunidades afrodescendientes afectadas por el conflicto armado.⁶ Esta reacomodación del sentido histórico y social de la violencia resulta ilegible para las estructuras jurídicas existentes. La memoria afro-diaspórica que se plasma en los telares así tensiona la mirada restringida del imaginario transicional, matizando la conciencia histórica del conflicto armado e imaginando rutas hacia el futuro que están por fuera de los canales oficiales de reparación y restitución de tierras.

En los apartados que siguen, analizo el impacto de la Ley de Justicia y Paz y la Ley de Víctimas sobre la construcción de la memoria del desplazamiento de Mampuján y considero la importancia de la emergencia de los tejidos como portadores de un discurso alternativo en este contexto. La lectura que propongo destaca cómo las raíces, rutas y redes que se articulan a partir de la imagería afro-diaspórica problematizan la perspectiva predominante en el imaginario transicional. El ensayo concluye con reflexiones acerca de la relación entre los tejidos de Mampuján y el concepto de ‘tejido social’

que emerge de los discursos centrados en la transición de la guerra a la paz.

Los tejidos y el “caso piloto” de Mampuján

La elaboración colectiva de tejidos narrativos se ha utilizado en varios países para responder a períodos de violencia, represión y transición. Desde los “conflict tapestries” exhibidos en los muros de Irlanda del Norte (Nickell 2015) a los casi 3.000 “memory cloths” archivados en el Amazwi Abesifazane de Durban, Sudáfrica (McEwan 2003), el acto de tejer emerge como una “forma de comunicación y resistencia [emprendida] por personas de las comunidades, no por artistas reconocidos o con formación previa, en contextos de intensa violación de los derechos humanos” (Arias López 2017, 55). En América Latina, las famosas arpilleras creadas por mujeres chilenas para resistir la dictadura de Augusto Pinochet se suman a otros intentos—en Guatemala, Perú y otros sitios—de denunciar violaciones de derechos humanos, sanar heridas y remendar vínculos sociales mediante el tejido (Bacic 2008; Agosin *et al* 2014; Deacon & Calvin 2014). Para esbozar el panorama regional en que emergen los tejidos de Mampuján, es fundamental señalar los puntos de contacto entre estos proyectos internacionales e iniciativas colombianas como la Red Nacional de Tejedoras por la Memoria y la Vida, el Costurero Tejedoras por la Memoria de Sonsón y el Telón de la Memoria de Bojayá (González Arango 2015; Arias López 2017).

El proyecto del grupo Mujeres Tejiendo Sueños y Sabores de Paz—popularmente conocidas como las tejedoras de Mampuján—se remonta a la intervención de la psicóloga y pastora menonita Teresa Geiser, quien entre 2002-2004 organizaba talleres de *quilting* (“tela sobre tela”) con un grupo de cerca de 40 mujeres desplazadas de Mampuján. El objetivo de estos talleres, inspirados en prácticas parecidas que Geiser había observado en El Salvador, era emplear el tejido como una herramienta terapéutica que apoyara la sanación colectiva de una comunidad traumatizada por el desplazamiento. Los talleres de Geiser así se engarzaron en la creciente rama de la arte-terapia que pretende promover la salud mental mediante el arte textil (Garlock 2016; Arias López 2017). Al principio las tejedoras hacían colchas de retazos geométricos, pero según relata Gledys López, algunas participantes querían “construir la historia nuestra, de nuestro desplazamiento; pensando en recordar lo que nos había pasado [...] de pronto eso nos iba a ayudar a salir de ese problema en el que estábamos” (Fundación Puntos de Encuentro 2016, 13). Varios años después de tejer el primer tapiz “Mampuján día de llanto,” las tejedoras recibieron apoyo de la Fundación Puntos de Encuentro para elaborar los once tapices emblemáticos. Estas mantas, que entretejen la experiencia de desplazamiento y violencia paramilitar en los Montes de María con la historia colonial de esclavitud y la resistencia cimarrona,

fueron creadas mientras el “caso de Mampuján y las Brisas” pasaba por el proceso de Justicia y Paz. La síntesis de los tapices emblemáticos que se plasma en “Ma jende mi prieto”—con dos escenas adicionales tituladas “reasantamiento” y “retorno”—nació cuando las víctimas de Mampuján negociaban con las provisiones de la Ley de Víctimas, otro texto concebido desde la justicia transicional.⁷

Fue justamente en aplicación de la Ley de Justicia y Paz al “caso piloto de Mampuján” que se profirió la primera sentencia dentro del marco transicional en Colombia.⁸ La sentencia emitida el 29 de junio de 2010 por la Sala de Justicia y Paz del Tribunal Superior del Distrito Judicial de Bogotá—luego enmendada por la Corte Suprema de Justicia el 27 de abril de 2011—condenó a los jefes paramilitares Edward Cobos Téllez (alias Diego Vecino) y Uber Banquez Martínez (alias Juancho Dique) por el desplazamiento de Mampuján y la masacre de Las Brisas, respectivamente. Culminación de un proceso que empezó en 2008, el cierre del caso de Mampuján y Las Brisas lo convirtió en un referente clave para la implementación de la justicia transicional en el país. El impacto de este caso no se limitaría, sin embargo, a la fuerza legal del fallo.

Reconociendo la importancia del poder simbólico en el campo jurídico, Mauricio García Villegas plantea que el derecho incide en la sociedad mediante “la creación de ideas y no sólo por intermedio de la imposición de sanciones o el otorgamiento de facultades” (1993, 3). En el contexto de las leyes de justicia transicional, la lucha por el poder simbólico gira en torno a la verdad, que a su vez informa la memoria colectiva de los hechos. Las estructuras de Justicia y Paz así pueden funcionar como un “lugar de memoria” (Nora 1989) desde el cual se establece no sólo una interpretación del pasado, sino también una determinada visión del porvenir caracterizada por la reconciliación y la paz (Carothers 2002; Rettberg 2003; CNMH 2012a). Siguiendo esta línea de pensamiento, el Centro de Memoria Histórica considera que a través de las decisiones de Justicia y Paz “se proyectan historias, relatos que adquieren legitimidad en el imaginario colectivo, todo a partir de la reconstrucción de los hechos y las decisiones que adopten los jueces” (CNMH 2012b, 494). La verdad que se produce por canales jurídicos, si bien cabe bajo la etiqueta de “verdad fáctica,” tiene un fuerte componente narrativo (Kashyap 2009). Para entender el diálogo entre los tapices de Mampuján y el imaginario transicional, conviene preguntar en qué consiste la versión de la verdad que se fraguó desde la sala de Justicia y Paz, y cómo se posicionan los tapices frente a este panorama.

Resulta complicado hablar de la producción de la “verdad” en procesos jurídicos. Como ha señalado Shoshanna Felman (1997), la justicia no busca la verdad, sino una decisión que inevitablemente viene acompañada de cierto grado de olvido y ceguera ante la compleja realidad de los hechos. Se puede precisar que la Ley de Justicia y Paz busca una verdad

judicial que “tiende a ser fragmentaria y no siempre permite tener un panorama de conjunto de la situación de violencia y de atropellos a la dignidad humano” (Uprimny 2005, s.p.). Dos factores contribuyen a la parcialidad de la verdad jurídica producida por la implementación de la Ley de Justicia y Paz: el hecho de que el proceso depende de las versiones libres rendidas por los postulados, y los límites inherentes a la investigación realizada por las comisiones. En el caso de Mampuján y Las Brisas, la Fiscalía aceptó las versiones de los comandantes del Bloque Montes de María—en las cuales se presentaron como víctimas del conflicto—sin “profundizar acerca de las razones por las cuales se ubicaron en los Montes de María” (CNMH 2012b, 395). Este procedimiento hizo que las víctimas de Mampuján y Las Brisas expresaran su descontento por “la falta de respuestas de los comandantes desmovilizados y las repetidas evasivas respecto de su participación en diversos hechos delictivos” (CNMH 2012b, 380). Si la búsqueda de la “verdad” en las salas de Justicia y Paz establece “énfasis de un relato que debe dar cuenta del conflicto armado y de la violencia paramilitar,” (CNMH 2012a, 20), se trataría de un relato incompleto que puede ser impugnado por otras narrativas del pasado.

Los discursos formulados a partir de Justicia y Paz tienden a reproducir uno de los principales puntos ciegos del imaginario transicional al no reconocer las violencias pasadas y presentes que complican la línea entre el “conflicto” y la “paz.” Los equipos comisionados por la Fiscalía para investigar las versiones de los paramilitares realizan, como señala Castillejo-Cuéllar “un recorrido por una ‘sutura’” para indagar en la pregunta de “¿Dónde se localiza el dolor, dónde se localiza el daño?” (2014, 226.) El caso de Mampuján generó respuestas geográfica y cronológicamente limitadas a estas preguntas: el “daño” a ser reparado se localizó, según relata la sentencia, “El 10 de marzo del año 2000” cuando “un grupo de aproximadamente 150 hombres pertenecientes al bloque Montes de María [...] ingresaron de manera violenta a la población de Mampuján” (Tribunal Superior del Distrito Judicial de Bogotá 2010, 2). No se indagó en las condiciones subyacentes que motivaron las acciones de los paramilitares en la zona, ni en las razones por las cuales la violencia se manifestó en determinadas formas. La sentencia pretendió, además, superar la etapa violenta mediante el incidente de reparación y el encuentro de reconciliación entre víctimas y victimarios. Esta verdad judicial afianzó una narrativa transicional que plantea “el tránsito de la guerra a la paz, del uso de las armas a la desmovilización, del conflicto al posconflicto [...] del odio al amor y del ‘salvajismo’ a la civilización” (Gómez Correal 2016, 125-126). A partir del 2011, cuando las víctimas desplazadas de Mampuján se convirtieron en los primeros sujetos en pasar del marco reparativo de Justicia y Paz al programa de restitución de tierras trazado por la Ley de Víctimas, el proceso jurídico volvería a fijar una interpretación de los hechos basada en el imaginario transicional (Lefkaditis & Ordóñez 2014). Las problemáticas sociales que se desarrollan lentamente a largo plazo, la desigualdad

histórica detrás de la victimización de poblaciones marginadas y la persistencia de ciertas modalidades de violencia hasta el presente, no caben en el tipo de relato que se generaba a través del “caso piloto” de Mampuján.

Justicia por otros medios

Dos fases de mediatización amplificaron la verdad judicial del caso de Mampuján, consolidando así una “memoria oficial” que inevitablemente reduce y sintetiza narrativas contradictorias (Marschall 2010, 140). La transmisión televisiva de las doce sesiones del incidente de reparación en Mampuján, San Cayetano y Cartagena fueron seguidas por una amplia cobertura mediática del caso que tendió a destacar los mismos temas que guiaron el proceso jurídico: el castigo, la verdad y la reparación (CNMH 2012a, 579). El enfoque mediático en el encuentro “cara a cara” entre víctimas y victimarios enfatizó, además, el tránsito lineal del conflicto a la paz.⁹ Tras someter el desplazamiento de Mampuján a estas pautas narrativas, la mediatización del caso afianzó la memoria oficial—la cual Pierre Nora (1989) asociaría con la “historia” y Diana Taylor llamaría “memoria de archivo” (2016)—e invitó la contestación por parte de otras voces buscando reconfigurar la memoria colectiva de los hechos.

Parece significativo, entonces, que los tejidos de Mampuján entraron en escena mientras se formaba la memoria oficial del caso. Por exhibirse sobre paredes en diversos espacios públicos, desde los antiguos muros de Mampuján hasta el Museo Nacional en Bogotá, los telares comparten con el muralismo el hecho de ser una forma de expresión pública para quienes no tienen acceso a otras plataformas de comunicación (Rolston & Ospina 2017). Como observa Bill Rolston, las víctimas del conflicto armado “no controlan los periódicos ni los canales de televisión. Pero lo que sí pueden decir por medio de una pared es: esto fue lo que pasó, eso estuvo mal y quiero verdad y justicia” (2018, s.p.). A diferencia de la memoria oficial basada en las versiones libres de los paramilitares y la mirada fáctica del aparato jurídico, los tapices encarnan una memoria que más adelante caracterizaré como afro-diaspórica, aunque se podría llamar “vernácula” (Marschall 2013) o, desde la crítica feminista, “memoria de mujeres.”¹⁰ El tapiz en tanto medio de comunicación desafía los contornos estáticos de la memoria oficial, presentes en la sensación de cierre generado por el fallo jurídico o en la figura monolítica del monumento. Retomando la observación de Marjorie Agosín (2008) sobre las arpilleras chilenas, la creación de tejidos es un proceso dinámico de conmemorar experiencias traumáticas que contrasta con la construcción de monumentos estáticos. Juana Alicia Ruiz, profesora e integrante de las tejedoras de Mampuján, ha manifestado una idea semejante al afirmar que el grupo quería “hacer historia de una manera diferente,” mirando la memoria histórica “ya no como un monumento rígido, sino como un monumento vivo que habla por sí

mismo, que cuenta del dolor, de la alegría, de la esperanza de una persona” (*Noticias Capital* 2015). Plasmar *otra* memoria en los tapices fue una de las múltiples medidas que los habitantes de Mampuján tomaron, según Ruiz, para “conseguir justicia” frente a una sentencia insatisfactoria y la falta de opciones viables para volver a la tierra despojada.

La noción del tejido como un “monumento vivo” puesto al servicio de la justicia es evidente en el papel central que tienen las mantas en varios actos conmemorativos (Luna Gómez 2017). A diferencia de la memoria “de archivo” producida por el aparato jurídico, los tejidos se vinculan al repertorio de la memoria corporal—el conjunto de “performances, gestos, oralidad, movilidad, danza, canto”—que “mantiene, a la vez que transforma, las coreografías del sentido” (Taylor 2016, 56).¹¹ Lejos de quedar inmóviles bajo un retazo de vidrio, las mantas se trasladan de un lugar a otro, notablemente a las ruinas de Mampuján donde cada año, miembros de la comunidad los cuelgan sobre los decrepitos muros para conmemorar el desplazamiento con bailes, cantos y conversaciones (*Tela sobre tela* 2010). Las imágenes pertenecientes al repertorio afro-diaspórico que arropan las casas abandonadas ponen en tela de juicio la memoria oficial generada a partir de la justicia transicional. Estas retomas simbólicas de la tierra despojada también señalan los defectos de un sistema jurídico que no ha podido reestablecer la cotidianidad del pueblo ni comprender las múltiples dimensiones de la violencia en los Montes de María. Al contrario de la lógica de fragmentación predominante en la epistemología jurídica, la circulación pública de los tapices posibilita la formación de interpretaciones del desplazamiento basadas en la lógica de la continuidad, extendiéndose a raíces históricas, rutas alternativas y redes solidarias que la memoria oficial suele olvidar.

Raíces: memoria afro-diaspórica frente a la memoria oficial

Si el derecho y la política configuran, como teoriza Rancière, cierta distribución de estímulos sensoriales que distingue lo visible de lo invisible y lo audible de lo silenciado (Rancière 2009, 9), los telares reconfiguran este campo estético por visibilizar una narrativa del desplazamiento forzado que no se ciñe a la temporalidad del imaginario transicional. Empezando ya no con la entrada de los paramilitares, sino con el tránsito de los esclavos africanos a la subasta en el Nuevo Mundo, las mantas cuestionan la narrativa teleológica que típicamente emerge en los discursos de transición basados en una división binaria entre la violencia y la paz (Hinton 2014, 13). Esta decisión de trazar las raíces del daño al pasado colonial constituye el primer paso de la *diasporización de la memoria*, término que propongo para describir el proceso de anclar la memoria del trauma en geografías y épocas históricas que están unidas por la iconografía de la diáspora africana. Como el concepto de “etnización” desarrollado por

Eduardo Restrepo (2013) para pensar la construcción de la memoria histórica entre las comunidades negras del Pacífico, la diáspora reconoce “una comunidad de origen en África y de pasado en la esclavitud y el cimarronaje” e implica “la subordinación de las temporalidades y narrativas locales a una modalidad de historiografía donde operan predominantemente los significados de África, la esclavitud, el *leit motiv* de la libertad” (Restrepo 2013, 242-243). Sin generalizar a Mampuján las connotaciones políticas de la palabra “etnización,” la idea de “diáspora” destaca la centralidad de imágenes compartidas por diversas comunidades afrodescendientes como el barco esclavista, la rebelión cimarrona o el palenque en los tejidos.

Los once tapices emblemáticos comienzan a relatar el desplazamiento de Mampuján a partir de la transición entre la convivencia pacífica en “África, raíz libre” y el navío esclavista en “Travesía.” La imagen del barco, icono frecuentemente incorporado en la cultura visual afro-diaspórica (Finley 2018), reaparece en los tapices “Ma jende mi prieto” y “Diáspora en África,” los cuales fueron elaborados posteriormente. El navío concentra todo el sufrimiento humano que se despliega a lo largo de los tapices sobre la violencia paramilitar y sus secuelas. Los esclavos ahorcados en el mástil del barco paralelan los cadáveres sangrientos de “Masacre en Montes de María,” y la exhibición de sus cuerpos para infundir miedo entre los demás esclavos recuerda el uso simbólico de la masacre de El Salado—ocurrido en febrero de 2000, y posiblemente el sujeto de “Masacre en Montes de María”—como una amenaza para facilitar el despojo de Mampuján.¹² Además, la transparencia que muestra el hacinamiento en la parte inferior del barco (incluida en “Travesía” pero omitida de “Ma jende mi prieto”) se asemeja a las bajas condiciones de vida representadas en “Hacinamiento,” el tapiz que retrata la falta de alojamiento digno para los desplazados de Mampuján en el casco urbano de Maríalabaja. Las imágenes de victimización en “Desplazamiento” encuentran, a su vez, una situación paralela en los abusos cometidos contra los esclavos en “Subasta.” Ninguno de los tapices emblemáticos muestra la vida cotidiana de los habitantes de Mampuján, con la posible excepción de “Actividad cotidiana del cimarrón” que sucede a la “Rebelión” de los cimarrones y la “Llegada del cimarrón a la libertad.” La memoria del cimarronaje así sustituye a la convivencia pacífica antes del desplazamiento en la progresión de los tapices. Todas estas etapas se reúnen con las fases adicionales de “reasentamiento” y “retorno” en “Ma jende mi prieto,” mostrado abajo:



Figura 1: “Ma jende mi prieto.” Fotografía de Samuel Monsalve/ Museo Nacional de Colombia.

El título de este telar, que significa “mi gente negra” en lengua palenquera, demuestra la intención de proyectar una perspectiva decididamente afro-diaspórica de los hechos. Una lectura en secuencia de las etapas desde la “travesía” al “retorno” posibilita interpretaciones metafóricas, lineales y cíclicas de la relación entre el pasado de esclavitud y la violencia contemporánea. Juana Alicia Ruiz favorece una lectura cíclica por la cual la violencia paramilitar se entiende como repetición de la violencia generada por la esclavitud:

si esta violencia es un ciclo y hay que romperla, hay que analizar de dónde viene, y [...] encontramos que no es [de] ahora, [por] este conflicto armado, y que nosotros siendo negros por qué estamos aquí, esta tierra es de indígenas, y que nos trajeron desde África. Entonces [ese] fue el primer desplazamiento que sufrió nuestra etnia, nos trajeron de la madre patria, en un gran barco [...]. Para nosotros esto es construir paz, porque [es] reconocer qué ha pasado, y si tú reconoces tú plamas y tú denuncias y tú haces memoria, puedes conseguir [...] que se rompa esa impunidad. (Fundación Puntos de Encuentro 2016, 18)

La explicación de Ruiz reafirma la lectura que hace Moreno Moreno (2018) de los tapices como garantes de la no repetición dentro del marco de la reparación simbólica. Sin embargo, conviene precisar que se logra este efecto mediante la progresión de imágenes desde el barco esclavista hasta el desplazamiento de Mampuján. Entretener el desplazamiento de los esclavos africanos con el desplazamiento de la comunidad sugiere que es necesario recordar los abusos del pasado para prevenir nuevas olas de violencia. Garantizar la no repetición implica reconocer el “primer desplazamiento” encarnado en la imagen del barco esclavista y comprender los vínculos que tiene con la violencia actual.¹³

Pero la lectura cíclica no es la única que se podría hacer de esta serie de tapices. Existe la posibilidad de una lectura metafórica que interpretaría la alusión a la esclavitud como una indicación de la semejanza entre este sistema violento y la violencia actual; también se puede hacer una lectura lineal que consideraría al régimen esclavista como raíz de la violencia paramilitar. Esta lectura apunta hacia las desigualdades raciales que se heredan del pasado colonial y que se manifiestan en las dimensiones racializadas de la violencia paramilitar. Éstas son generalmente ignoradas por la justicia transicional, y tienden a pasar desapercibidas en las conversaciones públicas acerca del conflicto armado en el Caribe. La población afrocolombiana constituye un porcentaje desproporcionado de las personas desplazadas forzosamente en el país (CODHES 2013). A pesar de la amplia bibliografía sobre los efectos del conflicto armado en las comunidades negras del Pacífico, muy poco se ha escrito acerca de esta problemática en otras regiones.¹⁴ No obstante, el Centro de Memoria Histórica afirma que los paramilitares del Bloque Montes de María “instauraron radicales jerarquías raciales [...] categorizaron a la población y se relacionaron con ella reproduciendo y exacerbando un racismo estructural e imponiendo nuevas formas de segregación y discriminación raciales” (CNMH 2011, 81-15). En esta jerarquía social, la población afrodescendiente de la región fue “relegada al último lugar” (CNMH 2011, 86). Los matices raciales que adquirieron las acciones de las AUC en los Montes de María sugiere que esta modalidad de violencia está engarzada en estructuras sociales y económicas que predisponen a ciertos sectores de la sociedad—como la población afrodescendiente—a mayores índices de victimización (Farmer 2004, 304). Frente a un imaginario transicional que no reconoce a la raza como factor relevante en la adjudicación de los daños provocados por el conflicto armado, los tapices de Mampuján trazan las raíces del daño al desarraigo de los esclavos del continente africano y plasman escenas de la violencia contemporánea en las cuales la gran mayoría de los cuerpos victimizados son de raza negra.

Rutas alternativas para rehacer la tierra

Además de señalar que las raíces del conflicto se extienden más allá de la mirada judicial, la memoria afro-diaspórica en los tapices indica una ruta hacia el futuro que está por fuera de los canales oficiales de reparación y restitución de tierras. Como motor económico de la sociedad de la plantación, el barco esclavista en “Travesía” apunta hacia el vínculo entre la violencia y la expansión capitalista. Los lazos entre este espacio de muerte y el desarrollo económico resuenan en lugares como los Montes de María, donde las “geografías de terror” (Oslender 2004) producidas por actores armados han ido de la mano con la expansión de la palma aceitera. Mediante imágenes de la resistencia cimarrona, los tapices de Mampuján critican el avance de la industria palmera que ha

complicado el proceso de restitución de tierras estipulado por la Ley de Víctimas.

Dentro de la serie de once tapices emblemáticos, “Actividad cotidiana del cimarrón” es el último que muestra una vida pacífica antes de la llegada de los grupos armados, y esta progresión hace que la sociedad palenquera se presente al mismo tiempo como pasado idealizado y estado normativo de la comunidad. Aquí, el papel central de la actividad agrícola sugiere un lazo de continuidad con la vida campesina contemporánea. Además, si bien pertenece al plano del pasado distante, el palenque adquiere el significado de futuro utópico en la composición formal de “Ma jende mi prieto.” El árbol y la paloma que vinculan la etapa de “reasantamiento” con la fase de “retorno” en esta manta se extienden hacia el segundo plano de la obra, donde aparecen las escenas de los cimarrones asentados en el palenque. Dominadas por imágenes de las pequeñas fincas, el río y los árboles, las escenas de la vida cimarrona que figuran como pasado y futuro sugieren el deseo de restablecer una relación con la tierra basada en la agricultura a pequeña escala.

Este desenlace narrativo contrasta con la realidad actual en los Montes de María, donde la expansión de la palma aceitera presenta una amenaza para el pequeño cultivador. Varios informes indican que la sequía que ha aquejado a Maríalabaja desde 2015 se debe a la desviación de recursos hídricos hacia las fincas palmeras, y la expansión del monocultivo tiene una relación estrecha con el desplazamiento en la región. Entre 2001 y 2005—justo después del despojo de Mampuján—la superficie sembrada de palma aceitera en Maríalabaja se triplicó hasta cubrir el 47% del suelo cultivado del municipio (González *et al* 2011, 70). Aunque no hay evidencia de vínculos concretos entre empresarios de la industria palmera y fuerzas paramilitares, tampoco quiere decir que la sincronía entre la violencia y la expansión palmera sea casual (Grijales 2011). Según Victorino (2011, 68), el paramilitarismo en los Montes de María coincidió con “la llegada de importantes capitales agroempresariales de origen antioqueño, la consolidación del proyecto de la palma iniciado en 1999 y la presión de los campesinos para que vendan sus tierras en las que hoy hay iniciativa de retornos o que aún están abandonados” (Victorino 2011, 68). Las acciones de las AUC en la región fueron acompañadas, además, por “el tránsito de formas de explotación campesina hacia la explotación agroindustrial” (CNMH 2012b, 367). En este panorama, el desplazamiento de Mampuján supuso una ruptura en la relación entre el campesinado y la tierra que los tejidos conmemoran visualmente en términos del cimarronaje.

La preocupación de las tejedoras por la expansión de la palma aceitera es evidente en el formulario de postulación que completaron para el Premio Nacional de Paz en 2015. En este documento, las futuras ganadoras describen la actividad económica de Mampuján antes del desplazamiento como enfocada en el cultivo de “yuca, ñame, plátano, maíz, arroz,”

un modo de vida frustrado por las circunstancias que describen en el apartado “Los problemas que enfrenta la comunidad hoy:”

Por otro lado, están los conflictos derivados del territorio. Después del desplazamiento, muchas empresas de mono cultivos, como Palma Africana (palma de aceite), caña de azúcar y teca, han entrado a ocupar terrenos antes cultivados por múltiples productos regionales y no foráneos, que significaban el sustento de miles de campesinos de la región [...] Los insumos de estos cultivos han afectado el ecosistema de muchos peces, que eran el alimento diario de muchos pobladores, junto a los cultivos de yuca, maíz, ñame, plátano, batata, ají. (ASVIDAS 2015, 3)

Éstos podrían ser los mismos productos cultivados por los cimarrones representados en “Actividad cotidiana del cimarrón” y también de las figuras cosidas en las etapas de “reasantamiento” y “retorno” de “Ma jende mi prieto.” El sueño de volver a este tipo de agricultura resulta difícil de lograr en la práctica porque, como denuncia el formulario, “las familias no cuentan con un sistema de riego para sus cultivos, que se han visto afectados por la constante sequía. Sin embargo, en el distrito sí hay un distrito de riego, pero este es exclusivamente por los cultivos de palma de aceite” (ASVIDAS 2015, 3). La implementación de la Ley de Víctimas ha facilitado la titulación de baldíos y la formalización de tierras privadas para los desplazados de Mampuján, pero poco sirve si la sequía impide el trabajo del cultivador o las presiones para que éste se junte a un proyecto palmero rayan en la intimidación (Delgado & Dietz 2013, 109).

El retorno al palenque en “Ma jende mi prieto” indica, por lo tanto, que la ruta hacia la restauración de la vida cotidiana tendría que pasar por canales al margen de la justicia oficial. Frente a un aparato jurídico que no reconoce la violencia socio-ambiental relacionada con la expansión de la agroindustria a gran escala, la revitalización de la memoria cimarrona sirve como base de una “política de lugar” dirigida hacia la “reconstrucción de mundos socio-naturales alternativos” (Escobar 2010, 46). El movimiento de las figuras desplazadas por el tronco de un árbol para llegar al palenque—es decir, en armonía con la naturaleza—convierte a este espacio en símbolo de un mundo alternativo.

Redes de solidaridad en torno al “desplazamiento afro”

Además de enlazar la violencia reciente con el pasado y proyectar hacia el futuro, la diáspora de la memoria articula redes de solidaridad con otras comunidades afrodescendientes en el presente. Cabe reconocer, primero, que la etimología de la palabra diáspora—derivada del término griego para dispersión—revela sus profundas connotaciones de

separación, fragmentación y ruptura. La dinámica de ruptura es inherente al proceso de diáspora, y se ve en dos planos cronológicos en los tejidos de Mampuján: por un lado, la diáspora africana se origina en la separación del continente africano, y por el otro lado, los mampujaneros fueron desarraigados de Mampuján. Sin embargo, varios teóricos de la diáspora han notado su potencial de generar nuevas solidaridades y cohesiones sociales. Stuart Hall propone que la representación de África como la ‘madre tierra’ en el cine caribeño ofrece “una forma de imponer una coherencia imaginaria a la experiencia de dispersión y fragmentación, que es la historia de todas las diásporas provocadas a la fuerza” (1999, 133). Haciendo eco de este efecto unificador, Paul Gilroy (1994, 207) caracteriza la diáspora como una “relational network,” observación que James Clifford (1994, 308) expande al considerar que el discurso diaspórico articula raíces y rutas (“roots and routes”) para construir formas alternativas de conciencia y solidaridad.

“Ma jende mi prieto,” cuyo título invoca desde el principio a la *gente negra*, relaciona el desplazamiento de Mampuján con el macro-fenómeno del “desplazamiento afro” (Rodríguez Garavito *et al* 2009). Por arrimar imágenes de la esclavitud a escenas de la violencia contemporánea, el tejido entronca lo sucedido en Mampuján con un panorama expandido capaz de incluir a otras comunidades que compartan el mismo pasado colectivo. En este sentido, la imaginaria afro-diaspórica en los tejidos produce una visión original del desplazamiento que se puede caracterizar como distinta del discurso predominante en otras iniciativas lideradas por los pobladores de Mampuján, quienes “no han orientado sus proyectos políticos alrededor de su identidad como afrodescendientes ... Más bien se han visibilizado en cuanto víctimas y desplazados por el conflicto armado” (Hernández Mercado 2010, 113). La visión de los tejidos, sin embargo, se asemeja al discurso mnemónico desarrollado por intelectuales y activistas del Proceso de Comunidades Negras (PCN) en la región Pacífico. El PCN moviliza la memoria de la trata esclavista para plantear

otras formas de concebir la justicia y la reparación, entendidas desde muy atrás y no sólo a partir de los últimos 50 años del conflicto armado. Al articular las memorias históricas con las memorias de la violencia contemporánea, el PCN propone una temporalidad histórica de larga duración y establece un hilo de continuidad directa entre las memorias más recientes y la memoria ancestral. (CNMH 2009, 162)

El “hilo de continuidad” entre la violencia de la esclavitud y el paramilitarismo que revelan “Ma jende mi prieto” y los otros tejidos de Mampuján no sólo hace eco del acercamiento del PCN hacia la memoria histórica; también provee puntos en común para reconocer experiencias compartidas entre las poblaciones afrodescendientes ubicadas en el Pacífico y en el Caribe. Esta capacidad de solidarizarse va a contracorriente de los regímenes jurídicos de la Ley de Justicia y Paz y

la Ley de Víctimas, que sólo reconocen casos aislados y no los patrones comunes que entretujan una instancia de victimización con otra. Incluso los casos de Mampuján y Las Brisas, que el proceso de Justicia y Paz inicialmente agrupó dentro de un caso, fueron descritos como “dos situaciones diferenciables en tiempo y lugar” en el texto de la sentencia contra Edwar Cobos Téllez y Uber Bánquez Martínez (Tribunal Superior del Distrito de Bogotá 2010, 2). La aislación de casos se intensificó dentro del marco de la Ley de Víctimas que no reconoció al sujeto colectivo de Mampuján, sino que fragmentó los casos por unidad familiar. Los tejidos complican esta visión fragmentaria de la geografía del conflicto por indicar una identidad compartida con otros pueblos y fundir varias historias de masacres en el tapiz “Masacre en Montes de María.” La escena de hombres armados y cuerpos sangrientos no corresponde fácilmente a ninguna masacre identificable: podría ser la de Las Brisas, la de El Salado o una combinación de las dos. La anonimidad de la masacre responde a la transformación de los Montes de María en un “paisaje de miedo” caracterizado por el uso continuo del terror (Oslender 2004, 40). Entretejido con la masacre de El Salado por las amenazas de los paramilitares, el desplazamiento de Mampuján también se vinculó a la masacre de Las Brisas cuando los combatientes de la AUC decidieron dirigirse a esta vereda al recibir el orden de no matar a nadie en Mampuján (González 2015). Por recurrir a la memoria común de la diáspora africana, los tejidos de Mampuján extienden la solidaridad expresada en “Masacre en Montes de María” más allá de la región. Recuerdan las palabras de Carlos Rosero, activista e intelectual del PCN, quien afirma que “Desterrados inicialmente de África—luego de haber reconstruido parte de su cultura y nuevos sentidos y pertinencias—, los afrodescendientes desplazados actualmente hacen recordar los tiempos de la esclavitud” (Rosero 2002, 551). Juana Alicia Ruiz ha indicado que una idea parecida impulsó a las tejedoras a solidarizarse con otras comunidades: “Nosotras hemos sido afectadas como mujeres afrodescendientes desde muy pequeñas [...] Pero lo que nos llevó a reaccionar y a comenzar a solidarizarnos con las demás víctimas fue el desplazamiento masivo de la comunidad de Mampuján” (*Noticias Capital* 2015). La diaporización de la memoria en los tapices apoya este intento de cultivar solidaridades al conectar el desplazamiento de Mampuján con experiencias históricas compartidas por comunidades ubicadas en distintas latitudes de la diáspora africana.

A modo de conclusión: de los tejidos al “tejido social”

Mediante el recurso a imágenes afro-diaspóricas, los once tapices emblemáticos y “Ma jende mi prieto” sitúan al desplazamiento de Mampuján entre las raíces coloniales de la violencia racializada, las rutas hacia el restablecimiento de una relación productiva con la tierra y las redes de solidaridad en el presente. El proyecto de las tejedoras así entreteje

distintos desplazamientos a través del tiempo y el espacio. Estos vínculos se enfrentan a las lagunas del imaginario transicional no sólo en el plano representativo de los tejidos, sino también mediante las acciones concretas que se han organizado alrededor de ellos. Además de los talleres realizados con víctimas del conflicto armado en diversas regiones del país y la colaboración entre las tejedoras de Mampuján y organizaciones como la Fundación Tierra Patria o la Red Nacional de Tejedoras por la Memoria y la Vida, un evento en particular llama la atención por lo que revela sobre la conversación entre los tejidos y la justicia: el 3 de diciembre de 2016, las tejedoras se reunieron en Bogotá con mujeres de otros municipios colombianos para envolver al Palacio de Justicia en 500 metros de tela bordada. La idea era, según Juana Alicia Ruiz, dejar que “las esperanzas que tenemos de paz arroparan el Palacio de Justicia” (*El Espectador* 2016). Este acto de solidaridad—que literalmente puso a los tejidos sobre el centro físico y simbólico del poder judicial—sirve como punto de partida para reflexionar acerca de la relación entre los tejidos de Mampuján y el “tejido social” cuya reconstrucción se plantea como fundamental en los escenarios transicionales (Uprimny & Lasso Lozano 2004).¹⁵

Tejer es una poderosa metáfora para el proceso de remendar los vínculos sociales destrozados por el conflicto armado. Como una práctica colectiva, la creación de tejidos también articula redes interpersonales que puedan apoyar el esfuerzo de transformar realidades violentas. La ubicuidad del término “tejido social” en las ciencias sociales y su asociación semántica con tejidos de tela bordada, se ha manifestado claramente en las conversaciones mediáticas y académicas sobre las tejedoras de Mampuján, cuyo proyecto ha sido caracterizado como “ejemplo en procesos de restauración del tejido social” (*El Heraldo* 2010).¹⁶ Sin embargo, el término “tejido social” está—junto a “trauma,” “daño” y “herida”—entre los “lenguajes ‘institucionalizados’ para hablar de la violencia” (Castillejo-Cuéllar 2017, 17 n. 22). Sin cuestionar el valor psicosocial que la creación de los tejidos haya significado para la restauración de los vínculos comunitarios en Mampuján (Arias López 2017), cabe preguntar si el concepto de tejido social que las mantas ponen en acción coincide con lo planteado por los discursos de transición hacia el posconflicto.

El imaginario transicional refleja una lógica de *consenso* que “pone al orden del día el remiendo del vínculo social y moviliza el arte en este marco” (Rancière 2005a, 59-60). Los discursos de transición así tienden a privilegiar la “narrativa redentora” del arte que David Gutiérrez Castañeda (2017, 346) identifica con la noción del tejido social como “las relaciones de la sociedad en convivencia [...] sin contradicciones ni desacuerdos” que se rompen durante períodos de conflicto armado. En contraste con este concepto de la convivencia pacífica, existe otra manera de pensar el tejido social como “un flujo que puede movilizarse sin reproducir actos violentos” (Gutiérrez Castañeda 2017, 346). Este planteamiento resulta útil en el caso de proyectos como los tejidos de Mampuján,

que interactúan con el orden consensual del imaginario transicional mediante el *disenso* y así constituyen un “tejido disensual” que resiste la tendencia de “subordinar a la Historia sus muchas y ambiguas historias” (García Canclini 2010, 30). La noción de un tejido social capaz de admitir múltiples interpretaciones de la historia ofrece un marco productivo para leer los tapices en diálogo con la sociedad. Como la analogía que Gutiérrez Castañeda propone para describir este segundo tipo de tejido social, la misma constitución física de los tejidos de

Mampuján se asemeja a una “malla de nudos problemáticos” que, mediante la elaboración colectiva—y no siempre libre de desacuerdos—forma una totalidad vibrante (Gutiérrez Castañeda 2017, 346). Practicando un acercamiento al tejido social que es, como diría Rancière (2005a, 56), “común en razón de su misma división,” los tejidos de Mampuján reivindican el derecho de denunciar injusticias, acentuar diferencias y tensionar la memoria oficial sin sacrificar el sueño de la paz.

Obras citadas

- Agosín, Marjorie. 2008. *Tapestries of Hope, Threads of Love: The Arpillera Movement in Chile*. Lanham: Rowman & Littlefield.
- (ed). 2014. *Stitching Resistance: Women, Creativity and Fiber Arts*. Kent: Solis Press.
- Arias López, Beatriz Elena. 2017. “Entre-tejidos y Redes. Recursos estratégicos de cuidado de la vida y promoción de la salud mental en contextos de sufrimiento social.” *Prospectiva: Revista de Trabajo Social e Intervención Social* 23 (enero-junio): 51-72.
- ASVIDAS. 2015. “Formulario de inscripción de postulaciones año 2015,” Premio Nacional de Paz. Postulación presentada en colaboración con Yolanda Sierra León y Valencia Ordóñez de la Universidad Externado de Colombia.
- Bacic, Roberta. 2008. “Arpilleras que claman, cantan, denuncian e interpelan,” *Hechos del Callejón* 42: 20-22.
- Carothers, Thomas. 2002. “The End of the Transition Paradigm.” *Journal of Democracy* 13, no. 1: 5-21.
- Castillejo-Cuéllar, Alejandro. 2014. “La localización del daño: etnografía, espacio, y confesión en el escenario transicional colombiano.” *Horizontes Antropológicos* 42: 213-236.
- . 2017. “Dialécticas de la fractura y la continuidad: elementos para una lectura crítica de las transiciones.” En *La ilusión de la justicia transicional: perspectivas críticas desde el sur global*, editado por Alejandro Castillejo-Cuéllar, 1-48. Bogotá: Ediciones Uniandes.
- Clifford, James. 1994. “Diasporas.” *Cultural Anthropology* 9 no. 3: 302-338.
- CODHES. 2013. “La crisis humanitaria en Colombia persiste: El Pacífico en disputa,” *Documentos CODHES* 26. <https://convergeniacnoa.org/wp-content/uploads/2017/07/310513-Informe.pdf>
- CNMH. 2009. *Memorias en tiempo de guerra: repertorio de iniciativas*. Bogotá: Puntoaparte Editores.
- . 2011. *Mujeres y Guerra: víctimas y resistentes en el Caribe colombiano*. Bogotá: Editora Aguilar, Altea, Taurus, Alfaguara.
- . 2012a. *Justicia y Paz: ¿Verdad judicial o verdad histórica?* Bogotá: Taurus.
- . 2012b. *Justicia y Paz: Los silencios y los olvidos de la verdad*. Bogotá: Taurus.
- Deacon, Deborah y Paula Calvin. 2014. *War Imagery in Women’s Textiles: An international study of weaving, knitting, sweing, quilting, rug making and other fabric arts*. Jefferson: McFarland & Company.
- De Greiff, Pablo. 2008. “Justicia y reparaciones,” en *Reparaciones para las víctimas de violencia política: estudios de caso y análisis comparado*, editado por Catalina Díaz, Bogotá: ICTJ.

- Delgado, Sergio Coronado y Kristina Dietz. 2013. "Controlando territorios, reestructurando relaciones socio-ecológicas: la globalización de agrocombustibles y sus efectos locales, el caso de Montes de María en Colombia." *Iberoamérica* 13, no. 49: 91-115.
- El Espectador. 2016. "La historia del tejido que envolvió el Palacio de Justicia," 4 diciembre 2016. <https://www.elespectador.com/noticias/judicial/historia-del-tejido-envolvio-el-palacio-de-justicia-articulo-668883>
- El Herald. 2010. "En telas, mujeres de Mampuján Narran el conflicto en la Filbo," 20 abril 2016. <https://www.elheraldo.co/entretenimiento/en-telas-mujeres-de-mampujan-narran-el-conflicto-en-la-filbo-255632>.
- Escobar, Arturo. 2010. *Territorios de diferencia: Lugar, movimientos, vida, redes*. Durham: Duke University Press.
- . 2004. "Desplazamientos, desarrollo y modernidad en el Pacífico colombiano," en *Conflicto e (in)visibilidad. Retos en los estudios de la gente negra en Colombia*, editado por Eduardo Restrepo y Axel Rojas. Popayán: Universidad del Cauca: 53-72.
- Farmer, Paul. 2004. "An Anthropology of Structural Violence." *Current Anthropology* 45, no. 3 (June): 305-325.
- Felman, Soshanna. 1997. "Forms of Judicial Blindness, or the Evidence of What Cannot Be Seen: Traumatic Narratives and Legal Repetitions in the O.J. Simpson Case and in Tolstoy's 'The Kreutzer Sontata.'" *Critical Inquiry* 23, no. 4: 738-788.
- Finley, Cheryl. 2018. *Committed to Memory: The Art of the Slave Ship Icon*. Princeton: Princeton University Press.
- Fundación Puntos de Encuentro. 2016. *Mampuján entretejido. Un camino estético para la paz*. Catálogo de la exposición en el Universidad Externado de Colombia.
- García Canclini, Néstor. 2010. "¿De qué hablamos cuando hablamos de resistencia?" *Estudios Visuales* 7: 16-35.
- García Villegas, Mauricio. 1993. *La eficacia simbólica del derecho: examen de situaciones colombianas*. Bogotá: Ediciones Uniandes.
- Garlock, Lisa Raye. 2016. "Stories in the Cloth: Art Therapy and Narrative Textiles," *Art Therapy: Journal of the American Art Therapy Association* 33, no. 2: 58-66.
- Gilroy, Paul. 1994. "Diaspora." *Paragraph* 17, no. 3: 207-212.
- Grijales, Jacobo. 2011. "The rifle and the title: paramilitary violence, land grab and land control in Colombia," *Journal of Peasant Studies* 38, no. 4: 771-792.
- Gómez Correal, Diana Marcela. 2016. "El encantamiento de la justicia transicional en la actual coyuntura colombiana: entre disputas ontoógicas en curso," en *Victimas, memoria y justicia: aproximaciones latinoamericanas al caso colombiano*, editado por Neyla Graciela Pardo Abril y Juan Ruiz Celis, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia: 125-166.
- González, David. 2015. "Historia de un éxodo: Mampuján," *Pacifista*, 21 enero 2015 https://www.vice.com/es_co/article/3b9wzn/bitacora-de-un-exodo-llamado-mampujan
- González, Jorge Iván, Marta Cardozo, Guillermo Rivas, Guillermo Raíz, Camilo Castro y Diana Galvis. 2011. *Circuitos, centralidades y estándar de vida. Un ensayo de geografía económica*. Bogotá: Universidad Nacional/Odecofi/Colciencias.
- González Arango, Isabel Cristina. 2015. "Un derecho elaborado puntada a puntada. La experiencia del Costurero Tejedoras por la Memoria de Sonsón," *Revista de Trabajo Social (Universidad de Antioquia)* 18-19: 77-100.
- Gutiérrez Castañeda, David. "Hacerse de una narrativa redentora: las prácticas artísticas y la cultura como recurso," en *La ilusión de la justicia transicional: perspectivas críticas desde el sur global*, editado por Alejandro Castillejo-Cuéllar, 321-358. Bogotá: Ediciones Uniandes.

- Hall, Stuart. 1999. "Identidad cultural y diáspora," en *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*, editado por Santiago Castro-Gómez, Oscar Guardiola-Rivera y Carmen Millán de Benavides. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Hernández Mercado, Luisa Fernanda. 2010. "Procesos de retorno y reubicación de dos comunidades victimizadas por el desplazamiento forzado en los Montes de María. Actores sociales y proyectos políticos." Trabajo de grado para optar al título de Magíster en Estudios Políticos, Universidad Nacional de Colombia.
- Hinton, Alexander Laban. 2014. "Justice and Time at the Khmer Rouge Tribunal: In Memory of Vann Nath, Painter and S-21 Survivor," *Genocide Studies and Prevention: An International Journal* 8, no. 2: 7-17.
- Kashyap, Rina. 2009. "Narrative and truth: a feminist critique of the South African Truth and Reconciliation Commission." *Contemporary Justice Review* 12, no. 4: 449-467.
- Lefkaditis, Patrick y Freddy Ordóñez. 2014. *El derecho a la reparación integral en justicia y paz. El caso de Mampuján, Las Brisas y Veredas de San Cayetano*. Bogotá: Textos de Aquí y Ahora.
- Lemaitre Ripoll, Julieta. 2009. *El derecho como conjuro. Fetichismo legal, violencia y movimientos sociales*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Luna Gómez, Yennifer. 2017. "Repertorios conmemorativos de mujeres rurales sobrevivientes de cuatro masacres en Colombia." *Revista de Estudios Colombianos* 50 (julio-diciembre): 24-34.
- Marschall, Sabine. 2013. "Collective Memory and Cultural Difference: Official vs. Vernacular Forms of Commemorating the Past." *Safundi* 14, no. 1: 77-92.
- . 2010. "Commemorating the 'Trojan Horse' massacre in Cape Town: the tension between vernacular and official expressions of memory." *Visual Studies* 25, no. 2: 135-148.
- McEwan, Cheryl. 2003. "Building a Postcolonial Archive? Gender, Collective Memory and Citizenship in Post-apartheid South Africa," *Journal of Southern African Studies* 29, no. 3: 739-757.
- Moreno Moreno, Lina María. 2018. "El arte y las garantías de no repetición de graves violaciones a los Derechos Humanos," en *Reparación simbólica: Jurisprudencia, cantos y tejidos*, editado por Yolanda Sierra León. Bogotá: Universidad Externado de Colombia: 43-80.
- Nickell, Karen. 2015. "Troubles Textiles: Textile Responses to the Conflict in Northern Ireland," *TEXTILE* 13, no. 3: 234-251.
- Nora, Pierre. 1989. "Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire." *Representations* 26 (Spring): 7-24.
- Noticias Capital. 2015. "Mujeres desplazadas de Mampuján, Bolívar, ganan el Premio Nacional de Paz," 20 noviembre 2015 https://youtu.be/msb76elxM_M
- Ordóñez Narváez, Valentina. 2018. "Los tejidos de Mampuján: una lectura desde la reparación simbólica," en *Reparación simbólica: Jurisprudencia, cantos y tejidos*, editado por Yolanda Sierra León. Bogotá: Universidad Externado de Colombia: 291-343.
- Oslender, Ulrich. 2004. "Geografías de terror y desplazamiento forzado," en *Conflicto e (in)visibilidad. Retos en los estudios de la gente negra en Colombia*, editado por Eduardo Restrepo y Axel Rojas. Popayán: Universidad del Cauca:35-52.
- Rancière, Jacques. 2005a. *Sobre políticas estéticas*. Traducido por Manuel Arranz. Barcelona: Museu d'Art Contemporani de Barcelona.
- . 2005b. "El viraje ético de la estética y la política," discurso presentado en la universidad ARCIS de Chile y traducido por María Elena Tijoux. Santiago de Chile: Ediciones Palinodia.

- . 2009. *El reparto de lo sensible: Estética y política*. Traducido por Cristóbal Durán, Helga Peralta, Camilo Rossel, Iván Trujillo y Francisco de Undurraga. Santiago de Chile: LOM Ediciones.
- Rettberg, Angelika. 2003. "Diseñar el futuro: una revisión de los dilemas de la construcción de paz para el posconflicto." *Revista de Estudios Sociales* 15 (junio): 15-28.
- Restrepo, Eduardo. 2013. *Etnización de la negritud: la invención de las 'comunidades negras' como grupo étnico en Colombia*. Popayán: Universidad del Cauca.
- Rodríguez Garavito, César, Tatiana Alfonso Sierra e Isabel Cavalier Adarve. 2009. *El desplazamiento afro. Tierra, violencia y derechos de las comunidades negras en Colombia*. Bogotá: Ediciones Uniandes.
- Rojas Berrío, María Juliana. "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* 51: 50-61.
- Rolston, Bill. 2018. "Los murales son la verdad de las víctimas." Entrevista con Juan David Moreno Barreto. *El Espectador*. 26 noviembre 2018. <https://colombia2020.elespectador.com/pais/los-murales-son-la-verdad-de-las-victimas-bill-rolston>
- Rolston, Bill y Sofi Ospina. 2017. "Picturing peace: murals and memory in Colombia." *Race & Class* 58, no. 3: 23-45.
- Rosero, Carlos. 2002. "Los afrodescendientes y el conflicto armado en Colombia: la insistencia en lo propio como alternativa," en *Afrodescendientes en las Américas: trayectorias sociales e identitarias*, editado por Claudia Mosquera, Mauricio Pardo y Odile Hoffmann. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia/ICANH/IRD/ILSA: 548-559.
- Sierra León, Yolanda. 2015. "Reparación simbólica, litigio estético y litigio artístico: reflexiones en torno al arte, la cultura y la justicia restaurativa en Colombia." *Serie Documentos de Trabajo* 85: 1-23.
- Taylor, Diana. 2016. *El archivo y el repertorio: el cuerpo y la memoria cultural en las Américas*. Traducido por Anabelle Contreras Castro. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado.
- Uprimny, Rodrigo. 2005. "La verdad de la ley de justicia y paz," *Semana*, 30 julio 2005 <https://www.semana.com/opinion/articulo/la-verdad-ley-justicia-paz/74001-3>
- Uprimny, Rodrigo y Luis Manuel Lasso Lozano. 2004. "Verdad, reparación y justicia para Colombia: algunas reflexiones y recomendaciones," en *Conflicto y seguridad democrática en Colombia*, editado por José Ernesto Borda Medina y Friedrich Ebert Stiftung. Bogotá: Fundación Social/Embajada de la República Federal de Alemania en Colombia: 101-188.
- Tela sobre tela. 2010. Documental realizado por Gabriel Ossa. Video producido por la Fundación Puntos de Encuentro, subido a YouTube el 29 de noviembre de 2016 <https://youtu.be/81ZwGT4RWDk>
- Tribunal Superior del Distrito Judicial de Bogotá– Sala de Justicia y Paz. 2010. Proceso No. 2006-80077, Radicación 110016000253200680077 https://www.ictj.org/sites/default/files/subsites/ictj/docs/Sentencias_Justicia-y-Paz/2010_PrimerInstancia.CobosyBanquez.pdf
- Victorino, Raquel. 2011. "Transformaciones territoriales a partir del abandono y despojo de tierra asociado a la acción de grupos armados. Caso María La Baja, departamento de Bolívar," Trabajo de Grado de Maestría, Bogotá: Universidad Javeriana.

Notas

1. Quisiera agradecer a la profesora Anne-Garland Mahler por orientarme hacia este tema y comentar las primeras versiones del presente ensayo. También agradezco a Catherine Addington, Thallya Díaz, Lauren Mehfoed, Maiya Pittman, Nicole Talavera y los revisores anónimos que leyeron este ensayo con tanta atención y cuyas valiosísimas sugerencias mejoraron sustancialmente el contenido de la versión final.

2. Las integrantes del grupo Mujeres Tejiendo Sueños y Sabores de Paz y la Asociación para la Vida Digna y Solidaria (ASVIDAS) que han participado en la elaboración de tapices frecuentemente se llaman las “Tejedoras de Mampuján.” Mampuján es un corregimiento de Maríalabaja (también escrito María La Baja), municipio ubicado en la región de los Montes de María del departamento de Bolívar.
3. Un resumen de ambas leyes en el contexto de la justicia transicional está disponible en la página de Justicia Transicional publicada por el Ministerio de Justicia (<http://www.justiciatransicional.gov.co/Justicia-Transicional/Justicia-transicional-en-Colombia>). Para una introducción a la justicia transicional en Colombia, véase Rettberg (2005), Castillejo-Cuéllar (2014, 2017) y Rúa Delgado (2015).
4. Estos once tapices fueron patrocinados por la Fundación Puntos de Encuentro y expuestos en la exposición *Mampuján Entretejido* (2016) organizado por la Universidad Externado de Colombia. Como explica el catálogo *Mampuján Entretejido: Un camino estético para la paz*, la estructura narrativa de los “famosos 11” empieza con “una travesía desde África, pasa por masacres y desplazamientos durante el cruento periodo de violencia armada en Colombia y hace una pausa en un merecido Premio Nacional de Paz 2015” (2016, 7).
5. El concepto de la reparación simbólica se introdujo en Colombia por medio de la Ley 975 de 2005 y fue ampliada por la Ley 1448 de 2011. El artículo 141 de esta ley entiende por reparación simbólica, “toda prestación realizada a favor de las víctimas o de la comunidad en general que tienda a asegurar la preservación de la memoria histórica, la no repetición de los hechos victimizantes, la aceptación pública de los hechos, la solicitud de perdón público y el restablecimiento de la dignidad de las víctimas.” Yolanda Sierra León recomienda estudiar “el arte, las prácticas artísticas y el patrimonio cultural” en los puntos “de convergencia entre la justicia restaurativa y la reparación simbólica” (Sierra León 2018, 25).
6. Las tejedoras usan tanto “negro/a” como “afrodescendiente” para describir a los habitantes de Mampuján. Sin olvidar que ambos términos son socialmente construidos, y por lo tanto cargados de connotaciones distintas según la persona o comunidad en cuestión, utilizo estas palabras de manera intercambiable en el presente ensayo para resaltar el impacto desproporcionado del desplazamiento forzado en personas y comunidades que se identifican con la diáspora africana, o que son categorizadas como “afrocolombianas” en el censo nacional. Sólo empleo “afrocolombiano” para citar estadísticas recopiladas por el DANE con base en este término.
7. Los once tapices emblemáticos se titulan: 1. “África raíz libre,” 2. “Travesía,” 3. “Subasta,” 4. “Rebelión,” 5. “Llegada del cimarrón a la libertad,” 6. “Actividad cotidiana del cimarrón,” 7. “Origen del desplazamiento,” 8. “Secuestro,” 9. “Masacre en Montes de María,” 10. “Desplazamiento” y 11. “Hacinamiento.” El tapiz “Ma jende mi prieto” se divide en las etapas de *travesía*, *subasta*, *masacre*, *desplazamiento*, *hacinamiento*, *reasantamiento* y *retorno*, con varias secciones sin título que muestran la rebelión cimarrona y la vida cotidiana en un palenque.
8. Aunque se puede notar influencias del paradigma transicional en las desmovilizaciones anteriores de grupos armados como el Movimiento 19 de abril (1990) o el Movimiento Armado Quintín Lame (1991), varios autores coinciden al considerar que la Ley de Justicia y Paz es la primera que provoca una conversación “explícita” sobre la justicia transicional (Gómez Correal 2016). La aplicación de la frase “caso piloto” a Mampuján aparece en Camila Osorio, “De Justicia y Paz a la Ley de Víctimas: El caso piloto de Mampuján,” *La Silla Vacía* 27 de mayo de 2012 <https://lasillavacia.com/historia/de-justicia-y-paz-la-ley-de-victimas-el-caso-piloto-de-mampujan-33571>
9. Para un ejemplo de este tipo de cobertura, véase “Deseo que ellos puedan alcanzar el perdón que ven tan lejos: víctima de ‘Juancho Dique,’” *El País* (Cali), 28 abril 2010 <http://historico.elpais.com.co/paionline/notas/Abril282010/masacreparas.html>
10. La Ruta Pacífica de las Mujeres utiliza el concepto de “memoria de mujeres” para señalar el aporte diferencial de las víctimas femeninas a la Comisión de la Verdad. Según esta organización, la idea de un *continuum* de violencias significa que “para las mujeres la frontera entre guerra y paz no es tan significativa,” y sugiere que “la violencia específica de la guerra entronca con las violencias presentes en la relación de dominación entre hombres y mujeres vigentes en épocas de paz” (Ruta Pacífica de las Mujeres 2013, 40). En el caso de Mampuján se puede hablar de la raza como un factor adicional que, además del género sexual, es objetivo de violencias que complican la frontera entre la guerra y la paz.
11. El contraste que he trazado entre la memoria oficial y la narrativa de los tejidos no pretende caracterizar a éstos como expresión monolítica de la memoria colectiva de Mampuján. Si bien el proyecto de las tejedoras ofrece un espacio alternativo para

construir memoria, sus vínculos estrechos con la iglesia cristiana pueden excluir a los que no compartan los mismos valores sociales. Los tejidos deben considerarse, por lo tanto, una de muchas posibles formas de narrar los sucesos vividos por la comunidad de Mampuján.

12. Es común, entre las narrativas de víctimas que están públicamente disponibles, encontrar afirmaciones de que los paramilitares amenazaron con perpetrar una masacre en Mampuján “igual que en El Salado.” Para un ejemplo, véase la carta de una campesina anónima de Las Brisas publicada por *Verdad Abierta* bajo el título “Mi verdad sobre Mampuján,” 22 julio 2010 <https://verdadabierta.com/mi-verdad-sobre-mampujan/>
13. Para un resumen de los múltiples desplazamientos que han marcado la historia social en los Montes de María desde la colonial hasta el siglo XXI, véase Hernández Mercado (2010).
14. Entre los trabajos de investigación que estudian el impacto del conflicto armado en poblaciones afrodescendientes del Pacífico, se destacan: Arocha 1998; Escobar 2004; Arboleda Quiñonez 2007 y Oslender 2010.
15. Los textos de las leyes de justicia transicional que han sido relevantes para el caso de Mampuján se refieren directamente al “tejido social.” El Decreto 3391 de 2006 que modifica la Ley de Justicia y Paz indica que el acto de reparación debe “garantizar la sostenibilidad del proceso de reconciliación y reconstrucción del tejido social.” Entre los objetivos de la reparación simbólica según Artículo 139 de la Ley 1448 de 2011 se encuentra “Apoyo para la reconstrucción del movimiento y tejido social de las comunidades campesinas, especialmente de las mujeres.”
16. Para ejemplos de estudios académicos sobre los tejidos de Mampuján que enfatizan el tejido social, véase Parra Parra 2014; Arias López 2017; Belalcázar Valencia *et al* 2017; Alvarado & Bate 2018.

Reparación sin desintegración: percepciones de los Arhuaco sobre la reparación simbólica en el Marco de la Ley 1448/2011

Luisa Fernanda Isidro Herrera/ Universidad de los Andes

Introducción

Los daños socioculturales han estado relacionados principalmente con la expropiación de tierras y del territorio de los pueblos indígenas, las transformaciones de sus tradiciones, sus lenguas y sus costumbres, la estigmatización de sus creencias religiosas, seguimientos espirituales o filiación política señalada por grupos al margen de la ley y la división de su tejido social. En el marco del conflicto armado colombiano, las comunidades indígenas han sufrido hechos victimizantes como homicidio, secuestro, desaparición forzada, tortura, delitos contra la libertad, integridad sexual y violencia de género, minas antipersonales, vinculación de niñas, niños y adolescentes, actos terroristas, abandono o despojo forzado de tierras y desplazamiento forzado.

Este documento analiza las percepciones que tienen los indígenas Arhuaco frente a la reparación simbólica teniendo en cuenta la Ley de Víctimas 1448 de 2011 o *Ley de Víctimas y de Restitución de Tierras*.¹ Además, comprende la reparación simbólica a razón de los daños socioculturales causados en la comunidad en medio del conflicto armado, tomando en cuenta la respuesta del Estado como medida de reparación y la percepción de los Arhuaco frente a ésta. Asimismo, se toma en cuenta la memoria histórica de los Arhuaco a través de las huellas de la experiencia vivida, su interpretación y su sentido a través del tiempo. Con esto, se propone evidenciar la memoria como una manera de resistencia a cualquier acto amenazante a la vida, a la desaparición de la identidad propia (Sánchez, 2008).

Metodología y fuentes

Este artículo es producto de una investigación etnográfica realizada durante el primer semestre del año 2015 con la comunidad indígena Arhuaco. Además, tiene en cuenta mi experiencia profesional en los proyectos de enfoque diferencial y de antropología forense adelantados durante el 2013 y el 2014 con el Centro Nacional de Memoria Histórica (CNMH). Este trabajo presenta los resultados de diez entrevistas etnográficas realizadas a seis indígenas Arhuaco (tres mujeres y

tres hombres), un funcionario de la Unidad de Restitución de Tierras del Magdalena, la coordinadora de la Ruta Pacífica de las Mujeres, una funcionaria de la Unidad para Atención y Reparación Integral a Víctimas (UARIV) y una funcionaria del Ministerio del Interior, además de una amplia revisión de literatura. Las percepciones de los Arhuaco fueron tomadas en cuenta desde la memoria corta y la memoria larga.²

Este documento entiende la etnografía desde sus dos acepciones: método y enfoque. Como método, “la etnografía es el conjunto de actividades que se suele designar como trabajo de campo y cuyo resultado se emplea como evidencia para la descripción” (Guber 2001, 16). En este sentido, las herramientas de recolección de información que se utilizaron para cumplir con el objetivo de este documento fueron diez entrevistas etnográficas a partir de las cuales se extrajeron las opiniones sobre la reparación simbólica frente a los daños culturales y observación participante en el resguardo de Nabusímake, César.³ Como enfoque, “la etnografía es una concepción y práctica de conocimiento que busca comprender los fenómenos sociales desde la perspectiva de sus miembros” (Guber 2001, 12).

La observación participante se realizó en el resguardo de Nabusímake, lugar ubicado en el municipio de Pueblo Bello en el departamento de César. El contacto inicial con dicha población se dio en espacios familiares e institucionales como contactos compartidos con miembros de mi familia y con miembros de mi trabajo en el CNMH. También, muchos de los encuentros se dieron por fuera del resguardo mencionado y se hicieron en la fundación Gonawindúa en la ciudad de Santa Marta, Magdalena; y en dos ocasiones se dieron en Bogotá en las instalaciones de la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC). A partir del contacto que logré entablar con las personas entrevistadas, accedí a los espacios y a las relaciones cotidianas que se realizaban en el resguardo. En estos espacios la relación entre investigador-indígena adquirió otros matices y logré tener un mayor acercamiento al pensamiento indígena y hacia sus proyectos. Esto se debió a que uno de los integrantes del resguardo me acogió en su casa con su familia.

Durante el proceso de investigación y de revisión de literatura de este documento, noté que el estudio del conflicto

armado y la violencia en Colombia no sólo se ubica a través de estructuras globales como las macro-narrativas, sino también en estructuras de la vida cotidiana que se ubican en micro-narrativas, las cuales sirven como herramientas para construir memoria histórica (Campbell, 1998; Gómez-Suárez, 2015; Sánchez, 2008; Payne, 2009).

Memoria corta vs. memoria larga

Rivera ubica y define a la memoria corta como aquella que se refiere a los períodos y contiendas populares alzadas por las luchas campesinas en Bolivia desde 1952 (Rivera 2000). La memoria larga se refiere a las luchas indígenas anticoloniales, que se han caracterizado por su historia de larga duración (retomando un concepto de Fernand Braudel) (1970; Rivera 2010). La historia de larga duración es la composición de estructuras que definen problemas lo suficientemente fijos entre realidades y masas sociales. A su vez, las estructuras que componen la historia de larga duración son ensamblajes o realidades “que el tiempo tarda enormemente en desgastar y en transportar” (Braudel 1970, 70).

Si se entiende la memoria como la presencia viva del pasado en el presente, teniendo en cuenta tres dimensiones—identidad, pluralidad y perennidad (Sánchez 2006)—, se exploran las formas en las que se logra construir identidad, la proliferación y diversidad de los relatos, trayectorias y proyectos que se tejen en las relaciones de poder (Franco, Nieto y Rincón 2010). En este sentido, la construcción de la memoria de los actores indígenas se logra a partir de micro-narrativas que poco a poco han sido útiles para definir los marcos de su memoria—marcada en la cosmogonía—y en su identidad. La manera en cómo converge la memoria con la historia es que:

la historia, primer elemento, tiene una pretensión objetivadora y distante frente al pasado, que le permite atenuar ‘la exclusividad de las memorias particulares’ (Dosse y Ricoeur 2001). Diluye éstas, o así lo pretende, en un relato común. La memoria, por el contrario, tiene un sesgo militante, resalta la pluralidad de los relatos. Inscribe, almacena, omite, y a diferencia de la historia es la fuerza, la presencia viva del pasado en el presente... (Sánchez, 2006, 23)

La memoria necesita estar apoyada de la historia. La memoria se interesa por las huellas de la experiencia vivida, la interpretación del acontecimiento y el sentido o la marca que el acontecimiento deja a través del tiempo. Por su parte, la historia de corta duración se interesa por el acontecimiento, es la historia episódica la que se interesa por la narración de los hechos o la reconstrucción de estos como dato fijo (Sánchez 2006; Braudel 1970):

La memoria es una nueva forma de representación del decurso del tiempo. Mientras los acontecimientos parecen ya fijos en el pasado, las huellas son susceptibles de reactivación, de políticas de memoria. El pasado se vuelve memoria cuando podemos actuar sobre él en perspectiva de futuro. (Sánchez 2006, 23)

Las relaciones de poder enmarcadas en un contexto de guerra generan una multiplicidad de testimonios y narrativas que van de la mano con la memoria. Los diferentes actores tienen sus propias dinámicas, sus propios recursos de memoria para autonombrarse y para nombrar a los demás. Cada actor construye desde su punto de vista las diferentes formas de memoria y las diferentes maneras de reconstruir la historia.

Las macro-narrativas se entienden como estructuras globales y se complementan parcialmente de las micro-narrativas, las cuales son herramientas para construir memoria histórica (Campbell 1998; Gómez-Suárez 2015; Sánchez 2006; Payne 2009). En Colombia, se ha priorizado el poder del testimonio y la necesidad de escuchar a las víctimas en función de la memoria histórica a través del rigor y la empatía por las víctimas (Wills 2015). Por esto, la pregunta central del documento sería: ¿cuáles son las percepciones de la comunidad Arhuaco de la Sierra Nevada de Santa Marta frente a los daños socioculturales y a la reparación simbólica? De ésta se desprenden interrogantes como: ¿cómo la intervención del Estado ha sido percibida por la comunidad afectada por el conflicto armado? y ¿cómo ha sido el cumplimiento del Estado para reparar los daños socioculturales causados en la comunidad? Además, La Ley 1448/2011 y el Decreto Ley 4633/2011 subrayan la importancia del territorio y los daños presentados en éste. “Para los pueblos indígenas, el territorio es víctima, teniendo en cuenta su cosmovisión y el vínculo especial y colectivo que los une con la madre tierra” (artículo 3). Esto plantea otra pregunta: ¿cómo la reparación simbólica hecha con enfoque diferencial toma en cuenta la reparación al territorio desde una cosmovisión indígena?

La Cosmogonía de los Arhuaco

El pensamiento tradicional de esta comunidad contempla a la Sierra Nevada de Santa Marta desde el lado cosmogónico y el lado humano. Con cosmogonía se refieren a la relación del mundo con el universo, y a lo humano se refieren a la relación directa del hombre o la sociedad con sus antepasados (Sánchez 1977). La cosmogonía de los Arhuaco se caracteriza por darle prioridad a uno de los cinco dioses, quien es Kaku Seránkua o padre de la tierra. Este dios creó el mundo dibujando una espiral en forma de caracol con nueve niveles (Sánchez 1977).

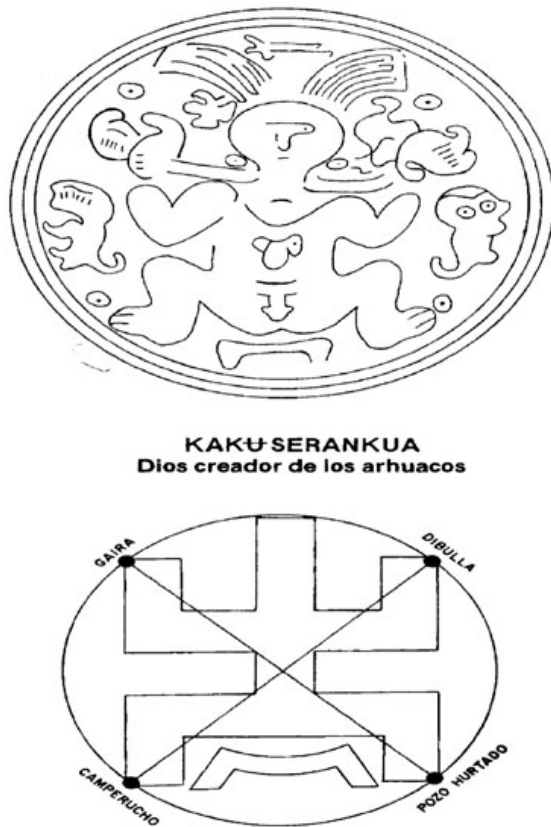


Figura No. 1. *Kaku Seránkua* o padre de la tierra
Fuente: (Orozco 1990, 215)

Los cuatro niveles de la parte superior representan los cuerpos astrales: el sol, la luna, las estrellas y el firmamento. Los cuatro niveles de la parte inferior son los dominios de los muertos; y en el nivel del medio viven los seres humanos. Este último nivel representa los niveles de arriba y de abajo:

Horizontalmente, Kaku Seránkua dibujó un espiral que se representa en círculos concéntricos; este es el “mapa” Arhuaco de la Sierra. Sentado, entre el corazón de la Sierra y la Línea Negra, yace una figura humana...⁴ Supuestamente es la representación de Kaku Seránkua. Es de hecho una figura bisexual, pues supone que contiene el poder de la creación: el poder de fecundar y parir. Y como es una figura humana, sus componentes básicos pueden compararse a la anatomía de una persona: en el centro están la cabeza o la cima que son los picos nevados, y el corazón que son las lagunas; de las lagunas emergen los ríos, que son considerados como las venas, y por lo tanto la sangre es un equivalente del agua; las rocas son “huesos”; la tierra, “músculos”; la vegetación se compara a los vellos. (Sánchez 1977, 94- 95).⁵

La división de trabajo en su cosmogonía se fija por tareas de género que se determinan según la función

masculina (fecundar) o la función femenina (parir).⁶ El trabajo del hombre está enmarcado en la construcción, en algunos casos en la hilandería y en la cestería, pues el telar, con el cual se fabrican vestidos y “pusas” (bolsas para cargar a los niños pequeños y que se cuelgan en la cabeza), solo es trabajado por los hombres. Éstos saben tejer canastos de palma iraca que son útiles para guardar los implementos del tejido: aguja, hilo, huso, entre otros. Las mujeres son quienes hilan la fibra del algodón; tienen a su cargo el trabajo del tejido o aguja que consiste en tejer mochilas o reparar vestidos. La mochila constituye un elemento importante en la mujer Arhuaco, pues es la representación del vientre materno.

El dibujo hecho por el Dios Mayor impulsó el entendimiento territorial de los Arhuaco, debido a su representación de la tierra y los puntos característicos de la Línea Negra, pero también fijó ciertos parámetros para el hombre y para la mujer. La concepción del mundo se centra alrededor de la Sierra y la imagen que se tiene del mundo es la misma que se tiene de la Sierra. La Sierra es el origen y centro de gravedad del universo (Orozco 1990), pues están concentrados todos los Padres y Madres de todo lo existente en el mundo. También, en La Sierra se encuentran a los Hermanos Mayores, quienes se encargan de cuidar y preservar el mundo, de velar porque el ciclo cósmico tenga un buen desarrollo, para que las enfermedades venideras no acaben con los seres vivientes y para mantener el equilibrio de la agricultura y la ganadería (ONIC s.f.). Los hermanos menores son los hijos de las generaciones posteriores a los primeros padres. Los Hermanos Mayores tienen un mayor conocimiento sobre el complejo sistema de reciprocidad entre el hombre y el entorno natural, considerado la madre Seyenekan (Ministerio de Agricultura. S.f.). Los Hermanos Mayores son aquellos que son quienes tienen mayor conocimiento sobre la naturaleza y a partir de ello, la preservan.

Los Arhuaco profesan un profundo respeto por la tierra, el entorno, sus ríos y lagunas sagradas y de manera especial por la vida humana. La Ley Tradicional o Kunsamu integra todas aquellas actividades o aspectos relacionados a la economía, la política, la salud y la educación (Orozco 1990). Ley Tradicional recoge normas y creencias que forman el bagaje ideológico de los Arhuaco y se transmite de Mamo en Mamo desde los antepasados originales (Sánchez 1977).

La Ley Tradicional es una regla establecida desde los inicios de la comunidad. Esta Ley es constante en un orden natural, pues no puede poner en peligro la existencia de las tribus y el universo. Ésta está representada simbólicamente por la figura de un niño llamado y se llama “Ley Moro”, que significa ley indígena, tradición indígena, cultura indígena:

La Ley Moro es Mamo, y se le llama “Mamu Niankua”, que se encarna en los Mamos que conservan la ley y velan por su observancia; así, el Mamo es el eje, el centro y la totalidad de la sociedad; es el

que asegura la permanencia de la sierra, de sus habitantes y del mundo entero. (Orozco 1990, 202- 203)

Asimismo, La Ley Tradicional de los Arhuaco lo rige y lo engloba todo, pues para esta comunidad todo tiene un significado y una explicación. De aquí viene la importancia del Mamo o el guía espiritual:

El Mamo es un médico empírico, un jurisprudente, un filósofo, un botanista o naturalista, y un pedagogo. Se preocupa fundamentalmente del orden moral de la sociedad, con el cual se asocia la enfermedad, el delito, el bienestar económico, y el equilibrio de las fuerzas naturales (Sánchez 1977, 82).

El Mamo es el intérprete de la historia, de la cosmogonía y de la cosmovisión. Los Mamos coordinan todas aquellas ceremonias y actos de la comunidad realizadas de manera colectiva o de manera individual. Las ceremonias colectivas son el cultivo de los Zamuyunakia (cultivos nativos sagrados) los bautizos de semillas, invocación de lluvias, bautizos, matrimonios o la muerte de algún miembro de la comunidad. Las ceremonias individuales son, principalmente, actividades de sanación individual. El Mamo también participa en actividades jurídico-políticas y pedagógicas. Con esto, en 1995 se organiza la Conformación del Consejo Supremo de Mamos de la Casa Sagrada de la Sierra Nevada de Santa Marta (COSMOS).⁷

Para las comunidades indígenas de la Sierra su territorio es sagrado y debe conservarse por encima de cualquier interés personal o colectivo. Los Arhuaco realizan el pagamento, que es una ofrenda ritual que funciona como un vehículo de comunicación entre ellos y sus antepasados. Esta ofrenda se realiza para solicitar permiso, para espiar una transgresión al territorio o para agradecerle a la tierra.⁸

Daños socioculturales: definición y descripción en la historia de larga duración

Mediante la Sentencia T-881/02, la Corte Constitucional de la República de Colombia reconoce que el principio de dignidad humana se ve vulnerada a quienes no se les cumplen los lineamientos de vivir bien, vivir sin humillaciones y vivir como quiera.⁹ Los daños son consecuencias de los hechos violentos que causan pérdidas a integrantes de un tejido social consolidado dentro de la comunidad y destruyen las redes de apoyo de las comunidades.¹⁰ En el caso de las comunidades indígenas, las dinámicas de la guerra vulneran la consolidación de una identidad colectiva, pues impera la desconfianza, el silencio, el aislamiento y el deterioro de los valores sociales fundamentales como la solidaridad, la equidad y la participación de cada uno de sus habitantes (CNMH y Bello 2014).

Los daños socioculturales están relacionados con las lesiones y alteraciones producidas en los vínculos y relaciones sociales de la comunidad (CNMH y Bello 2014). Este tipo de daño se presenta en las comunidades a través de siete razones: 1) la destrucción o pérdida de espacios y dinámicas de encuentro que se relacionan con las actividades y conmemoraciones o rituales practicados en la vida cotidiana; 2) la pérdida e imposibilidad de trabajar en actividades económicas o de intercambio debido a la interrupción de la guerra en ellas; 3) el resquebrajamiento de las relaciones de confianza y la reproducción del conflicto en las relaciones sociales de la comunidad; 4) las creencias y prácticas fundamentales se ven afectadas por la presencia de los actores armados; 5) la instauración (forzada) de nuevos ideales sociales en detrimento de la representación del mundo social y la identidad de la comunidad; 6) las pérdidas materiales representan un daño a la calidad de vida; y 7) las afectaciones al territorio, ya que se pone en riesgo la existencia de la comunidad indígena y, afecta los tiempos y los lugares para llevar a cabo los rituales y prácticas culturales propias de cada etnia (CNMH 2013).

La subordinación cultural y política, como producto de la colonización, obligó a dejar de autogobernarse y a dejar de ser entidades autónomas para constituirse en minorías étnico-culturales (Sánchez 1977; Rivera 2010). El Estado de esta época se adueñó del destino de los indígenas “salvajes” y le entregó a la iglesia el rol modernizante de los indígenas. En la Sierra Nevada de Santa Marta, las misiones de la iglesia representaron funciones del Estado. La iglesia mantuvo el régimen de tutela sobre los pueblos indígenas mediante la educación o escolarización, enseñando el castellano e imponiendo la cristianización de estos grupos.¹¹

Laurent (2005) afirma que en Colombia este proceso sucedió bajo dos fases. Una de ellas es que la Conquista y Colonia estuvieron acompañadas de la construcción de instituciones de origen español que querían dividir o destruir el poder de las autoridades políticas y ancestrales y con esto a su vez facilitaban la dispersión de las poblaciones originarias (Laurent 2005). La segunda fase se dio durante el período republicano. En este período la presencia indígena del país se tomó más fuerza en las normas, leyes y decretos promulgados para la época actuaban a favor de tres aspectos: la formación, disolución o restitución de los resguardos indígenas (Laurent 2005). La Iglesia sirvió al Estado como herramienta de legitimación de la soberanía nacional en zonas que se caracterizaban por baja presencia institucional (Arango y Sánchez 1998). Además de esto, los indígenas reducidos a la vida civilizada debían ser gobernados por medio de un consejo indígena o cabildo (Arango y Sánchez 1998).¹²

En 1978, Vicencio Torres, un Arhuaco de Nabusímake describió los eventos que sufrieron los Arhuaco con la presencia eclesial en su comunidad:

Nos cambiaron el modo de vestir en contra del deseo de los jefes indígenas que era que nos dejaran con nuestro cabello largo y el mismo vestido propio. A mí me pusieron la camisa de un mayor y me llegaba aquí a la pantorrilla. Así fui quedando. Nada tuve de enseñanza Así que no me gustó tampoco. Como ellos no gustaban de enseñarnos nuestras leyes, sino que fueron dándonos ley de ellos, la ley eclesiástica, ésa es la que nos fueron dando y no querían que nosotros siguiéramos otra vez nuestra costumbre. Cada palabra que nosotros hablábamos en nuestra lengua era multada con 10 centavos (Torres 1978, 8).

La misión cumplía con los intereses de la civilización que el Estado había le impuesto. Los capuchinos no respetaron la historia y la tradición oral de los pueblos indígenas. Los daños socioculturales ejercidos a inicios de siglo XX fueron violencias ejercidas sobre un territorio sagrado y éstos son los que van borrando la historia y la memoria de los pueblos indígenas (Entrevista # 5: Margarita Villafañá 2015):

Los Misioneros siempre se opusieron a que siguiéramos nuestras costumbres propias y lo que querían era que siguiéramos la vida de la civilización. Pero yo creía esto: que con solo ponerme vestido de civil yo no me convierto a la civilización, si no me ilustran y me dan la enseñanza de lo que contiene la ley española. Es lo mismo que hacerme comparación con un mono vestido de civil, con pantalón y camisa (Torres 1978, 9-10).

Estos cambios socioculturales llevaron a que la comunidad se dividiera internamente. Por un lado, los indígenas “adoptados” por la misión negaron su identidad indígena y se rehusaron a seguir las tradiciones de la comunidad. Por otro lado, estaban los Arhuaco que rechazaron la misión y decidieron conservar su modo de vida tradicional.

Incurción de grupos militares y grupos al margen de la ley: violación de Derechos Humanos al pueblo Arhuaco en la historia de corta duración

Las comunidades de la Sierra se han visto obligadas al abandono de sus modos de vida tradicionales, a la desintegración de sus estructuras organizativas, al descrédito de su identidad cultural e incluso al exterminio físico, cultural, espiritual y moral de los pueblos. Los Arhuaco se preocupan por la construcción de su historia, pues han pasado por varios procesos de colonización, por técnicas de incorporación a la sociedad colombiana creadas por el gobierno en el siglo XVII y XIX y a través de incursiones tanto de comunidades religiosas, de colonos y de grupos al margen de la Ley (Confederación Indígena Tayrona 2011).

La llegada de actores armados a las zonas de la Sierra fue a causa de la intensificación de los cultivos ilícitos, además de la ubicación geoestratégica de las regiones que conforman la Sierra. GAOML utilizaron la cercanía que tenía la Sierra con el mar, la cual les facilitaba el contrabando, el aprovisionamiento de armas y las municiones, así como el narcotráfico (Defensoría del Pueblo 2003; Observatorio del Programa Presidencia de Derechos Humanos y DIH (OACNUDH) s.f.)

En 1985, el Frente 19 de las FARC-EP (Frente José Prudencia Padilla) se instauró en el norte del Magdalena, el Frente Norte del EPL en el sur de la Guajira y el Frente Seis de Diciembre del ELN llegó a la Serranía de Perijá y al norte de Cesar (Defensoría del Pueblo 2003). La mayoría de los Arhuaco coincidieron en que el Frente de las FARC fue el primero en hacer presencia en su territorio, y comentan que en un principio no alteró las dinámicas sociales de la comunidad. Una de las habitantes de Nabusímake narra una de sus experiencias con la gestión “pacífica” de las FARC:

Mi mamá me contó que para 1984 a ella la picó una culebra y para ese entonces la guerrilla cuidaba de la comunidad y de los valores ancestrales. Entonces, en el momento en el que mi mamá está herida, los de las FARC llegan con el medicamento. Ellos llegaron con todo el equipo para curar a mi mamá. (Habitante Nabusímake #1 2015).

La mayoría de los Arhuaco señalaron que se sintieron más agredidos con el ejército, pues éste llegaba a “violar a nuestras niñas y a nuestras mujeres, a robarnos las gallinas y no pedían permiso para entrar a nuestras casas. Es aquí donde el Mamo tiene que limpiar el karma negativo y limpiar energéticamente” (Entrevista # 6: Mamo Torres 2015).

La relación del Frente 19 de las FARC-EP y la comunidad empezó a cambiar a partir de 1989. Para esta fecha, grupos paramilitares empezaron a explorar diferentes territorios con el fin de acabar con la insurgencia y sus colaboradores. En 1990, Hernán Giraldo alias Taladro o alias El Patrón del Bloque Norte de las AUC llegó comandando grupos de autodefensas.¹³ Este Bloque fue dirigido por Rodrigo Tovar Pupo, alias *Jorge 40*, quien comandó en departamentos como: Atlántico, Magdalena, Guajira y César. Los fines de este bloque no sólo consistían en expandirse geográficamente con su estructura militar, sino también que esta expansión estuviera relacionada con un nuevo orden social implantado en los territorios en los que incursionaban (GMH- CNRR 2012).

El siguiente mapa muestra la presencia de los diferentes actores armados ilegales en los resguardos y refugios de las comunidades indígenas de la región de la costa Caribe. En el departamento de César, en el municipio de Pueblo Bello y en los diferentes resguardos ubicados en este departamento hubo gran presencia del ELN y en menor medida de los paramilitares:



Mapa No. 01. Presencia de actores armados ilegales en la costa atlántica.¹⁴

Los habitantes de Nabusímake afirman que los paramilitares entraron a las comunidades disfrazados de guerrilleros, compraron predios de algunos colonos que permanecían aún en territorios indígenas. Aproximadamente, para el 2000, los paramilitares empezaron a amenazar a la población y a tildarla de colaboradora de la guerrilla (Misión de Apoyo al Proceso de Paz de la Organización de los Estados Americanos 2008). En el 2001, la incursión paramilitar se hizo más fuerte y estableció su centro de operaciones en la finca El Mamón junto con cuatro campamentos más localizados entre La Luna, la Montañita, Tierra Nueva y Sabanita (Misión de Apoyo al Proceso de Paz de la Organización de los Estados Americanos 2008). El modus operandi del Bloque Norte no se diferenció de los otros bloques que se instauraron alrededor del país, pues este bloque instauró retenes en las carreteras y torturó a las personas “sospechosas.” Este Bloque retuvo Arhuacos para interrogarlos, torturarlos y amarrarlos en pleno sol (Misión de Apoyo al Proceso de Paz de la Organización de los Estados Americanos 2008).

Las dinámicas de la guerra afectaron la cosmovisión de la comunidad. Un Arhuaco explica que la mayoría de sus creencias estaban ligadas a su visión y a la creencia que los Arhuaco eran las únicas personas del mundo, pero la guerra le cambió sus percepciones:

El territorio natural donde habitamos está lleno de pájaros por los árboles gigantes, parte llanura y parte montaña, muy acogedor por la tranquilidad. Los habitantes Ika conocidos como Arhuacos de la Sierra

Nevada de Santa Marta vivimos allí, es donde nació (es mi propia tierra) me crié allí, y no pensé en mi infancia que existía otra cultura, sino que éramos los únicos en el mundo. Pero más tarde, conocí a hombres armados que pasaban por el territorio, que siempre sentía susto por ellos, vivía escondiéndome de ellos. Igual la gente en el fondo se sentía intimidada por solo ver al hombre con armas en su propio territorio, era la vulneración total de vida (Arhuaco, citado en Corporación Amia Consamu Tutu).

Daños característicos en los Arhuaco: huellas en la memoria

El departamento de asuntos étnicos de la Unidad de Víctimas afirmó que la comunidad de los Arhuaco tuvo un daño fundamental que dejó huella en la misma y fue el asesinato de tres Mamos de la región.¹⁵ Este daño responde fundamentalmente a la estructura de gobierno propio, a la dimensión administrativa y a los cabildos gobernadores, pero simultáneamente a la connotación espiritual que tienen los Mamos en la comunidad. Estos homicidios fueron hechos victimizantes individuales que generaron un daño colectivo significativo. El pueblo Arhuaco consideró que estos homicidios desequilibraron el sistema de justicia propio de la Sierra.¹⁶ Este caso fue remitido al Comité de Derechos Humanos de Naciones Unidas y ha sido trabajado desde la Unidad de Víctimas con las tres diferentes familias de los tres Mamos.

La presencia de los paramilitares se facilitó con la colaboración de diferentes sectores de la sociedad. Por ejemplo, para el caso del municipio de Pueblo Bello, César, estos grupos tuvieron el apoyo de hacendados y terratenientes que querían ponerle fin a las amenazas y a los impuestos ilegales cobrados por las diferentes guerrillas que dominaban la zona. Un habitante de Nabusímake afirma que “Jorge 40, Hernán Giraldo y sus ejércitos entran porque son pagados por los ricos” (Entrevista # 2: Líder Arhuaco Moisés 2015). Además de esto, el Batallón de Alta Montaña No 6 cuya base se establece en la cuenca del río Santa Clara, se familiarizó con los lineamientos ideológicos de derecha de los paramilitares.¹⁷ Muchos de los combatientes del Bloque Norte que llegaron hasta Pueblo Bello y parte de Nabusímake fueron apoyados por la fuerza pública. La administradora del resguardo Arhuaco recuerda que los soldados y los altos mandos del Batallón de Alta Montaña, encargados de administrar y de controlar, estaban vinculados con las milicias de los paramilitares. Estos soldados se podían distinguir por una estética marcada en su pelo y porque, además, ellos no patrullaban, sino que recorrían los territorios de manera individual:

Uno distinguía a los paramilitares de los guerrilleros, porque éstos no iban en bloque. Los paramilitares ponían retenes en las carreteras como para filtrar a la población. Ellos mataban gente. Hicieron amenazas, desaparecieron a líderes, torturaban personas y maltrataban a mujeres, niños, niñas y jóvenes. Uno sabía que ellos tenían apoyo de la fuerza pública, porque conocían a los que operaban en el Batallón de Alta Montaña y muchos eran de los mismos. Uno los reconocía porque los que colaboraban en las dos partes se dejaban un churco en el pelo (Entrevista #5: Margarita Villafañá 2015).

Informes como el de la CIT (2011), la Defensoría del Pueblo (2003) y el Departamento Nacional de Planeación (2012) contemplan a grandes rasgos la historia de larga duración en los pueblos indígenas. La memoria se asocia más a la fractura, a la división, a los desgarramientos que las comunidades han sufrido (Sánchez 2006). En las comunidades indígenas no se hace memoria del fin de la violencia o el inicio de ésta, sino que la iniciación de su memoria tiene un referente que es la colonización española precedida por conflicto armado (Sánchez 2006) y se hace referencia a la deuda histórica (Jaramillo 2014). La mayoría de sus narrativas manifiestan la vulneración de sus derechos, adaptándose a un lenguaje occidental y jurídico para exponer sus afectaciones, lo cual hace cuestionar sobre la colonización de la justicia.

La definición que tiene la Ley 1448 de 2011, aunque es amplia tiene una representación simbólica y significativa para cada pueblo. Por ejemplo, solamente, para el pueblo Arhuaco, la pérdida de las *tumas* tiene, en sí mismo, un significado que no tiene para otro pueblo indígena.¹⁸ En cuanto al diagnóstico del daño, La Unidad de Víctimas es quien elabora

la metodología a través de consulta previa. Aunque las comunidades étnicas reclaman la continuidad y el trato sucesivo de la violencia derivada de la conquista española hasta hoy, el marco jurídico de la Ley reglamenta que el reconocimiento en materia territorial se da desde 1991 y el reconocimiento de las víctimas de la violencia se da desde 1985 (artículo 3 Ley 1448/2011).

Cultura sin tropiezos: en nuestro territorio están todas las reparaciones

La mayoría de los habitantes de Nabusímake, pese al desconocimiento de los conceptos, desmarcan una diferencia entre reparación simbólica y las demás medidas de reparación.¹⁹ El pueblo Arhuaco en particular partió desde lo territorial para referirse a las preguntas sobre reparación simbólica: ¿qué es reparación simbólica para usted? y si al pueblo Arhuaco le dieran la posibilidad de ser reparado en este momento ¿cómo cree que la comunidad puede ser reparada simbólicamente?

Los sectores del área espiritual y educativa tienen una socialización básica sobre la reparación simbólica. Los actores que se destacan en la arena pública conocen ampliamente sobre reparación y jurisdicción. Pese a esto, las dos partes rescataron sus tradiciones y costumbres con relación al territorio y consideraron necesario que las instituciones encargadas de velar por la seguridad y protección de los pueblos indígenas socialicen las diferentes medidas de reparación.

En una de las charlas, un habitante de Nabusímake afirmó que el papel de los Hermanos Menores ha venido primando por encima de las necesidades e intereses de los Hermanos Mayores, o comunidades indígenas:

Muchos de los Hermanos Menores ultrajan el territorio. El conocimiento cultural que ellos tienen es que la tierra es vertical. Acá en la comunidad se debe hacer una socialización del tema del territorio relacionado con la reparación simbólica (Entrevista # 4: Habitante Nabusímake #4, 2015).

Una habitante de Nabusímake resaltó la necesidad de socializar conceptos relacionados a reparación y a justicia transicional. Además, afirmó que la reparación podía ser un “buen” objetivo que el gobierno estaba adelantando por medio de ley:

De la reparación simbólica no sé nada, eso depende de lo que he oído. Considero que sí debe haber una socialización directa de éste y todos los tipos de reparación para con la comunidad. Pero, yo veo a la reparación simbólica como una buena intención que quiere hacer el gobierno por ley (Entrevista # 3: Habitante Nabusímake# 3 2015).

Desde el área organizativa del resguardo se señaló que la tierra y el territorio deben ser elementos prioritarios de reparación, más que a la reparación individual o colectiva en sí misma. Esta postura es similar a la que el canciller de Bolivia, David Choquehuanca, adoptó con respecto a la definición del territorio como sujeto de derechos.²⁰ Pues, se considera que el territorio ha venido demandando mayor reparación que el propio indígena y que los daños que han sufrido los indígenas están relacionados con la jerarquización ficticia sobre quién es más indígena, la cual denominan como el *indiómetro*:

Yo considero que es necesario declarar a la Sierra como santuario espiritual y también es urgente salvaguardar a la tierra. No es al indígena, sino a la tierra, el territorio es el que necesita ser reparado. Nosotros queremos rebatir al *indiómetro*. Eso de decir quién es más indígena que quién, no tiene que ver con las intenciones de la comunidad, por el contrario, se está exotizando al indígena; no hay nada que defina al indígena (Entrevista # 2: Líder Arhuaco Moisés 2015).

La relación entre los términos *indiómetro* y víctima indígena se relacionan. El uso del término víctima en las comunidades indígenas “implica repensar lo que hace indígena a una persona, y cómo los hombres y mujeres entran a participar en nuevos regímenes sociales” (Jaramillo 2014, 37). La agencia que crea la victimización a través del término víctima indígena despliega estereotipos étnicos y de género que se ubican en la imagen de las víctimas. No obstante, el término y la representación de víctima señalan también al imaginario del Estado como “Supremo-cuidador” (Jaramillo 2014). Las etapas de reconocimiento son en sí mismas excluyentes, pues en términos de reparación se les reconoce a los indígenas, pero, a sí mismo, éstos son vulnerados social y culturalmente.

También, este sector de la comunidad señaló que los Arhuaco necesitan mayor visibilización que sirva como forma de resistencia para desarrollar identidad y cultura:

La reparación simbólica debe ser la devolución o el saneamiento del territorio. Esta reparación también debe estar con la ampliación del reconocimiento del resguardo. Nosotros los Arhuaco necesitamos mayor visibilización en la agenda política... La reparación debe estar incorporada al sistema, que sin importar el tipo de reparación siga existiendo la identidad y la cultura para no ser absorbidos. La incorporación y ampliación del territorio es la base del resguardo para poder sostenerse (Entrevista # 5: Margarita Villafaña 2015).

Los representantes del sector educativo e intelectual, que fueron entrevistados, manifestaron que la reparación simbólica debía estar relacionada con lo cultural y lo parte espiritual, más que con elementos materiales. Además, éstos resaltaron

que la reparación tiene algo de irreparable con respecto al daño y que al referirse a la cultura están hablando intrínsecamente del territorio. El Mamo Tomás desde su visión espiritual y racional priorizó a las víctimas y a aquellas familias que sufrieron daños mucho más graves que el daño sociocultural:

La reparación simbólica debe ir de la mano con el territorio y con las víctimas. Cada familia reclama a su muerto, la madre desea que se haga justicia. El Estado repara en plata y en tierras, pero lo que ellos no saben es que lo que se perdió, se perdió y la plata no es lo mismo. La restauración de tierras también es importante para nosotros los pueblos indígenas para solucionar problemas internos de distribución (Mamo Torres 2015).

Por su parte, uno de los habitantes de Nabusímake considera que el reconocimiento del error por parte de los actores armados, las disculpas públicas y la recuperación no solo material, sino espiritual del territorio también hace parte de la reparación simbólica:

Hoy hay más protección a los Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas y sí la ley nos favorece, pero la reparación simbólica para nosotros está en el saneamiento espiritual, que se reconozca al culpable públicamente; que respeten nuestro idioma y nuestras costumbres. Los ancianos saben la historia y la tradición oral, la filosofía de los Mamos no se escribe (Entrevista # 4: Habitante Nabusímake # 4 2015).

La tradición oral es importante para el reconocimiento del resguardo. Ésta permite que la memoria se refugie en la cosmogonía, en los relatos y en las anécdotas que hacen parte de la comunidad. Una habitante afirmó que la mayoría de los daños hechos a la comunidad son irreparables, pero el reconocimiento de la autonomía de los pueblos indígenas es indispensable para lograr un desarrollo propio, una visibilización y una potencia que facilita la comunicación con los actores no indígenas.

Por las normas y las presiones que recibimos por parte de afuera hay que tener en cuenta que hay cosas que son irreparables. Por ejemplo, la aniquilación de las culturas podría haber como un reconocimiento del daño. También debe devolverse al pueblo y a los Arhuaco el derecho a la autonomía, porque la falta de autonomía nos ha llevado al exterminio. También es necesario recuperar la cultura, si nos dejan la libertad y el desarrollo de hacer nuestras actividades culturales sin tropiezos. La cultura necesita un espacio que es el territorio, porque no se ha recuperado en su totalidad, hay muchas presiones por parte de la cultura mayoritaria como la de las grandes ciudades versus la cultura indígena. La cultura va de la mano con el territorio, el territorio

es una prioridad, es difícil de recuperar, pero hace parte de nuestras leyes tradicionales y nuestra Ley de Origen (Entrevista # 3: Habitante Nabusímake # 3 2015).

Existen esfuerzos que facilitan la creación de territorios y poblaciones gobernables con relación a mecanismos democráticos, regímenes políticos, en especial con las recientes políticas neoliberales y multiculturales (Rivera 2010; Altamirano-Jiménez 2013). Estos esfuerzos han permeado el lenguaje de comunidades indígenas para transformar identidades que están racial o étnicamente politizadas, con el fin de ganar reconocimiento gracias a un lenguaje de sufrimiento o de resistencia (Jaramillo 2014). Estas narrativas llaman la atención en tres aspectos que paradójicamente pasan tanto a nivel nacional (país) como a nivel local (resguardo). En primer lugar, éstas rescatan de la vida cotidiana diversos símbolos, rituales, conocimientos de una cultura específica para impartir memoria y tratar desde el desconocimiento redefinir cómo el daño es reparado simbólicamente. En segundo lugar, las narrativas cambian con respecto al lugar y al conocimiento desde el cual habla cada persona entrevistada. Por ejemplo, el Mamo Tomás priorizó el territorio y el dolor de los otros Arhuaco que sufrieron daños; el sector orientado a la educación mencionó la tradición oral y el idioma y la cultura; y el área organizativa mencionó al territorio como sujeto de derechos. Cabe cuestionarse sobre el desconocimiento de las medidas de reparación y actividades adelantadas por el CNMH y la UARIV. Esto sabiendo que la CIT, principal agente y representante organizativo y social de la comunidad de los Arhuaco, es miembro de la Mesa Permanente de Concertación con el Gobierno Nacional y participante activo de la formulación del Decreto Ley 4633/2011, y además se encuentra entre las principales organizaciones indígenas del país.

Conclusiones: si se enferma la tierra, se enferma la población

Las controversias visibles entre las macro-narrativas y las micro-narrativas nacionales y locales resaltan las políticas multiculturales que tratan de hacer a las poblaciones gobernables. El discurso hegemónico del Estado, del cual las comunidades indígenas manifiestan críticas, se replica en su misma cotidianidad, pues el dualismo entre discurso/práctica o discurso/materialidad termina siendo acogido por algunos líderes de la comunidad que reproducen nuevas macro-narrativas desde su posición a su entorno, siendo éstas un nuevo orden hegemónico con nuevas identificaciones (Jaramillo, 2014). Estas macro-narrativas locales y nacionales se relacionan con significados culturales y procesos legales que los interrelacionan en un hacer de negociaciones (Jaramillo 2014).

La relación que hacen los indígenas entre la cultura y el territorio se puede desarrollar con la definición propia de *cultura*. Por tanto, se observan conceptos básicos no como conceptos, sino como problemas, como movimientos históricos irresolutos (Williams 2009). El concepto de cultura era el cultivo y cuidado de cosechas y animales y, por extensión, de las facultades humanas. Sin embargo, los cambios presentados en este concepto se asocian a los cambios de los conceptos de sociedad y economía (Williams 2009). Todo el desarrollo que occidente enfrentaba en torno a la construcción de su historia vinculó de manera alternativa la asociación de cultura –cultivo– “con la religión, el arte, la vida personas y familiar como algo distinto o, en realidad, opuesto a la “civilización” o a la “sociedad” en sus nuevos y abstractos sentidos” (Williams 2009, 24). Por tanto, el proceso de reparación está vinculado al territorio y la relación con la cultura. A medida que las identificaciones son transformadas en contextos de sufrimiento o resistencia se comprende mejor al mirar cómo ocurren esas negociaciones, las cuales en muchos casos hace de la “cultura” un objeto contencioso y mercantilizado (Escobar y Álvarez 1992; Jaramillo 2014).

La administración del resguardo de los Arhuaco, la Confederación Indígena Tayrona y otros resguardos de la Sierra, desde sus visiones, plantean propuestas sobre Derechos Humanos, Verdad, Justicia, Reparación y Restitución (CIT 2011). Estas propuestas se encuentran diferenciadas de las que se relacionan con el territorio, con la autonomía, libre determinación y gobierno propio, y con la identidad cultural y desarrollo propio.²¹ Las propuestas sobre territorio no se eximen de las propuestas de restitución y reparación colectiva que reclaman los indígenas de la Sierra. Por ejemplo, sobre las propuestas del territorio se encuentran derechos: territoriales y de protección a la recuperación y protección de sitios y áreas sagradas, al ordenamiento territorial; a la legalización y la ampliación y el saneamiento de los territorios indígenas; a los asuntos ambientales; entre otros. Para el territorio, sugieren que debe haber restitución de tierras a pueblos indígenas despojados de ellas; la recuperación de territorios ancestrales y ampliación y saneamiento de los resguardos indígenas; la consolidación de una frontera talanquera que proteja los territorios indígenas; la estrategia de inventario, demarcación y protección de los lugares sagrados y sitios de pago de especial significación espiritual, y la armonización de los territorios ancestrales.

Las reparaciones propuestas, de manera general, buscan una reparación que cumpla con todas las medidas concernientes y que se enfoque hacia los aspectos diferenciales que requieren las etnias y los pueblos indígenas (CIT 2011). El nuevo tipo de reparación que se contempla, y que el Decreto Ley 4633/2011 no tomó en cuenta es la reparación espiritual, que tiene que ver con el saneamiento del territorio y cuyos únicos encargados son los Mamos, pero, paradójicamente, reconoció al territorio como víctima.²² La sustentación de esta reparación se liga con los daños espirituales y

la violencia espiritual: si se enferma la tierra, se enferma la población (CIT 2011).

El proceso de reparación simbólica es complejo debido a que las comunidades indígenas perciben su reparación en la misma medida como perciben a su territorio: de manera integral, no fragmentada y con repercusiones históricas de larga duración. El Decreto Ley 4633/2011 contempla, pero no resuelve los problemas históricos de territorio, ya que los problemas que se presentaron desde la conquista y colonia son anteriores a enero de 1985. Lo cual, hace cuestionarse sobre los procesos que adelanta el INCODER para generar soluciones con respecto a la constitución, ampliación o saneamiento de resguardos en la Sierra.²³

Desde esta perspectiva, cabe preguntarse qué tan “diferencial” es el enfoque diferencial en el marco de la Ley 1448/2011. Probablemente, nunca haya una total satisfacción con respecto a las medidas de restitución, en tanto que son restitutivas. Es natural desde la perspectiva de los grupos étnicos esperar que la compensación sean nuevos territorios para la reproducción social y cultural de su comunidad en lógica de expansión territorial, pero si la mayoría del

reconocimiento cabe en un margen legítimo, más no legal, entonces crea una paradoja en términos de política pública para el reconocimiento de derechos territoriales y de plan de vida para las comunidades indígenas.

Hay procesos legales y jurídicos que están enfocados a saldar la deuda histórica, pero esta deuda parece estar saldada en cuotas. Las políticas implementadas por Decreto Ley 4633/2011 tienen una negociación inconclusa con las comunidades indígenas, pues para los Arhuaco la reparación no se percibe de manera fragmentada. Pese a los lineamientos que, de este decreto, cabe preguntarse sobre el proceso de consulta previa y los procesos de pedagogía que el Estado constitucionalmente debe adelantar con la población, respetando cada lengua y costumbre. La reparación que esta comunidad está declarando está ligada tanto a la restitución, a la visibilización de la cultura, al respeto de sus tradiciones y costumbres como al saneamiento del territorio. Los Arhuaco consideran fundamental la restitución de sus derechos y de su territorio, para ellos la reparación tiene trasfondos políticos, culturales, sociales y espirituales; aspectos que se han tomado superficialmente por la Ley 1448/2011 y el Decreto Ley 4633/2011.

Obras Citadas

- Altamirano-Jiménez, Isabel. 2013. *Indigenous encounters with neoliberalism. Place, Women, and the Environment in Canada and Mexico*. Vancouver: UBC Press.
- Amnistía Internacional. 1991. *Colombia. Violaciones de Derechos Humanos Contra los Dirigentes de los Arhuacos*. Londres: Amnistía Internacional - Departamento de Investigación de las Américas. En: <https://www.amnesty.org/download/Documents/196000/amr230161991es.pdf>
- Arango, Raúl & Enrique Sánchez. 1998. *Los pueblos indígenas de Colombia (población y territorio)*. Bogotá: Departamento Nacional de Planeación.
- Bello, Martha Nubia y Ricardo Chaparro. 2010. *Acción sin daño y construcción de paz*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Programa de iniciativas universitarias para la paz y la convivencia (PIUPC).
- Braudel, Fernand. 1970. *La Historia y las Ciencias Sociales* Alianza Editorial, Madrid.
- Campbell, David. 1998. *National Deconstruction* Minneapolis: University of Minnesota Press. Capítulo 3, 33-81.
- CNMH. 2013. “Capítulo IV. Los impactos y los daños causados por el conflicto armado en Colombia”. En: *¡Basta ya! Colombia: Memorias de guerra y dignidad*. Bogotá: Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación: 258 – 327.
- CNMH. 2014. “Relatoría 04 – El territorio sagrado (y víctima) de la Sierra Nevada de Santa Marta”. En: *Los registros de memoria (y de DDHH) de los pueblos indígenas Arhuaco y Misak*. Disponible en: <http://www.centrodehistoria.gov.co/areas-trabajo/archivos-de-derechos-humanos/archivos-de-ddhh-y-comunidades-indigenas>
- CNMH y Bello. 2014. *Aportes teóricos y metodológicos para la valoración de los daños causados por la violencia*. Bogotá: CNMH.

- Confederación Indígena Tayrona (CIT). 2011. *Propuestas para el programa de garantías de los derechos fundamentales de los pueblos indígenas de Colombia*. Valledupar: Ministerio del Interior y de Justicia; Gobernación del Departamento de Cesar.
- Congreso Nacional de la República de Colombia. 1890. Ley 089 del 25 de noviembre de 1980. “Por la cual se determina la manera como deben ser gobernados los salvajes que vayan reduciéndose a la vida civilizada”. En: https://www.urosario.edu.co/jurisprudencia/catedra-viva-intercultural/Documentos/Ley_89_1890.pdf
- Congreso de la República. 2011. Ley 1448 de 2011. Ley de víctimas y restitución de tierras. *Por la cual se dictan medidas de atención, asistencia y reparación integral a las víctimas del conflicto armado interno y se dictan otras disposiciones*.
- Corporación Amia Consamu Tutu. s.f. *Tradición de la mujer en su tejido*. Disponible en: <http://amiaconsamututu.blogspot.com/2009/06/tradicion-de-la-mujer-en-su-tejido.html>
- Corte Constitucional de la República de Colombia. 2002. “Sentencia de Tutela n° 881/02 de Corte Constitucional, 17 de octubre de 2002”. Magistrado ponente: Eduardo Montealegre. En: <https://corte-constitucional.vlex.com.co/vid/-43619110>
- Defensoría del Pueblo. 2003. *Situación de los Derechos Humanos y del Derecho Humanitario en la Sierra Nevada de Santa Marta*. Informe de la Comisión de observación de la Crisis Humanitaria en la Sierra Nevada de Santa Marta. Colombia: Defensoría del Pueblo; Secretariado Nacional de Pastoral Social Cáritas Colombiana.
- Defensoría del Pueblo y UARIV. 2011. *Protocolo de orientación y asesoría para las víctimas de violaciones de los Derechos Humanos y del Derecho Internacional Humanitario pertenecientes a pueblos indígenas*. Bogotá: Agencia del Gobierno de Estados Unidos para el Desarrollo Internacional –USAID- y Organización Internacional para las Migraciones –OIM-.
- Departamento Nacional de Planeación. (2012). Evaluación de los resultados que ha tenido la construcción y puesta en funcionamiento de los diez pueblos indígenas culturales del cordón ambiental y tradicional de la sierra nevada de santa marta, así como las operaciones de la fase dos del programa que consiste en el saneamiento y ampliación de los resguardos. Informe final. Colombia: Econometría Consultores.
- Dosse François, Paul Ricoeur: entre mémoire, histoire et oubli. *La Mémoire, entre histoire et politique, Cahiers Français*, N°. 303, 2001, París: La Documentation Française.
- Entrevista # 1. 2015. Habitante de Nabusímake # 1. 2015. Pueblo Bello, Cesar.
- Entrevista #2. 2015. Habitante de Nabusímake # 2: Líder Arhuaco Moisés Villafaña. 2015. Pueblo Bello, Cesar.
- Entrevista #3. 2015. Habitante Nabusímake # 3. 2015. Pueblo Bello, Cesar.
- Entrevista #4. 2015. Habitante Nabusímake # 4. 2015. Pueblo Bello, Cesar.
- Entrevista # 5. 2015. Habitante de Nabusímake #5: Entrevista a Margarita Villafaña: Administradora del resguardo Arhuaco. Santa Marta.
- Entrevista # 6. 2015. Habitante de Nabusímake #6: Mamo Tomás Torres. Pueblo Bello, Cesar.
- Entrevista #7. 2015. Charla informal con Funcionaria Ministerio del Interior. 2015. Bogotá.
- Entrevista #8. 2015. Charla informal con Funcionaria Unidad para Atención y Reparación Integral a Víctimas (UARIV). Bogotá.
- Escobar Arturo. & Sonia Álvarez. (eds.), 1992. The Making of Social Movements in Latin America: Identity, Strategy, and Democracy. *Political Economy and Economic Development in Latin America*. Colorado: Westview Press.
- Franco, Natalia; Nieto, P & Omar Rincón. 2010. “Tácticas y estrategias para contar: historias de la gente sobre conflicto y reconciliación en Colombia”. Bogotá: Centro de Competencia en Comunicación para América Latina, C3 FES.

- Guber, Rosana. 2001. “La etnografía, método, campo y reflexividad”. Bogotá: Grupo Editorial Norma.
- Gudynas, Eduardo. 2010. La Pachamama: ética ambiental y desarrollo. *Le Monde Diplomatique*, 27. Pp. 4-6.
- Grupo de Memoria Histórica (GMH) – Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación (CNRR). 2012. *Justicia y Paz. Tierra y territorios en las versiones de los paramilitares*. Informe del Centro Nacional de Memoria Histórica. Bogotá: Centro de Memoria Histórica; Organización Internacional para las Migraciones.
- Gómez- Suárez, Andrei. 2015. *Genocide, geopolitics and transnational Networks: Con-textualising the destruction of the Union Patriótica in Colombia*. London: Routledge Studies in Global and Transnational Politics.
- Jaramillo, Pablo. (2014). *Etnicidad y victimización. Genealogías de la violencia y la indigeneidad en el norte*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Laurent, Virginie. 2005. *Comunidades indígenas, espacios políticos y movilización electora en Colombia 1990- 1998. Motivaciones, campos de acción e impactos*. Bogotá: ICANH.
- Ministerio de Agricultura. S.f. “Iku (Arhuacos) Guardianes de la vida”. En Caracterizaciones de los pueblos indígenas. <http://www.mincultura.gov.co/prensa/noticias/Documents/Poblaciones/archuaco.pdf>
- Ministerio del Interior. S.f.a. Documento 1.2.2 Pueblo de la Sierra Nevada de Santa Marta. Bogotá: Ministerio del Interior.
- Ministerio del Interior. S.f.b. *Arhuaco*. Colombia. Disponible en: https://www.mininterior.gov.co/sites/default/files/upload/SIIC/PueblosIndigenas/pueblo_Arhuaco.pdf
- Ministerio del Interior. (2014). Decreto 1953. “Por el cual se crea un régimen especial con el fin de poner en funcionamiento los Territorios Indígenas respecto de la administración de los sistemas propios de los pueblos indígenas hasta que el Congreso expida la ley de que trata el artículo 329 de la Constitución Política. Disponible en: <http://www.programaacua.org/index.php/acua-ar/1070-gobierno-firma-decreto-autonomico-manejo-transferencias-de-pueblos-indigenas>
- Misión de Apoyo al Proceso de Paz de la Organización de los Estados Americanos. 2008. *Memoria como forma de Resistencia cultural de los Arhuaco*. Valledupar: Organización de Estados Americanos (OEA)
- OACNUDH. S.f. *El derecho de los pueblos indígenas a la consulta previa, libre e informada. Una guía de información y reflexión para su aplicación desde la perspectiva de los Derechos Humanos*.
- Organización Nacional Indígena de Colombia –ONIC-. s.f. *Arhuaco*. Colombia: ONIC. Disponible en: <http://cms.onic.org.co/pueblos-indigenas/a-b/Arhuaco/>
- Orozco, José. 1990. *Nabusímake, tierra de Arhuacos*. Bogotá: Escuela Superior de Administración Pública (ESAP).
- Payne, Leigh. 2009. *Testimonios Perturbadores* Bogotá: Uniandes. Introducción y Capítulo 1, 1-42.
- Rivera Cusicanqui, Silvia. 2000. La raíz: colonizadores y colonizados. En: *Violencias encubiertas en Bolivia*. La Paz: Ariwiyiri “El que incendia la voz”.
- Rivera C, Silvia. 2010 [1984]. *Oprimidos, pero no vencidos. Luchas del campesinado Aymara y Quechua 1900- 1980*. Ginebra: UNRISD.
- Sánchez, Mauricio. 1977. *Kaguamo: la tierra y los Ick+ de la Sierra Nevada*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Sánchez, Gonzalo. 2006. *Guerras, memoria e historia*. Medellín: La Carreta.
- Torres, Vicencio. (1978). *Los indígenas Arhuacos: “la vida de la civilización”*. Bogotá: América Latina.

UNHCR –ACNUR. s.f. *Comunidades Indígenas*. Disponible en http://www.acnur.org/t3/fileadmin/Documentos/Pueblos_indigenas/2011/Comunidades_indigenas_en_Colombia_-_ACNUR_2011.pdf?view=1

Wills, María Emma. 2015. Conferencia: “El día después de mañana: Posconflicto en Colombia en perspectiva internacional”. Bogotá: Universidad de los Andes.

Williams, Raymond. 2009. Conceptos básicos. En: *Marxismo y literatura*. Buenos Aires: Las Cuarenta.

Notas

1. Este artículo es producto de una tesis de maestría presentada en el 2015 y se presenta para publicación en el primer semestre del 2019. Aunque fue sugerido, este artículo no comprende la participación política que tuvieron las comunidades indígenas, especialmente los Arhuaco en la consolidación del capítulo étnico en el Acuerdo de Paz (2012 - 2016) entre la saliente guerrilla de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC) y el gobierno de Juan Manuel Santos. Este es un tema que debería ser abarcado debido a la gran importancia que pueda generar para las ciencias sociales la participación política de las comunidades en un proceso de Justicia Transicional en Colombia.
2. Estos términos son acogidos de Silvia Rivera Cusicanqui (2000) para explicar desde qué punto de sus testimonios, las personas entrevistadas creen que se sitúa el daño. Por ejemplo, muchas de las personas entrevistadas situaron los daños socio-culturales desde la conquista y la colonia y reclamó del porqué el Estado colombiano no ha reparado estos daños hechos al territorio, a este caso se le llama *memoria larga*. En otras ocasiones, las personas ubican los daños en la intervención de los actores armados en su territorio y en su comunidad, a este caso se le llama *memoria corta*.
3. En este tipo de entrevistas, “el entrevistador está atento a los indicios que provee el informante, para descubrir, a partir de ellos, los accesos a su universo cultural. Para esto, el entrevistador se vale de tres procedimientos: la atención flotante del investigador, la asociación libre del informante y la categorización diferida del investigador” (Guber 2001, 75). Para enfatizar, la atención flotante es aquella herramienta basada en la escucha que no prioriza ningún punto del testimonio del entrevistado (Guber, 2001). “La observación participante consiste principalmente en dos actividades: observar sistemáticamente y controladamente en torno del investigador, y participar en una o varias de las actividades de la población” (Guber 2001, 52).
4. La franja de Línea Negra está amparada por la resolución 002 de 1995, aquí se trazan unos puntos por la parte de debajo de La Sierra y se identifican por dónde quedan los sitios sagrados. Sin embargo, los pueblos denuncian que los sitios trazados en esta resolución no son los únicos sitios sagrados y que el gobierno debe entrar a validar otros sitios sagrados conexos a la franja misma. Estas caracterizaciones no solamente se toman en cuenta por este auto, sino que también comparten las caracterizaciones de los sitios sagrados con el auto 008 de 2009. Estas caracterizaciones hechas por el Ministerio del Interior toman en cuenta esta información, pero aún no es pública.
5. Citado también en: Unión de Misioneros Seglares. (1976). *Los Ika*. Bogotá: mimeo.
6. “Dice un dicho Arhuaco que el hombre camina delante de la mujer de la misma forma como el sol antecede la luna” (Sánchez 1977, 96).
7. Véase http://www.intermundos.org/loose_images/ika/universoarahuaco.pdf
8. Todos los tipos de pago se hacen con un guía espiritual distinto y cada tipo de ofrenda se relaciona al individuo con la autoridad correspondiente (Sánchez 1977).
9. Corte Constitucional de la República de Colombia, “Sentencia de tutela 881 del 17 de octubre de 2002.” La dignidad humana entendida como autonomía o como posibilidad de diseñar un plan vital y de determinarse según sus características (vivir como quiera). II. La dignidad humana entendida como ciertas condiciones materiales concretas de existencia (vivir bien). Y, III. La dignidad humana entendida como intangibilidad de los bienes no patrimoniales, integridad física e integridad moral (vivir sin humillaciones).

10. Las prácticas violentas ejercidas sobre una comunidad exponen el tipo de daño, pues están los daños individuales o colectivos, daños económicos, daños en las identidades, daños al cuerpo y daños socioculturales, los cuales se hacen mucho más evidentes en la guerra o en un conflicto armado, pues éstos producen rupturas y vulnerabilidad sociales (Bello y Chaparro 2010).
11. Con la Ley 89 de 1890 se asumió un tratamiento especial para las comunidades indígenas y sus formas de propiedad de la tierra. El objetivo de esta Ley era permitir y reglamentar la conversión de los indígenas de un estado de salvajes a otro de civilizados. Esta parecía ser la única condición para su inserción real en la nación.
12. En todos los lugares en donde hubiera parcialidad indígena, debía haber un pequeño cabildo nombrado por los mismos habitantes y éste debía estar acorde a sus costumbres (Ley 89 de 1890, capítulo I, artículo 2).
13. Hernán Giraldo fundó a mediados de la década de 1980 el grupo Los Chamizos, luego de llamarse Autodefensas Campesinas del Magdalena y La Guajira y se termina desmovilizando en el año 2006 con el denominado Frente Resistencia Tayrona (GMH – CNRR 2012).
14. Tomado de: <http://www.disaster-info.net/desplazados/informes/rut/estudio7/>
15. La comunidad los reconoce como líderes desaparecidos o “Mamos Renacidos”, asesinados en 1990: Angel María Torres, Hugues Chaparro y Bunkua Nabingumwa, Mamo Luis Napoleón Torres
16. Véase: Colombia. Violaciones de Derechos Humanos Contra los Dirigentes de los Arhuacos (Amnistía Internacional 1991)
17. En 2004 con la creación del Centro de Coordinación de Atención Integral (CCAI) y bajo la supervisión del Ministerio de Defensa y la Agencia Presidencia para la Acción Social, este Batallón es ubicado en la Cuenca del río Santa Clara para promover la recuperación del territorio. El contexto de crisis humanitaria que estaban viviendo los Arhuaco se dio a raíz de la muerte del Mamo Mariano Suarez, quien promovió la construcción de *Gunmaku*, pueblo cultural propuesto por los Arhuaco a la Agencia Presidencial para la Acción Social hoy DPS; y posteriormente al Programa CATSNSM liderado en sus inicios desde el CCAI (Departamento Nacional de Planeación 2012).
18. Piedras sagradas que representan valores de equilibrio con la naturaleza.
19. La reparación integral individual contemplada desde la Ley 1448 de 2011 contemplan cinco medidas de reparación: “1) Restitución: Se entiende por restitución, la realización de medidas para el restablecimiento de la situación anterior a las violaciones contempladas en el artículo 3° de la presente Ley (artículo 71). Ésta busca devolver a la persona en situación de víctima, en la medida de lo posible, al estado anterior al hecho victimizante (Comisión Ejecutiva Atención y Reparación a Víctimas, s.f.) ; 2) Rehabilitación: consiste en el conjunto de estrategias, planes, programas y acciones de carácter jurídico, médico, psicológico y social, dirigidos al restablecimiento de las condiciones físicas y psicosociales de las víctimas en los términos de la presente ley (artículo 135); 3) Satisfacción: “las medidas de satisfacción serán aquellas acciones que proporcionan bienestar y contribuyen a mitigar el dolor de la víctima” (artículo 139). Estas medidas de acceso a la justicia y a la verdad, de carácter público o simbólico tienen la finalidad de reconocer la dignidad, nombre y honor de la persona en situación de víctima (Comisión Ejecutiva Atención y Reparación a Víctimas, s.f.) ; 4) Indemnización o compensación: medidas que se le otorgan a la persona en situación de víctima por los prejuicios, sufrimientos y pérdidas económicamente evaluables, que sean consecuencia de la violación a los derechos humanos considerados como delitos graves contra la vida, la libertad y la integridad física o mental; y 5) Garantías de no repetición (véase artículo 149): acciones que se adoptan para que la persona en situación de víctima no vuelva a ser objeto de violaciones a sus derechos humanos delitos considerados como graves.” (Comisión Ejecutiva Atención y Reparación a Víctimas, s.f.)
20. Choquehuanca, en un discurso dado el 21 de abril del 2010, afirmó que más allá de los intereses de los indígenas está el bienestar de la naturaleza: “Para nosotros, los indígenas, lo más importante es la vida, el hombre está en el último lugar, para nosotros lo más importante son los cerros, nuestros ríos, nuestro aire. En primer lugar, están las mariposas, las hormigas, están las estrellas, nuestros cerros y en último lugar está el hombre” (21 abril de 2010) (Choquehuanca citado en Gudynas, 2010, p. 2).
21. Para más información véase: Confederación Indígena Tayrona (CIT). (2011). *Propuestas para el programa de garantías de los derechos fundamentales de los pueblos indígenas de Colombia*. Valledupar: Ministerio del Interior y de Justicia; Gobernación del Departamento de Cesar.

22. Cabe aclarar que “no todas las relaciones de los pueblos indígenas con el territorio están mediadas por lo espiritual” (CNMH 2014).
23. En el año 2014, el Presidente de la República de Colombia, Juan Manuel Santos, y el Ministro del Interior, Juan Fernando Cristo, firmaron el decreto 1953 de 2014. Este decreto es autonómico para la administración de los sistemas propios de los pueblos indígenas, puesto que reconoce a las etnias y además desarrolla el componente de la constitución que estaba en deuda hace 20 años con los pueblos indígenas. Reclamaciones territoriales legítimas que no están asociadas a procesos de despojo del conflicto armado, que son anteriores y que guardan relación con otros factores. Por ejemplo, el crecimiento poblacional. Este decreto establece que se debe crear una comisión en el plazo de dieciocho meses donde el INCODER, los diferentes ministerios, el ICBF y demás instituciones concreten medidas para solucionar problemas territoriales de las comunidades indígenas. Véase: Ministerio del Interior. (2014). Decreto 1953. “Por el cual se crea un régimen especial con el fin de poner en funcionamiento los Territorios Indígenas respecto de la administración de los sistemas propios de los pueblos indígenas hasta que el Congreso expida la ley de que trata el artículo 329 de la Constitución Política. Disponible en: <http://www.programa-acua.org/index.php/acua-ar/1070-gobierno-firma-decreto-autonomico-manejo-transferencias-de-pueblos-indigenas>

“Prosperity for Everyone” in the Post-Conflict?: How Does Environmentally and Militarily Oriented State (Re)Control in the Ariari Region Propel Productive Segmentation and Social Fracturing?

Diego Andrés Lugo Vivas/ CET Washington - Universidad del Valle

Theoretical perspectives and conceptual notions

This article focuses on the role of the State in the diffusion of programs of territorialization, productive reconversion, and transnational discourses of environmental conservation under ceasefire agendas to control the frontier (Bakker 2005 2009; Brockington, Duffy and Igoe 2008; Brockington and Duffy 2010; Castree 2007; Castree 2008a, 2008b, 2009; Corson 2010; Igoe, Neves, and Brockington 2008; Kramer 2009a and 2009b; Peluso 1993, 1995; for the Colombian case see: Asher and Ojeda 2009; Ojeda 2012; Bocarejo and Ojeda 2015; Cardenas 2012; Devine 2017; Indepaz 2015; Oxfam 2013). As a part of the latter, I will emphasize the existence of socio-environmental inequalities as channels, causes or conditions that allow the emergence of new mechanisms of green grabbing and the mobility of illicit extraction (Dietz and Losada 2014; Furtado 2013; Guimaraes 2014; Göbel, Góngora-Mera and Ulloa 2014; Robertson 2011; Scholz 2014; Ulloa 2014; Vélez and Vélez 2008), in contexts of peace negotiations and the rise of new (and more focalized) micro-violences (King 2004).

Historically, the frontier has been related to the intrinsic violence inflicted in the colonization and settlement of new territories. As Duncan and J. Markoff (2006), remind us, the frontier has been a space in which barbarism, violence and political negotiation creates “civilization.” Recent conceptualizations also note how violence and political exchanges are still the analytical channels by which the frontier should be understood, although this time, under the rubric of new corporate transformations (Brockington, 2008; Igoe and Brockington, 2007; Moore, 2005; Peluso & Lund, 2011).

The Colombian history is full of accounts about the violent character of the frontier. The most virulent confrontations between the 1990s and 2000s show how these territories were a laboratory of violent transactions. Drug trafficking, armed dispossession, and waves of forced displacement, among others, have been the rule in much of the territory. In recent years, however, a global politics of state re-territorialization in the frontier, a discourse of unity against insurgencies

and illicit economies, as well as an overcoming of structural violences through the legalization of the former-insurgent life, have partially decreased the intensity of the conflict while triggering new violences against hundreds of social leaders for the access and control of different resources. The promotion of a discourse of Peace through the implementation of environmental, military, and infrastructural State programs have created in the frontier new fractures, new forms of segregation and new dependencies to transnational chains of economic and environmental value.

In that perspective, political ecology has noted how processes of state-formation have been analyzed not only through the classical explanation of violent means but also through a renewed discourse of environmental preservation (Peluso 1993, 1995; Igoe, Neves, and Brockington 2008; Castree 2007; Brockington, Duffy and Igoe 2008). The first approach has been at the center of the academic discussion for decades but the second one has gained relevance, focusing on the emergence of networks of international funding, global media, environmental groups, and research communities to create an ideology of wise global resource management. As Peluso notes (1993), States usually have pursued a goal of military centralization, but under the implementation of renewed coercive conservation programs, States play a two-sided game: on one hand, they accelerate systems of resource extraction under the platform of ecological conservation and on the other they promote strong campaigns of military intervention to “recover” the contested frontier (Brockington and Duffy, 2010). The legitimate discourse of conservation is effective to the extent that it easily sums adepts and global attention to a fair green cause while it guarantees both the conditions for capital expansion (Corson, 2010) and a greater military access in territories where formal control has been limited (Bakker 2005, 2009; Castree 2008a, 2008b, 2009).

Amid processes of peace negotiations, a politics of conservation is a suitable option to re-control NFLCs: New frontiers of Land Control (Peluso and Lund, 2011). In Southeast Asia, for instance, Kramer (2009a and 2009b) and Woods (2011), among others, argue that a politics of conservation

has allowed the Burmese military–state to regulate historically contested frontiers and ethnic enclaves to increase its own territorial control while granting massive portions of land to private alliances for environmental conservation and the development of green economies. In Colombia, Asher and Ojeda (2009), Ojeda (2012), Bocarejo and Ojeda (2015), and Devine (2017), among others, argue that green economies under the discourse of paradisiacal spots in need of protection have contributed to the privatization of Natural Parks in Colombia. To the extent that the military in Colombia has guaranteed a stable path toward legality in former cocalero areas in the Caribbean Coast, environmental offices have promoted privatized development as a “responsible” option to employ minorities and former coca growers, moving them away from the illicit world. Violence in the sense of displacement of ethnic minorities, dispossession due to the commodification of the nature, and the imposition of new legal frameworks orienting (and restricting) customary uses of land are some of the consequences of those paths of state conservation (Cardenas 2012; Indepaz 2015; Ojeda 2012; Oxfam 2013; Devine 2017).

The economies of conservation and the promotion of biofuel and monocrop cultures as appropriate sustainable solutions to the threat of climate change and fossil dependence might work as state programs that boost agriculture from a legal standpoint although they unleash new inequalities, as might be inferred with the re-concentration of land in monocrop and biofuel clusters (Göbel, Góngora-Mera and Ulloa 2014).

Based on this literature, the present article aims to explain the main mechanisms by which a discourse and a state agenda of unity, legality, and environmentally responsible conservation toward the (post?)-conflict have fractured the municipality of Puerto Rico (Ariari region) like never before. Fifteen years ago, this municipality was a de-facto addition to the FARC-controlled Caguán DMZ. Since then, it has experienced well-known programs of peasant titling in the west while it has been a scenario for reconversion from coca to biofuels in the north. This has gone hand in hand with a growth of coca crops in the south (around and inside La Macarena National Park), re-adjusting the socio-spatial landscape of the region. Productive fragmentation and social fracturing have been the paradoxical outcomes of these post-conflict policies of unity, legality, and responsible conservation.

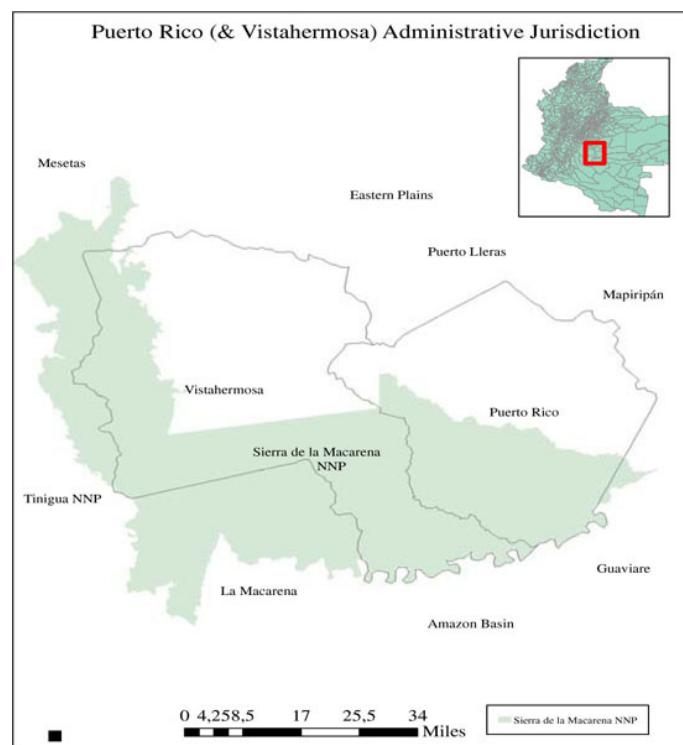
The Region and Methodological Aspects

The municipality of Puerto Rico belongs to The Macarena Special Management Area (AMEM - department of Meta). Legally, a Special Management Area is intended to regulate the exploitation and use of renewable natural resources in highly bio-diverse regions. The Central Government created this Special Area in 1989 and is formed by two departments

(Meta and Guaviare), 19 municipalities, 589 districts, and 15 Indigenous Reservoirs.

Politically, its history has been marked by the evolution of an armed conflict, of which it has been a fundamental piece, as it was the center of the failed Caguán peace process during the late 1990s. In 1999, former president Andrés Pastrana (1998-2002) established a demilitarized zone for the development of the peace negotiations with the Revolutionary Armed Forces of Colombia (FARC) through the Resolution 85 of October 14th of 1998. The Demilitarized Zone included the municipalities of La Uribe, La Macarena, Mesetas, and Vistahermosa in the department of Meta and San Vicente del Caguán in the department of Caquetá. The history of the AMEM and especially of the Integrated Management District La Macarena North (where Puerto Rico belongs), has been a synthesis of the different political conflicts this country has experienced during its long civil war.

Map # 1: Location of the Area of Study



Source: Office of National Natural Parks.

The FARC’s excesses in the DMZ with hostages brutally deprived from freedom for political and economic reasons, the boom in coca crops during the 1990s and 2000s, as well as the intense military and paramilitary re-control after the failure of the Caguán Peace Talks in 2002, illustrate the political turmoil this region has witnessed in recent times.

The municipality of Puerto Rico and the Ariari region represent a transitional zone from the Amazonian Piedmont

to the Eastern Plains. Socio-spatially, the existence of different productive systems due to consecutive booms in marijuana, oil, cattle, coca, and more recently palm, has turned this region into a socio-productive laboratory, in which licit and illicit rents have historically overlapped. Whether the chains of economic production have been integrated into peasant, state-oriented, or agribusiness systems, Puerto Rico might be defined as a classical extractive frontier with many violences over its shoulders. Its condition as a periphery with both open valves for anthropic transformation in La Macarena National Natural Park (NNP) and closed frontiers in the north, reflects its character as an extractive town, with high levels of multi-dimensional poverty, low coverage of public services, and one of the highest rates in the incidence of the armed conflict into daily activities (ELEMENTA, 2018).

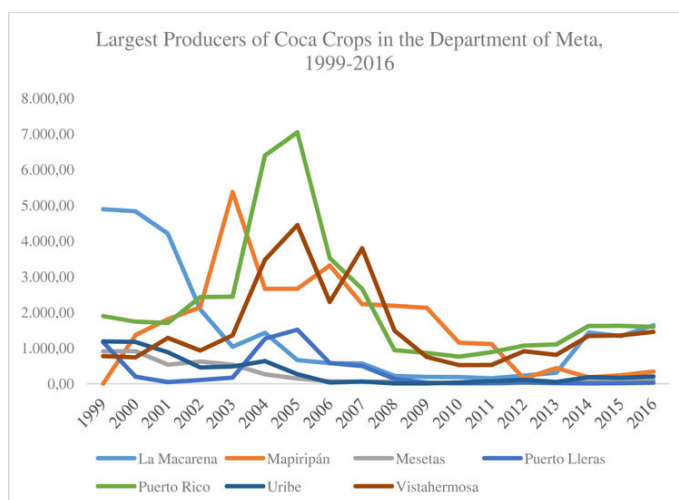
To analytically study programs of State (re)control, environmentally and militarily oriented, with a final outcome of productive segregation and social fracturing in Colombia, I have developed a multi-pronged research method in the Ariari, on the basis of three different sources: semi-structured interviews, secondary sources, and spatial panel data. Although, the selection of Puerto Rico as a case study, exceeds the limits of this research, this town is central for this special issue given the following questions: How does a region that has kept global levels of land concentration stable show such levels of intra-municipal readjustment in the property regime? What are the factors and mechanisms that explain one of the most notorious processes of fracturing and socio-productive segregation in Colombia since 2000? To answer those questions around 30 interviews were conducted during 2016 and 2017, mainly in Puerto Rico and Vistahermosa. To understand dynamics linked to the subsequent uses of land and the productive reconversion experienced in the Ariari region, spatial data and GIS techniques were also employed. Information about the mobility of illicit extraction and new agribusiness clusters processed as grid and vector data completed the interview stage. Spatial data comes from different sources, among them: IGAC, SIGOT, SINAP, UNODC / SIMCI, and DNP, among others.

A History of Illicit Production of the Ariari

The history of La Macarena North DMI mirrors the example of thousands of frontiers that have been reimagined as spaces for colonization and dependent on economic bonanzas (Arcila, et al., 1989; Molano. et al., 1989). As Tobón and Restrepo (2009) argue, different settlement processes have reconfigured La Macarena North DMI not only with bonanzas around rubber and quina (1950s), marijuana (1970s), coca (1980s-2000s), palm (2000s) but also with population resettlement due to La Violencia (1950s) and State attempts to develop directed colonization (1960s). All of the above, the coca crops are the ones that have redefined

the productive specialization since the 2000s. Coca was an important resource during the 1990s, but it took off during the early 2000s, with Puerto Rico leading the road of illicit production in the department of Meta, at least, until 2005.

Graph # 1: Number of Hectares of Coca Cultivated in the Department of Meta per Municipality, 1999-2016



Source: SIMCI / UNODC

During the Caguán DMZ era, the municipality of Puerto Rico was known as a center of guerrilla control, in which an expansion of illicit economies, a bulky growth of the social activity via *cocalero* bonanzas, and a territorial emptying led by cattle ranchers who left the area due to the new guerrilla pressures, were experienced simultaneously. This situation, however, stoked the fire of violence once the Caguán DMZ was dismantled in 2002. The excesses committed by the FARC and the deployment of guerrilla forces from (and towards) this region, led to an intensification of the conflict that surpassed any rational limit. The brutality of the war, the guerrilla tradition that made civilians a justifiable military target, and the extreme actions of the groups in confrontation, meant that the military retake carried out since 2002 in this DMZ, was even bloodier than the war experienced until that time. Thus, the first steps of the institutional / military recovery in the Caguán DMZ resulted in waves of forced displacement and land abandonment that were among the highest in Colombia.

According to the Court for Humanitarian Issues and the Integrated System of Humanitarian Information, population expulsion due to the breakdown of the process, the subsequent economic recession, and the violent retake by military (and paramilitary) forces reached historical peaks between 2005 and 2008 as the following table shows:

Table # 1: Expulsion and Reception of People in La Macarena North DMI, 2001-2008

Municipality	Category	2001	2002	2003	2004	2005	2006	2007	008
La Macarena	Expulsion	811	345	410	934	1,030	913	559	4
	Reception	5	32	89	173	292	153	181	96
Vistahermosa	Expulsion	753	4,375	5,179	6,596	11,016	16,299	19,835	21,873
	Reception	5	218	280	536	1,448	2,030	630	426
Puerto Concordia	Expulsion	775	1,883	2,597	3,137	6,905	8,825	10,629	11,461
	Reception	28	28	161	133	886	341	471	101

Source: Sala de Situación Humanitaria and the Sistema Integrado de Información Humanitaria; quoted by Tobón and Restrepo, 2009

During this period, demands for the protection of the collective and private patrimony due to events of land abandonment reached peaks of 683, 385, 385, and 166 in Mapiripán, Puerto Rico, Vistahermosa, and Mesetas respectively. Information on the patrimony of displaced population shows that the department of Meta has been one of the regions where the problems of displacement and land abandonment have become more

critical. As the following table shows, complaints for land abandonment situate Meta in the national top-tier when evaluating the impacts that the conflict and economic displacement have had in the distribution of the property regime. Based on those figures, Puerto Rico presents the third and sixth highest rates of land abandonment in Colombia based on global/nominal and per capita estimations:

Table # 2: Abandonment of Properties and Displacement in Colombia until 2010

Department	Municipality	People that abandoned their properties	Position of Abandonment (Nationally)	Displaced People	Position of Expulsion	Population 2005	Rate of Abandonment (%)	Rate of Displacement (%)
Bolívar	El Carmen de Bolívar	1,748	1	68,858	1	67,952	2.57	101.33
Antioquia	Turbo	758	2	46,433	6	121,885	0.62	38.10
Meta	Vistahermosa	602	3	22,581	20	21,048	2.86	107.28
Norte Santander	Tibú	513	4	3,004	10	34,773	1.48	8.64
Meta	Mapiripán	385	5	12,279	56	13,230	2.91	92.81
Meta	Puerto Rico	385	6	11,824	58	17,368	2.22	68.08

Department	Municipality	People that abandoned their properties	Position of Abandonment (Nationally)	Displaced People	Position of Expulsion	Population 2005	Rate of Abandonment (%)	Rate of Displacement (%)
Guaviare	San José	373	7	23,863	16	53,994	0.69	44.20
Chocó	Ríosucio	314	8	49,987	5	28,230	1.11	177.07
Vichada	Cumaribo	313	9	7,247	108	28,718	1.09	25.24
Arauca	Tame	308	10	25,988	13	47,576	0.65	54.62

Source: Proyecto Protección de Tierras y Patrimonio de la Población Desplazada – ACCIÓN SOCIAL

In this context, ambitious programs to decrease the intensity of the conflict and advance in the implementation of institutional discourses of unity, legality, and conservation—militarily and environmentally oriented—have been proposed since the mid-2000s. In terms of what Peluso (1993) describes as coercive conservation, meaning state programs that accelerate systems of resource extraction under platforms of ecological conservation while promoting strong campaigns of military intervention to “recover” the contested frontier, the cases of Puerto Rico and Vistahermosa go down in history as the first attempts to destroy via forced manual and aerial-spraying eradication coca crops inside a National Park. The *Colombia Verde Operation*, a military and environmental program to stop deforestation and control the legal use of land—for environmental preservation—inside La Macarena NNP was launched in 2006 (González, 2007; El Tiempo 2006a, 2006b).

Initially, this operation was designed to destroy 5,000 hectares of coca in La Macarena via manual eradication (Colombia - Ministerio de Interior y de Justicia, 2005). Groups of eradicators started the cleaning process in adjacent areas to the park, mostly in Vistahermosa. However, the death of 29 soldiers who were protecting manual eradicators and the explosion of a bomb installed in the root of a coca plant—killing, at least, six eradicators in the Park—in 2006 led the government to execute an alternate plan of aerial spraying (El Tiempo, 2006c; González, 2007; Colombia—Presidencia de la República, 2006a, 2006b). During the manual eradication process that lasted 200 days in 2005 and 2006, 2,909 hectares of coca were destroyed. Instead, during the 5-day period of aerial spraying, 1,769 hectares of coca, were eradicated (Ruiz; 2006; see also UNODC, 2006). Thus, *Colombia Verde Operation* might be remembered as the first program of aerial eradication developed inside a NNP. The Antinarcotics Police Department was essential in the decision to eradicate coca crops via aerial spraying to the extent that they “could not allow the deterioration of a natural reserve at the hands of drug traffickers” (González, 2007).

The design and execution of *Colombia Verde* was assigned to the Presidential Program Against Illegal Crops, which brought a group of 930 eradicators divided into 32 mobile crews, and whose goal was to eradicate in three months 4,598 hectares of coca. The National Police and the Military Forces provided additional security, which means that a total of 3,000 men between eradicators and law enforcement officers participated in this operation. Eight months later and due to the intense violence around the manual eradication process, a second stage of aerial spraying was developed. Thus, La Macarena in Puerto Rico and Vistahermosa became one of the most crystalline scenarios of environmental coercion, in which ecological efforts to recover a special territory overlapped with a strong discourse of armed confrontation against drug trafficking and terrorism (UNODC, 2007; Colombia, Ministerio de Medio Ambiente, Vivienda y Desarrollo Territorial, 2006).

Also, the *Colombia Verde Operation* might be considered as a foundational pillar of a broader program of environmental territorialization capable to decrease the intensity of the confrontation and then guarantee a smoother transition toward a likely post-conflict (lasting until the present day). As a part of this environmental territorializing agenda, three programs of conservation and promotion of green economies have been implemented in different parts of Puerto Rico since 2010, namely: 1) The Regulation and legalization of the land tenure system in areas surrounding La Sierra de La Macarena National Natural Park, Puerto Rico (2011); 2) the Eradication of illicit crops inside National Natural Parks and zones with a buffer function, 2011-2014; and 3) the CONPES 3477—Strategy for the competitive development of the palm sector.

However, the evolution of these programs has created new fractures and socio-productive segregations in areas that could not be more contrasting in terms of the discourse of development they project. On one hand, in the southern and western regions that look toward La Macarena NNP—historical hotspots for political, peasant, and insurgent contestation—, partially successful programs on land titling have

led, initially, to a redistribution of the rural property inside a Peasant Reserve and, more recently, to a reallocation of illicit activities (toward the southern parts of La Macarena NNP). The northern side of Puerto Rico's municipality, in turn, although historically connected to the coca booms and FARC's influence, have been reconverted into a corridor of biofuel production in a small period of time. The restrictive character in the access of land for a handful of entrepreneurs and corporations, as well as a homogenization of the socio-spatial landscape due to palm activities, have produced an enclosure of the rural property and a path of securitization led by state and private forces. These transformations will be explored in detail in the following sections.

The West/South

Important in the recent history of the contested west is the Peasant Reserve Zone of Güejar-Cafre (ZRC Güejar-Cafre, in Spanish), a social entity whose constitution goes back to the first waves of colonization in the 1940s toward La Macarena. Moved by population expulsion due to armed and political conflicts and thanks to programs of state colonization in the south, peasant families consecutively arrived to the area that corresponds to the Peasant Reserve Zone of Güejar-Cafre (ZRC Güejar-Cafre), and its fifteen associated districts (La Macarena NNP, 2011).

In this scenario of systematic colonization and extractive bonanzas, the western and southern parts of the municipality flourished under an intense (military) pressure for being considered a progressive insurgent frontier. In 2004, amid an active confrontation and as a by-product of both a constant military pressure to content FARC's influence and new state initiatives to provide social services in this region, the Peasant Association for Ecological Agriculture and Fair Trade in the Basin of the Güejar River (Agrogüejar) was created. This organization was not only the apparatus whereby the government and local peasant communities started negotiations to eradicate illicit crops but also the mechanism by which a program for the titling and formalization of hundreds of public vacant lands (under peasant tenancy) was developed (ZRC Güejar-Cafre, 2012)

The creation of Agrogüejar summarizes decades of political participation of more than 1,500 families settled in the area. This association was created as a means of political representation to demand state and private action to overcome rural precariousness. Agrogüejar currently has 579 families and 1,246 members (ZRC Güejar-Cafre, 2012).

Due to the conflict and the consequences of the *Colombia Verde Operation* in terms human lives, land abandonment and forced displacement in Puerto Rico, massive mobilizations in the Lower Ariari and the development of a 2000-participant

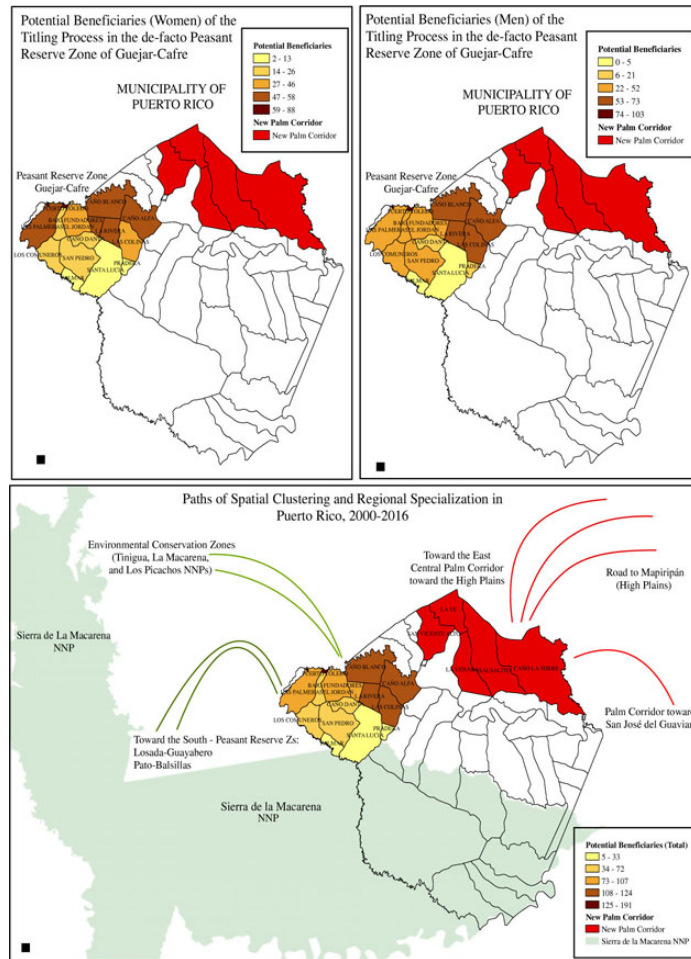
Forum for Peace in 2006, laid the foundations of a voluntary and gradual process of eradication of coca crops negotiated between the national government and the community.

In 2007, the government started with the so-called Integral Consolidation Plan (Oficina de PNN, 2011) which was intended to open the provision of social and public services in areas highly affected by military operations. Thus, the Integral Consolidation Plan in La Macarena (ICPM) was devised around six components: 1) humanitarian assistance, 2) justice and security, 3) social development, 4) economic development, 5) governability, and 6) territorial ordering / property rights.

In this vein, a program of inter-institutional support called "Regulation and legalization of the land tenure system in areas surrounding La Sierra de La Macarena National Natural Park, in the municipality of Puerto Rico" (Oficina de PNN, 2011) was designed under the leadership of Agrogüejar between 2007 and 2011. Previous efforts materialized in Colombia during the late 1990s and early 2000s by the Office of National Natural Parks and both the Peasant Reserve of Pato-Balsillas (Caquetá) and the Peasant Reserve of Losada-Guayabero (Meta) opened the door for an initial process of topographic survey and an identification of transferrable rights of private property (former public vacant lands under peasant tenancy) in 1,258 farms in the municipality Puerto Rico. Although, this type of titling experience was not the first one in Colombia given previous advances in Pato-Balsillas and Losada-Guayabero, the whole process in this municipality might be assessed as the largest adjudication and titling initiative developed in Colombia during the transitional period toward a de-escalation of the conflict.

Between 2009 and 2011, of the 1,258 surveyed properties, 825 were granted a status of "titled property." Around 1,500 people were the primary recipients and beneficiaries of these titles, in a process that is usually referred as a milestone of collective action and a socioeconomic and political achievement by a peasant organization (La Macarena PNN, 2011).

Map # 2: Trajectories of Spatial Clustering and Productive Specialization in the Municipality of Puerto Rico



Source: La Macarena National Natural Park Office, 2011

Table # 3: Properties in the Ariari-Güejar-Cafre Area according to their socio-spatial location

Location	Number	Percentage
Populated center	389	24,84%
Populated center within the La Macarena NNP	32	2,04%
Property contained by La Macarena NNP	170	10,86%
Rural Property within the de-facto Peasant Reserve	962	61,43%
Others	13	0,83%
Total	1566	100,00%

Source: La Macarena National Natural Park Office, 2011

Table # 4: Rural Properties in the Ariari-Güejar-Cafre Area

Range of extension (Hectares)	Number of properties	Percentage
> 0 – 1 Has.	74	7,69%
> 1 – 10 Has.	349	36,27%
> 10 – 25 Has.	203	21,10%
> 25 – 59 Has.	203	21,10%
> 59 – 80 Has.	116	12,05%
> 80 – 100 Has.	5	0,52%
> 100 – 200 Has.	11	1,14%
> 200 Has.	1	0,10%
Total	962	100%

Source: La Macarena National Natural Park Office, 2011

According to the SINAP information, of the 962 rural properties subject of topographic survey and titling assessment, 86.15 percent (829 properties) are below the Family Agricultural Unit, (UAF, in Spanish), which for the case of Puerto Rico, ranks between 59 and 80 hectares. The UAF is a basic agricultural, livestock, forest, or/and acquicultural entity that allows a family to cover 1) the minimum wages necessary for its subsistence, 2) the labor involved in the production of the agricultural unit, and 3) a surplus for capital formation. Based on these statistics, this titling initiative was developed around properties where tenancy was proved, land accumulation was low, and a peasant mode of living was essential. This partly successful program of peasant titling, focused on micro and small land tenure systems, involved the legal transfer of rights from public vacant lands to new properties for micro and small farmers and their families.

The tiling process developed between 2007 and 2011 and the investment projects this region has implemented in alliance with national and international funders, are part of a broader agenda of territorial appropriation by a peasant community. The Peasant Reserve of Güejar-Cafre is a de-facto social construct; not a legally recognized entity. In Colombia there are six peasant reserves formally and legally constituted, although Güejar-Cafre is still on the way to get their final approval.

Agrogüejar has simultaneously advanced in the formalization of the Peasant Reserve and the development of the previous titling process. Decisions to approve the legal status of this de-facto territorial entity, still have to be made. And although, the community has gone back and forth in the formalization of this Peasant Reserve, its unsolved status puts on the table the same concern that additional in-process reserves have: there is no willingness from the national government and other instances to accelerate a final decision. In this context, the titling of 37,800 hectares in 825 properties in the Ariari-Güejar-Cafre region has been seen by many as an intermediate step to legally consolidate a new socio-cultural entity. And although, the road for constituting this legal figure is still under construction, a process of conferring titles and land rights to hundreds of families in a region highly affected by different structural and cultural violences, has been seen by many as an unprecedented achievement by a peasant community.

With the demobilization of the FARC in 2016, new winds of support for this organization emerged. A plan to accelerate voluntary eradication has been progressively implemented. The National Comprehensive Program for the Substitution of Illicit Crops (PNIS, in Spanish) has prioritized different regions in the Caribbean Coast, the Pacific Basin, and the Eastern Plains. One of the pilot programs developed in Colombia has been established in the districts that belong to the Peasant Reserve of Güejar-Cafre. Voluntary eradication has become a sort of mandate in the Ariari-Güejar-Cafre region to the extent that all the titling benefits received by

the community might disappear if state agencies prove recidivism in the production of illicit crops. However, the community has hardly been integrated into chains of economic value to the extent that subsistence economies, levels of poverty, infrastructure precariousness, and closeness to circles of illicit rents are still considerable. In that matter, projects such as the National Comprehensive Program for the Substitution of Illicit Crops (PNIS) act as relievers when it comes to the generation of economic income and social investment.

This parceling program, which serves as the largest initiative for property titling recorded in Colombia during the ceasefire transitionality, was unimaginable fifteen years ago. This experience, however, contrasts radically with a trajectory of re-concentration that has evolved during the same period of time in the northern side of the municipality. During the last fifteen years, two contradictory systems of development and capital reproduction have emerged, reinforcing two different trails of spatial clustering and regional-productive specialization. This alternate scenario of re-concentration in the north, and the speed, depth, and scale of the productive reconversion associated to it, will be the elements of discussion of the next section.

The North/East

Semana, one of the most prominent media conglomerates in Colombia, presented—in one of its news reports for the rural sector—the current situation of the municipality of Puerto Rico:

Legal plantations are going ahead and making benefits over illicit crops in this southern town of the department of Meta. Pineapple, banana and palm oil can make this region an important center for food production in the department.

Back in 2000, Fabián Delgado arrived to Puerto Rico, in the south of Meta, to work in illicit crops. At that time, the economy revolved around the cultivation and transformation of the coca leaf. “There were coca bushes near the municipal populated centers. Between 1998 and 2002 there were crops as close as on the right bank of the Ariari River and in some parts of the Güejar River. Also, they were present in small populated cores such as Puerto Toledo, Barranco Colorado or Chispas”

...[But now] According to the municipal agricultural evaluation made by the Ministry of Agriculture in 2016, Puerto Rico is the seventh producer of oil palm in Colombia, with 11,536 planted hectares and 10,400 harvested hectares.

The fact that today we think in agriculture and not in illicit crops is due to the peace process. The population of Puerto Rico did not imagine that, at some point in our lives, this post-conflict situation was even possible. (Puentes, 2018; my translation)

Parallel to the process of peasant titling in the west, a phenomenon of biofuel specialization and land grabbing in former cocalero districts took-off in the northeast. One by one, the districts that connect Puerto Rico with Mapiripán and the Colombian High Plains (the largest agribusiness cluster in Colombia) were subject of focalized eradication programs. Military interventions in Caño La Torre, Sausalito, La Venada, La Y, and San Vicente, made part of a long-run program to transform the illicit landscape of Puerto Rico, initially as a coalition of military and environmental agencies under the leadership of the National System of Protected Areas (SINAP) and then under the baton of infrastructure and agribusiness clusters. The main goal was to attenuate the population’s dependency on coca crops and to promote new and clean energies capable to enlighten the world, provide alternative sources of income for peasant and cocalero groups, and secure a legitimate barrier against illicit rents.¹

In this contention crusade, the evolution of forced eradication and the devising of strategies to create a more inclusive and participatory scenario with the local communities in Puerto Rico, encouraged a number of institutions led by La Macarena NNP Office to advance in the implementation of a program called “Eradication of Illicit Crops inside the National Natural Parks and Zones with a Buffer Function” (NNP, 2014) during the early 2010s.

In 2010, the lowest peak in the cultivation of illicit crops was reached. From 7,040 hectares cultivated in 2005, Puerto Rico recorded a sustained decrease until getting 757 hectares in 2010 (UNODC, 2017). A plan to reorient the productive vocation led by La Macarena NNP, the Unit for Agricultural Rural Planning, the National Program for Voluntary Substitution of Illicit Crops, the National Roads Institute in charge of the Granada – Guaviare Highway, and a number of private investors of which Indupalma, Grupo Empresarial Agropecuaria Santa María, and Aceites Cimarrones are some of the most renowned brands, crystalized an anti-insurgent vision of development that would allow the progressive modernization of the peasant economy far from the obscured past of the “easy-money & cocalero culture.”

As a state policy, productive reconversion and institutional recovery was oriented by the strategic position of Puerto Rico as a connection between the Amazonian piedmont and the savannahs that lead to the Colombian High Plains. Puerto Rico, connects two socio-spatial universes (the Amazonian Piedmont and the Eastern Plains), which count with significant environmental and economic resources. This spatial differentiation explains why two regions in the same

municipality deserved complementary strategies by the State to guarantee a nuanced variety of post-conflict landscapes. The history of the west and the south have been written with stories of illicit production and peasant contestation but the north and the east, although, connected to former coca plantations, are now the window of the biofuel sector to the High Plains (the largest and more recent cluster of biofuel production in Colombia).

Thus, a comprehensive program of environmental protection and state-led green grabbing was materialized in the region. First, there was the role of the SINAP through La Macarena NNPOffice to implement a program of “Eradication of Illicit Crops inside the National Natural Parks and Zones with a Buffer Function” (PNN 2014). The zones with that buffer function clearly collide with the districts in which palm has been prioritized. And second, there existed an alliance between state, private and infrastructure conglomerates to guarantee the conditions to advance in the reconversion of Puerto Rico, from a coca grower village to a dream of an agricultural center.

The national policy CONPES 3477, or the “Strategy for the competitive development of the Colombian palm sector” is the orienting voice and the institutional compass, which delimits the type of state action to be deployed in this sector. This CONPES establishes the guidelines for palm promotion, recalling that this good (back in 2007) counted for more than 100,000 direct jobs and was the most promising alternative for job creation, agricultural production, and a legal, peaceful, and stable occupation in many tropical regions in Colombia (DNP, 2007). Meta was one of the focus of that vision. Since 2007, in the municipality of Puerto Rico—as in many other palm clusters in Colombia—, the Ministry of Agriculture and Rural Development has boosted palm investment with successive financing lines among them: FINAGRO, the Agricultural Fund of Guarantees, The Incentive of Rural Capitalization, the Program of Productive Alliances, the Program of Research, Science, and Technology, and the Program of Exchange Hedges (CONPES 3477).

According to the Governor’s Office in the department of Meta, the cultivated area for palm in Puerto Rico grew by a factor of nine from less than 1000 hectares to 7400 hectares of palm in less than five years, with production of oil

Table # 5: Cultivated Area with African Oil Palm in Puerto Rico

Year	Cultivated Area (Has.)	Production (Ton)
2007	675	1350
2008	450	1350
2009	670	2010
2010	675	2025
2011	7400	15000

Source: Gobernación del Meta - Coyuntura Agropecuaria 2012

increasing by a factor of 11. Since 2011 until 2017, estimations by the Municipal Council are even higher, updating the figure of cultivated areas to 35,000 hectares.

This specific type of development, requires high levels of capitalization and a monocrop culture in which just a handful of investors are able to intervene. As several respondents note for the case of the districts in which palm has grown, companies are not renting properties to third actors; they are buying themselves the properties covering an estimated area of 35,000 hectares. Central in this productive path are Induariari, Indupalma, Agropecuaria Santa María Economic Group, and Cimarron Oils Free Zone (Aceites Cimarrones Zona Franca), which have developed activities in former

cocalero zones under the dual system of direct investment / ownership and land leasing.

The Agropecuaria Santa María Economic Group, the motor behind the most significant investments in Puerto Rico is also the parent company of the first agro-industrial unipersonal economic zone in the Eastern Plains: Aceites Cimarrones. Both are the new forces behind the productive reconversion in the north and the consolidation of an enclave economy, oriented to a politics of land grabbing and a diffusion of a “responsible and sustainable” green force capable to attenuate fossil dependence and constrain the influence of illicit rents.

Although, Agropecuaria Santa María owns around 5,000 hectares, it has sub-contracted more land for the production oil palm in Puerto Rico. Aceites Cimarrones Free Zone, in turn, is an industrial economic zone under the lead of a single company: Aceites Cimarrones. To be established as a unipersonal economic zone, it must be in the capacity to invest 75,000 monthly Colombian legal salaries or \$20 million or create 500 direct jobs. The final goods produced in this type of economic zone must be included in the following sectors: biofuels, meats and fish, oils, animals and vegetables, dairy products, prepared or preserved vegetables and fruits, tea, soups, broths, vinegar, sauces and yeasts, as well as coffee and threshing derivatives.

Regarding InduPalma and its subsidiary InduAriari, InduPalma currently owns around 3,500 hectares in the districts of Caño la Torre and Sausalito. Although InduPalma has projected an estimated area for palm activities of 20,000 hectares, it was impossible to check current levels of accumulation due to the activation of mechanisms of sub-contracting and land leasing that hide potential conditions for land grabbing.

Under the leadership of these three private companies, Puerto Rico has become one of the most profitable centers for palm cultivation in Colombia. Regardless the predominant type of land tenure, a monocrop revolution and new grabbing mechanisms supported by a handful of companies have taken-off in the northern side of Puerto Rico.

Legally, this system needs to be enclosed to operate. As legal requests demand, at least, for the case of unipersonal economic free zones, there must be a total enclosure to guarantee the legal-spatial limits of the free zones. This physical enclosure, the relatively new monocrop's visual and social landscapes as well as a fenced enclave economy surrounded by investments in infrastructure show the scale and depth of the productive dynamics and the social implications of such green revolution. For example, the new highway that crosses the palm districts of Puerto Rico leading to San José Guaviare (with an estimated cost of \$ 60 million), contrasts with the marginal access that the Peasant Reserve Güejar-Cafre and La Macarena NNP still have.

As Cárdenas (2012) note for the cultivation of palm in Nariño (Southern Colombia), the articulation of neoliberal environmental policies with agendas of political and military stabilization, especially in ethnic and contested territories, presents serious paradoxes. First, there is the formation of an enclave economy, highly organized and patronized inside the fence borders but hardly connected to the reality of surrounding poorer areas in need of domestication and indoctrination against the cocalero culture. Because of their intrusive nature, plantations need to be developed in enclosed territories with few relations with their exterior. Also, security and legal reasons support this colonial form of intervention. To

attenuate the impact of alienated forms of production in a rural territory such as Puerto Rico, companies tend to provide services, that in this case, are related to job creation, improvements in infrastructure, and increases in the property tax, that work as free-destination resources to strengthen public and social investments. As one of the interviewees note, the northern side of the municipality has not only experienced a total reconversion from coca to palm, creating a totalizing vision of monocrops but also has limited the access to more productive lands. They now belong to an impenetrable set of crops, which has produced a feeling of isolation and alienation inside the very communal borders.

This trajectory of productive reconversion matches a broader context of institutional readjustment linked to the transitionality of the (post)conflict. Thus, the “recovery” of this frontier represents a major project for the reconstruction of some forms of sociability (García, 2017) that suit with the vision of progress and development promoted by the governments in power. The politics of the transition in Colombia, as several authors argue, represents a new-enlightened discourse, or a New Age of Reason, in which:

The politics of a transition “Hacia una Nueva Colombia” must be integral. “‘The National Rehabilitation Plan’ uncovers economic, social, institutional, and regional actions. It looks for the economic and socio-democratic recovery of Colombia. For this institutional mentality, a policy of transition is indivisible of an orientation that triggers the homogenization in the access, use, and control of the natural resources... To advance in this vision, the foundations of the transitional political discourse is based on an idea of development, progress and rehabilitation (García 2017, 310).²

Second, there is the idea of a renewed rush for land and an intricate network of mechanisms to grab land in (post?)-conflict contexts. Although, global levels of land concentration remain stable in Puerto Rico, two forms of land grabbing emerge in the local landscape. First, the expansion of monocrops and the constitution of different joint stock-simplified companies to break the ownership of thousands of hectares into different hands (without exceeding the limits of the agricultural family unit) prevail in this corridor. Second, the leasing of properties to bigger companies, in a process of regional productive clustering has climbed. Land accumulation is not always necessary when a process of specialization and productive re-concentration might be handled through a leasing scheme. According to interviews to members of the Municipal Council in Puerto Rico, the predominant system to usufruct land is the acquisition of properties to absent or original-land-titling owners who had the possession rights during the DMZ period. Direct ownership by conglomerates and medium entrepreneurs/investors who sale their production to

bigger companies in Puerto Rico, seems to be the predominant land tenure system operating in the area.

And third, there is not only the representation of the palm industry as a legitimate and legal regulator of the social life in “former violent” territories but also the diffusion of an environmental discourse based on the promotion of clean energies capable to enlighten the world and constrain the “perverse influence” of illicit rents. State and private discourses stimulating the palm industry are based on a number of moral, political, environmental, and transnational platforms, which might ease the implementation of programs of productive re-conversion and re-concentration such as the ones developed in this region. The legitimate discourse of conservation and green economies is effective to the extent that it easily sums adepts and global attention to a fair cause (the production of renewable energies with a minimum risk of deforestation) while guarantees both the conditions for global capital expansion (Corson 2010) and greater military access to territories where formal control has been limited (Bakker 2005, 2009; Castree 2008a, 2008b, 2009).

In that vein, the oil palm sector in Puerto Rico complies with two moral causes. First, it emerges as a legal solution for hundreds of families (usually attracted as salaried units) that have been victims of both the armed conflict and the illicit economies that have fed it up. Palm becomes the entry point to legality for former cocalero groups, even when the problem of land access (one of the fuels of the armed conflict) is still unsolved. And second, it guarantees optimal environmental and productive conditions to the extent that palm crops, at least in Puerto Rico, do not accelerate processes of deforestation and cleaning of forests to advance in the frontier. The northern side of this municipality is formed by flooded savannahs with no significant forest cover. In this encounter of opportunities, the consolidation of both a socio-cultural landscape typical of a monocrop system and renewed grabbing mechanisms to control, at least, 35,000 hectares, have emerged with intensity since 2008.

Increases in palm cultivations from Mapiripán to Puerto Rico tell the story of a spatially extensive industry that controls some of the most productive lands around the eastern border of the Ariari River. Also, although this spillover has defined the broader inter-regional limits of the palm industry in the High Plains (covering 13 million of hectares), it has also delimited the intra-municipal borders of two conflicting systems: the peasant economy and the agribusiness sector. Thus, a socio productive and spatial segregation between two property regimes is visible, creating some sort of ghettoization since the late 2000s.

I contend that transitions of this sort produce new forms of sociability leaving profound distortions in the social fabric (García, 2017). From continuous extractive booms that have connected Puerto Rico with the national economic cycles,

palm has become the valve that has led this town to the complexities of the most lucrative transnational economies. A vision of legality, development, anti-insurgent progress, frontier expansion with no deforestation, and a program to “institutionalize and educate” the colonizer, have meant a process of territorial exclusion as some of the interviewees have noted: “What you find in those districts is the monopoly of the monocrop. We cannot look over there. We can no longer cross those properties as we usually did... You see: we live enclosed in our own town” (Interview #15).³ Also, as other group of respondents highlight:

Although, in general, [political] violence has decreased, the new productive systems have meant a monopoly of the agribusiness [mentality]. Palm took all the lands and it is impossible to look toward those regions. Although, some people in the community have resisted, others have been working in the plantations as there are no economic options available. We [the respondents] do not do that. But many more have mouths to feed. There is a sense of exclusion. With coca we did not experience that. But palm has broken the town. These are new times. (Interview #28)⁴

The exclusion experienced by many who not only live near these crops but also have serious restrictions in the access of properties that are totally enclosed as well as the moral dilemmas they face before transitional, legalized, and more dynamic economies represent the denial of peasant identities settled in Puerto Rico since 1950s. These scenarios materialize new technologies of power (Feierstein, 2011; see also Castillejo 2014, 2015) and in that sense, provide renewed dilemmas to tenants and peasant owners, as García reminds us:

[Dichos habitantes] sobreviven entre el jornal que les ofrecen las empresas para llevar comida a casa y el hambre digna que se sufre en la mesa cuando no lo aceptan. Entre la complicidad con el saqueo sistemático de los recursos naturales de la isla para que la generación que venga pueda salir del desierto en el que se han convertido, y la lucha contra los planificadores del exterminio que han dejado sembrado el miedo en la isla. Entre la inmediatez del eterno presente y la ilusión de recuperar la libertad de la vida perdida (García 2017, 314).

Beyond this approach, I argue that the municipality of Puerto Rico experiences a sort of division that reinforces a very complex segregated landscape. The National Indigenous Organization of Colombia (1998), Eslava (2008), and Castillejo (2015), among others, reflect on the process of productive “recovery” derived from programs of transitional justice when they represent a continuum of exploitation, systemic exclusion, and ecological destruction linked to

transnational chains of economic-environmental value and corporate governance.

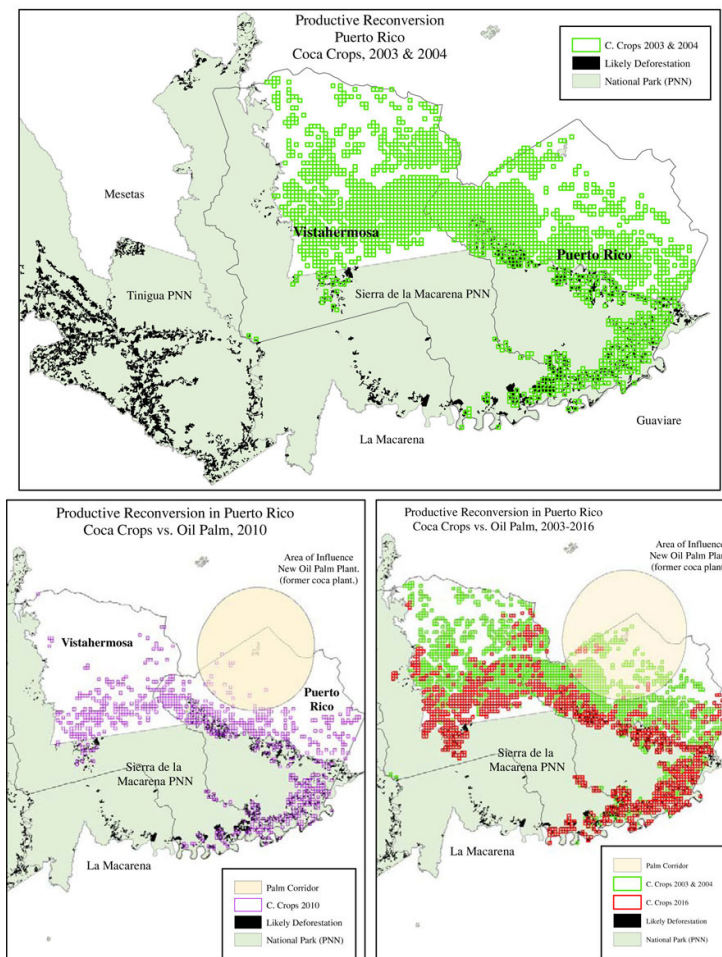
As Castillejo (2015) reminds us, “en este contexto no se da ni una fractura radical con el pasado violento ni el prospecto de la promesa de una nueva sociedad”. That is why the implementation of transitional agendas is so controversial when the same political and economic hegemonies persist through renewed productive activities. The case of Puerto Rico is certainly ambiguous and complex to the extent that peasant groups made viable the titling of hundreds of properties before local and regional offices developed programs of infrastructural and productive reconversion. Preliminarily, exclusion did not come as a product of alienation but as a consequence of enclosure and spatial segregation. Even before the access to productive lands in the north was restricted and customary uses of land contested, land for peasant families was secured in the west. This character of alienation and homogenization typical of a monocrop scene was partially contained thanks to the alliance between the Office of Natural Parks and Agrogüejar through the titling experience

previously described. Thus, a new fractured landscape and a multi-dimensional sense of belonging emerged. As a result, some peasant families became owners in the west, laborers in the north, and *raspachines/cocalero* growers in the south; everything in the same town and as part of the same everyday experience.

Current Conditions and Final Remarks

Currently, the peasant enclosure in the west of Puerto Rico has been even more visible not only due to the palm consolidation in the north but also to the surge of coca cultivation after 2012. In 2010, SIMCI reported 757 hectares of coca in the municipality. Six years later the number of coca hectares had jumped to 1,800 hectares. In recent years and due to the emergence of criminal bands controlling new and more focalized forms of micro-trafficking, the peasant frontier has been pushed toward La Macarena National Park via coca and cattle in similar ways that have been found across adjacent NNPs.

Map # 3: Productive Reconversion – Coca Crops vs. Palm in the Municipality of Puerto Rico, 2000-2016



Source: SINAP, UNODC-SIMCI, SIGOT, and ELEMENTA

There is no recurrence of coca production in the north, where palm production has become the most important line. Coca and cattle pastures, in turn, are pushing the frontier toward La Macarena NNP from different fronts. And parallel to the resurgence of coca, there has been a transformation of forests into pastures, which are pushing up illegal accumulation of land in areas where the state does not have any type of control. Therefore, a combination of coca and cattle pastures seems to be altering the frontier, with the entrance of criminal paramilitary and guerrilla-dissident bands imposing a new territorial order. This situation contrasts with the transformation experienced in both the peasant reserve zone where coca cultivation is prohibited as recently titled properties must certify the inexistence of this crop to keep the title valid and along the northern palm corridor of the municipality of Puerto Rico.

State recovery and the progression of a contentious program, environmentally oriented, to stop coca, cattle and deforestation in conservation areas while promoting green economies with no risks of further deforestation in the north, re-territorialized the socio-spatial landscape and transformed the distribution of land and its associated uses. Peasant titling experiences, an enclosure of the traditional economy in the west and a re-introduction of coca cultivations inside the Park since 2015 contrast radically with the progress of land grabbing and the emergence of an enclave palm economy, fenced for social and security reasons in the north. The existence of two discourses and two conflictive developmental visions, might be attributed to the implementation of an environmental/military program by the State to increase its control inside a highly contested frontier and guarantee a stable and lasting post-conflict peace.

Thus, peasant titling in the west, coca in the south, and palm in the north summarize the segregated efforts by different groups to re-territorialize the Ariari. And in the middle of these territorial dynamics, coca has gone back and forth, stimulated by a highly profitable transnational chain of illicit rents. Coca has moved toward southern and more inaccessible districts inside la Macarena NNP, showing the fragility and ambiguity of state initiatives oriented, greatly, by an economic, environmental, and military transnational agenda.

Finally, recent events seem to support the idea that things might radicalize in the future. On one hand, the approval of Law 1726 of 2016 known as Ley de Zonas de Interés de Desarrollo Rural Económico y Social –ZIDRES– might propel land grabbing for productive purposes in public vacant lands as is happening right now in the department of Vichada. The new agribusiness sector in Puerto Rico could take advantage of this Law to enforce land grabbing and consolidate spatially extensive economies. On the other, increases in the number of coca hectares in Natural Parks especially in La Macarena, Tinigua, and Nukak as well as the expansion of the frontier via pastures and cattle by peasant colonizers with external support reinforce this idea of armed actors, illegal economies, and ethnic minorities (indigenous, peasant and Afro-Colombian communities) tied in an increasingly complex network of productive extraction, cultural survival, and political cooptation. All the above-mentioned processes occur in regions that are economically and institutionally attractive and those areas will be both strategic and revealing of the new conditions that Colombia will face under a new Post-Accords scenario.

Works Cited

- Arcila, O. et al. 1989. "Sectores de actividad económica regional", in: *La Macarena: Reserva biológica de la humanidad*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia
- Asher, Kiran & Diana Ojeda. 2009. "Producing Nature and Making the State: Ordenamiento Territorial in the Pacific Lowlands of Colombia". In, *Geoforum*, 40, 292-302.
- Bakker, Karen. 2005. "Neoliberalizing nature? Market environmentalism in water supply in England and Wales". In, *Annals of the Association of American Geographers* 95(3):542–565
- . 2009. Neoliberal nature, ecological fixes, and the pitfalls of comparative research. *Environment and Planning A* 41(8):1781–1787
- Beretta, S. and John Markoff. 2006. "Civilization and Barbarism", in Coronil F. and J. Skurski (Eds.), *States of Violence*, University of Michigan Press. (originally in *CSSH*, 20/4, 1978, pp.587-620).
- Bocarejo, Diana. and Diana Ojeda. 2015. "Violence and conservation: Beyond unintended consequences and unfortunate coincidences". In, *Geoforum* Volume 69, February 2016, Pages 176-183.

- Borras Saturnino. Jr., Jennifer Franco, Cristobal Kay, and Max Spoor. 2011. *Land grabbing in Latin America and the Caribbean viewed from broader international perspectives*. FAO Office, Santiago, Chile.
- Borras, Saturnino, Ruth Hall, Ian Scoones, Ben White, and Wendy Wolford. 2011. “Towards a better understanding of global land grabbing: an editorial introduction”. In, *Journal of Peasant Studies*, 38(2), 209–216
- Borras, Saturnino, Ruth Hall, Ian Scoones, Ben White, and Wendy Wolford., eds. 2013. “Governing global land deals: the role of the state in the rush for land. Special Issue”. In, *Development and Change*.
- Brockington, Dan. 2009. *Celebrity and the Environment: Fame, Wealth, and Power in Conservation*. London: Zed Books
- Brockington, Dan, Jim Igoe, and Katia Neves. 2010. “A spectacular eco-tour around the historic bloc: Theorizing the convergence of biodiversity conservation and capitalist expansion”. In, *Antipode* 42 (3): 486-512.
- Brockington, Dan, and Jim Igoe. 2006. “Eviction for conservation: A global overview”. In, *Conservation and Society* 4 (3): 524-470.
- Brockington Dan, Rosaleen Duffy, and Jim Igoe. 2008. *Nature Unbound: Conservation, Capitalism, and the Future of Protected Areas*. London: Earthscan Publishers
- Brockington, Dan and Rosaleen Duffy. 2010. “Capitalism and Conservation: The Production and Reproduction of Biodiversity Conservation”. In, *Antipode* Vol. 42, pp 469–484
- Brockington Dan and Katherine Scholfield. 2010. “The conservationist mode of production and conservation NGOs in sub-Saharan Africa”. In, *Antipode* 42(3):551–575
- Cárdenas, Rosbelinda. 2012. “Green multiculturalism: articulations of ethnic and environmental politics in a Colombian ‘black community’” in *Journal of Peasant Studies*, 39:2, 309-333
- Castillejo, Alejandro. 2014. “La Imaginación social del Futuro: notas para una comisión de verdad” en José Antequera (Comp.) *Detrás del espejo: los retos de las comisiones de verdad*. Bogotá: Centro de Memoria, Paz y Reconciliación
- Castillejo, Alejandro. 2015. *La imaginación social del porvenir: reflexiones sobre Colombia y el prospecto de una Comisión de la Verdad*. Buenos Aires: Clacso.
- Castree, Noel. 2007. “Neoliberal ecologies”. In, *Neoliberal environments: False promises and unnatural consequences*, eds. N. Heynen, S. Prudham, J. McCarthy, and P. Robbins, 281-286. London: Routledge.
- . 2008a. Neoliberalizing nature: “The logics of deregulation and reregulation”. In, *Environment and Planning A* 40 (1): 131-152.
- . 2008b. Neoliberalizing nature: Processes, effects, and evaluations. *Environment and Planning A* 40 (1): 153-173.
- Coronil, Fernando and Julie Skurski. 2006. *States of Violence*. University of Michigan 2006
- Corson, Catherine. 2010. “Shifting environmental governance in a neoliberal world: USAID for conservation”. In, *Antipode* 42 (3): 576–602.
- Devine Jennifer. 2017. “Colonizing space and commodifying place: tourism’s violent geographies”. In, *Journal of Sustainable Tourism* 25:5, pages 634-650.
- Devine, Jennifer and Diana Ojeda. 2017. “Violence and dispossession in tourism development: a critical geographical approach”. In, *Journal of Sustainable Tourism* 25:5, pages 605-617.
- Dijohn, Jonathan. 2002. “Mineral Resource Abundance and Violent Political Conflict. Crisis States”, *Working Paper Series #1*, LES, 2002.

- DNP. 2014. *Consejo Nacional de Política Económica y Social República de Colombia Departamento Nacional de Planeación POLÍTICA PARA EL DESARROLLO INTEGRAL DE LA ORINOQUIA: ALTILLANURA - FASE I*
- Duffy, Rosaleen. 2005. "The politics of global environmental governance: the powers and limitations of transfrontier conservation areas in Central America". In, *Rev. Int. Stud.* 31(2):307–23
- El Tiempo. 2006c (4 de agosto). "Por atentado de las FARC el Gobierno decidió iniciar fumigaciones en La Macarena" [en línea], disponible en: http://www.eltiempo.com/conflicto/noticias/ARTICULO-WEB-NOTA_INTERIOR-3066609.html
- _____. 2006a (12 de febrero). "El presidente Uribe estuvo en La Macarena y les ofreció casa a los 310 erradicadores que quedan", Bogotá
- _____. (2006b, 23 de enero). "Presidente Uribe inspeccionó labores de erradicación, arrancó coca y ofreció ayuda a raspachines", Bogotá
- Furtado, F. 2013. "La economía verde en Brasil: ¿El futuro que queremos o un paquete de bondad para las empresas?". In, *Medio ambiente. Deterioro o solución Río+20*, M. Florez et al., 43-84. Bogotá: Asociación Ambiente y Sociedad-ediciones Aurora.
- García, Juan F. 2017. "Mas allá del exterminio", in Castillejo, A. (comp.) *La ilusión de la justicia transicional. Perspectivas críticas desde el Sur Global*. Bogotá: Ediciones Uniandes
- González, S. 2007. La erradicación manual de cultivos ilícitos en la sierra de La Macarena: un ejercicio sobre la futilidad de las políticas. Centro de Estudios y Observatorio de Drogas y Delito (CEODD). Bogotá: Universidad del Rosario
- Goodland, Jonathan. 2005. "Frontiers and wars". In, *Journal of Agrarian Change*, 5/2
- Hogan, Richard. 1985. "Frontier as social control". In, *Theory and Society*, 14
- Humphreys, Macartan. 2005. "Natural Resources, Conflict, and Conflict Resolution: Uncovering the Mechanisms", in *The Journal of Conflict Resolution* 49, no. 4: 508-537.
- INDEPAZ. 2015. Recoquista y despojo en la Altillanura. El Caso de Poligrow en Colombia, Amsterdam: SOMO
- Kahl, Colin. 2006. *States, Scarcity, and Civil Strife in the Developing World*. Princeton: Princeton University Press.
- King, Charles. 2004. "The Micropolitics of Social Violence". In, *World Politics* 56:3, 431-455
- Korf, Benedikt. 2011. *Resources, Violence and Telluric Geography*, PIHG, 34.
- Kramer, Tom. 2009a. *Neither War nor Peace: The Future of the Cease-fire Agreements in Burma*. Transnational Institute, Amsterdam.
- Kramer, Tom. 2009b. *Burma's Cease-fires at Risk; Consequences of the Kokang Crisis for Peace and Democracy*. Transnational Institute, Amsterdam.
- Igoe, Jim. 2004. *Conservation and Globalisation: A Study of National Parks and Indigenous Communities from East Africa to South Dakota*. Belmont, CA: Wadsworth/Thomson Learning
- Colombia, Ministerio de Ambiente, Vivienda y Desarrollo Territorial 2006. "Resolución 1742 del 31 de agosto de 2006", por la cual se formula un pliego de cargos y se toman otras determinaciones, Bogotá.
- Colombia, Ministerio del Interior y Justicia, Consejo Nacional de Estupefacientes. 2005. "Resolución 0015 del 5 de agosto de 2005, por la cual se concede una autorización (...) para decidir sobre la aspersion aérea con el herbicida Glifosato", in: *Diario Oficial*, número 46.037, Bogotá.

- Molano, A. et al. 1989. “Aproximación al proceso de colonización de la región del Ariari-Gejar- Guayabero”, in: *La Macarena: Reserva biológica de la humanidad*, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Moore, Donald. 2005. *Suffering for territory: race, place and power in Zimbabwe*. Durham and London: Duke University Press.
- NNP. 2011a. *Documentación y Caracterización de la Experiencia de Ordenamiento Territorial y Formalización de la Tenencia de la Tierra en sectores aledaños al Parque Nacional Natural Sierra de La Macarena, Municipio de Puerto Rico I Departamento del Meta*. (2007-2011).
- _____. 2011b. *Parques Nacionales Naturales de Colombia. 2011. La estrategia integral y diferenciada de reordenamiento territorial y resolución de los conflictos por uso, ocupación y tenencia en las áreas protegidas y sus áreas de influencia*.
- _____. 2015. *Propuesta para la erradicación de cultivos de uso ilícito al interior y en las zonas con función amortiguadora de los parques nacionales naturales*.
- Oficina de las Naciones Unidas Contra la Droga y el Delito (2006). “Monitoreo de cultivos de coca” [en línea], disponible en: <http://www.unodc.org/pdf/colombia/simci/Censo%20Cultivos%20Colombia%202006.PDF>
- Ojeda, Diana. 2012. “Green pretexts: Ecotourism, neoliberal conservation and land grabbing in Tayrona National Natural Park, Colombia”. In, *The Journal of Peasant Studies*, 39:2, 357-375
- Oxfam. 2013. *Divide y comprarás: Una nueva forma de concentrar tierras baldías en Colombia*. OXFAM, Pp. 40
- Peluso, Nancy. 1993. “Coercing conservation? The politics of state resource control”. In, *Global Environmental Change*, Volume 3, Issue 2, Pp. 199-217.
- Peluso, Nancy and Cristian Lund. 2011. “New Frontiers of Land Control: Introduction”. In, *Journal of Peasant Studies*, 38:4, 667-681.
- Puentes Ramos, José. 2018. “Puerto Rico: de pueblo cocalero a prospecto de despensa agrícola,” *Semana* [en línea], disponible: <https://semanarural.com/web/articulo/puerto-rico-meta-de-pueblo-cocalero-a-despensa-agricola/628>
- Colombia, Presidencia de la República. 2006 (23 de enero). “Palabras del Presidente a erradicadores de cultivos ilícitos de La Macarena”, [en línea], available in: <http://www.presidencia.gov.co/sne/2006/enero/23/15232006.htm>
- Colombia, Presidencia de la República. 2006 (12 de febrero). “Palabras del presidente Uribe a los erradicadores de La Macarena”, [en línea], disponible en: <http://www.presidencia.gov.co/sne/2006/febrero/12/01122006.htm>
- Redclift, Michael. 2005. *Frontiers*. Routledge.
- Richards, Paul. 1999. *Fighting for the Rainforest. War, Youth & Resources in Sierra Leone*. Heinemann.
- Richards, Paul and Krijn Peters. 2011. “Rebellion and agrarian tensions in Sierra Leone”, in *Journal of Agrarian Change*, 11.
- Robertson, Morgan. 2011. “Measurement and Alienation: Making a World of Ecosystem Services”. In, *Transactions of the Institute of British Geographers* 7 n.º 3: 386–401
- Ross, Michael. 2006. “A Closer Look at Oil, Diamonds, and Civil War”. In, *Annual Review of Political Science* 9, no. 1 (6): 265-300.
- Ruiz, M. (2006). *Operación Colombia Verde ¿asunto de locos?*
- Vandergeest, Peter and Nancy Peluso. 1995. “Territorialization and state power in Thailand”. In, *Theory and Society*, 35, 385–426.

- Taraki, Lisa. 2008. "Enclave Micropolis: The Paradoxical Case of Ramallah/al-Bireh". In, *Journal of Palestine Studies*, 37(4), 6–20.
- Velez Hildebrando e Irene Velez. 2008. "Los espejismos de los agrocombustibles". In, *Agrocombustibles «Llenando tanques, vaciando territorios»*, ed. I. Velez, 15-58. Bogota: CENSAT Agua Viva y El Proceso de Comunidades Negras en Colombia-PCN.
- West, Paige, Jim Igoe and Brockington, Dan. 2006. "Parks and Peoples: The Social Impact of Protected Areas". In, *Annual Review of Anthropology* 35:1, Pp. 251-277
- Woods, Kevin. 2011. "Ceasefire Capitalism: Military–Private Partnerships, Resource Concessions and Military–State Building in the Burma–China borderlands". In, *Journal of Peasant Studies*, 38:4
- ZRC. 2012. *Plan de Desarrollo Sostenible de ZRC del sector Güejar-Cafre de Puerto Rico*, Meta. Mayo

Notes

1. Interview # 29 with a male social leader that lived in Puerto Toledo during the early 2000s and has knowledge of the broader transformations experienced in Puerto Rico during the last two decades.
2. For Castillejo (2015), the predominant discourse around the transitional justice(s) usually entails the advent of a new future. According to the author: "lo que me interesa resaltar aquí es que esta idea de ruptura esconde más bien una dialéctica entre el cambio y la continuidad implícita en el paradigma transicional, aplicado particularmente a ciertos contextos (Fletcher y Weinstein, 2002). Con esto lo que quiero decir es que en el marco de esta dialéctica entre el antes y el después, se dan reformas y programas, en áreas específicas de una sociedad, en donde operan mecanismos que dan la impresión de un movimiento hacia adelante" (Castillejo, 2015: 19).
3. Interview # 15 with a group of leaders that, at the moment of the interview (mid-2016), were participating in projects of social development with different NGOs.
4. Interview # 28 with a social leader that lived in Puerto Toledo during the early 2000s and left the area during the post-Caguán period. He actively participates in the promotion of socio-economic and peasant-oriented projects in different districts in the Ariari region, not only in the municipality of Puerto Rico.

Entrevista a Alejandra Borrero, María Victoria Estrada y León David Cobo, directivos del equipo pedagógico y artístico de Casa E Social a cargo del Proyecto VICTUS

Claudia Victoria Girón Ortiz/ Redunipaz - Red universitaria por la paz

Gabriel Izquierdo

Introducción

En el marco de los Acuerdos de Paz desarrollados a partir de la búsqueda de una solución política negociada entre el gobierno del ex Presidente Juan Manuel Santos y la guerrilla de las FARC—que comenzó con los diálogos de La Habana (Cuba) en el año 2012—se planteó la necesidad de crear un sistema integral de mecanismos judiciales y extra judiciales con el fin de lograr la satisfacción de los derechos de todas las víctimas del conflicto armado, la aceptación de responsabilidad por parte de los victimarios, y la seguridad jurídica de quienes se sometiesen a las reglas del juego con el fin de facilitar la transición del conflicto violento hacia una paz estable y duradera.

Estos mecanismos judiciales y extrajudiciales articulados en el denominado “Sistema Integral de Verdad, Justicia, Reparación y No Repetición” (SIVJRNR) operan a través de las siguientes instituciones: La Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No Repetición (Comisión de la Verdad—CEV); la Unidad para la Búsqueda de Personas dadas por Desaparecidas en el Contexto y en razón del Conflicto Armado; la Jurisdicción Especial para la Paz (JEP); y las Medidas de Reparación Integral.

En los últimos tres años se ha hecho cada vez más evidente que la postura crítica por parte de los sectores políticos más representativos de quienes se oponen a los avances en la implementación de los Acuerdos de Paz, encabezados por el Centro Democrático (actual partido de gobierno) no expresa la intención de aportar constructivamente al fortalecimiento y la cualificación del SIVJRNR en aras del bien común, sino más bien, es la expresión de una fuerte animadversión, no solamente contra el proceso de paz que fuera liderado por el ex Presidente Juan Manuel Santos, sino contra la guerrilla de las FARC, construida política, social y mediáticamente durante más de cinco décadas, como “el único, el peor y el más grande enemigo interno de la nación.” En el caso colombiano, es importante señalar, que es aunque es innegable que la guerrilla de las FARC cometió crímenes de Lesa Humanidad y crímenes de guerra, debe quedar absolutamente claro para la sociedad que este grupo armado ilegal no fue el único actor que incurrió en este tipo de prácticas

atroces que atentaron contra la vida y la dignidad de millones de colombianos. Desde esta perspectiva, las FARC no son el único sector de los victimarios que debe someterse a confesar toda la verdad, reconocer sus responsabilidades frente a los daños causados, y pedir perdón a las víctimas y a la sociedad en su conjunto, comprometiéndose a no volver a repetir los actos de barbarie que cometieron en el pasado.

El triunfo del no en el plebiscito en octubre del año 2016, después de la firma de los Acuerdos de Paz en La Habana, fue el resultado de una campaña de desprestigio orquestada por los opositores políticos de Santos, vehiculada a través de un poderoso sector de los medios masivos de comunicación, y basada en información falsa sobre el contenido de dichos acuerdos. Desafortunadamente esa campaña de desprestigio contra los Acuerdos de Paz y contra el SIVJRNR, se ha venido ampliando y recrudeciendo desde mediados del año 2018, a partir de la elección de Iván Duque Márquez, Presidente de la República designado por el ex Presidente Álvaro Uribe Vélez, actual Senador y cabeza principal del Centro Democrático.

Teniendo en cuenta este panorama tan complejo, es claro que uno de los principales intereses del actual gobierno es debilitar el SIVJRNR, atacando las instituciones que lo conforman, cuestionando su legitimidad y reduciendo el presupuesto destinado para su funcionamiento (<https://pacifista.tv/notas/jep-comision-de-la-verdad-2018-centro-democratico-ataques-reformas>). Para diferentes analistas lo que realmente está en juego en el contexto transicional colombiano es el monopolio de la verdad, dado que para el sistema integral que se desprende de los Acuerdos de Paz, el eje fundamental de la transición hacia un escenario distinto al de la guerra permanente, es el establecimiento de un nuevo pacto social fundamentado en la verdad y en la justicia restaurativa, a partir del cual se construyan las garantías de no repetición de los hechos violentos. El carácter restaurativo de la justicia depende en buena parte del esclarecimiento de la verdad y de su sentido transformador, puesto que si la verdad puede contribuir al reconocimiento público de las víctimas como sujetos de derechos y testigos históricos, cuyos testimonios dan cuenta de los impactos —daños y pérdidas— individuales y colectivos ocasionados en el contexto del conflicto, y al reconocimiento de los diferentes niveles de responsabilidad

de los actores—civiles y armados, legales e ilegales—que determinaron y/o perpetraron acciones violentas que atentaron contra la vida y la dignidad, esa rendición de cuentas por parte de los victimarios podría constituir un primer paso para restaurar la dignidad de las víctimas, los vínculos intersubjetivos y las relaciones humanas al interior de una sociedad tan herida como la nuestra.

En consonancia con la perspectiva crítica de Alejandro Castillejo, considero que, si bien, todo escenario transicional plantea horizontes y posibilidades para avanzar hacia un futuro diferente, las esperanzas de lograr las transformaciones que la sociedad colombiana requiere para salir del conflicto violento no dependen exclusivamente de los engranajes de la institucionalidad encargada de implementar el SIVJRNR, sino, principalmente, de los escenarios locales y regionales donde se están generando nuevas dinámicas relacionales de cercanía y proximidad con los otros, aún en medio del caos y la conflictividad reinantes (Castillejo 2018; <https://lapipa.co/la-paz-desde-lo-pequeno-alejandro-castillejo>). Son precisamente esas experiencias de cercanía y proximidad con los otros, las que posibilitan un cambio de paradigma que implica de-construir la noción del otro como “enemigo”; es decir, de-construir esa “otredad negativa” (Feierstein, 2007) que durante décadas ha alimentado el odio y la polarización entre los colombianos, impidiéndoles reconocer al adversario o contradictor político como un semejante, como un ser humano con virtudes y defectos y como un interlocutor válido).¹

Dentro de esos esfuerzos a pequeña escala por construir escenarios de convivencia pacífica, a partir del reconocimiento y el respeto de la alteridad y de la diversidad, es importante destacar el papel que a lo largo de la historia han jugado los sectores artísticos, educativos y culturales. Uno de los procesos artísticos más interesantes que se ha venido desarrollando en los últimos años en Colombia es el Proyecto VICTUS, cuyo nombre significa “víctimas victoriosas” y apela al sentido de la resiliencia como motor de la superación personal de aquellos protagonistas del conflicto armado que han logrado reconstruir sus proyectos de vida, constituyéndose en un ejemplo vivo de esperanza para la sociedad.

VICTUS se articula como un laboratorio de memoria y reconciliación entre víctimas civiles y desmovilizados de los diferentes grupos armados y está dirigido por un equipo interdisciplinario a cargo de la actriz y dramaturga Alejandra Borrero con sede en Casa E—un multiplex artístico ubicado en Bogotá—donde, de manera itinerante, se presentan obras de teatro, exposiciones, charlas y conversatorios; en buena parte relacionados con la defensa y promoción de los derechos de las mujeres en un contexto patriarcal y autoritario, marcado por múltiples violencias. El propósito de Casa E se fundamenta en cuatro componentes: artístico, pedagógico, institucional y comunicativo.

El objetivo del Proyecto VICTUS es promover escenarios de encuentro y participación ciudadana a partir del diálogo entre “interlocutores improbables,” que es el término con el que Lederach (2018) define a aquellas personas pertenecientes a grupos que hasta el momento no se reconocían como semejantes ni se escuchaban con respeto porque se consideraban enemigos. Para mí es especialmente importante hablar de este proyecto, no solamente porque hago parte del mismo (en la medida en que participo como “actriz natural” a través del “acto de testimoniar” para la construcción colectiva de un relato incluyente e integrador de las diferentes verdades relacionadas con el conflicto), sino porque actualmente la gran preocupación de todos los que le estamos apostando a la construcción de la paz en Colombia desde diferentes lugares, es encontrar caminos que nos permitan articular las iniciativas—políticas, culturales, simbólicas, académicas, pedagógicas, educativas—orientadas a contrarrestar la cultura del odio y la intolerancia. Ésta diariamente se manifiesta a través de las amenazas y los asesinatos selectivos contra lideresas, líderes sociales y excombatientes de las FARC. En este sentido, cabe recordar que desde la firma de los Acuerdos de Paz hasta la semana pasada (24 de mayo de 2019) han sido asesinados 702 líderes sociales y 135 excombatientes de las FARC (<https://www.msn.com/...líderes...excombatientes...sido-asesinados...firma-del-acuerdo/>).

Hablando de mi historia como participante del Proyecto VICTUS, tengo que decir que, a principios del año 2016 fui invitada a participar en calidad de asesora externa como integrante de un equipo de apoyo psicosocial promovido por la OIM, donde también participaban profesionales de la Unidad Nacional para las Víctimas y de la Agencia Colombiana de Reintegración. El objetivo de este equipo profesional era el de acompañar durante la primera etapa el complejo proceso de encuentro y aproximación entre ex-combatientes de los diversos grupos armados y víctimas civiles, afectadas por las acciones violentas de dichos grupos, con el fin de contribuir a buscar caminos para la reconciliación a través de una propuesta artística inédita en Colombia, liderada por Casa E.

Debido a que desde hace más de veinte años he venido trabajando en procesos de apoyo y acompañamiento psicosocial a víctimas de la violencia sociopolítica, utilizando el arte como lenguaje de creación y comunicación alternativa, realmente me pareció fascinante trabajar en este Proyecto tan original y novedoso. Como profesional de las ciencias sociales, y desde el ámbito de la psicología social, siempre he sabido que para lograr la paz en Colombia y en cualquier contexto marcado por la deshumanización y la polarización extrema, es totalmente necesario abordar los factores subjetivos de la violencia (emocionales, comportamentales, cognitivos, actitudinales) en la medida en que dichos factores contribuyen a la agudización y la degradación del conflicto armado, que obedece a una serie de factores objetivos de carácter estructural, que se desprenden de las dinámicas socio-económicas,

políticas y culturales que perpetúan la exclusión, la represión, la injusticia y la inequidad.

Por ello, al constatar que dentro del grupo de víctimas civiles pre-seleccionadas por el Equipo de Casa E para el Proyecto VICTUS en ese momento no había representantes del sector de las víctimas de crímenes de Estado, que es la comunidad humana con la que, por razones personales y políticas, más me he relacionado personal y profesionalmente a lo largo de mi vida, decidí que en lugar de trabajar como parte del equipo asesor de apoyo psicosocial, prefería ser parte del grupo de actores naturales con el fin de poder hablar en ese escenario desde un lugar de enunciación que diera cuenta de la difícil experiencia de los defensores de los derechos humanos, los activistas y los líderes sociales históricamente estigmatizados, perseguidos y obligados al desplazamiento interno o al exilio por razones políticas, como fue mi caso.

Después de casi cuatro años de trabajo arduo, agradezco a la vida haberme dado la oportunidad de ser parte del Proyecto VICTUS en tanto éste me permitió resignificar mi historia personal y profesional. A diferencia de la mayoría de las víctimas del conflicto en Colombia, yo no crecí en una familia campesina, carente de recursos y oportunidades, habitante de las zonas rurales en conflicto. No obstante, al igual que la mayoría de mis compatriotas, crecí con el miedo y la desconfianza que se desprenden del hecho de haber nacido en un país que siempre ha estado en guerra. No sobra decir que pertenezco a una generación de colombianos que en su juventud quedó marcada para siempre por el asesinato de tres candidatos a la Presidencia de la República antes de las elecciones de 1990, y por el Genocidio de la Unión Patriótica, en el que una de las miles de personas asesinadas de manera selectiva e intencional por miembros activos del ejército y los grupos paramilitares, fue mi suegro, el Senador Manuel Cepeda Vargas.²

Actualmente, puedo afirmar que lo que más aprecio de la experiencia de trabajo en el Proyecto VICTUS es haber reencontrado el camino de la ritualización de la vida cotidiana, a partir de la cual pude hallarme a mí misma en la esencia de los otros, a través de los acercamientos, las miradas, los silencios, las palabras, los abrazos, los desencuentros, los roces, las confrontaciones, los diálogos, las risas, las lágrimas, los besos, y la ternura.

Me siento transformada, y, a decir verdad, un poco trastornada y asustada ante la novedad que implica aceptar que muchas de mis certezas están cambiando de piel. Me reconozco y me conmuevo de una manera distinta cuando me miro en el espejo de una historia compartida que me revela todos los detalles de la trayectoria de dolor y barbarie en la que nos ha situado esta guerra infame, generación tras generación. No me canso de agradecer la oportunidad de haber podido ver la profundidad de las heridas individuales y colectivas que todavía no hemos podido sanar, y espero poder seguir aportando a este proceso de creación colectiva de un país posible, y aprendiendo de mis

compañeros de camino, con quienes comparto el sueño de la paz como legado para las generaciones futuras.

Desde esta perspectiva, en mi calidad de investigadora, actora y participante en el Proyecto VICTUS, estoy interesada en conocer las opiniones de las tres personas que han dirigido y orientado este proceso que comenzó a gestarse en el año 2014, cuando Carlos Arturo Velázquez (Coronel del Ejército y Asesor en Memoria Histórica Militar para el sector Defensa) llegó a la sede de Casa E buscando apoyo en Alejandra Borrero, su directora, para crear y producir una obra de teatro basada en historias reales de valor y superación moral de ex combatientes del Ejército y la Policía Nacional que hubieran resultado gravemente afectados, física y emocionalmente, en el contexto del conflicto armado. Alejandra le respondió que aunque la propuesta le parecía interesante, sería más interesante aún si involucraba a los otros protagonistas del conflicto—tanto víctimas civiles, como desmovilizados de los diferentes grupos armados ilegales—con el fin de transformar los imaginarios deshumanizantes que han contribuido a exacerbar los odios y la polarización en Colombia, después de más de cinco décadas de violencia política y social.

De este modo comenzó el equipo interdisciplinario de Casa E Social a organizar el proceso de entrevistas con el fin de seleccionar a cinco personas de cada uno de los cuatro grupos poblacionales directamente involucrados en el conflicto, a saber: víctimas civiles; militares y policías en retiro; ex guerrilleros de las FARC y el ELN y ex paramilitares de las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC). Las personas seleccionadas para ser “actores naturales” de la obra fuimos hombres y mujeres entre los 18 y los 61 años, provenientes de las diferentes zonas del país. Constituíamos una muestra representativa de los distintos sectores que se han visto afectados en el contexto de la violencia sociopolítica a nivel nacional y regional. La mayoría tenemos un buen nivel de escolaridad, y algunos tenemos formación profesional. Hay representación del sector indígena, afro-descendiente, LGTBI, de la población campesina y urbana, de las víctimas de la violencia sexual, el reclutamiento forzado, el secuestro, las minas anti-personal, la desaparición forzada, la tortura, el desplazamiento forzado y el exilio por razones políticas.

Desde el segundo semestre del año 2017 hasta la fecha, el proceso de trabajo al interior del Laboratorio VICTUS se ha ido enriqueciendo en la medida en que se ha presentado en diferentes escenarios, dentro y fuera de Bogotá, donde los diálogos con los diferentes tipos de público han inspirado la generación de una nueva ruta de trabajo encaminada a fortalecer los procesos de construcción de la verdad desde una perspectiva transformadora que contribuya a que el país se reconozca en su historia de dolor y resiliencia colectiva. Hoy más que nunca, dadas las particularidades de la actual coyuntura política, donde es clara la división entre los defensores y los enemigos de los Acuerdos de Paz, es necesario continuar desarrollando el Proyecto VICTUS.



Proyecto VICTUS:
Acto de Inauguración de la 16a Cumbre de Premios Nóbeles de Paz en Bogotá, 2 febrero de 2017

A continuación comparto el diálogo sostenido con las tres personas que coordinan el equipo pedagógico y creativo de Casa E Social en el marco del Proyecto VICTUS. En primer lugar, Alejandra Borrero, que, como dije anteriormente, es la directora del Proyecto VICTUS, y además de actriz, dramaturga es una activista social de gran trayectoria a nivel nacional e internacional, que promueve la defensa de los derechos de las mujeres contra las diferentes manifestaciones de la violencia de género en Colombia. En segundo lugar, María Victoria Estrada (asesora pedagógica y metodológica del proceso) quien estudió psicología infantil, educación pre-escolar y una Licenciatura en educación artística, así como medicina tradicional china, medicina alternativa y bioenergética. En tercer lugar, León David Cobo, el director musical y creador de los paisajes sonoros del Proyecto VICTUS, quien es un músico de carrera por la Pontificia Universidad Javeriana, artista sonoro, docente e investigador. Su trabajo se centra en la recuperación de las lenguas, las historias y la música ancestral de las comunidades indígenas.

Claudia Girón: ¿Para usted cuáles han sido los aprendizajes más significativos a nivel personal y a nivel profesional en el proceso de co-creación del Laboratorio VICTUS, que este año ya comienza su tercera etapa?

Alejandra Borrero: Los aprendizajes más significativos han estado a nivel personal, han sido realmente profundos...Creo que todos los que pasamos por este proceso de

VICTUS, por esta co-creación, cambiamos profundamente... Y no es un una palabra por decirla, realmente ha sido un cambio profundo. Los aprendizajes... Increíblemente, logramos romper paradigmas que cada uno pensaba que no tiene, pero que todos tenemos... De alguna manera, todos, todos los seres humanos discriminamos, y esto fue una manera de romper con ciertas ideas, maneras de pensar... Ciertas ideas que seguían taladrando, digamos, el SER... El SER que, de todas maneras, ya toma otra consciencia. Creo que ese es uno de los aprendizajes más importantes. El otro, la capacidad de ser maleables, de poder pararnos en los pies de los demás, de poder pararnos en los zapatos de los demás, y poder entender desde el lugar del otro, el conflicto, el dolor, la rabia que tiene, el problema que quiere solucionar... De los aprendizajes más significativos... Bueno, esto es algo que ya sabía, y es que cada ser humano es profundamente sabio, así que el aprender de cada uno de ellos ha sido realmente fundamental para tener un pensamiento más plural, más incluyente... Como co-creadora de este proceso y de este proyecto, la humildad también ha sido un aprendizaje increíble; poder permitir que aflore la creatividad y la imaginación.

María Victoria Estrada: VICTUS desde su origen ha contado con una propuesta pedagógica, artística y metodológica que ha constituido un lugar de movilización de pensamiento, y hoy puedo decir que de construcción de conocimiento, desde lo personal, lo profesional lo político y lo social. Contar con una estructura abierta, amplia y flexible, que desde el inicio ofreció un proceso pedagógico en donde

se consagró un espacio para la participación genuina; no sólo como derecho, sino desde el sentido de lo humano, donde lo espiritual—entendido desde la “expansión de la consciencia que tiene en cuenta al otro, a la otra, a los otros, las otras y lo otro; donde habita el tejido social que nos contiene”—ha implicado hasta el momento una propuesta pedagógica y artística que ha sido de ida y vuelta; es decir, que el aprendizaje ha sido para ambas partes, desde el inicio, a partir del momento del encuentro y el reconocimiento, hasta el momento de la evolución y la creación, se mantuvo y se mantiene la fluidez... La primera fase del proyecto fue del 1 de febrero hasta el 26 de mayo del 2016.

Como asesora pedagógica de VICTUS y desde la experiencia del trabajo artístico y creativo, adelantado desde hace un poco más de cuatro décadas, considero que VICTUS como laboratorio ha sido un espacio para romper con prejuicios, con realidades acomodadas, acordadas, ajustadas o admitidas... Es meterse en las entrañas de la guerra y entender que en este país, de una u otra manera, todos somos víctimas del conflicto armado.

León David Cobo: Los aprendizajes han sido muchos. El aprendizaje, digamos, a largo plazo, entender que las artes efectivamente son un camino; que las artes y el arte, efectivamente, es en sí mismo; el arte por sí mismo, por su propia naturaleza... No el arte en relación con la política, el arte en relación con lo psicosocial... ¡NO!... El arte “ÉL,” en su propia esencia, en su propia esencia del deseo, del deseo de la creación, del deseo a participar, de la necesidad de decir algo... “ÉL,” en su propia esencia, funciona, en términos de los procesos de reconciliación, de los procesos en la construcción de paz. El arte NO es un medio -eso es una cosa muy importante- El arte es EL CAMINO ¿Sí? ... Hay una diferencia ¿No?... El arte es el camino a través del cual se recorre, se vive, se hacen prácticas, se reflexiona, se piensa, pero es el arte el camino. Digamos, ha sido muy significativo constatarlo una vez más... El tema del proceso de co-creación, en lo profesional, pues me parece que VICTUS tiene un sonido propio; ha sido una búsqueda muy rigurosa por encontrar cuál es el sonido de VICTUS, cuál es el universo sonoro de VICTUS, el universo musical de VICTUS; cómo se mueven las moléculas en el aire a través de las voces, de las gargantas de los VICTUS, y cómo eso ha generado un discurso, una narrativa propia ¿No?... Ese logro que tiene VICTUS es que VICTUS suena a VICTUS, y a nada más... Él tiene su propio sonido, que nace de su propia voz, de su propia entraña... ¿Por qué nace de su propia voz? Porque hemos tenido en cuenta, en el marco del proyecto pedagógico, reconocer al otro como un ser que tiene información, que tiene memoria y que tiene una cultura. Un ser que se reconoce con esos elementos, ya él es un ser completo, ya trae todo eso. Lo que hemos hecho a partir de las narrativas sonoras es reconocer que los VICTUS son portadores de memoria, que los VICTUS son portadores de información, que los VICTUS son portadores de un constructo cultural que cada uno trae

muy distinto, y reconocer que desde esos constructos elaboramos nuestra propia identidad ¿No?... Musical, sonora, en términos de una construcción colectiva, pues esto es una cosa que hacemos entre todos. Entonces, en lo personal, eso, en relación con el arte... Ya lo mencioné antes: el arte es el camino, y se puede constatar a través de VICTUS. El arte por el arte, por el arte. Y lo segundo, eso del sonido propio ¿No?... Tal vez para agregar que Colombia es un país muy complejo donde siempre he tenido mucha curiosidad por entender por qué es que pasó todo esto que pasó, y VICTUS me ha ayudado a entender muchas cosas, pero también a hacerme otras preguntas, y valoro mucho las otras preguntas porque es desde ahí que se construye.

Claudia Girón: ¿Cuál considera que es el factor principal para que, a pesar de los conflictos internos y externos, el Proyecto VICTUS se haya mantenido vigente como propuesta pedagógica orientada a mantener la esperanza en un futuro diferente, donde sea posible la reconciliación y la convivencia pacífica entre los colombianos?

Alejandra Borrero: Yo creo que lo que ha pegado y ha mantenido, digamos “el almizcle” con el que se ha pegado VICTUS, es el amor... Y en eso estoy convencida, el amor que le hemos puesto al Proyecto, el amor que cada uno de nosotros ha puesto dentro del trabajo. Eso como un ingrediente fundamental... Pero también, el considerar que la paz nunca puede ser perfecta; que los seres humanos no somos perfectos, y considerar que cada uno de los que trabajan en VICTUS traen una historia y un bagaje que hace que cada uno tenga sus singularidades, y es por eso que éste es un Proyecto que tiene siempre que estar pendiente de cada uno de ellos... No podemos pretender ni esperar que todos sean perfectos y que todos lleguen al mismo lugar... Cada uno ha tenido su camino, cada uno ha llegado a diferentes lugares, pero todos han llegado a la reconciliación. La convivencia es posiblemente lo más difícil; la convivencia pacífica entre los colombianos... VICTUS es una muestra clara de lo difícil que es la convivencia pacífica entre los colombianos; pero seguimos intentándolo, y seguimos trabajando en esos temas... Creo que VICTUS—y esto también es parte de lo que considero que ha hecho VICTUS se mantenga—es que es una propuesta que sigue creciendo, a pesar de las dificultades económicas; a pesar de no ser un organismo que puede contar con el dinero suficiente para hacer un proceso completo como nos lo hemos propuesto, pues... Y tenemos que parar y esperar a poder conseguir, y mandar otro proyecto, conseguir los dineros... A pesar de todo eso, es una propuesta que crece, y ellos han ido creciendo profundamente dentro del montaje, dentro de la propuesta, y son ya muy capaces de proponer y de ver sus vidas desde otros lugares.

María Victoria Estrada: VICTUS ha sido desde el primer momento “un elogio a la dificultad”, tal y como lo plantea Estanislao Zuleta. Esto no ha sido de ninguna manera un

“mar de mermelada”; ha sido como la vida misma, justamente, contar con un universo pedagógico, metodológico al servicio del arte, implica tener propuesta, pensar, trabajar en equipo, sistematizar para tener en cuenta siempre las habilidades, capacidades, potencialidades y talentos del grupo. En el laboratorio artístico, se conjugan el arte dramático, la música, el arte sonoro, la literatura, las artes plásticas y visuales, el performance... Es allí donde la creación lleva consigo el rompimiento, el quiebre, la evolución, la disolución de los prejuicios anclados en la guerra, en la lucha, en el combate... Es allí, en la creación, donde se genera un estado de ampliación de la consciencia, que ha permitido, a lo largo del proceso, reconocer a los otros y a las otras como legítimos, como iguales en la convivencia, sin discriminación, ni abuso, como lo plantea Humberto Maturana. Se trata justamente de comprender qué es lo que este país ha vivido a lo largo de más de 70 años, si partimos del año de 1.948, y, desde esa comprensión, entender “que detrás de una verdad, hay múltiples verdades,” tal y como lo plantea Cristina, una de las integrantes del grupo.

Encontrar en VICTUS un lugar para respirar conscientemente, para meditar y ofrendar al universo los cuatro elementos en cada uno de los ensayos y las presentaciones; encontrar un territorio para conversar—por más difíciles que sean las circunstancias por las que se esté atravesando—un espacio para la confianza, el respeto, el AMOR, con mayúsculas, es realmente un homenaje a la memoria, la reconciliación, la convivencia y las múltiples verdades que habitan en VICTUS.

León David Cobo: El factor principal para mí, pues no es solo un factor, es un sistema de factores. Voy a hablar de los que yo considero que son importantes. Uno es la escucha, la escucha del otro, reconocer al otro como un igual en la convivencia, la escucha del otro en esa precariedad, en esa dificultad que plantea la diferencia. Escuchar al otro, pero al otro con el que no estoy de acuerdo, me obliga a mí a ponerme en un lugar elevado; elevado para yo poder tener la posibilidad consciente, amorosa y real de escucharlo. Entonces la escucha como un factor importante... Sobre eso yo he escrito mucho... El otro tema importante aquí, tiene que ver con una posibilidad de creación... Nos conecta la creación.. Estamos creando, estamos haciendo arte, no estamos haciendo otra cosa; es arte lo que estamos haciendo cada vez que nos paramos en un escenario, cada vez que improvisamos, que reflexionamos, que leemos, estamos haciendo arte. VICTUS como propuesta creativa es el otro factor que yo creo que es importante en relación con las prácticas artísticas. Y yo diría que un tercer factor es el espacio que brinda Casa E; es un espacio de aprendizaje, un espacio en el que las instituciones están aprendiendo a hacer eso que es la reconciliación, que se hace a través del arte. Yo valoro ese espacio, ese espacio en el que nos podemos encontrar, lo valoro como primer factor. Está la escucha, está el arte, la creación, y está el espacio que propicia el encuentro, que propicia no solamente la creación, sino desde la propuesta conceptual, la propuesta pedagógica

de Casa E, la propuesta pedagógica, artística y metodológica “al servicio de”... Yo valoro la propuesta pedagógica como factor principal, valoro el arte como valor principal, y la escucha, como ya lo dije anteriormente.

Claudia Girón: ¿Cuáles han sido los principales retos y desafíos a los que usted se ha visto enfrentado(a), teniendo en cuenta, tanto la diversidad de versiones de la historia del conflicto—encarnadas por los actores naturales que participan en la obra—como la complejidad del contexto de transición hacia la paz en un país tan dividido por la desconfianza y la polarización política y social?

Alejandra Borrero: Los principales retos han sido mantener el grupo. Yo creo que, justamente, y no por la diversidad de versiones de la historia del conflicto, hemos aprendido a ser flexibles, a escuchar y, posiblemente, uno de los mayores aprendizajes que deberíamos tener como colombianos serían estos cinco años de diálogo [Refiriéndose a los diálogos entre el Gobierno de Juan Manuel Santos y la Guerrilla de las FARC en La Habana, que comenzaron en el año 2012)]... Creo que el diálogo es la manera de salir del meollo, y de meternos en el rollo que corresponde. En VICTUS nuestros diálogos han sido tan profundos, que muchas veces sentimos que son diálogos que todavía el país no está listo para escuchar. La diversidad de versiones de las historias del conflicto forman parte de esa manera de pensar incluyente, y donde todos, realmente todos, aprendimos que todos tienen derecho, y que todos ha sido víctimas, de una manera u otra. Pero con respecto al contexto de transición hacia la paz de este país, la polarización y la desconfianza, pues eso genera una gran desconfianza en ellos también ¿no? en todos nosotros, los colombianos... La paz se ha convertido casi en una palabra proscrita, y estamos muy asustados todos los que estamos trabajando por la paz, porque la situación es realmente precaria, y es realmente precaria también para ellos; así que muchos de ellos sufren enfermedades; muchos de ellos están en situaciones muy complejas económicamente, y realmente no estamos viendo soluciones, así que la situación es muy precaria... VICTUS, de alguna manera, sobrevive por un hilo invisible que lo sostiene, y yo creo que es el amor.

María Victoria Estrada: Los retos y los desafíos han estado fundamentalmente anclados en creer para proponer y sentir para realizar... En mantener el espíritu creador, mantener en el horizonte de sentido al ser humano habitado de las cualidades trabajadas en VICTUS a lo largo de estos cuatro años. A lo largo de estos cuatro años, donde el arte ha sido desde su dimensión creadora lo que ha generado los procesos de transformación que se han revelado, tanto al interior del grupo, como hacia el público; un público que siempre, en todas las funciones realizadas, además de pararse a aplaudir como un homenaje a VICTUS, ha desentrañado desde la obra misma los referentes históricos y culturales que han hecho de la guerra nuestra cotidianidad... Un público que ha

reconocido las verdades impuestas a lo largo de los años y ha sido capaz de llorar públicamente, reconociendo el aporte de este trabajo a la comprensión del conflicto armado que hemos vivido como colombianas y colombianos. Otro reto, desafío o incertidumbre frente al Proyecto VICTUS lo constituye la situación por la que hoy atraviesa el país... Esa transición a la PAZ, con mayúsculas, tan obstaculizada, tan habitada por ideologías, y con ella, la polarización que no les permite a las colombianas y colombianos comprender la dimensión ética del cuidado, que nos exige hoy el momento histórico de la transición que vivimos. La hostilidad que vivimos está alimentada ideológicamente por los principios y criterios de la guerra, la competencia, las armas.. Como si la guerra fuera lo fundamental.

El desafío que afrontamos en VICTUS es muy grande: Se trata de continuar generando y contribuyendo con el público al que VICTUS puede llegar y se conecta con la obra como hasta ahora ha sucedido, aportando otra mirada desde el trabajo pedagógico y artístico realizado, que ofrece un camino para esclarecer las verdades que excombatientes de los diferentes grupos armados ilegales, militares retirados de la policía y el ejército y víctimas de la sociedad civil presentan desde sus propias historia de vida.

León David Cobo: Los principales retos y desafíos yo los puedo enumerar en términos de varias categorías. Una categoría es la de las relaciones humanas. Creo que VICTUS es, como todos los procesos donde hay seres humanos, desde un circo, hasta pasar por una oficina, o una liga de fútbol; es decir: donde se reúnen seres humanos, siempre hay el reto de resolver el conflicto, en todos estos grupos que he mencionado... Cuando se reúne la Asociación de Cafeteros, o las Sociedades de las Cámaras de Comercio... En este caso, VICTUS también es un grupo de seres humanos que plantea unos desafíos particulares ¿No? es decir, la diferencia, la diversidad, el ver al otro como un igual en la convivencia implica también verse uno, verse uno con el otro, ponerse uno al mismo nivel del otro. Maturana dice “que uno no se puede poner en los zapatos del otro”, pero yo sí creo que uno puede acompañar al otro, y ese ha sido el desafío de VICTUS... Siento que se ha trabajado eso desde el amor... El amor ha sido muy importante en ese reto, en ese desafío de mantener a un grupo unido, llámese banda de rock, equipo de rugby, hasta un Ministerio completo de Cultura... Digamos, un reto y un desafío es mantener a todo un equipo vinculado en una sola causa. Tratándose de personajes tan disímiles, ha sido todo un reto, y uno de los aprendizajes, como ya mencioné, ha sido la escucha. El otro reto que también tiene que ver con VICTUS en relación con el espacio-tiempo del país, es que en los últimos años ha cambiado mucho: desde un espíritu ferviente en unos y amargo en otros en relación con la paz, la firma de la paz, y lo que pasa ahora, pues, con el cambio de gobierno, que tiene otras actitudes en relación con esa paz, y que tiene otra manera de pensarse la paz. Entonces me parece que VICTUS siempre va a ser un grupo vigente, porque yo

no veo en el corto plazo que el país vaya a cambiar; al contrario... Entonces creo que VICTUS, pues, será vigente, y ese será uno de los retos y los desafíos: ver de qué manera se va a mantener vigente y necesario este proyecto.

Claudia Girón: ¿Cómo cree usted que el Proyecto VICTUS ha aportado y puede seguir aportando a construir caminos hacia la reconciliación, la convivencia y la paz imperfecta a partir de la elaboración de un relato incluyente de las diferentes verdades relacionadas con los orígenes, dinámicas e impactos del conflicto en Colombia?

Alejandra Borrero: Primero que todo, hay que decir que el conflicto no ha terminado en Colombia, y que muchas de las dinámicas de la guerra han vuelto, así que éste sigue siendo todo un proceso dinámico que sigue construyéndose a pesar de, digamos, a pesar del impacto que ha tenido el conflicto en Colombia... ¿Cómo puede seguir aportando caminos hacia la reconciliación, la convivencia y la paz? Mostrando lo imposible... VICTUS realmente es capaz de mostrar que, a pesar de todo, ahí estamos... Ahí estamos todos parados desde hace tres años, y más allá de mostrar a los seres humanos que están detrás de todo este dolor; seres que están golpeados, y que también están luchando día a día por sobrevivir... VICTUS no solamente ha aportado con la visión que el público tiene al ver que lo imposible es posible sobre el escenario, sino yo creo que ha aportado en cada uno de ellos para una mejor vida, para una mejor situación de vida de cada uno de ellos. Por supuesto no económica, pero sí de paz interior, de trabajar digamos hacia cada uno de nosotros esta paz, que es la verdadera paz que necesitamos. Y son precisamente estas miradas incluyentes las que permitirán y permiten hacer una lectura diferente del entorno. Así que creo que ese es uno de los grandes aportes de VICTUS.

María Victoria Estrada: En el recorrido por las preguntas que esta entrevista ha ofrecido, siento que esta pregunta ya ha sido respondida. Solo agregaría que la reconciliación, la convivencia y la paz implican que como seres humanos, como hombres y como mujeres, ciudadanos y ciudadanas de este país y del globo terráqueo, necesitamos entender de manera trascendente lo que significan estos conceptos de reconciliación, convivencia y paz interiormente, para que los podamos entender afuera... Necesitamos pausa, necesitamos silencio y un alto en el camino, estamos habitados por demasiado ruido, traducido en mentiras que se van volviendo verdades, en un contexto donde se han naturalizado tanto el conflicto armado, como la violencia, en la medida que nos las repiten cada día. Para cerrar les dejo con este epígrafe de W. Goethe, que nos ha acompañado en estos cuatro años de existencia de VICTUS; epígrafe que nos deja un haz de luz para comprender que es un proceso que al menos ya comenzó: “No hay que dar pasos que conduzcan a la meta; es menester que cada paso sea una meta, sin dejar de ser un paso.”

León David Cobo: Bueno, VICTUS ha aportado mucho, pero también, sin lugar a dudas, puede seguir aportando... A través de VICTUS solamente se ha visto la punta del iceberg, y no hemos logrado todavía... Y eso es lo bonito del proyecto: que tiene mucho camino por recorrer en varios sentidos... En el primer sentido, VICTUS tiene que, definitivamente, darse a conocer de manera más masiva. VICTUS tiene que presentarse más en otras ciudades; VICTUS tiene que hacer giras internacionales; giras por Latinoamérica, donde tiene mucho sentido en términos de la reflexión que se pueda dar en países Latinoamericanos que son similares al nuestro, por las mismas problemáticas; pero también en países Europeos, donde Latinoamérica se vea a través de VICTUS... Colombia

puede contarle al mundo que sí se puede reconciliar, que hay otras maneras de hacer las cosas en Colombia. Ojalá podamos ir a Estados Unidos, ojalá podamos ir al África... Es decir, desde lo que significa la circulación del proyecto que ya tenemos, siento que hay que hacer mucho más. Y en términos de nuevos materiales, siempre lo he dicho, es el momento de hacernos nuevas preguntas; es el momento de seguir problematizando nuestro país... El país que tenemos ahora no es el mismo de hace tres años, cuando hicimos VICTUS, y vale la pena, ya habiendo hecho “la reconciliación, la memoria,” pues... hacer un nuevo tema que nos convoque a todos ahora, desde las diferencias, desde lo que siempre hemos sido, y que nos plantee los nuevos derroteros del país presente.

Obras Citadas

Alto Comisionado para la Paz: <http://www.altocomisionadoparalapaz.gov.co/procesos-y-conversaciones/proceso-de-paz-con-las-farc-ep/Paginas/PR-Sistema-integral-de-Verdad-Justicia-Reparacion-y-no-Repeticion.aspx>

CASTILLEJO, Alejandro (2018). *La paz desde lo pequeño*. <https://lapipa.co/la-paz-desde-lo-pequeno-alejandro-castillejo/>

Comisión de la Verdad, 06 de 2018: <https://comisiondelaverdad.co/actualidad/noticias/los-dialogos-improbables-de-john-paul-lederach-una-forma-de-construir-confianza-en-los-territorios>

FEIERSTEIN, Daniel. 2007. El genocidio como práctica social. *Entre el nazismo y la experiencia argentina*. Buenos Aires: Fondo Cultura Económica.

Notas

1. Según Daniel Feierstein (2007), la construcción de un “enemigo interno” a quien es legítimo aniquilar se basa en la configuración socio-histórica, política, jurídica y cultural de “una otredad negativa,” que consiste en generar un proceso de “deconstrucción” de un grupo humano catalogándolo como “anormal” (inhumano,” nocivo, peligroso, contagioso) en la medida en que atenta contra una mayoría normalizada.
2. Manuel Cepeda Vargas, Senador de la República por el partido político Unión Patriótica (UP) fue asesinado por miembros del Ejército Nacional y de los grupos paramilitares el 9 de agosto de 1994. Era el padre de Iván Cepeda Castro, con quien estuve casada durante quince años. Juntos, a raíz de nuestro trabajo de denuncia a nivel nacional e internacional, logramos establecer las responsabilidades del Estado colombiano, tanto por acción, como por omisión, en el asesinato de Manuel Cepeda Vargas, demostrando que no se trató de un caso aislado, en la medida en que fue cometido en el marco de una serie de acciones sistemáticas de exterminio contra los líderes y miembros de la UP. A raíz de que las denuncias realizadas lograron aportar elementos para el esclarecimiento de la verdad en el caso del Genocidio contra la Unión Patriótica—cuyo saldo, según los últimos informes de la Corporación Reiniciar y del Centro Nacional de Memoria Histórica, es de más de 6.000 víctimas—fuimos amenazados de muerte en el año de 1999 y obligados a exiliarnos en Francia hasta el año 2004. Mi relato en el Proyecto VICTUS sobre mi experiencia como sobreviviente y persona retornada del exilio por razones políticas, se teje con los relatos de los demás participantes en una trama narrativa que resalta la importancia de reconocernos como semejantes en la vulnerabilidad y en la dignidad humana.