



UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA

# **Puerto Berrío: entre un cementerio de agua y una creciente de lágrimas. Dimensiones sociales, políticas y culturales de las prácticas funerarias en el conflicto armado**

**Julián David Rodríguez Camacho**

Universidad Nacional de Colombia

Facultad de Ciencias Humanas

Maestría en Estudios Culturales

Bogotá, Colombia

2015



# **Puerto Berrío: Entre un cementerio de agua y una creciente de lágrimas. Dimensiones sociales, políticas y culturales de las prácticas funerarias en el conflicto armado**

**Julián David Rodríguez Camacho**

Tesis presentada como requisito para optar al título de:

**Magister en Estudios Culturales**

Director:

Doctor Andrés Cancimance López

Línea de Investigación:

Comunicación, Cultura y Poder

Universidad Nacional de Colombia

Facultad de Ciencias Humanas

Maestría en Estudios Culturales

Bogotá, Colombia

2015



*Por esas eternas horas, días y meses. Por todo lo difícil, por las personas que conocí durante este camino. Por tantas alegrías, sorpresas, aprendizajes y retos. Este trabajo va dedicado a todas las personas que han creído en mí a pesar de las dificultades, quienes no acabaría de nombrar una por una, muy especialmente a Geno por las vivencias compartidas y las charlas nocturnas. Muchas gracias por todo.*



## **Agradecimientos**

Quiero agradecer muy especialmente a Teresa Castrillón Sierra, por acogerme, enseñarme, escucharme y dejarme escucharla. En nombre de ella a todas las víctimas y habitantes de Puerto Berrío que me dieron su confianza y abrieron su corazón para contarme sus historias de vida. A Hugo Hernán Montoya Gómez por su decisión de contarme sus historias, su compañía en innumerables búsquedas no sólo profesionales sino personales, su colaboración en este proyecto, y su amistad. Infinitas gracias a quienes me acogieron en el Puerto, y a todas las personas con las que compartí tantas experiencias que no puedo olvidar y que han marcado mucho de lo que soy ahora.

Un agradecimiento muy especial a Andrés Cancimance. Sus observaciones siempre pertinentes y su apoyo me permitieron concluir este trabajo. A mis jurados Paolo Vignolo y Luisa Piedrahíta también mi gratitud por sus valiosos aportes y reflexiones, que me permitieron re-pensar las relaciones entre el trabajo académico y la vida de las personas, y la responsabilidad que tiene quien toma la decisión de volver propias las experiencias de otras personas. Muchas Gracias.





## Resumen

Esta investigación se centra en la comprensión de los rituales funerarios contemporáneos en Colombia y las formas en que éstos se articulan a los problemas sociales, políticos y culturales en contextos de conflicto armado. A partir de la observación, producción y análisis de información etnográfica en el departamento de Antioquia, entre los años 2011 y 2013; se observa la relación entre las experiencias cotidianas y la forma en que una población, marcada por recuerdos de masacres y desplazamientos; entiende, significa, y recuerda la violencia. A través de las vivencias de los porteños se resaltan los roles de la religiosidad, lo ritual y lo simbólico como campos privilegiados tanto para comprender las narraciones en torno a la violencia; como en la construcción colectiva de memorias y resistencias desde las prácticas de la vida cotidiana.

**Palabras Clave:** Ritos, Práctica Religiosa, Experiencia Religiosa, Creencia Religiosa, Vida Cotidiana, Violencia, Guerra

## **Abstract**

This research focuses on the understanding of contemporary funerary rituals in Colombia and the ways in which they are linked to social, political and cultural issues within the armed warfare context. Based on observation, production and analysis of ethnographic information in the department of Antioquia, between 2011 and 2013; it is observed the relationship between everyday experiences and how a population, marked by memories of massacres and displacements; understands, signifies and recalls the violence. Through the experiences of the porteños (locals), the roles of religion, ritual and symbolic fields are are stood out as privileged both to understand the stories about violence and the collective construction of memory and resistance from the practices of daily life.

Keywords : Rites. Religious Practice, Religious Experience, Religious Belief, Everyday Life, Violence, War

# Contenido

	Pág.
<b>Resumen y Abstract</b> .....	<b>IX</b>
<b>Lista de imágenes</b> .....	<b>XII</b>
<b>Introducción</b> .....	<b>1</b>
<b>1. Rituales de vida y muerte</b> .....	<b>33</b>
1.1 La muerte de colores en Puerto Berrío .....	33
1.2 De las transacciones económicas a los intercambios en lo simbólico: Rituales funerarios, economía y cultura.....	38
1.3 Los favores de los muertos milagrosos .....	40
1.4 Hugo Hernán Montoya Gómez: Abogado de las almas del purgatorio en la tierra. 41	
1.5 El ritual del animero: Caminar con las almas del purgatorio .....	43
1.6 Poder y resistencia: El papel de los ritos funerarios en Puerto Berrío .....	47
<b>2. A modo de conclusión: Los rituales de vida y muerte como rituales de resistencia y poder</b> .....	<b>67</b>
<b>Anexos</b> .....	<b>73</b>
<b>Bibliografía</b> .....	<b>85</b>

## Lista de imágenes

	<b>Pág.</b>
<i>Imagen 1. N.N. sin sepultar en una de las capillas del cementerio de Puerto Berrío</i>	21
<i>Imagen 2: Detalle N.N. sin sepultura en una de las capillas del cementerio de Puerto Berrío.</i>	22
<i>Imagen 3: Pabellón de los N.N. cementerio de Puerto Berrío</i>	22
<i>Imagen 4: Pabellón de Caridad del cementerio de Puerto Berrío</i>	23
<i>Imagen 5: “Motomesas” en la vía férrea. Con pupitres soldados o atornillados a carros de balineras se improvisa este transporte impulsado por una moto para utilizar las vías del antiguo ferrocarril. El calor hace que las llantas se desgasten rápidamente, por lo cual el recorrido tiene varias paradas para reacomodar las motos sobre los rieles.</i>	26
<i>Imagen 6 A: Pabellón de Caridad del Cementerio de Puerto Berrío. La fiscalía “prohíbe” de manera explícita que se pinten los N.N., pero las personas devotas siguen haciéndolo, aunque manifiestan que evitan borrar los números que pone la fiscalía.</i>	36
<i>Imagen 6 B: Detalle de uno de los muros del pabellón de Caridad en el cementerio de Puerto Berrío</i>	37
<i>Imagen 6 C: tumba con placa de agradecimiento por los favores recibidos</i>	37
<i>Imagen 6 D: Detalle de tumba pintada por un devoto</i>	38
<i>Imagen 7: Hugo Hernán Montoya Gómez con su atuendo de animero: capa, campana, botas, su rosario en el cuello y su novenario en la mano. Al lado uno de sus nietos, quien lo sucederá cuando muera. Fuente: Hugo Hernán Montoya Gómez.</i>	44
<i>Imagen 8: Marcha conmemorativa por los desaparecidos y desplazados en Puerto Berrío, en el marco de la puesta del dolor en la escena pública que organiza la corporación de víctimas Ave Fénix.</i>	58
<i>Imagen 9: Las puestas en escena pública de lo militar tienen en el púlpito de la iglesia un espacio privilegiado para reforzar discursos de legitimidad y reafirmación del poder de las fuerzas armadas, y por extensión, del estado.</i>	59

- Imagen 10: Llegada del Nuncio a la iglesia de Nuestra Señora de los Dolores en Puerto Berrío. Se pueden apreciar las distinciones y separaciones tanto espaciales como en los roles. En ese sentido, la policía militar construye una línea de división entre las figuras de autoridad de la iglesia y el resto de la población, mientras que los delegados de la iglesia, a manera de circunferencia, separan al Nuncio de los demás “mortales”.* 61
- Imagen 11: Una vez iniciada la misa en la iglesia, la policía militar custodia la entrada para proteger de “cualquier peligro latente” al Nuncio. Igual que en el conflicto armado, el “miedo a que suceda algo” y la incertidumbre legitiman la presencia de grupos armados. El otro espacio en donde se resuelven las incertidumbres de la existencia humana es, tradicionalmente, la religión; y para el caso de Colombia, principalmente la religión católica y el dios Cristiano.* 62
- Imagen 12: Los uniformes militares cumplen la función de establecer jerarquías, pero también de transmitir discursos de carácter performativo. Con ocasión de la llegada del Nuncio, varios soldados reprodujeron la vestimenta que utilizaba el ejército durante la época de las batallas de independencia del siglo XIX. Esta rememoración nos recuerda que es el estado colombiano en su “unidad” política, administrativa, territorial, y un largo etcétera; quien está haciendo presencia allí.* 63
- Imagen 13: Viernes Santo en Puerto Berrío: Un desfile militar lleva el cuerpo de Cristo, héroe de la patria, a la iglesia para reproducir ritualmente su sepultura después de las torturas que narran los evangelios. El sacerdote se arrodilla frente a este muerto y le dedica varias plegarias, al mismo tiempo que bendice el desfile.* 65
- Imagen 14: La policía militar, ya no cubierta con el manto sagrado que porta la virgen María, o los ropajes de los santos, sino con la bandera de Colombia como manto protector, carga el cuerpo de Jesús en su ataúd, pero a la vista de todo el mundo, con sus heridas y las marcas de la cruz para ser llevado en procesión a la iglesia y hacer la respectiva misa.* 66



## Introducción

Esta investigación se centra en la comprensión de los rituales funerarios contemporáneos en Colombia y las formas en que éstos se articulan a los problemas sociales, políticos y culturales; mediados por el conflicto armado. Para ello, examiné la práctica de bautizar muertos sin nombre o “NN” en Puerto Berrío (Magdalena Medio) que surgió entre finales de los años 1990 y principios del 2000, la cual consistía en darle nombres a las personas asesinadas que bajaban por el río Magdalena, y pedirles favores a cambio de placas en las tumbas, rezos, y de una serie de ritos y prácticas religiosas basadas en el catolicismo con el fin de agradecer a los muertos.

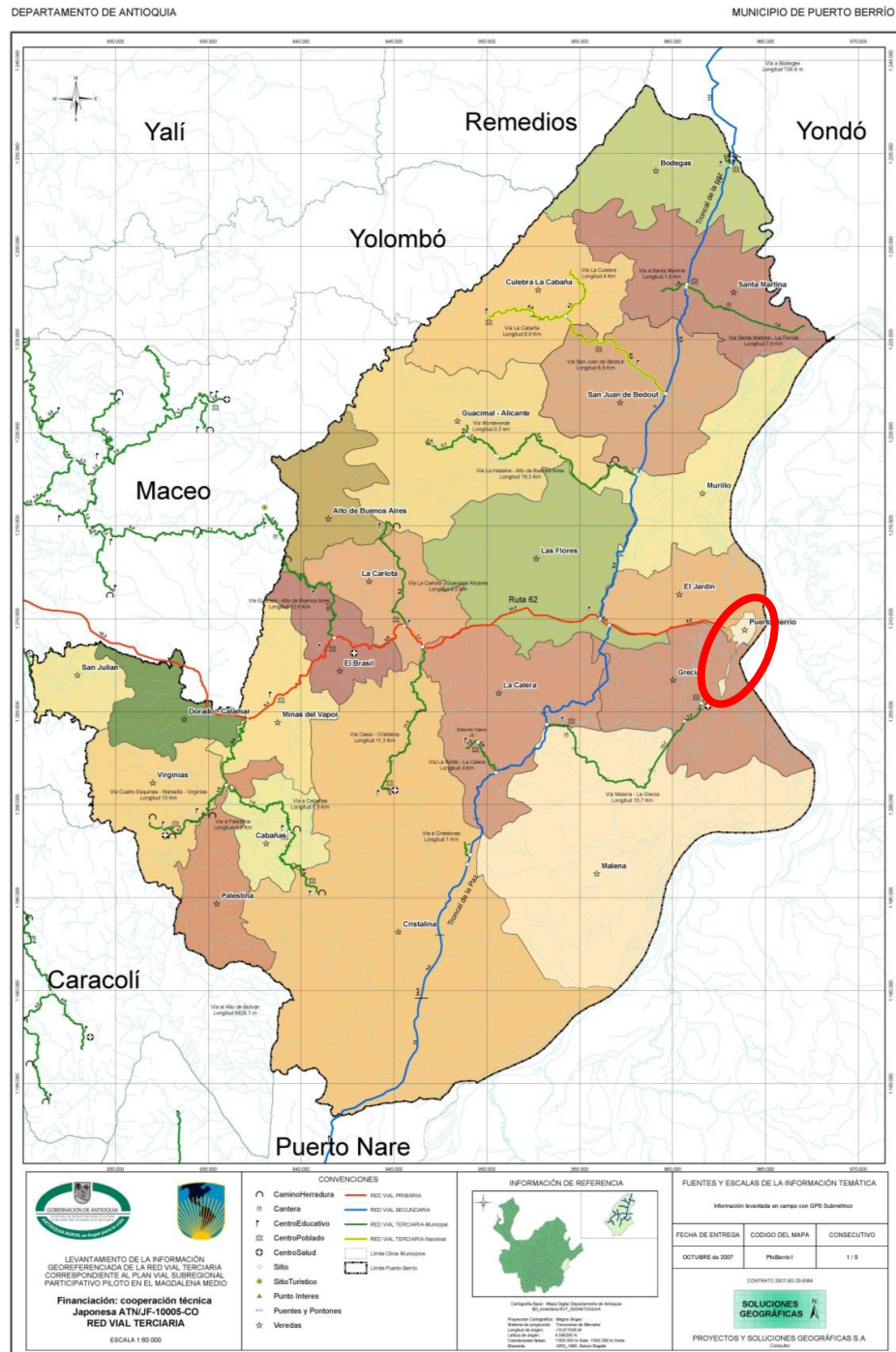
Este trabajo parte, por tanto, de la observación, producción y análisis de información etnográfica; elaborada durante varias estadías en Puerto Berrío, departamento de Antioquia, entre los años 2011 y 2013. El objetivo fue observar cómo se vivía cotidianamente en el Puerto, a partir de las memorias colectivas de la población, marcadas por recuerdos de masacres y desplazamientos. Era fundamental observar las relaciones entre las dinámicas sociales, políticas, económicas y culturales del lugar, e interactuar con diferentes personas para entender la forma en que entienden, significan, viven, y recuerdan la violencia. Por otro lado, la investigación pretende resaltar el papel de la religión y lo simbólico como campos privilegiados para comprender las narraciones de los porteños en torno a la violencia, a través de las prácticas rituales que han surgido alrededor de la muerte en Puerto Berrío.

Desde el año 2000 los periódicos empezaron a informar que los muertos que el río Magdalena dejaba en Berrío eran “adoptados” por algunos habitantes del Puerto, quienes obtenían favores de muy variada naturaleza, otorgando al difunto un nuevo nombre y rezándole para que descansara en paz. En general, los muertos como consecuencia de actos violentos son enterrados en el cementerio del lugar con las letras N.N. (como en muchas otras partes del país) y se consideran milagrosos por ser muertos a destiempo. Sin embargo, lo que llama la atención de Puerto Berrío es que sólo allí las personas

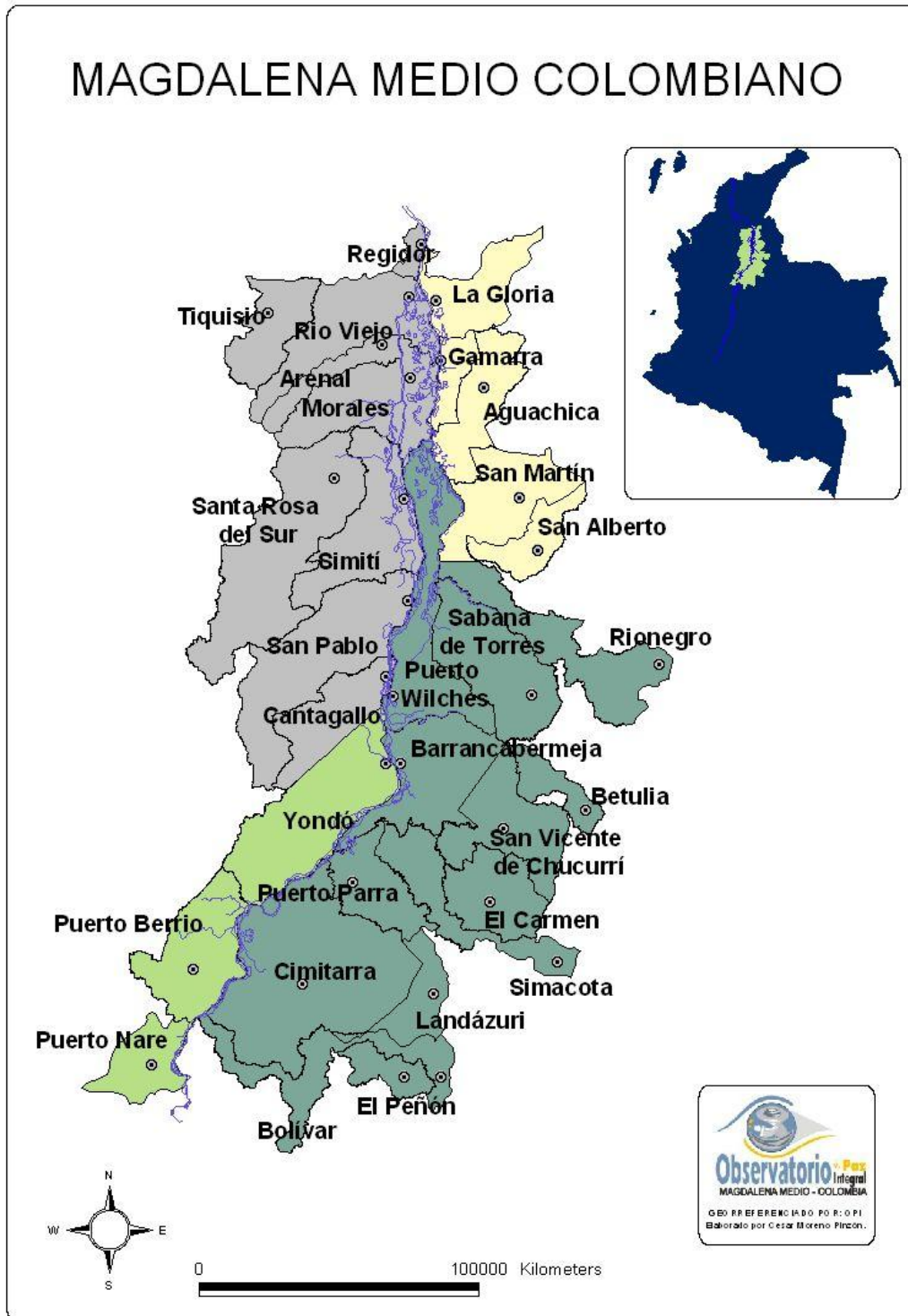
“rebautizan” a estos muertos sin nombre y crean vínculos afectuosos con ellos como si se tratara de sus familiares. Algunos testimonios de los habitantes del lugar mencionan que este vínculo que se genera con los difuntos es una manera de llevar a cabo un duelo que no se puede hacer con los muertos propios, puesto que se encuentran desaparecidos como consecuencia de las dinámicas del conflicto armado en Colombia. Sin embargo, durante el trabajo de campo del que el presente estudio da cuenta, se analizaron dinámicas mucho más complejas que este fenómeno de transferencia del duelo, que involucran a varios actores sociales, poderes en disputa y discursos, entendiendo discurso como un sistema de ideas que fija los límites de lo verdadero en un sistema de adecuación social (Foucault: 2004).



## Puerto Berrío: Antesala de Antioquia



Mapa 1: División Política de Puerto Berrío. El casco urbano se encuentra señalado con un ovalo rojo. Fuente: Sitio Oficial de Puerto Berrío en Antioquia, Colombia, [http://Puertoberrío-antioquia.gov.co/apc-aa-files/34653563386539323864663830633133/Mapa\\_pol\\_tico\\_Pto\\_Berrío.jpg](http://Puertoberrío-antioquia.gov.co/apc-aa-files/34653563386539323864663830633133/Mapa_pol_tico_Pto_Berrío.jpg)



Mapa 2: Magdalena Medio Fuente: Sitio Oficial del OPI (observatorio de paz integral del Magdalena Medio <http://www.opi.org.co/Cartografia/18.jpg>)

Puerto Berrío es un municipio que hace parte de una región denominada Magdalena Medio, y el uno como la otra han sido históricamente afectados por la presencia de actores armados. Se puede hablar de esta zona del país como “una continuidad geográfica con una historia de conflictos que la ha llevado a construirse poblacionalmente como un mosaico de etnias, culturas e intereses” (Cadavid: 1996, 10), y de la que, a lo largo del tiempo, se han elaborado diferentes concepciones que obedecen a demandas específicas de diversos actores; entre los cuales están el Estado colombiano, el ejército nacional, y la iglesia católica (Cadavid: 1996, 7- 9).

Dentro de ese mosaico, las prácticas en la vida cotidiana adquieren particularidades que permiten distinciones con respecto a otros lugares. Entre estas prácticas, las relacionadas con la muerte son las que más llaman la atención de los medios de comunicación, principalmente la de adoptar muertos N.N. Por otro lado, al reconocer esta práctica como “paisa<sup>1</sup>”, los habitantes del Puerto intentan reconstruir una identidad fragmentada por los episodios de violencia pasados y presentes, y que los porteños reelaboran a partir de los testimonios que construyen sobre sus experiencias, en las cuales la religión ha tenido un papel fundamental. Así, las prácticas que se inscriben dentro de los rituales religiosos dan cuenta de las apuestas culturales de identidad, de reconocimiento, y de resistencia frente a discursos políticos y militares que privilegian intereses económicos y políticos casi siempre ajenos a los de la población, y que se imponen a través de acciones armadas y la violencia ejercida por parte de unos pocos como estrategias de guerra.

## **Sobre lo paisa y lo antioqueño en Puerto Berrío**

El departamento de Antioquia, del cual Puerto Berrío hace parte, ha sido reconocido por los historiadores como un lugar marcado por el profundo catolicismo, el gran dinamismo económico, y una orgullosa, de alto nivel educativo, y trabajadora población; con fuerte sentido de identidad regional (LeGrand, 2004:230). Para el caso particular del Puerto, su

---

1 “Paisa” es la forma en que se denomina en Colombia a quienes son oriundos de los departamentos de Antioquia, Risaralda, Quindío, Caldas, y el norte del Valle del Cauca y del Tolima. Esta zona estuvo unificada administrativamente con el nombre de Antioquia hasta que, a principios del siglo XX, se comenzaron a crear los diferentes departamentos. Esta zona está marcada por costumbres, formas de hablar, y expresiones muy específicas y particularmente estereotipadas sobre las que se hará mención más adelante.

referente identitario son los antioqueños del interior del departamento, sobre todo los de la capital: Medellín. Este fuerte sentido de identidad regional que mencionan los historiadores se refuerza a través de la forma de hablar, de vestir, de expresarse, y los porteños se esfuerzan en reproducir estos estereotipos sobre lo antioqueño “paisa”, fácilmente reconocidos en todo el país.

Para comprender las experiencias y los relatos de los porteños, es necesario prestar atención a la forma en que expresan su religiosidad en relación con sus prácticas cotidianas. Varios autores antioqueños, muchos sacerdotes o religiosos, reconocen “las virtudes del pueblo antioqueño” y dedican su trabajo a describir los elementos fundamentales para comprender la identidad antioqueña. (Ver por ejemplo Cadavid, 1996; Londoño Vega et al, 2001; Restrepo, 1972; Santa, 2011). Estos relatos dan cuenta del vínculo entre las prácticas de la vida cotidiana con las creencias católicas (p. e. Restrepo: 1972).

En Puerto Berrío, este estereotipo sobre el antioqueño determina comportamientos, gustos, el atuendo, consumos, etcétera. Sin embargo, en el pueblo la imagen del “paisa” de Medellín se combina con la del pescador, y en este sentido los visitantes del interior del departamento no reconocen a los porteños como paisas. La historia violenta que vivió su población desde la segunda mitad del siglo XX, hacen que Puerto Berrío sea desconocido en términos culturales, sociales, e incluso religiosos como parte del departamento de Antioquia, en un intento de establecer un discurso homogéneo que corresponda a los imaginarios de lo paisa que hay en Medellín. Geográficamente y administrativamente el municipio es antioqueño, pero los porteños se adhieren (no sin reservas) al discurso de región, más afín a las particularidades históricas y sociales del Puerto. Esta región es la que se denomina Magdalena Medio. Esas negociaciones en los discursos sobre la identidad plantean sutiles cuestionamientos sobre los estereotipos y las divisiones tajantes que en Antioquia se defienden con particular asiduidad, y que ponen a Puerto Berrío como un espacio de frontera no sólo geográfica, sino también identitaria.

Actualmente, cuando se habla de Puerto Berrío en otras partes de Antioquia, como Medellín, se piensa en una región que no es del todo “paisa”. El imaginario de las personas con las que tuve la oportunidad de hablar en otras ciudades del departamento

que visité posteriormente, es de “zona de guerra”, “violencia”, zona de “gentes peligrosas en quienes no se puede confiar”, e incluso de habla de una “zona de negros” usando la expresión de forma peyorativa. Hay personas que simplemente manifiestan que “eso no es Antioquia”. En estos diálogos se puede confirmar cómo la identidad antioqueña está marcada por estereotipos muy definidos, y por eso la idea de “un paisa pescador en un pueblo ribereño” no es concebible de ningún modo, y menos si sus rasgos no son de “gente blanca” como suelen autoidentificarse algunos antioqueños, a pesar de que en Medellín hay una gran proporción de personas negras<sup>2</sup>.

### **Muerte, guerra y violencia: El caso de Puerto Berrío**

Actualmente, Puerto Berrío es un municipio con una extensión de 1184 km<sup>2</sup>, de los cuales solamente 5,6 km<sup>2</sup> corresponden a la zona urbana, y los 1178 km<sup>2</sup> restantes a la zona rural. Esto contrasta con una población de 38.953 habitantes, según el último censo del DANE, de los cuales 34.193 se encuentran concentrados en la zona urbana, y los restantes 4760 en la zona rural. En resumen, casi toda la población del Puerto se encuentra concentrada en los casi 6 km<sup>2</sup> que corresponden a la zona urbana (ver mapa 1).

Hoy, Puerto Berrío, y el Magdalena Medio en general, tienen importancia económica por sus recursos mineros como oro y petróleo, y de otra parte por su riqueza hídrica. Estos han sido punto estratégico en términos políticos, económicos, culturales y sociales, y se reconocen por la presencia histórica de los diferentes grupos ligados al conflicto armado en Colombia.

---

2 Esclavos libres, especialmente de las minas de Yolombó, aumentaron la población en las décadas del cuarenta y cincuenta, de tal modo que desde entonces la población es de predominio negro (Parsons, 1997:233-234); y al día de hoy, el 12,9% de la población residente en Puerto Berrío se autorreconoce como Raizal, palenquero, negro, mulato, afrocolombiano o afrodescendiente (DANE, 2005). Las vertientes montañosas, siempre fueron preferidas por los antioqueños (Parsons, 1997:134); a los áridos y vastos llanos del valle del Magdalena Medio. Puerto Berrío, por tanto, siempre hizo parte de una de las regiones menos conocidas y menos pobladas. Sin embargo, a finales del siglo XIX, “Hacia el fin de la guerra de los mil días en 1902, vino Puerto Berrío, estación terminal del Ferrocarril, a remplazar los Puertos de Nare como la puerta principal de entrada a Antioquia” (Parsons, 1997:233-234). Estas condiciones ayudan a entender el que la mayor parte de la población de Puerto Berrío se enriqueciera gracias a procesos migratorios, aunque siguiera conservando una mayoría proveniente del interior del departamento, principalmente gracias a las oportunidades que ofrecía la empresa del ferrocarril.

## **Grupos armados: La muerte y miedo en el Magdalena Medio**

El partido comunista organizó los primeros focos de resistencia campesina en Puerto Boyacá, que hacia 1964 se transformaron en las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia –FARC- (Sánchez, 1990). Por su parte, el Ejército de Liberación Nacional, ELN, surgió en 1965, y uno y otro grupo comenzaron siendo grupos de autodefensas campesinas con una orientación comunista, distintas de aquellas impulsadas por el ejército nacional de Colombia. Estas últimas pretendían detener los avances organizativos de las comunidades campesinas a través de campañas de amedrentamiento contra los campesinos y sindicalistas simpatizantes de organizaciones políticas de izquierda (Medina, 1990:136), el partido comunista y el Movimiento Obrero Independiente Revolucionario – MOIR-. (Comisión Andina de Juristas: 1993). En los años 70 del siglo XX, Puerto Berrío fue el municipio con mayor influencia de partidos políticos de izquierda. A su vez, las FARC tenían presencia en la región emprendiendo acciones contra ladrones de ganado y delincuentes comunes.

Durante los años 80, el frente IV de las FARC se desdobló, dando origen al frente XI, que cambió su actitud frente a la población; cometiendo actos de secuestro y extorsión para su financiamiento. Las fuerzas militares, por su parte, ejecutaban dos actividades paralelas. La primera era la construcción de colegios y hospitales; y la segunda era la persecución a lo que se consideraba la “base social de la guerrilla” que fue en realidad gran parte de la población civil, lo que trajo como consecuencia el desplazamiento y el asesinato de un gran número de pobladores de la zona ajenos a los enfrentamientos entre estos grupos.

En la zona comenzaron a surgir movimientos de autodefensas, mientras se regularizaba la presencia del ejército en el casco urbano y se generaba una alianza entre los dos grupos para luchar contra la guerrilla. El objetivo principal era consolidar territorios y definir fronteras. De esta manera, se confirma que la violencia es más intensa en los municipios donde hay mayores posibilidades de obtener mejor ingreso o de nuevos potenciales de acumulación de riqueza (Departamento Nacional de Planeación, citado por Bello: 2004); como en el caso de los pertenecientes al Magdalena Medio, territorio que para esta época se definía como “una zona de defensa para la erradicación de la violencia que la azotaba por esa época, pero sin hacer una especificación muy concreta de orden territorial y poblacional. Este hecho ha marcado notablemente la concepción de

“Magdalena Medio” que se ha divulgado a nivel nacional, como una “zona roja”, violenta, habitada por grupos armados, permanentemente en conflicto, como característica fundamental” (Cadavid Amparo, 1996:9).

Que los asesinados fueran los campesinos o los comerciantes, obedecía a la lógica de una guerra no solo punitiva sino preventiva en contra de quienes, según ellos, pudieran llegar a ser auxiliares del bando contrario (Uribe 2008: 171). En ese contexto comenzaron a aparecer personas asesinadas en la zona urbana de Puerto Berrío, en las calles, en las alcantarillas, y bajando por el río Magdalena. Nadie reclamaba los cuerpos por el riesgo que se corría de ser la siguiente víctima. Algunas personas se atrevían a sacar los muertos del río y enterrarlos como NN, pero nadie los reclamaba como suyos. Hoy, los porteños se disputan el derecho de ponerle un nombre a estos muertos, porque a cambio, los N.N. conceden favores para agradecer los cuidados y los rezos que, según la tradición católica, permiten que estas almas descansan en paz. Todos los N.N. se entierran bajo el amparo de la iglesia católica, y como tal, toda la red de intercambios que se teje alrededor de los muertos tiene que pasar en algún momento por la mediación de la religión.

## **Violencia y Religión: Comprensión de las prácticas religiosas en el conflicto armado**

Estudiar la violencia es una práctica académica extendida en Colombia. En el ámbito académico, se ha construido como un fenómeno permanente, contextualizado en el marco de más de cincuenta años de conflicto armado interno. Las evidencias dan cuenta de una guerra civil que no termina, que enfrenta a diferentes bandos y que se nutre de actividades económicas legales e ilegales para seguir existiendo. Tanto tiempo ha permitido que esta violencia se infiltre en las estructuras administrativas del Estado, en los entes de control, en el devenir político, por nombrar sólo algunos casos. Encontrar un consenso entre las diferentes posturas al respecto es muy difícil, en la medida que la historia continúa su curso y va dejando vacíos inexplorados. Por su parte, la violencia se vuelve más difícil de abarcar por sus implicaciones en prácticamente todos los campos de la vida individual y social, y por el poco diálogo entre quienes buscan describirla, atraparla conceptualmente, o negarla ritual o simbólicamente. Por tanto, todos los esfuerzos son necesariamente parciales, pero al mismo tiempo complementarios,

necesarios y urgentes.

En este trabajo parto de la consideración de que no es importante hacer énfasis (a veces excesivo) en la violencia como tal, y en sus indicadores y consecuencias. Así, sus manifestaciones desarticuladas del entorno y de las condiciones de existencia de las personas, se convierten en simple acontecimiento. Multitud de hechos registrados a diario en noticieros y diarios, devienen pasajeros y pasan a los archivos, muchas veces sin más trascendencia que la de las cifras que representan. No siempre es así, pero considero que muchas veces se descuida la relación entre la violencia y otros aspectos cruciales de la vida y la dinámica social en los que está inmersa. En este sentido, esta investigación comparte la postura de que "la violencia podría aparecer como tema obligado al ser imaginado como elemento característico y determinante de la dinámica social (...). No obstante, (...) en los estudios sociales se ha tendido a sobredimensionar la violencia como objeto de estudio, eclipsando otras facetas de la vida social" (Ríos, 2002:6).

Este trabajo subraya la importancia de esas facetas de la vida social que son determinantes (y muchas veces ignoradas) para acercarnos a la comprensión de lo que es la violencia para quienes la viven, con la multiplicidad de sus variables y dimensiones. Así, este estudio aborda y analiza los rituales funerarios como formas de resistencia tanto en la vida cotidiana como en lo simbólico, y cuya importancia en términos culturales y políticos, en los contextos de conflicto armado, no ha sido suficientemente explorada. Este trabajo se centra, por tanto, en los rituales religiosos como momentos privilegiados para leer los discursos construidos alrededor de la muerte y la violencia.

### **i) De la violencia como concepto**

Bajo el rótulo de la palabra *violencia* se acogen multitud de fenómenos en la vida social como asesinatos, diferentes formas de tortura, exclusión, y un largo etcétera. Esto no quiere decir que el término "violencia" abarque todo de la misma manera. Se trata de una palabra que se usa banalmente para hablar de muchas cosas, y un concepto que llega a tal nivel de generalización pierde especificidad y utilidad explicativa (Castro, 2005: 23).

Todo esfuerzo por hablar de Colombia en términos de "violencia" nos pone, por tanto, de frente con un término lleno de vacuidad y ambigüedad (Castro, 2005: 24). Teniendo en cuenta que no es la intencionalidad de la palabra o el concepto, sino su utilización la que



otorga su significado social (Adamoli, 1996: 11), mi objetivo es hablar de “violencia” en términos de lo que socialmente se vive como tal, y no solamente como se elabora, imagina y recrea desde los textos académicos, puesto que es en la vida cotidiana donde encontramos los imaginarios de la violencia desde los cuales las personas construyen lo político y sus referentes identitarios, sociales y culturales (Corten, 2008: 16). Por esto, más que centrarme en los debates teóricos sobre la violencia, quiero dar cuenta de lo que ésta representa para aquellas personas que han sido víctimas de sus manifestaciones, en el contexto de lo que en Colombia se entiende como su principal sinónimo: el conflicto armado.

Violencia y conflicto armado no son lo mismo. La violencia se debe pensar como más antigua que los episodios particulares con los que tercamente se le quiere identificar (Adamoli, 1996: 11). Hay, por ejemplo, una época conocida como “La Violencia”, que los estudiosos ubican en un periodo histórico particular; mientras que para el inconsciente colectivo se puede entender mejor como “una dimensión que está por fuera y por encima de la historia” (Adamoli, 12). La terquedad de darle un lugar y un espacio a la violencia ha favorecido el que se pongan de moda campos recientes como el de la “violentología”, centrados muchas veces en utilizar “la violencia” como un concepto a explotar de acuerdo a diferentes enfoques, sean estos disciplinarios o no; con repercusiones significativas en la concepción social de la misma e incluso en la comprensión de sus efectos; muchas veces con la lógica de la profecía que se cumple a sí misma. En este trabajo sostengo que la violencia “... no puede ser entendida por medio de lo universal, de la razón y del realismo, medios con los cuales el estado, los militares y las ciencias sociales pretenden entenderla” (Taussig, 1988, citado en Cortés, 2007). El terror y la tortura permanecen a través de formaciones inconscientes de larga duración, pero de génesis histórica, en las cuales los significados escapan a las ficciones del mundo representadas por el racionalismo (Taussig, 1988: 9).

Es frecuente que los habitantes apoyen sus recuerdos en interpretaciones occidentales letradas (Villareal, 2006:70) favorecidas por los diferentes grupos y ONG presentes en la región, que junto a los actores armados, contribuyen con la significación de la violencia a través de discursos que no corresponden con las prácticas y las vivencias cotidianas sino a través de la imposición de dichos discursos en forma simbólica. Para el caso de Puerto Berrío, encontré que es en las prácticas religiosas donde las personas enfrentan las

posiciones hegemónicas a nivel simbólico, reelaborando y enfrentando esos discursos de forma activa.

## **Especificidades del trabajo de campo**

A modo de introducción destaco tres elementos. Primero, me detengo en las razones por las cuales Puerto Berrío destaca por sus prácticas rituales. Segundo, describiré los elementos que tuve en cuenta para entender los ejercicios complejos con los que se manifiestan y se imponen los discursos sobre la vida cotidiana. Finalmente, recojo las preguntas que me planteó la investigación en términos de la forma de provocar, escuchar y pensar los testimonios y las historias.

### **i) Las palabras y los silencios en la muerte y la violencia**

Casi sin excepción en todos los cementerios del país se han emplazado tumbas sin placa y sin nombre, que tienen el siniestro apelativo “N.N.” como señal de que el cuerpo que se encuentra allí no tiene nombre ni identificación. En Puerto Berrío, una parte muy importante del camposanto está destinada a tumbas con estas características. Lo que sobresale en el pueblo es que los muertos sin nombre también son milagrosos, y cumplen cualquier tipo de deseo a quien ofrezca oraciones con devoción y fe para la salvación de quienes yacen sin nombres y que, no cabe duda, sufrieron una muerte violenta y trágica.

En Puerto Berrío se “bautiza” a los muertos sin nombre. La placa de mármol con que se retribuyen los favores suele ir con las letras N.N. seguidas del nombre que le da el devoto a su muerto. Hugo Hernán Montoya Gómez, animero de Puerto Berrío, me lo explica de la siguiente manera, cuando le pregunté sobre esta práctica durante mi primera visita al Puerto:

Hay gente que los bautizan con el apellido d... del que los escoge, como que fuera un familiar... como que fuera un familiar entonces le ponen el apellido de ellos. ¿m’entiende? como que tiene más... más... ¿cómo te dijera? más... más... mmmmm... bueno... ¿m’entiende? como más acogida...(Entrevista 2, 17 de septiembre de 2011,)

Para que los N.N. cumplan con los favores que se les piden, no sólo se deben hacer los rezos de rigor (padrenuestros, avemarías, y la novena a las almas del purgatorio), sino

que se debe establecer una relación de intercambio con el alma del muerto escogido. La persona devota tiene que ofrecer algo en retribución del favor que va a recibir, de lo contrario no se cumplen sus peticiones.

Con esto en mente, las personas recorren el cementerio en busca de una tumba con un muerto sin nombre a quien pedirle un favor. Estos pueden ser, por ejemplo, obtener éxito en la consecución de un trabajo, aprobar un año en el colegio, ganarse un chance, dejar la bebida, hacer un negocio, amparo para los familiares desaparecidos, y un muy largo etcétera. Según Don Hernán:

...es lo mismo porque vos... vos le vas a pedir a ese N.N... pero primero a Dios Nuestro Señor, y a San Nicolás de Tolentino, que intercedan por esa alma que está en pena, ¿cierto? Y le vas a prometer, a esa alma... que si se te cumple el deseo, vos la vas a sacar de ahí, la vas a meter a un osario... le vas a mandar a hacer una misa, y si es por dinero, que te den un chance o una lotería, yo te prometo que... un mercado... o te voy a mandar a hacer un altar... (Entrevista 2, 17 de septiembre de 2011)

Estos favores, de tan variada naturaleza, se deben devolver con acciones más específicas: rezar por el eterno descanso del alma del difunto, pagar una misa en nombre del muerto escogido, una placa de mármol en agradecimiento por los favores recibidos, o un mercado para los pobres. También suele hacerse la promesa de sacar el muerto en cuestión a un osario, para evitar que, después del tiempo reglamentario (4 años) se deposite en la fosa común, la cual ya cuenta con cientos de cuerpos, entre los que los más numerosos son los de las víctimas del conflicto armado. En principio todas las almas son milagrosas como lo afirmó el animero del pueblo:

... desde que usted les ponga fe, sí le conceden... milagros. Pero lo que pasa es que la gente... la gente se apega más al N.N., más al N.N. pero, tanto... tanto... alma es aquel rico, aquel pobre, aquel niño, aquella niña, aquel joven, todos son lo mismo... todos son lo mismo. Lo que pasa es que, como te digo, ese N.N. te va a conceder el deseo... con tal de que no lo dejés... tirar en una fosa común. Por eso (...) entonces, por ejemplo, si yo le digo a usted Julián... mmm... usted... quiere pasar su examen... quiere... que las almas del purgatorio le ayuden... haga eso... tres padrenuestros al acostarse, a las almas del purgatorio, tres padres nuestros al levantarse, y pídale el deseo que usted quiera, con fe y con amor y ellas le

cumplen... ellas le cumplen... ¿m'entiende? (sic)... (Entrevista 2, 17 de septiembre de 2011)

Así, todas las almas pueden conceder favores. Sin embargo, para los N.N. el favor radica en el interés de no ser olvidados o arrojados en una fosa común, sin una santa sepultura. En un singular juego de esperas, las almas del purgatorio resultan “negociando” con los vivos su salvación eterna, pero también el recuerdo que de ellas queda en la tierra. Hugo Hernán me lo explicó de la siguiente manera:

... porque... es que la razón natural lo enseña, Julián. Aquel... aquella bóveda, que está bien adornadita... ¿m'entiende? (sic)... esa alma no necesita que, que, que, que... que vos le, le, le ofrezcás que lo vas a sacar de ahí, a un osario, sabiendo de que ya tiene quien lo vaya a sacar. Que desde que... desde que lo metieron ahí ya tiene la lápida comprada. En cambio aquel que hay allí, no tiene lápida comprada. ¿m'entiende?. Ese, esa alma está pensando ¿a dónde irán a meter mis restos? ... me van a tirar porai o qué (...) y si vos le pedís que lo vas a sacar de ahí y... lo vas a enterrar a un osario, como ves que ahora los osarios los están dejando bien bonitos, entonces... es lo mismo pedir por aquel que tiene plata que por este... que no tiene (...) pero la diferencia es de que, este N.N. vos lo, vos lo escogites y vos lo bautizates, ¿m'entiende? O así no lo haigas bautizado vos... (Entrevista 2, 17 de septiembre de 2011)

La posibilidad de un diálogo entre los muertos y los vivos es un elemento poderoso que se sostiene esta práctica. Mediante el bautizo del muerto desconocido, en ese acto de darle un nombre, se le construye una historia, imaginando su procedencia, su vida, sus sufrimientos. Así, se le puede orar, se le puede hacer una novena, se le puede querer como un muerto propio. se le permite descansar en paz, dominando el temor a la muerte. Allí, donde los funerales fueron durante mucho tiempo escamoteados, reaparecen con formas renovadas, con contenidos que se incorporan a los rituales tradicionales para resignificarlos. Por eso, las almas de los N.N., y las almas del purgatorio, son más milagrosas que las demás, porque al no tener dolientes, solo las oraciones de los más fieles pueden salvarlas del olvido. A cambio, las almas del purgatorio conceden los deseos mediante su capacidad de interceder ante Dios, con el interés de que se elabore para ellas una historia, entretejida con la desgracia de su muerte fuera de lugar y de tiempo.

## ii) **El trabajo de campo: Las experiencias**

En esta parte describo algunas de las experiencias que permitieron orientar mi atención durante la investigación hacia las relaciones entre los diversos actores (víctimas, ejército, estado) y la apropiación de los discursos sobre la guerra, la violencia y la identidad que los habitantes del pueblo han “incorporado” en sus prácticas cotidianas, consciente o inconscientemente a través de los relatos sobre las almas de los muertos. Comienzo con una reflexión sobre el porqué de la experiencia como concepto, para continuar con los relatos sobre mi experiencia en el Puerto.

### **La experiencia como postura metodológica**

Este trabajo se centra mis experiencias personales y las de los porteños. También, en algunas partes, hago un ejercicio de dar cuenta de experiencias compartidas, de modo que ya no se trata de mis experiencias y las de los porteños, sino nuestras experiencias. Estos recuerdos y experiencias mutuas me vincularon con los porteños en todos los ámbitos de la vida cotidiana, y me permiten entenderla, al igual que Walter Benjamin, como punto de referencia ineludible para la transformación y, al mismo tiempo, fuerza para la persistencia (Weber, 2014:480).

Walter Benjamin propone, a lo largo de su obra, plantear la experiencia como agenda de reflexión académica. Este trabajo es una contribución en ese sentido, a partir de la experiencia del trabajo de campo, y la reflexividad en el contexto de Puerto Berrío. He escogido a Benjamin como referente, pues en su obra hay una propuesta de liberar de la esfera del conocimiento las distinciones entre sujeto-objeto (Benjamin, 1986b:16) que permite abarcar la religión, y al mismo tiempo la producción de conocimiento a partir de la experiencia religiosa (1986b:13). Esto plantea una exigencia al sujeto para resolver la relación entre el conocimiento y la experiencia con lo que él denomina, siguiendo a Kant (2009: 31)<sup>3</sup>, la conciencia humana empírica (1986b:10).

En ese sentido, se podría resumir el concepto de experiencia en Benjamin como

---

<sup>3</sup> Kant denomina “experiencia” al conocimiento empírico. Sin embargo, las cosas tal como son en sí, ni Dios, pueden ser conocidos, pero se los puede *pensar o creer*. En ese sentido, Kant menciona que de lo que se trata es de obtener “un lugar para la fe”, de asignarle un lugar legítimo y propio (Kant, 2009: 31). Para pensar o creer en lo religioso, por tanto, el conocimiento tiene que estar en la experiencia misma y no más allá, en la especulación (2009: 27-28).

“...dimensión de la praxis humana en la que la relación con uno mismo y la relación con el mundo están articuladas de tal manera que la relación con el mundo se vuelve articulable como relación con uno mismo y viceversa” (Weber, 2014: 489). Esto es fundamental porque quiere decir que esas relaciones entre uno mismo y el mundo se actualizan y se reelaboran a través de las cosas que le suceden a uno día a día, y allí aparecen los recuerdos y la memoria como dimensión de la experiencia (Benjamin, 1972:124). De este modo, el ejercicio que yo hago de recordar es una apropiación de mis vivencias para poderlas contar como experiencia, y también de dar cuenta de la elaboración de las mismas a través de esta investigación.

Con Benjamin también comparto la centralidad de pensar las condiciones de conflicto que condicionan las experiencias. Él mismo se da cuenta de la incomunicabilidad de las experiencias de quienes vivieron durante la primera guerra mundial (Benjamin, 1973, 168) y responsabiliza de ello no solamente a las características traumáticas de dichas experiencias, sino a las formas legítimas de comunicarlas, entre ellas la prensa como forma dominante de transmisión de la información de una burguesía dominante (Benjamin, 1986a: 189, 192, 194). Para el caso de Puerto Berrío, prácticamente la totalidad del abordaje de sus prácticas rituales y religiosas se hace por los medios de comunicación masivos: periódicos, prensa y televisión. Esto separa los acontecimientos del contexto y de la experiencia de las personas, siendo la curiosidad uno de los principales móviles para que se registren los rituales religiosos en Puerto Berrío. Además de la curiosidad, Benjamin liga esa separación entre el acontecimiento registrado y la experiencia de cada persona en la brevedad, la necesidad de fácil comprensión, y la desconexión de las noticias entre sí (Benjamin, 1972: 127) Para el caso de Puerto Berrío, el espacio que tienen en la televisión sus prácticas rituales es el de los domingos en la noche, después de los programas de variedades, o justo antes de las noticias sobre fútbol.

En ese sentido, este trabajo pretende narrar mis experiencias, varias de ellas ahora compartidas con los porteños. La narración, a diferencia de la información noticiosa que “transmite lo sucedido en sí mismo”, permite “sumergirse en la vida del que relata para participarla como experiencia a los que la oyen” (Benjamin, 1972: 127). Así como yo me sumergí en esos relatos y participé de esa memoria, hago partícipes a quienes me leen de mi propia memoria, y la de las prácticas rituales de los porteños a través de mis experiencias narradas. Esto no habría sido posible si no me hubiera distanciado de los

textos y las noticias sobre Puerto Berrío como si ya lo hubieran dicho todo (Periódicos El Tiempo y El Espectador, Los canales nacionales Caracol y RCN, los textos descriptivos de antropólogos y periodistas (cf. María Victoria Uribe), por mencionar sólo unos ejemplos), y me sumergiera en esas experiencias cotidianas con la disposición de dejarme asombrar que Benjamin considera punto de partida para cualquier experiencia a realizar (Weber, 2014: 516).

Dicho lo anterior, mis experiencias se encuentran en varias partes del texto, no solamente las que aparecerán a continuación, y también habrá narraciones de otras personas. Muchas no están escritas acá, y por lo tanto, potencialmente se pueden convertir en nuevos relatos que amplíen lo expuesto en este trabajo. Al trabajar desde la experiencia, también este trabajo queda abierto para que las nuevas experiencias que pueda crear en un regreso al Puerto renueven, e incluso cuestionen y permitan reelaborar y reescribir los relatos y las historias acorde a lo que siga sucediendo en Colombia día a día, y que los porteños quieran transmitir como experiencias de vida.

### **a. Vivir en el Puerto**

Mi primera estadía fue entre agosto de 2011 y enero de 2012. María Teresa Castrillón Sierra, lideresa del movimiento de víctimas “Ave Fénix”, me acogió y me permitió conocer algunas experiencias de desapariciones y de duelos de las víctimas, y la forma en que en el movimiento se fomentaba la reconstrucción de lazos entre la comunidad. En el contexto de la violencia paramilitar en Puerto Berrío, una estrategia de guerra ha sido dislocar los lazos sociales a través de asesinatos selectivos, sobre todo de los hombres, sembrando la desconfianza y el miedo como imperativo de la convivencia entre los habitantes del pueblo. Dado el sistema de género en las relaciones familiares, además de ser víctimas “directas”, las mujeres son básica y mayoritariamente víctimas “indirectas”, y éste es el rol en el que se las visualiza más a menudo: como familiares de víctimas –madres y abuelas principalmente; en menor medida esposas, hermanas, hijas, novias-. Al matar a los hombres, se afecta a las mujeres en su rol familiar y de parentesco, es decir, en el núcleo de sus identidades tradicionales de mujer y esposa. (Jelin 2002: 104).

Teniendo en cuenta esos roles tradicionales de las mujeres, los grupos armados usan la viudez como estrategia para facilitar la dominación debilitando las posibles resistencias de los pobladores, asumiendo la fragilidad e incapacidad de las mujeres para continuar

administrando los bienes y para confrontar al usurpador (Osorio y Villega 2010: 12). De esta manera, las mujeres, en su rol de víctimas sobrevivientes de actos violentos (...) se ven forzadas a asumir roles familiares, económicos y sociales distintos a los acostumbrados (...) que implican cargas materiales y psicológicas de naturaleza extrema y abrupta (Corte Constitucional 2008: 16).

Dos tipos de acciones “típicamente femeninas” se dan en contextos como el porteño: en la escena pública, la creación de organizaciones de derechos humanos ancladas en el parentesco con las víctimas y la adaptación o cambio, en función de las nuevas circunstancias. No es accidental que las organizaciones de derechos humanos tengan una identificación relacionada con lo familiar (madres, abuelas, familiares, hijos, viudas o comadres).

Varios eventos llamaron mi atención durante esta estadía. En primer lugar, la conmemoración del día de los derechos humanos en Colombia, el 9 de septiembre. Esta fecha en Colombia se escogió porque en 1654 murió San Pedro Claver, defensor de los derechos de las personas que eran raptadas por los colonizadores para ser esclavizadas desde África. Quienes ofrecieron toda la ayuda y el apoyo para que este evento tuviera carácter público fueron los militares de la brigada XIV del Ejército Nacional. Entre las personas que asistieron al evento, se escuchaban comentarios sobre el hecho de que, si bien antes las fuerzas armadas fueron autores o colaboradores en la perpetración de actos de desaparición forzada, tortura y asesinato, paralelamente a los grupos de autodefensas, en este caso había un ambiente de mayor tranquilidad y una sensación de apoyo a las víctimas del conflicto.

Por otra parte, se estaba preparando la VI puesta del dolor en la escena pública, que tuvo lugar los días 12, 13 y 14 de octubre de 2011. Esta actividad ha tenido como objetivo resaltar la capacidad de resiliencia de la mujer inmersa en el conflicto armado. Las actividades que suelen programarse son marchas pacíficas, eucaristías en la Iglesia principal del pueblo (consagrada a Nuestra Señora de los Dolores, la imagen de una madre que sufre y llora por su hijo asesinado y que es muy popular en varias partes del país), obras de teatro, danzas, conversatorios y conciertos.

Como se trataba de un evento institucionalizado, participaron las entidades que contaban con mayor legitimidad y prestigio, sobre todo cultural, social, político y económico: la XIV



brigada del ejército, ISAGEN, la Diócesis de Barrancabermeja (encargada de Puerto Berrío, a pesar de que el municipio está en Antioquia, por tanto estaría en la arquidiócesis de Medellín), la asesoría de paz de la gobernación de Antioquia, COMFAMA (Caja de compensación familiar de Antioquia), la Corporación Nacional de Ganaderos, y la Alta Consejería para la Reintegración de la Presidencia de la República (ACR).

Si bien son las mujeres víctimas quienes han tenido la iniciativa de buscar apoyo económico, la participación de estas entidades hace que las expresiones de duelo sean mediadas por lo institucional. Particularmente, la ACR “asesora” y “propone” lo que “mejor visibiliza” y da cuenta del proceso de reivindicar a las víctimas.

El acercamiento inicial con Ave Fénix, y el contacto frecuente con las integrantes de la corporación fue importante para entender cómo las mujeres porteñas han aparecido en la escena pública como portadoras de la memoria social de las violaciones de los derechos humanos. Su performatividad y su papel simbólico tienen también una carga ética significativa que empuja los límites de la negociación política, pidiendo “lo imposible” (la restitución y la reparación por ejemplo, teniendo en cuenta la imposibilidad de reparar la pérdida de un ser querido que se plantea en nuestro contexto colombiano). En la expresión pública de memorias –las puestas del dolor en la escena pública- las visiones de las mujeres tienen un lugar central, como narradoras, como mediadoras, como analistas. Tampoco es accidental que el liderazgo y la militancia en estas organizaciones sean básicamente de mujeres, por lo que es en ellas donde se ubican fuertes discursos de resistencia frente a la violencia.

Teresa me invitó a una de las reuniones para conocer mi punto de vista de la preparación de las actividades, que se hacía en la oficina de la ACR. En las dos reuniones a las que asistí, noté que entre las mujeres presentes (yo era el único hombre) había una división muy fuerte. Los dos grupos que identifiqué estaban conformados, de una parte, por las integrantes de la organización Ave Fénix, y de otra parte; por quienes eran acogidas por los funcionarios de la alcaldía de Puerto Berrío, que ofrecen apoyo a las víctimas. Las diferencias tenían índole política (utilización del discurso de reivindicación de las víctimas para obtener apoyo institucional) y malos entendidos.

Había dos posturas opuestas frente al evento. Las víctimas que no hacían parte de Ave Fénix proponían que se repitiera un acto simbólico que había tenido acogida en las últimas

ocasiones, que consistía en poner ladrillos a modo de lápidas en los parques principales del pueblo (hay dos, el de la madre y el del obrero), con los nombres de las personas desaparecidas, para enterrarlas de forma simbólica. El argumento era que el evento estaba lleno de actos culturales y que ya no era realmente “una puesta del dolor en la escena pública”. Ave Fénix y la ACR se oponían a esto, porque, en palabras de una de las víctimas: “en el año 2010 habían quedado en que ya se había superado el duelo y que había que cambiar el carácter del evento en ese sentido porque ya se había llorado lo suficiente”. En la segunda reunión a la que asistí, la funcionaria de la ACR opinaba que este acto era muy perturbador, y aconsejaba que no se hiciera. Teresa no se encontraba en esta reunión, ya que había ido a una capacitación en Medellín. Cuando preguntaron mi opinión dije que no tenía conocimiento del acto del año anterior, pero que si consideraban que el duelo ya estaba hecho y que había que seguir adelante, que estaba bien, pero que era muy difícil saber si en todo Puerto Berrío las personas estaban en las mismas condiciones, y que también había víctimas que no estaban en la reunión. Ante esta respuesta, una de las personas integrantes de Ave Fénix respondió que yo no tenía derecho a decir nada porque a mí no me habían matado a nadie y que por eso no entendía la posición de las víctimas. Lo hizo de una manera muy fuerte y gritando, por lo que al terminar la reunión otra de las mujeres presentes, que también hacía parte de la organización, me dijo que ella siempre era de ese temperamento, y que por ella, entre otras razones, se había dividido el grupo. Después de esto, me enviaron invitaciones a las reuniones con el día o la hora cambiados, por lo que no pude seguir asistiendo. Esta serie de acontecimientos me permitieron reflexionar sobre la influencia de las interpretaciones letradas. Los discursos de las ONG, y de las instituciones del estado en este caso, condicionan, median, e imponen de forma abierta las formas en que se debe entender la violencia y los duelos. La legitimidad que dichas instituciones tienen permite que incluso las víctimas reproduzcan y refuercen estos discursos y los apropien. Sin embargo, estas víctimas suelen ser sólo aquellas que tienen representatividad en las organizaciones, silenciando también las opiniones y las voces de muchas otras que no se tienen siempre en cuenta. En ese sentido, mi posición como sujeto investigador académico se ve deslegitimada porque no soy “víctima”, y por tanto sin voz ni voto en cuanto a lo que a las víctimas se refiere, puesto que tampoco hago parte del otro bando con voz legítima: El estado.

## **b. Prácticas funerarias**

Gracias a Teresa pude entrevistarme con el animero del pueblo, Hugo Hernán Montoya

Gómez. El animero se ha tornado una figura fundamental en el pueblo, puesto que es con quien se habla para adoptar un N.N. y pedirle favores. También se encarga de rezar en las noches de noviembre la novena de las almas del purgatorio en el cementerio, para después hacer una procesión alrededor del pueblo pidiendo oraciones por las almas de las personas que no han encontrado el descanso eterno, porque no han tenido santa sepultura; todo esto sin recibir algún tipo de remuneración.

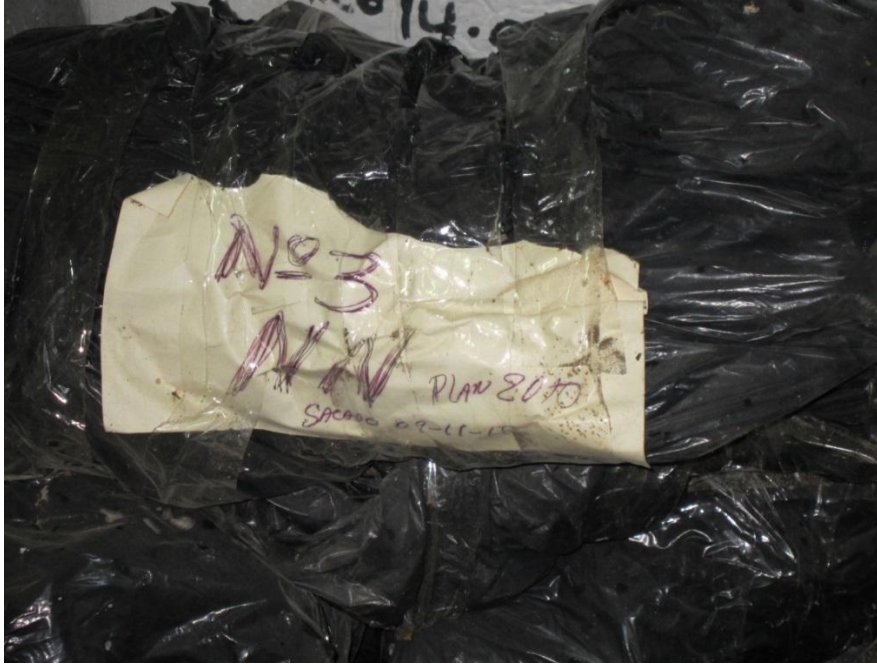
No fueron muchos los N.N. que aparecieron en el cementerio durante el tiempo que estuve, pero llegaban con cierta frecuencia, sin contar los que estaban empacados en bolsas negras en una de las habitaciones para la disposición de los osarios (ver imágenes 1 y 2). Hay dos pabellones donde hay muchos N.N. para escoger. Uno de ellos está en la parte alta del cementerio (imagen 3), y el otro es el pabellón de caridad (imagen 4) (ver anexo 1), donde los N.N. son enterrados junto con los ancianos o las personas que no tienen quien pague los costos de su entierro. Según los devotos, no importa que alguien rece por el mismo N.N. Lo importante es rezarle sin pausa las novenas completas, a la misma hora, y cumplir lo que se le promete: comprar un osario, una placa de agradecimiento en la tumba, misas, etcétera. Por este motivo, los N.N. del cementerio eran suficientes como para “compartirlos” entre quien quiera adoptarlos.

*Imagen 1. N.N. sin sepultar en una de las capillas del cementerio de Puerto Berrío*

*Fecha: 24 de octubre de 2011 Fotografía: Julián Rodríguez Formato: Digital*



*Imagen 2: Detalle N.N. sin sepultura en una de las capillas del cementerio de Puerto Berrío. Fecha: 24 de octubre de 2011 Fotografía: Julián Rodríguez Formato: Digital*



*Imagen 3: Pabellón de los N.N. cementerio de Puerto Berrío  
Fecha: 04 de octubre de 2011 Fotografía: Julián Rodríguez Formato: Digital*



*Imagen 4: Pabellón de Caridad del cementerio de Puerto Berrío*

*Fecha: 02 de noviembre de 2011 Fotografía: Julián Rodríguez Formato: Digital*



Escoger N.N. es una práctica que se da todo el año, sin fechas especiales. Sin embargo, noviembre, el mes de los muertos, es en el que se ve con más frecuencia a las personas visitando el cementerio. Fue más fácil para mí localizar personas que tenían adoptado un N.N durante ese mes, principalmente porque iban en la noche al cementerio para rezar la novena de las almas del purgatorio con el animero y los demás devotos, para salir luego en procesión por el pueblo. La cita se daba a las diez y media de la noche, para esperar la llegada del animero al cementerio. Una vez allí se abrían las puertas y las personas devotas rezaban la novena de las almas del purgatorio, para salir alrededor de la media noche a recorrer el pueblo. Estos recorridos se llevan a cabo durante cada uno de los nueve días de la novena. En cada día se abarca una parte del pueblo distinta, de manera que el último día se recorre todo el Puerto. En total son tres procesiones en noviembre, cada una de nueve días para un total de 27. El primero de noviembre no se sale, es el día de todos los muertos. Y los otros dos días son el 11 de noviembre y el 21 de noviembre. El 30 de noviembre tampoco hay procesión, pero hay una misa especial a las seis de la tarde en el cementerio, en la cual las personas llevan velas y se reza por el eterno descanso de quienes no han podido descansar en paz.

Durante estas procesiones salen con el animero personas de muy variados orígenes. No son solo personas de clases sociales populares, perspectiva común que califica este tipo

de experiencias religiosas como mágicas, o supersticiosas. Asisten políticos, militares, y personas con prestigio en el Puerto. Aunque las procesiones son una práctica distinta a la de adoptar muertos y rezarles en sus tumbas, se inscriben en el continuo en el que, en este trabajo, se enmarcan los rituales funerarios. En la procesión del animero las peticiones se hacen a las almas del purgatorio en general, también a cambio de favores. El pago en este caso es salir con el animero en la noche y hacer los recorridos completos a manera de penitencia.

### **c) Otras historias**

En este apartado describo dos lugares en los cuales busqué posibles experiencias para entender mejor los rituales funerarios en Puerto Berrío. El primero de ellos fue Puerto Murillo, uno de los corregimientos a cargo de la jurisdicción del casco urbano del Puerto. Queda aproximadamente a una hora en lancha de motor desde la cabecera municipal. Este caserío está compuesto de veinte viviendas aproximadamente, y está ubicado en el lugar donde originalmente se había fundado Puerto Berrío con el nombre de Remolino Grande, en la época del ferrocarril de Antioquia. El segundo lugar es Virginias, corregimiento que también hace parte del municipio; aunque abandonado en medio de la espesa vegetación selvática por el desuso del ferrocarril.

### **Puerto Murillo**

En diciembre Puerto Berrío es muy festivo. La navidad se celebra con música alegre amplificadas a todo volumen en las casas, y quienes no viajan a Medellín se quedan con sus familias disfrutando de bailes y asados. Durante esta época, y dado que en la parroquia me ayudaron con la documentación de las prácticas religiosas, fui enviado como misionero a Puerto Murillo. Era importante para mí ir allí para buscar indicios o rastros de alguna práctica interesante o algún dato que me pudiera ayudar a ampliar mi comprensión sobre los rituales funerarios en la zona.

A esta zona fui con Eva, persona con la que surgió una amistad muy fuerte. Mujer de aproximadamente 40 años, llegó a Puerto Berrío casi al mismo tiempo que yo, y nos conocimos por su cercanía con la iglesia. Durante mucho tiempo fue monja de la comunidad de las Carmelitas, para luego llevar una vida laica sin pareja y sin hijos. Desde mi llegada fue la primera persona con quien hablé, y desde entonces nos

encontrábamos todas las noches para hablar de las experiencias del día. Ella se desempeñaba como psicóloga y como orientadora escolar, por lo que muchos de sus pacientes eran personas que sufrían por los duelos de sus familiares. Gracias a estos diálogos tuve una visión más general de lo que pasaba en la vida cotidiana del Puerto, y mucho de este trabajo no habría sido posible sin ella.

Esta última experiencia en particular, y toda la ayuda que recibí de la iglesia, se la debo al Padre Juan José, encargado de la parroquia, quien me apoyó de manera incondicional, me brindó ayuda, alojamiento, y conversaciones muy interesantes en muchas ocasiones, velando también por mi bienestar. También es una persona que admiro mucho, porque en sus misas hablaba con autoridad, reprobando a aquellos que utilizan la violencia para lograr fines egoístas, como enriquecerse a través del tráfico de drogas o simplemente ajustar cuentas mediante el asesinato. Una persona preocupada y comprometida con el lugar donde vive y que toma en serio su papel como guía espiritual. En Puerto Murillo fue mucho más difícil la estancia. Con temperaturas de 38 grados, y el río Magdalena en subienda, el caserío estaba inundado. Allí escuché historias sobre la llegada de los paramilitares a la zona, y de cómo las almas del cementerio habían impedido una masacre en la época de la violencia entre liberales y conservadores apareciéndose en el camino a un grupo enfurecido que venía desde las montañas a matar a los del bando contrario. Mientras los habitantes esperaban con temor, los conservadores que venían en busca de los liberales del lugar emprendieron la huida, puesto que la montaña se encontraba llena de personas con antorchas encendidas. Se trataba, en palabras de los habitantes, de las almas de las personas enterradas en el cementerio, que cuidaban a sus familiares y a su pueblo.

En este lugar mi función como “seminarista” era de acompañar a las mujeres del pueblo a rezar el rosario todas las mañanas a las cinco de la mañana. Era muy difícil dormir allí, por las temperaturas y las condiciones del puesto de salud en donde descansaba. Después de desayunar y rezar el rosario, mi compañera reunía a las mujeres a las tres de la tarde para hablar de la Biblia de la misma manera que lo hacía durante su vida de religiosa en el convento, mientras yo jugaba con los niños. En las noches rezábamos la novena y luego tratábamos de descansar. El 25 de diciembre regresamos a Puerto Berrío, y allí estuve hasta enero, momento en que decidí ir a Medellín para comparar los cementerios, y ver si había alguna conexión con lo que había visto en el Puerto.

## Virginias

Durante la semana santa del año 2012, entre el 1 y el 8 de abril, busqué analizar lo que sucedía durante esta época de fervor religioso, y seguir recogiendo información útil para mi proyecto, así como ver si se habían dado cambios en el cementerio, como la llegada de nuevos N.N. Octubre de 2011 fue época de elecciones de alcalde. Durante este tiempo, y gracias a esa coyuntura, me enteré que había familias de Emberá Katíos y Emberá Chamí, provenientes del Urabá y que se habían establecido allí hace mucho tiempo. Me dispuse, con la compañía del animero, a buscarlos para hablar con ellos mientras transcurría la semana santa.

Después del abandono del ferrocarril de Antioquia por los constantes derrumbes y los problemas financieros, particularmente después de la Segunda Guerra Mundial (Parsons, 1997:249); sus vías sólo son utilizadas como medio de transporte a través de las “motomesas”, que son, básicamente, carros de balineras atados a una moto (ver imagen 5).

*Imagen 5: “Motomesas” en la vía férrea. Con pupitres soldados o atornillados a carros de balineras se improvisa este transporte impulsado por una moto para utilizar las vías del antiguo ferrocarril. El calor hace que las llantas se desgasten rápidamente, por lo cual el recorrido tiene varias paradas para reacomodar las motos sobre los rieles. Fecha: 22 de octubre de 2011 Fotografía: Julián Rodríguez Formato: Digital*





Por lo rudimentario del transporte, el viaje dura más o menos tres horas desde Puerto Berrío, hasta Virginias. Allí se ve a uno que otro habitante descansar en hamacas bajo los árboles, con total despreocupación, mientras el sol de la región calienta la tierra. Tuvimos que pernoctar allí esa noche, porque nos esperaba otro viaje de tres horas a caballo por las montañas para hablar con la autoridad indígena. A la mañana siguiente, alquilamos los caballos y nos dispusimos a seguir el sendero, que los animales ya conocían. Vastas extensiones de montaña convertidas en tierra ganadera eran el paisaje, hasta llegar a nuestro destino. Hugo Hernán, el animero, me acompañaba en estas travesías porque la posible comprensión de su propia actividad a través de mi trabajo le llamaba mucho la atención, y por eso todo lo que a su práctica expongo en este trabajo, cuenta con él como testigo y co-autor a través de su voz.

Con respecto a las prácticas funerarias, no encontré indicios de que éstas tuvieran alguna relación específica con esta comunidad. Además, en esta zona no se presentaron muertes violentas ni presencia de grupos armados, lo cual se traduce en desconocimiento y desinterés de lo que ocurre en la zona urbana. Sin embargo, al regresar a Puerto Berrío, pude hablar con una indígena que vivía en la cabecera municipal, proveniente del Amazonas, y quien estuvo en el pueblo durante los años en que la presencia paramilitar se agudizó. Este testimonio me permitió entender que, efectivamente, la violencia no es solamente aquella de los paramilitares, guerrillas o el mismo gobierno, sino la violencia que viene desde la colonia, donde a partir del discurso religioso, se silenciaba toda otra opinión o posición con respecto al mundo. Esos silencios (antes obligados, ahora voluntarios) que aparecen ante ciertas preguntas los interpreté como un desconocimiento y una desaprobación de esa historia violenta, como si al no hablar de los hechos de violencia pasados les quitara el poder de generar miedo y angustia. *“¿Para qué hablar de esas cosas? Eso ya pasó”*. Esto también cuestiona el hecho de que en Colombia se hace hablar a las víctimas de los horrores sufridos y presenciados, mientras que para muchas personas su vida cotidiana depende de esos silencios y esos olvidos voluntarios.

### **iii) La “elaboración” de “información”**

Esta investigación planteó retos en términos de la elaboración de información, principalmente a través de los testimonios de los habitantes de Puerto Berrío y su relación con mis apreciaciones personales de lo que era vivir, desde mi posición de investigador, en el Magdalena Medio

El enfoque etnográfico del trabajo requería el uso de la observación densa, pero también del auxilio de herramientas como las entrevistas estructuradas y semi-estructuradas, y la elaboración de diarios de campo. Sin embargo, me encontré de entrada con que yo no era la primera persona que quería documentar los rituales funerarios de Puerto Berrío. Los medios de comunicación colombianos e internacionales, principalmente, documentaban el ritual de adoptar muertos N.N. y el del animero como acontecimiento o como hecho curioso, sin hacer análisis profundos. Algunos esfuerzos periodísticos sólo se mueven en el campo de la especulación, sin ahondar en detalles, o basándose en los testimonios de algunas personas como el sepulturero, los párrocos, o algunos adoptantes. Después de un tiempo me di cuenta que cuando yo preguntaba sobre el ritual las personas no respondían de acuerdo a lo que creían, sino a lo que pensaban que yo quería oír. Es decir, había sido fuerte la construcción mediática del ritual como algo místico, local, supersticioso y banal, y las personas terminaban, bien sea repitiendo ese discurso que veían en la televisión, que obedecía a la opinión de unos pocos, bien sea guardando un silencio discreto que se traducía en responder con monosílabos a mis preguntas. Después de verme durante meses con el animero, en el cementerio, y después de salir en la procesión todas las noches con los devotos, algunas personas me dieron su confianza y me ofrecieron sus testimonios acerca de esta práctica, aclarándome que no habían hablado de esa manera porque pensaban que nadie les iba a creer y que de esas cosas no se solía hablar mucho en el Puerto (entrevista 5).

Con la posibilidad de que los testimonios reprodujeran lo mismo que se ha dicho ya en otros espacios, y ante la desconfianza que genera la grabadora o la cámara fotográfica, intenté mantener una conversación de un modo natural para ver qué temas eran importantes para las personas en el Puerto. Decidí no dirigir las conversaciones hacia algún tema en particular, sino dejar que las personas hablaran libremente. De ese modo, obtuve mucha más información relevante que la que me daban las entrevistas estructuradas. Al tratarse de conversaciones en vez de entrevistas, las personas se sentían con más confianza, y salvo algunos casos específicos, me permitieron grabar dichas conversaciones o guardar registros de partes de las mismas.

En sus conversaciones, salieron a flote precisamente esos elementos que me interesaba entender en relación con lo ritual, por ejemplo las preocupaciones diarias o la forma en que las personas leían la situación de pobreza, exclusión, violencia cotidiana, y las

huellas que ha dejado la guerra en los imaginarios de la población y que aparecen en sus narraciones. Para esto, también fue útil no sólo hablar con las personas que siempre han sido referentes para los testimonios que aparecen en los documentales o en los informes periodísticos (y que repiten la misma información todo el tiempo), sino con quienes me encontraba en cualquier parte en mis recorridos diarios por Puerto Berrio. Según la antropóloga Rosana Guber: “Si algo es importante, volverá a aparecer en las conversaciones” (Charla con Rosana Guber). De este modo, traté de hacer un mapa con aquellos temas recurrentes en las conversaciones. Encontré que la religiosidad era uno de los principales, sumado a otro tema que en la región no se encuentra en las conversaciones en general pero que está presente: la brujería, que también es un campo que los actores armados controlan en el pueblo, obligando a salir del pueblo a quienes curan los maleficios y dejando solamente a quienes saben hacerlos (Notas de campo, octubre de 2011)

#### **iv) Reflexividad**

El reto investigativo que me planteó este trabajo se vio reflejado en las posiciones que asumí como investigador. La mayor parte de la bibliografía sobre Antioquia y sobre la región en general está escrita por antioqueños, muchos de ellos sacerdotes. Sus trabajos están precedidos por frases como: “este trabajo pretende estudiar una migración sin el pedante tecnicismo de quienes con la ciencia y a nombre de la ciencia congelan o matan la verdad; pretende dar una idea aproximada sobre el sentido de la colonización antioqueña sin la frialdad de las cifras estadísticas” (Santa, 2011: 14). En Estudios Culturales, se sugiere que tomar partido en una investigación no debe ser visto como una limitante al ideal de “objetividad”. Por el contrario, ciertas posiciones pueden privilegiar aspectos de la realidad que sistemáticamente se desconocen.

*“¿A usted le han matado a alguien? No, ¿cierto? Entonces usted no puede saber ni entender el sufrimiento por el que hemos pasado nosotras”,* me dijo una víctima del conflicto armado en una ocasión. Esta perspectiva plantea la pregunta sobre la legitimidad de la academia para hablar de la violencia desde una posición “neutral”, pero sobre todo del dolor de las víctimas y de “sugerir” estrategias de supervivencia y de duelo adecuadas a conceptos construidos desde las humanidades. Entre otras cosas, como investigador me ubiqué en un contexto totalmente desconocido para mí, salvo en las lecturas previas, con una situación de orden público muy compleja y de riesgo, y con

personas con costumbres y vivencias muy diferentes de las que eran familiares para mí. Me planteé como premisa que este desconocimiento era fundamental para entender aspectos que, para quienes conocen mejor el contexto, eran obvios o triviales. Todo era nuevo para mí, y eso hacía que me concentrara mucho en cada detalle. Por otro lado, el despojo y la ausencia no eran sensaciones familiares para mí, lo cual me enfrentó a muchas historias nuevas que en principio me costó entender, por las tensiones que surgen cuando las historias de muerte y desaparición se cuelan en las conversaciones, a pesar que muchas personas describían con naturalidad sus experiencias. Poco a poco aprendí a hablar sobre la muerte sin forzar la conversación. Al despojarme de mi posición de autoridad como investigador, sino como una persona que quiere entender y comprender las vivencias de los demás, pude conocer mejor y comprender el lugar donde ahora estaba viviendo. No evitar hablar sobre el dolor, o verlo y escucharlo, es una de las formas que tenemos para discutir con los discursos que imponen el silencio de forma artificial para decir “que ya se hicieron los duelos y hay que seguir adelante sin mostrar más dolor” como se sugería en la ACR.

Con respecto a los rituales funerarios en este trabajo, me preguntaba ¿cómo una práctica tradicional antioqueña (el ritual del animero en el mes de noviembre), permitía entender la cultura como un campo de producción de múltiples discursos, que crean consensos y disensos? Parte de la respuesta la obtuve en mi participación en el ritual. Entendí que las relaciones cotidianas, y la religiosidad en este caso, dan cuenta de una dimensión política en la cual se ponen en juego los discursos hegemónicos, y por ende en las diversas manifestaciones del poder que para Puerto Berrío han sido principalmente violentas, en un contexto de conflicto armado. En mi estadía en el Puerto, al reconocer la multiplicidad de orígenes, costumbres y discursos de la población, recordé el planteamiento de Paul Willis de su idea de “dislocación”, entendida como una manifestación de la fragmentación de la cohesión de un grupo por la multiplicidad de determinaciones y de identidades. En esta zona conviven personas de diferentes orígenes, costumbres, y opiniones, y esto se ha visto sólo recientemente como una riqueza, pues antes se planteaba que dificultaba los procesos de identificación de los porteños, aunque las costumbres sean predominantemente antioqueñas y la mayoría de las personas se reconozcan como “paisas”. Pensando en Hommi Bhabha también, pude evidenciar que las diferencias se construyen con base en una autoridad, que en este caso es militar, y donde predomina lo “paisa” como discurso legítimo de identidad. En

este sentido, reconocerse como “paisa” es reconocerse como antioqueño, y por consiguiente, como ciudadano porteño de primera categoría frente a cualquier otra alternativa de reconocimiento. Teniendo en cuenta lo anterior, los rituales funerarios con arraigo en lo “paisa” como práctica cultural se observan mejor anclados a la cotidianidad, puesto que en los rituales y la vida cotidiana donde las personas reafirman y reelaboran sus formas de existencia e identidad, y donde manifiestan sus afinidades o diferencias con los discursos dominantes. La voz de las personas con las cuales elaboré mis interpretaciones me permitieron ver como se ve la gente y como se siente en el mundo a través de la creencia en las almas del purgatorio y en un más allá, nociones que significan los relatos sobre la identidad de los porteños.

## **v) Los registros**

En mis registros gráficos predomina el cementerio como espacio, y en particular las tumbas de los N.N. que visitaba con frecuencia para detectar cambios que dieran cuenta del ritual de escoger y bautizar los muertos. Las solas imágenes de las tumbas, con sus colores y sus mensajes, han sido fuente de estudio de artistas para reflexionar sobre la muerte y la violencia (aconsejo revisar el trabajo de Juan Manuel Echavarría en cine y en fotografía) y fueron igual de importantes para mí. Dado que el cementerio era el lugar donde las personas se encontraban, y donde tenían lugar la mayor parte de los ritos funerarios, era también importante para mí frecuentarlo y reconocer los actores y las dinámicas que en torno a dicho espacio se daban.

La mayor parte de la información no gráfica la registré en notas de campo, para no perturbar la dinámica de las conversaciones; como ya mencioné. Sin embargo, algunas personas me dejaron guardar registros, y algunas entrevistas me fueron concedidas de forma voluntaria, e incluso grabadas a petición de mis interlocutores.

Todos esos registros fueron fundamentales, pero el registro que tuve que poner a prueba, modelar, reforzar, y construir, fue el de mi memoria, mis sentidos, la “incorporación” que hacía de cada testimonio y cada experiencia que presencié. Me convertí a mí mismo en herramienta de la investigación junto con quienes día a día compartieron conmigo la vida en Puerto Berrío. Comer de su comida, dormir con ellos, ir a los lugares que ellos frecuentan. En síntesis: la vivencia como investigador me permitió hacer de mí una herramienta de registro de esta experiencia, para entender la vida

cotidiana de unas personas que también han incorporado la historia de sus vivencias y el pasado violento del Puerto en sus prácticas, sus expresiones, sus hábitos, sus maneras de entender el mundo y sus interpretaciones de los discursos que al día de hoy determinan las relaciones sociales, políticas y culturales en la región y el país.

# 1. Rituales de vida y muerte

## 1.1 La muerte de colores en Puerto Berrío

... la más vieja de las mujeres, que por ser la más vieja había contemplado al ahogado con menos pasión que compasión, suspiró: —Tiene cara de llamarse Esteban. Era verdad. A la mayoría le bastó con mirarlo otra vez para comprender que no podía tener otro nombre...

... fue así como le hicieron los funerales más espléndidos que podían concebirse para un ahogado expósito. Algunas mujeres que habían ido a buscar flores en los pueblos vecinos regresaron con otras que no creían lo que les contaban, y éstas se fueron por más flores cuando vieron al muerto, y llevaron más y más, hasta que hubo tantas flores y tanta gente que apenas si se podía caminar. A última hora les dolió devolverlo huérfano a las aguas, y le eligieron un padre y una madre entre los mejores, y otros se le hicieron hermanos, tíos y primos, así que a través de él todos los habitantes del pueblo terminaron por ser parientes entre sí. ...también sabían que todo sería diferente desde entonces... porque ellos iban a pintar las fachadas de colores alegres para eternizar la memoria de Esteban... El ahogado más hermoso del mundo (fragmentos). Gabriel García Márquez (1972)

La mayor parte de los N.N. que llegan a Puerto Berrío fueron transportados por el río Magdalena y, como en el cuento de Gabriel García Márquez, muchos llegaban y se quedaban atascados en los remolinos frente al pueblo. De allí que el primer nombre que tuvo el Puerto fue el de "Remolino Grande". Según los porteños, en los años ochenta, en un fin de semana nada más, podían bajar una treintena de muertos. El cementerio no daba abasto, y muchos muertos fueron a parar a una fosa común sin ser registrados siquiera.

La historia de "El ahogado más hermoso del mundo" me parece particularmente ilustrativa para hablar sobre lo que ocurre en el Puerto con respecto a los N.N., pues

narra de forma poética el uso popular de la práctica de ponerles nombre, y de “adoptarlos” como propios. A “Esteban” *le eligieron un padre y una madre entre los mejores, y otros se le hicieron hermanos, tíos y primos, así que a través de él todos los habitantes del pueblo terminaron por ser parientes entre sí.* (García, 1995). En Puerto Berrío no se sabe quién puede ser informante de un grupo armado u otro, e incluso se desconfía de los mismos familiares, y del Ejército y la Policía Nacional por sus vínculos históricos con grupos de autodefensas (entrevista 1). En la medida en que, por la desconfianza generalizada, los lazos sociales se rompen, la práctica de adoptar y bautizar a los N.N. se convierte en una forma de construir nuevos lazos de sociabilidad. Al no poder confiar en otras personas, surgen formas de relacionarse alternas que discuten con los modelos hegemónicos de “la familia” por ejemplo que permiten establecer nuevos vínculos de solidaridad, y de intercambios desde el nivel económico hasta el nivel simbólico de formas no convencionales: a través de relaciones de intercambio con los muertos.

Algunas de las tumbas de los N.N. adoptados sobresalen con respecto a las demás. Mientras unas tienen una placa gris y negra en agradecimiento por los favores recibidos, otras están pintadas de colores, tal vez por aquellas personas más humildes que no tienen cómo pagar un osario o una placa (véase figuras 6 A y 6 B). Los adoptantes entienden las tumbas como una “casa”. Por eso, golpean dos o tres veces en la lápida cuando llegan al cementerio y comienzan a rezar, para despedirse otra vez con los mismos dos o tres golpes. Explican que es “como si tú llegas a la casa de alguien y golpeas para que sepa que llegaste (...) por eso hay que tenerle bien adornada y bonita la casa” (entrevistas 6 y 8). Así, como con *El ahogado más hermoso del mundo*, “...ellos iban a pintar las fachadas de colores alegres para eternizar la memoria de Esteban...”.

Por otra parte, es importante tener en cuenta que sólo desde el año 2006 la Fiscalía ha comenzado a registrar los datos de los N.N. para su eventual identificación. Al momento de realizar esta investigación, se habían reconocido aproximadamente 130 personas por parte de medicina legal, de aproximadamente 478 N.N. del cementerio de Puerto Berrío (Entrevista 4), mientras que los medios de comunicación informan, para el año 2014 sobre cerca de 800 N.N. La adopción de los muertos sin nombre ha generado conflictos entre la fiscalía y las personas devotas porque estas suelen borrar los números que se ponen en las tumbas para identificar a los muertos. Los adoptantes escogen un N.N. y



---

pintan la tumba para indicar que ya está escogido y para que nadie más lo escoja. Esto dificulta la posible identificación de los restos y las prohibiciones y restricciones con respecto a su devoción han derivado en descontentos por parte de los devotos (ver figura 6). Al respecto se ha optado por enterrar una placa con los datos del muerto junto al mismo. Parece que el no poder darles nombre por la tragedia desconocida que rodea al muerto contagia a los vivos, y quienes se encargan de recoger evidencias para su posible reconocimiento manifiestan muchas veces quedarse sin voz durante varios días (Entrevista 6). Por otra parte, a pesar de los esfuerzos del clero por unificar la apariencia de las tumbas, se ven pabellones enteros llenos de colores, y cada tumba de cada muerto tiene impresa la personalidad del adoptante o del familiar.

Los conflictos con la iglesia no tienen que ver solamente con el color de las tumbas. Si bien los rituales relacionados con la muerte son monopolio de la iglesia católica (dueña y administradora del camposanto, donde los lunes se ofrecen misas por las almas del purgatorio y se recogen recursos para dedicar misas a los muertos o familiares), hay también rituales o prácticas que se descalifican por no contar con el visto bueno del clero. Entre estas prácticas está el salir en procesión en noviembre por las noches pidiendo oraciones para el descanso de las almas del purgatorio, procesión precedida por un creyente que no tiene ordenación sacerdotal. Esta persona en Puerto Berrío es el animero, de quien haré mención más adelante.

*Imagen 6 A: Pabellón de Caridad del Cementerio de Puerto Berrío. La fiscalía “prohíbe” de manera explícita que se pinten los N.N., pero las personas devotas siguen haciéndolo, aunque manifiestan que evitan borrar los números que pone la fiscalía.*

*Fecha: 06 de abril de 2012 Fotografía: Julián Rodríguez Formato: Digital*



*Imagen 6 B: Detalle de uno de los muros del pabellón de Caridad en el cementerio de Puerto Berrío.*



*Imagen 6 C: tumba con placa de agradecimiento por los favores recibidos*



*Imagen 6 D: Detalle de tumba pintada por un devoto*



## **1.2 De las transacciones económicas a los intercambios en lo simbólico: Rituales funerarios, economía y cultura**

En la literatura sociológica y antropológica se aborda de diversas maneras el concepto de “intercambio”. Como lo expresan los sociólogos colombianos Fernando Valencia y Andrés Correa (2009), se pueden sintetizar las diversas posturas en dos líneas: Una se refiere al intercambio como una transacción mercantil en el capitalismo (Marx, 1999). En esta primera línea, lo importante es la cualidad de “mercancía” que tiene cualquier cosa, esto es: la cualidad de ser intercambiable por cualquier otra cosa. En el capitalismo, además de designar los objetos como mercancías, se establecen sus equivalencias (Marinas, 2009:45). En la segunda línea, el intercambio se asocia con la idea de trueque, que a su vez da cuenta de la expectativa de reciprocidad, sociabilidad y espontaneidad (Valencia y Correa, 2009: 72). En términos teóricos, el referente de la primera línea es toda la obra de Karl Marx, sobre todo con base en la idea de que, dentro de la lógica de producción capitalista, y por la tensión entre las clases sociales, todo acto de intercambio se instrumentaliza en función de obtener una ganancia. El referente teórico de la segunda línea es la obra del sociólogo Marcel Mauss, sobre todo en torno a su concepto de “Potlatch” (1971, 1972), que en términos generales, se refiere a conductas en las que

el intercambio tiene connotaciones morales, religiosas y sociales. En este sentido el intercambio genera un vínculo entre las partes; sustentado a través de los “obsequios” que deben retribuirse con una obligatoriedad implícita, cuya lógica es diferente a la lógica de la ganancia, y tiene más que ver con valores como el honor, el prestigio, la autoridad, etcétera (Mauss:1971). Esta forma de intercambio también se conoce como la “economía del don”, y es útil para entender cómo funcionan los rituales funerarios como rituales de intercambio en Puerto Berrío.

En el Puerto, aunque actualmente las condiciones no son las de los años en que los enfrentamientos y los ataques a la población civil eran numerosos, las relaciones preponderantes siguen girando en torno a los intercambios básicos de productos y servicios en términos económicos, y se sigue desconfiando de los extraños. En este tipo de contexto, es importante tener en cuenta, que los actores sociales van creando formas de intercambio diferentes a la que se han impuesto a la fuerza con miras a la obtención de ganancias. Estas formas de intercambio son fundamentales en el mantenimiento y la integración en la vida social (Valencia y Correa, 2009: 73).

En la revisión sobre estudios contemporáneos sobre los intercambios que hacen Valencia y Correa, hay un énfasis en contextos de pobreza y en casos específicos de exclusión que son muy numerosos. El caso de Puerto Berrío es muy particular, puesto que la economía del don se puede entender desde dos vías diferentes. La primera es acorde con la idea del intercambio en términos de reconstrucción de lazos sociales en un lugar donde la desconfianza mina cualquier intento de relacionarse con el otro. Al frecuentar el cementerio, las y los devotos empiezan a reconocerse entre ellos, y en las procesiones con el animero comienzan a establecer vínculos de amistad y de fraternidad, independientemente del origen social o la ocupación de cada quien. La devoción a las almas del purgatorio, el espacio del cementerio y del ritual del animero permiten generar lazos de confianza que continúan y se reproducen en otros espacios, creando redes y fortaleciendo la idea de comunidad con una lógica diferente a la del lucro. La segunda vía es entender el intercambio entre vivos y muertos, tanto al adoptar N.N. como las peticiones a las almas del purgatorio, como una economía del don. No hay estudios similares para Colombia en donde se tenga en cuenta esta relación cuando trasciende lo material y se construye entre los vivos y los muertos allí en donde hay culto a las almas de los difuntos. En Puerto Berrío, los muertos entran a formar parte del tejido social a

través de los rituales funerarios acá descritos, y se generan relaciones de reciprocidad en tanto que los favores que yo hago a los muertos, estos lo retribuyen de igual manera.

Esta es una manera de “volverlos a la vida” y hacerlos presentes en todos los momentos de la existencia individual y colectiva. Los vuelvo familiares, los vuelvo fraternos, y teje vínculos afines de reciprocidad con las personas que han sufrido la violencia en carne propia. Como no pueden llorar a los desaparecidos y a sus muertos, crean vínculos con los muertos de los demás, de forma simbólica, y mediante la entrega a los muertos ajenos de rezos y una sepultura digna, esperan recibir otro tipo de retribución, aunque incierta porque sustituye rituales de duelo de los muertos propios, que podrían yacer como muertos sin nombre en alguna parte del país. Muchos adoptantes manifiestan que desean que a sus desaparecidos, donde sea que se encuentren, se les de santa sepultura y se les rece de forma similar a como hacen en el Puerto con los muertos ajenos que han vuelto propios al ponerles los apellidos de mi familia y los nombres nuevos que he escogido para ellos, volviéndolos padres, madres, hermanos, hermanas, etcétera. Es una demanda de dignidad.

### **1.3 Los favores de los muertos milagrosos**

Los favores que tienen que ver con lo que se le pide específicamente al N.N., los convierte en parte esencial de la vida colectiva, tanto que varias de las personas con las que hablé me manifestaban que era muy común en el pueblo que las personas fueran al cementerio a hablar con los muertos y que les pidieran citas para encontrarse con ellos en los sueños (entrevista 5, 6 y 8). Estos favores se hacen en una relación de intercambio simétrica. En palabras del animero de Berrío:

... Pero esa persona... le está pidiendo a esa alma un deseo... pero si él le está pidiendo a esa alma un deseo, él también le está prometiendo otro... otro... otro ¿m'entiende? como puede ser sacalo de ahí... pa'... pa un osario. O arreglarle la lápida bien bonita ¿M'entiende? Pero... yo digo que es por eso, pa' que no los aban..., no los dejen tirar por allá... no los dejen abandonar por allá a una fosa común, por eso es que más ellos cumplen los deseos. (Entrevista 2, 17 de septiembre de 2011)

No deja de ser interesante que se hable más de deseos o favores que de milagros. Aunque sean los muertos quienes cumplen estas promesas, el no hablar de éstas como milagros se puede entender como una integración de los N.N. al orden de la vida colectiva como familiares, que se encuentran en las mismas condiciones de los muertos que si tienen nombre y dolientes propios. Estos deseos no tienen un valor que se pueda medir económicamente, pues se trata de “favores”, pero simbólicamente estos favores se devuelven en proporción a la devoción del adoptante y a la magnitud del deseo concedido; dependiendo también de aquellas prácticas que socialmente se valoran más como signos de fe (rezar, hacer procesiones, pagar misas, orar por los muertos, etcétera). Muchas veces estos favores se miden también en términos de su valor económico. Muchas veces se trata de un chance, de una casa, un número de lotería. Hay otros casos, evidentes sobre todo en el mes de noviembre con la procesión del animero, donde las peticiones y los favores tienen que ver con librarse de maleficios, conseguir pareja, cuidar a los familiares y las pertenencias u obtener calificaciones satisfactorias en los estudios que se estén realizando.

#### **1.4 Hugo Hernán Montoya Gómez: Abogado de las almas del purgatorio en la tierra**

Hugo Hernán Montoya Gómez es el protagonista principal de una devoción muy arraigada en la sociedad antioqueña, y en Puerto Berrío especialmente. Es un hombre que, para el año 2015, cuenta con 60 años. Oriundo del Puerto, él, como animero, cumple la función, durante el mes de noviembre, de “sacar las almas de los muertos a caminar por el pueblo”. Lleva cerca de 15 años ejerciendo la misma labor, sin retribución económica, y la iglesia católica no reconoce del todo su práctica como legítima, pero la acepta. Me permito citarlo de forma íntegra en esta ocasión, para entender por qué es él quien tiene esta tarea:

*(...) yo... yo me decidí... el por lo que... por, por una parte eso es una devoción de nosotros, ¿no cierto? Por otra parte, por muchos favores que las almas del purgatorio me han hecho a mí, ¿m'entendes? Entonces por eso yo me decidí ser animero para pagar esos favores que ellas me han hecho, y para pedir por aquellas personas... pa' pedir por aquellas personas que me dicen: animero, pídale a las almas... a las almas del purgatorio que me alivien... que yo pase... e...e...esta... estas materias, que yo gane el año, ¿m'entiende? entonces, por eso lo hago... y para pedir por aquellas almas*

*que están en pena, por aquellas almas que no tuvieron una sagrada sepultura, que no tuvieron... u... como te dijera, que no ... no han sido llevadas a un campo santo a esas almas, entonces yo le pido a Dios Nuestro Señor por esas almas, ¿m'entiende? pero también le pido al abogado de ellas, de las almas del purgatorio, que es San Nicolás de Tolentino. Él es el que intercede ante Dios Nuestro señor por todas las almas del purgatorio... por todas. Inclusive, e...él intercede hasta por nosotros...*

*Entonces yo... me decidí por esos motivos porque yo, yo desde bebé, desde recién nacido... me... me vi, como me cuenta mi mamá que... yo me vi fue en la pelona. Por mí los médicos no daban un peso. Entonces, a ella le dijeron (sic) que... que me entregara, y que le entregara el niño a San Nicolás de Tolentino y a las almas del purgatorio que... ellas verían que harían con ese niño. ¿M'entiende? Que en vez de ver... de verlo sufriendo, porque a mí me salían las hormigas por los oídos, por los ojos, por la boca, por la nariz, yo era sietemesino. ¿M'entiende? Y mi madre... y mi madre por, por andar... por andar... pegada al licor, no, no me ponía cuidado a mí, entonces como y... te digo Julián: Madre no es la que pare sino la que cría. ¿M'entiende? Entonces yo le digo: mi madre es la que me crió, no la que me parió. Porque la... donde hubiera... donde hubiera sido por manos de la que me parió yo no estaba contando el cuento. Como te digo: Los médicos por mí no daban un peso, no daban un peso. Ellos le... ellos le decían a... a la que me crio, le... le dijeron: 'vea, lo único que salva al niño es un milagro, un milagro'. Y ella llegó y... y se fue a... al... a la iglesia de San Nicolás de Tolentino. En esa época existían unos bizcochuelos que les decían "los bizcochuelos de San Nicolás"...unos bizcochitos.*

*Entonces, como lo dice a la novena. Entoes, a mi mamá le dijeron: 'así como dice la novena, déselo al niño'. Porque la novena dice: moje el bizcocho en agua, y déselo de comer al... a la persona que está enferma para sanidad. Entonces, a mí me daban a chupar eso, ese bizcocho. Y yo a los dos días ya...ya no me salían hormigas por ninguna parte. Yo a ella ya le fui reaccionando, ya fui reaccionando (sic), tonces ya, a lo que... mi mamá, o bien sea mi tía, porque la que me crio era hermana de mi mamá; ella al ver que mi mamá no vivía sino pegada a las copas, ella me robó. Ella me robó y ella dijo: no, esta... esta mujer deja morir al niño. Yo ya lo salvé, me lo voy a llevar. Yo vine a darme de cuenta de que ella era mi propia mamá... como a los catorce años, cuando ella murió, porque ella ya me contó la historia. Me dijo que... que a ella lo sentía mucho que yo no hubiera sabido la verdad desde muy pequeño, pero aunque*



*ella lo tenía era porque yo de pronto le cogía odio a ella o bronca. Entonces, ya mi mamá murió y tonces ya ella me contó todo lo que... si usted fue la que me crio y usted la que me dio... usted, y Dios Nuestro Señor y San Nicolás de Tolentino y las almas del purgatorio. ¿Me entiende? Entonces, de ahí en adelante yo le empecé a coger amor a las almas del purgatorio, amor amor, fe, a ellas. Tonces ya cuando... ya cuando... ya me metí de animero, era porque ya ellas me habían hecho muchos muchos muchos favores. Entonces yo dije: Yo tengo que pagar esos favores, intercediendo por ellas ante Dios Nuestro Señor y ante San Nicolás de Tolentino; para que... pa' que ellas todas... aquellas almas que estén sedientas de... de... de odio... que estén sedientas de... que no haigan tenido una... una sagrada sepultura, aquellas almas que estén más al borde del abismo infernal. ¿Si me entiende? Para que Dios las salve. Entonces, por eso más, fue que yo... yo me metí de animero. (Entrevista 2, 17 de septiembre de 2011)*

Sus experiencias lo han convertido en una persona capaz de conectar el mundo de los vivos con el de los muertos. Por eso, las personas se acercan a él preguntando por contras para la brujería, la mala suerte, asesorías con respecto a cómo rezarle a un N.N., sacar espíritus de casas, etcétera. Muy rara vez para llamarlo en el Puerto usan su nombre, pues para los habitantes él es “el animero”, y su labor es orar en nombre de todos los vivos para pedir por el descanso eterno de las almas del purgatorio a través de su ritual en noviembre

## **1.5 El ritual del animero: Caminar con las almas del purgatorio**

El ritual consiste en que cada día de noviembre, Hugo Hernán visita el cementerio alrededor de las diez y media de la noche, donde lo están esperando varias personas devotas de las almas del purgatorio. Nos empieza a contar el animero:

*El primer día... es misa de todos los santos. Ya el dos de noviembre yo llego a las diez y media de la noche. El primer... el dos de noviembre... casi no hay gente. Hay veces que me toca entrar solo y salir solo. En el camino se van d... va llegando gente, ¿m'entiende? o cuando ya voy pa' fuera ya hay gente afuera, esperándome. (Entrevista 2, 17 de septiembre de 2011)*

Cada quien ha hecho una promesa, y para pagar los favores se debe hacer parte de esta procesión y orar con fe durante todas las noches de noviembre. En su bicicleta, el animero lleva el atuendo que lo caracteriza:

*Tonces yo... yo cojo... me pongo el antifaz... que el antifaz mío consiste en: chaqueta, capa con capucha, guantes negros, botas... negras... ¿m'entiende? dos camándulas, una en el cuello, y otra en la mano. Un velón y un... y un novenario (...) una novena a las almas del purgatorio. (Entrevista 2, 17 de septiembre de 2011)*

La indumentaria del animero se conforma de cosas que no pueden ser compradas, sino donadas o prestadas por otras personas, para que las almas del purgatorio “le hagan más... más afeto a uno (sic)”. Se considera que todo el atuendo pertenece a las almas del purgatorio, como todo lo que esté dentro del cementerio. (Ver imagen 7)

*Imagen 7: Hugo Hernán Montoya Gómez con su atuendo de animero: capa, campana, botas, su rosario en el cuello y su novenario en la mano. Al lado uno de sus nietos, quien lo sucederá cuando muera. Fuente: Hugo Hernán Montoya Gómez.*



Alrededor de las once de la noche el animero entra, y sin pasar más allá de la puerta, se va colocando su atuendo, para después volverse frente a todos los devotos, que lo esperan pacientemente. En ese momento, ese dos de noviembre de 2011, escucho la misma advertencia que se repetirá todas las noches:

*(...) El que no tenga fe, ni devoción, ni amor por las almas del purgatorio, que no me siga. Que no dé la vuelta conmigo al cementerio, porque el que comienza conmigo, conmigo tiene que terminar...*

*pero... o que te vas a ir a... de rechocha... que te vas a ir que... ahhh yo voy a ir a ver si las veo. Vos empezás a hacer recocha, mirás atrás... a mirar a un lado, pal otro... entoes, cuando menos pensás... cuando vos menos... en menos del pensamiento lo tengás vos... en la, en la... en la recocha... cuando menos veas ¡pam! Ahí las vió. (Entrevista 2, 17 de septiembre de 2011)*

Luego, el animero agita su campana de un lado para otro mientras recorre el cementerio, para despertar a los muertos, mientras todos los devotos lo siguen con sus velones encendidos. Una vez en el centro del cementerio, el animero preside la novena a las benditas almas del purgatorio, y después del último “que Dios nos saque de penas y nos lleve a descansar” coge su rosario, deja sus cosas en el cementerio, y comienza a tocar la campana de nuevo, mientras todos los devotos salen en procesión detrás de él, dejando velones encendidos en el lugar donde se hizo la novena. Los velones son para San Nicolás de Tolentino y para que alumbren el camino del animero en el cementerio. Cuando acaba toda la procesión, el animero se lleva los velones a su casa y los vuelve a traer al cementerio al otro día. Estos velones los llevan al cementerio algunos devotos o son donados por personas que piden al animero que los tenga presente en sus oraciones durante las procesiones.

La campana suena durante casi toda la noche, recorriendo los diferentes barrios que hacen parte del Puerto. Cada día se recorren partes diferentes de Puerto Berrío hasta completar, en el noveno día, todo el pueblo. Ahora el responso es “dadles señor el descanso eterno, y brille para ellas la luz perpetua”, mientras todas las personas siguen al animero. Según la tradición y las creencias de los devotos y del animero, no se puede parar el recorrido, o quedarse en la mitad, puesto que las almas del purgatorio van detrás de la procesión, y quien se detenga y no continúe con el recorrido, llevará algunas de las almas del cementerio consigo. Hugo Hernán hace la

advertencia de la siguiente manera:

*(...) Porque si usted entró, hizo el recorrido conmigo... e... escuchó el novenario, rezó el novenario... conmigo, salió conmigo, y a usted le dio por quedarse en el camino, con usted se me van a quedar almas del purgatorio, ¿m'entiende? Toces vas a llegar a la casa y vas a ver almas, gente en tu casa. Toes ahí mismo te acordás... estas son las almas del purgatorio. Me voy pal cementerio a dejarlas allá. Así no entrés, que llegués a la puerta del cementerio ellas fiuuu (silbido) se entran. ¿M'entiende? (Entrevista 2, 17 de septiembre de 2011)*

Para el caso de Puerto Berrío, durante los años 80 y 90, el discurso de la violencia y el de la guerra se apropiaron significativamente de la muerte, convirtiéndola en algo que pertenece a los grupos armados que deciden si otorgarla o no. El temor a la muerte en esta comunidad estaba ligado más a las consecuencias del conflicto armado que a una posible enfermedad o a la muerte natural. El ritual del animero, y el de adoptar a los N.N. nos permiten entender cómo la muerte se hace presente de una forma especial, haciéndose propia, tangible, perceptible en las almas del purgatorio que van detrás de los devotos, que no las ven, pero las sienten. Así la muerte deja de ser sólo una apropiación de los actores armados, y se recobra el vínculo sobre la vida misma. Las almas del purgatorio no solo defienden a los devotos, encomendarse a ellas es asegurar que no se va a morir por causa de un asesinato, que no habrá robo alguno en el hogar o mientras se camina por la calle. Esas certidumbres y esa seguridad la manifiesta el animero igual que los otros devotos:

*(...) Como hay mucha gente que... que me dice... Hernán, pero es que... usted mant... usted anda con gente. Usted no mantiene solo, usted mantiene acompañado diario... diario, diario, diario, usted anda acompañado. Y yo lo digo que si ando acompañado Julián, porque yo hay veces siento pasos, hay veces oigo que me llaman, ¿m'entiende? entonces... es porque viven conmigo. (Entrevista 2, 17 de septiembre de 2011)*

La muerte de la que se apropian los porteños es posesión de ellos en su calidad de testigos de la violencia, les otorga el poder sobre sus vidas y se los quita a los actores armados.

## 1.6 Poder y resistencia: El papel de los ritos funerarios en Puerto Berrío

Me interesa trabajar aquí una aproximación al análisis de las formas de resistencia que se expresan a través de los rituales funerarios. Toda práctica social, y en particular la que tiene que ver con la religión, permite acercarse a la comprensión de dinámicas de la sociedad. La práctica de adoptar muertos o la lógica de intercambio con ellos tenga un vínculo directo con los hechos violentos que históricamente han afectado a la población porteña. Quiero hacer énfasis en que los rituales se han convertido en manifestaciones colectivas de descontento y resistencia, lo cual contrasta con aquella visión que entiende el ritual como un mero acto de reproducción irreflexiva de un acontecer o un orden establecido. En los rituales se incorporan transgresiones que abiertamente discuten y se enfrentan con las situaciones de conflicto en la realidad (cf. García Canclini 2009:44). Para el caso de Puerto Berrío, considero que los rituales funerarios tienen un papel de articulación de resistencias en lo político, lo social y lo cultural. En el país existen más publicaciones e investigaciones sobre violencia que sobre estrategias y experiencias que busquen alternativas a esta forma relacional (Villareal, 2006), por lo que aquí pretendo reflejar la forma en que los rituales funerarios funcionan como estrategias de cuestionamiento de los discursos dominantes en las zonas de conflicto armado.

Es importante tener en cuenta que “si bien existe lo religioso con cierta dependencia del contexto, posee cierta autonomía que lo convierte en un sistema articulador y generador de elementos culturales, funcionando bajo sus propios códigos” (Ríos, 2002:7). Durante el trabajo de campo noté que lo religioso parece no solamente estar íntimamente articulado al contexto, sino que a su vez se constituye en diálogo y punto de encuentro de las prácticas culturales y sociales, a manera de discurso reflexivo sobre la vida cotidiana, incluidos los episodios de violencia pasados y presentes en esta región. De aquí que sea fundamental analizar las creencias y las prácticas religiosas para entender las dinámicas particulares que asume lo religioso en contextos de violencia.

Un análisis inicial me sugeriría que la violencia determina la forma en que se estructuran las prácticas religiosas. Sin embargo, en el transcurso de esta investigación noté cómo el proceso se da en ambas vías. Son precisamente las manifestaciones de lo religioso, y en particular los rituales funerarios para el caso de Puerto Berrío, en donde se dan las

formas de resistencia y de lucha contra los discursos dominantes de una forma activa por parte de la población. Los silencios al hablar de la guerra y de la violencia, que muchas veces se atacan activamente por parte de los académicos y aquellos que defienden el discurso de la verdad, la justicia y la reparación; son formas de resistir a hablar en los mismos términos que plantea la guerra y la legalidad colombiana, tan ineficiente para garantizar el derecho más básico, como lo es el derecho a la vida.

i) **Resistencias en lo económico:**

Es importante destacar que la práctica de adoptar a los N.N. trasciende la lógica dominante del pensamiento económico capitalista occidental, cuya premisa es la acumulación. Michael Taussig describe en su trabajo “El diablo y el fetichismo de la mercancía” (1993) la creencia en el diablo como manifestación de resistencia ante un discurso económico impuesto, en detrimento de las formas tradicionales y de intercambio y de relacionarse tradicionalmente con la tierra de los campesinos en el Valle del Cauca. En Puerto Berrío la creencia en las almas del purgatorio cumple una función igual de importante para cuestionar el discurso económico de la región. Mencioné anteriormente la importancia del Magdalena Medio, y de Puerto Berrío en particular, en términos económicos y estratégicos. No es ajeno al análisis actual, el hecho de que el mapa de la guerra en Colombia coincide con aquellas zonas estratégicas para la explotación de recursos económicos. Una relación tan profunda entre la economía y la guerra, se lee de forma alternativa en los rituales funerarios de Puerto Berrío. En ellos se generan formas alternativas de intercambio diferentes a la “occidental”, sugiriendo economías similares a la del favor o del “don” en términos de Marcel Mauss (1971). Lejos de la simplicidad aparente del intercambio con los muertos, estas prácticas son, abiertamente, un discurso en contra de la guerra, y del discurso de la economía que trata de abarcar con su discurso los demás aspectos de lo social.

ii) **Resistencias en lo político:**

La relevancia de las dimensiones de lo político de este trabajo se evidencia, antes que todo, a partir de mi responsabilidad en el proceso público de producción de sentido sobre la vida y la historia de la violencia en Puerto Berrío. La historia es una máquina política que permite manejar el recuerdo y el olvido. Partiendo de esta idea, este trabajo busca integrar a la historia sobre el Puerto las creencias religiosas, no como superstición sino

---

como parte constitutiva de la existencia de las personas.

En Puerto Berrío las almas del purgatorio, y los muertos sin nombre, llenan los vacíos en las historias de vida y sus contradicciones a través de un diálogo en lo ritual con las estructuras de dominación que se manifiestan en las dinámicas políticas . La muerte, como hecho que desborda la violencia, la guerra, y otras formas de lo social en las que suele enmarcarse, es el espacio en el que los porteños se alejan de las lógicas dominantes, para construir un discurso en un sitio donde sólo se permiten los silencios. La metáfora del silencio por excelencia son precisamente esas letras: N.N.; las letras de un muerto sin nombre, que en Puerto Berrío adquiere nueva identidad y se convierte en depositario de todas las expectativas y los duelos de aquellos que no han logrado despedirse de sus muertos.

Específicamente en Puerto Berrío, los rituales funerarios se ubican por fuera del dominio político-militar que administra la muerte, y que se inscribe en la vida cotidiana mediante el terror y el miedo de que “alguien” indeterminado decide quien muere y quien no. En este sentido, se ha visto históricamente en Colombia cómo las organizaciones guerrilleras y de autodefensa actúan como redes de poder, utilizando la fuerza e imponiendo un control sobre la población a través del terror, reemplazando los lazos de solidaridad colectiva por la desconfianza mutua que se manifiesta en la ley del silencio y en la incomunicación, a partir de lo cual es imposible construir comunidad (Vicepresidencia de la República, 2002: 172). A diferencia de grupos indígenas y afrodescendientes, quienes conceden una importancia notoria a la reconstrucción de la memoria como estrategia de resistencia, y dado el dolor asociado a esta memoria; en Puerto Berrío han tratado de omitirla y sustituirla por creencias que oscilan entre lo católico y lo mágico. Así mismo, han apoyado sus recuerdos en interpretaciones occidentales letradas (Villareal, 2006:70) favorecidas por los diferentes grupos y ONG que han hecho presencia en la región, que junto a los actores armados, contribuyen a significar los rituales funerarios como prácticas públicas para hacer memoria, pero al mismo tiempo para mantener posiciones de poder y dominación a través de los discursos sobre memoria, historia, guerra y violencia que defienden los diferentes actores frente a las víctimas (y victimarios), y que el ritual pone en cuestión todo el tiempo en su misma práctica día a día.

## **Fronteras y poder: Lo político en el territorio**

En Puerto Berrío todavía existen actos de enfrentamiento entre diferentes grupos armados. El municipio cuenta con la presencia de cinco grupos paramilitares: los Paisas, las Águilas Negras, los Botalones, los Urabeños y los Rastrojos. Todo el municipio tiene fronteras invisibles que sus habitantes han aprendido a respetar. La lucha de poderes y del control del territorio se resuelve a través del sicariato y de los asesinatos selectivos. Al mismo tiempo, se siente una constante tensión en los barrios donde por largo tiempo han hecho presencia los grupos paramilitares, puesto que cualquier persona extraña se considera como posible informante, y por lo tanto como una amenaza (OPI, 2012). En este contexto, hablar de las dinámicas territoriales es, necesariamente, dar cuenta de los espacios en que se ponen en juego las relaciones de poder y lo político

El cementerio de Puerto Berrío se encuentra en la parte final de un cruce de vías que sirve de frontera entre algunos de los barrios que se disputan el control de la mayor cantidad de territorio posible. Entre las reglas que establecen los grupos, hay toques de queda y restricciones en las calles a ciertas horas. Para los porteños, son claros estos límites que no pueden franquear, y el sector del cementerio es particularmente peligroso en las noches por estas razones. Sin embargo, durante el mes de noviembre, esta división territorial se desvanece temporalmente ante la presencia del animero, los devotos, y las almas del purgatorio; haciendo inoperantes las fronteras. El ritual es, entonces, un espacio de libertad y de afrenta. El animero y los devotos de las almas del purgatorio, en sus recorridos nocturnos durante el mes de noviembre, franquean sin temor los límites invisibles que dividen los barrios, ante la mirada atenta de grupos de jóvenes que vigilan atentamente. Ahora bien, si partimos de que el primer nivel de territorialidad es el cuerpo, y el segundo nivel es el hogar (Foucault); pensar las relaciones de poder debe partir de una reflexión sobre el cuerpo y la familia.

## **La familia y el orden militar en Puerto Berrío**

Los grupos paramilitares, que han tenido una presencia y un arraigo tan fuerte en el Puerto, solían defender el discurso de “la familia” de forma explícita. Simbólicamente, para el poder autoritario armado, la presencia de las mujeres más allá de la cocina y la huerta familiar, constituye más que un desafío. Todas las agresiones dirigidas contra las mujeres tienen un lenguaje de género que feminiza a la víctima y masculiniza al victimario. Con ellas, los



agresores les dicen a todas las mujeres que deben irse a la casa, y reafirman ante toda la población que ellas tienen el rol determinado y aceptado, exclusivo de las actividades domésticas: la cocina y la crianza de los hijos; prácticas cotidianas que están configuradas por las relaciones de subordinación. En ese sentido, las desviaciones de esa norma son susceptibles de castigo (Villareal, 2006: 49). Por otra parte, la represión es ejecutada por una institución masculina y patriarcal: las fuerzas armadas y la policía. Estas instituciones se imaginan a sí mismas con la misión de restaurar el orden “natural” (de género). A través de sus acciones, deben recordar permanentemente a las mujeres cuál es su lugar en la sociedad –como guardianas del orden social-, cuidando a maridos e hijos, asumiendo sus responsabilidades en la armonía y la tranquilidad familiar-. Son ellas quienes tienen la culpa de las transgresiones de sus hijos, y de subvertir el orden jerárquico “natural” entre hombres y mujeres. Los paramilitares apoyaban e imponían un discurso y una ideología basados en valores basados en defender el rol subordinado de la mujer en la vida cotidiana, centrado en la maternidad y el cuidado. Por esto, es fundamental comprender que el conflicto armado y la militarización de la vida cotidiana implican transformaciones significativas en las prácticas de hombres y mujeres. El miedo y la incertidumbre permean espacios y prácticas de sociabilidad, especialmente en espacios públicos. Los grupos armados participan de la socialización, intervienen en la familia y suelen intervenir en las relaciones parentales y filiales. La acentuación de la vigilancia en la vida cotidiana de toda la población, hombres y mujeres, respecto a sus relaciones afectivas, a la apariencia personal, al comportamiento y a la regulación de los conflictos familiares y comunitarios se ha constituido en una forma encubierta de agresión y control sexual en el marco del conflicto armado (Corte Constitucional 2008: 16), (Sisma Mujer 2010: 86)

## **El papel de los ritos funerarios en la construcción de modelos alternativos de familia**

El cementerio es el lugar privilegiado en el cual las personas se encuentran y comparten su devoción para “adoptar” N.N. (nótese la connotación de la palabra, que alude a un núcleo familiar). En algunas ocasiones, hay más de un adoptante para el mismo N.N., por lo cual hay casos en que se encuentran y deciden ponerle cada uno un nombre y un apellido propios, convirtiéndolo simbólicamente en un hijo, y convirtiéndose ellos mismos en parientes también. A través de la expresión del duelo compartido, aquellas personas que tiene un familiar desaparecido encuentran fraternidad en este nuevo vínculo que se establece gracias

al N.N. Como afirmaba Jean Paul Sartre: “la relación del hombre con su vecino se llamará fraternidad porque se sienten del mismo origen y, en el futuro, con el mismo fin. Origen y fin comunes, esto es la fraternidad” (Sartre, 1980).

### iii) **Resistencias en lo social**

El ritual de adoptar los muertos anónimos en Puerto Berrío tiene que ver con íconos tradicionalmente asociados a tareas femeninas, como las flores o la devoción religiosa. Esto contrasta con el carácter, en principio utilitario, de pedir milagros, que se suele asociar con roles masculinos. En la práctica de adoptar un N.N. en Puerto Berrío, lo masculino y lo femenino se entrecruzan. Así, se legitima el papel de los hombres para llorar a sus muertos, ya que “llorar” se considera algo femenino en una población antioqueña de las más católicas y patriarcales del país, mientras que las mujeres pasan a preocuparse, a través de la devoción, de actividades que se consideran masculinas como la preocupación por la economía familiar (a través de los favores que se piden a los N.N.).

Lo singular de este ritual funerario es que se inscribe bajo la lógica de hacer un proceso de luto y duelo por muertos desconocidos. La esperanza de quienes lo practican es que en algún lugar hagan lo mismo con los muertos propios. En este ritual se crean parentescos con los N.N. a través del bautismo de estos muertos con nombres y apellidos nuevos, que son los de la propia familia. Así, en medio del discurso militar y político históricamente dominante, en el que los ciudadanos de primera categoría se escogen de acuerdo con su afinidad política e ideológica, los muertos cobran vida en el lenguaje con nombres y apellidos nuevos para hacerse presentes y discutir abiertamente con esos modelos de existencia cotidiana basados en el olvido y el silencio. Si la guerra “...contribuye a vertebrar, estructurar y ordenar la vida social; le da sentido a las acciones políticas de los sujetos y significación a sus prácticas públicas” (Uribe de H., 2003: 249), entonces resistirse a dejar que los muertos de la violencia se queden sin nombre es resistir al olvido que implica lanzar un cadáver al agua y borrar todo rastro de su existencia, y al silencio impuesto a sus deudos, que no pueden llorar por él.

### iv) **Resistencias en lo cultural**

Este aparte cobra sentido gracias a los anteriores. En los estudios culturales la cultura se entiende como la producción de múltiples discursos, que co-existen e incluso se contradicen.

En lo que respecta al ritual del animero, cuando éste se coloca su atuendo y preside la devoción a las almas del purgatorio, su condición se torna ambigua. Temporalmente se convierte en una persona diferente, pues adquiere una autoridad similar a la de un sacerdote, según lo expresan las personas que lo acompañan en noviembre y quienes lo conocen. Su voz, su expresión, cambian completamente. Todos los devotos ponen su fe en este hombre que tiene un vínculo tan fuerte con el más allá, que es capaz de hablar con las almas atormentadas de quienes no tuvieron santa sepultura.

Tal vez porque su autoridad en esta creencia católica es tan atractiva para los fieles, la iglesia mantiene reserva y distancia con respecto a la misma, y Hugo Hernán lo tenía muy presente, mencionando el hecho en varias ocasiones. Me permito citar extensamente una de nuestras conversaciones para entender su posición:

(...) Porque a mí... a mí el con ser que esto es... una devoción que es de iglesia católica, porque primero el animero era un sacerdote... primero era un sacerdote, y desde que mataron ese sacerdote, ya los curas se echaron pa'atrás y no volvieron a seguir siendo animeros sino que ya es un particular. Con ser de que la iglesia, en el mes de noviembre, y todos los lunes... pa'mejor decir, la iglesia se sufle más... de las almas del purgatorio que de la misma iglesia. Porque... a una misa en el cementerio... intenciones, intenciones, que misa pal f... y todo eso va en una sola misa... todo eso va en una sola misa. Yo creo que usted ha visto la cantidad de intenciones que leen en una misa, a dos mil pesos, ¿A dónde se va eso? ¿m'entiende? Una misa en el cementerio, ordinaria, vale diez mil pesos, que no es sino men... mentar los... mentar nada más las almas del purgatorio y ya, esa es la misa...ya la... ya... ya se... ya se ganaron los diez mil pesos, ¿me entiende? Tonces, se sufle más la iglesia, los lunes, por el lado de las almas del purgatorio, que por la misma iglesia (...) si a los curas no... tuvieran... mmmmm... un... ¿cómo es? Un beneficio por parte de las almas del purgatorio, no lo dejarían a uno... hacer lo que uno hace (...), Julian: alla hay... los curas dicen: el pide a su modo, a su forma por las almas del purgatorio, como nosotros también pedimos a nuestra forma. Tonces bien sea, yo pido de una forma, ellos piden a otra, pero le estamos pidiendo por las mismas almas del purgatorio. (Entrevista 2, 17 de septiembre de 2011)

La devoción a las almas del purgatorio es parte capital de la doctrina católica. Se pueden pagar misas por ellas, o intenciones para los familiares fallecidos. Las intenciones consisten

en dejar el nombre del familiar o el muerto fallecido, con el nombre de la persona que hace la solicitud. Muchas veces las intenciones se leen pero el autor o la autora prefieren permanecer anónimas. El animero, por su parte, no recibe retribución económica de la iglesia por su labor de animero, aunque si establece una relación de intercambio con los devotos que van a buscarlo para pedirle consejos sobre cómo escoger un N.N. o rezarle a las almas del purgatorio. Él intercede entre el devoto y un N.N. a través de un contrato verbal en el que las almas del purgatorio sirven de testigos y de garantes del contrato. Hugo Hernán lo expresa de la siguiente forma:

Usted llega y me dice: animero, usté cuanto me va a cobrar pa' que me le haga un... un novenario a este N.N. que yo lo escogí para que se me cumpla el deseo, ¿Me entiende? entonces... yo le digo: vale tanto, ¿entiende? No le voy a cobrar ahí mismo. Yo le cobro cuando yo pague, acabe mi novenario. Eso si le digo de que si usté no me paga... entonces yo... como yo tengo su nombre completo, tonces yo, esa deuda que usté ya me debe a mi yo se la voy a entregar a ellas... a ellas, y les pido que le cobren a todo costo a usté. Entonces ellas le van a cobrar a todo costo. Usté, si es pa pa pa estudio, va perder los estudios, si es pa empleo no va conseguir empleo. ¿Me entiende? Si es pa... pa loterías o números... o pa chance, no va a ganar, ¿m'entiende?... bueno... ¿m'entiende? (*Entrevista 2, 17 de septiembre de 2011*)

Esto último nos permite ver que el culto a las almas del purgatorio es más complejo de lo que parece. No se trata solo de rezar a los muertos para obtener favores, sino que potencia el papel de la mediación entre cada persona y la divinidad en aras de obtener un favor. La mediación está muy presente en la iglesia católica a través de los santos. No suelen hacerse peticiones directamente a Dios sino a otras figuras, como la virgen María, el niño Jesús, y una larga lista de mártires y santos que están “especializados” en mediar ante Dios para interceder en la obtención de favores específicos. Un ejemplo de esto se dio en Puerto Murillo, cuando en los años ochenta estaba en auge el contrabando de gasolina. Una de las habitantes me contó de qué manera rezarle a San Marcos de León (el evangelista), entre cuyas virtudes se cuenta el “apaciguar” a las personas violentas por ser el “domador de leones”. En esa época llegaron al caserío personas armadas a hacer fiestas y disparos al aire sin que nadie se pudiera oponer. Se colocaron velas y la imagen del santo mirando hacia la casa donde se estaban quedando las personas en cuestión, y según se cuenta, al otro día ya no estaban allí (entrevista 10).

En Puerto Berrío, la mediación es doble, e incluso triple. La persona devota se acerca al animero, para que este a su vez le rece a las almas del purgatorio, y a San Nicolás de Tolentino, intercediendo estos últimos ante Dios por el devoto en cuestión. Esta mediación puede deberse a la desconfianza en las figuras tradicionales de devoción de la iglesia católica, donde no es suficiente el dogma para llenar los vacíos y la incertidumbre que quedan en la cotidianidad para quienes han vivido en medio de la guerra.

En relación con la posición frente a la creencia en las almas del purgatorio en la iglesia católica, continúa contándome el animero:

(...) ellos si tienen una i... una... una no creencia en las almas del purgatorio... en las ánimas. Que ellos dicen que ánimas no hay, yo les digo: ánimas no hay... lo que hay son almas del purgatorio, ánimas no. ¿me entiende? Entonces... yo les he invitado, yo les he invitado: padre: si usted no cree en ellas, lo invito a que salga conmigo. Yo lo invito a que salga conmigo a hacer un recorrido. Hagamos el recorrido los dos pa' que las sienta, pa' que sienta ese frío de ánimas cuando uno va por la calle ¿m'entiende? Porque... no solamente lo digo yo, lo dice mucha gente, que cuando escuchan ese tilín talan de la campana... que están en la cama, sienten ese frío cuando yo paso. Sienten ese frío de cementerio ¿Me entiende? Entonces, hay gente que que que que... que hasta, hasta... hasta se les olvida rezar... ¿m'entiende? del frío ¿m'entiende? del pavor porque si ven que si van ¿m'entiende? como no creen, entonces ahí tienen ese fríto, como quien dice: aquí vamos nosotras también... tonces... si salen, ellas salen... ellas salen... también... como yo se lo he dicho a los curas: padre, las almas del purgatorio si existen y salen. Y salen porque... a mí, durante el tiempo que llevo de animero me han pasado muchas cosas durante el tiempo que llevo de animero ¿m'entiende? (Entrevista 2, 17 de septiembre de 2011)

Algo interesante de este relato en particular es ese “frío” que genera pavor. En la procesión con el animero el miedo se desplaza de aquel infundido por los actores armados, al que inspiran las almas del purgatorio cuando van detrás de la procesión. La seguridad de ir con ellas durante la procesión hace que cada noche durante los recorridos se pierda el miedo y la incertidumbre hacia la muerte, recobrando seguridad e incluso confianza en otras personas, en particular aquellas que comparten los recorridos.

### **Del discurso católico dominante a la competencia por el monopolio ritual**

Puerto Berrío cuenta en su casco urbano con una multitud de ofertas de nuevos grupos religiosos no católicos, principalmente de carácter protestante ("evangélicos"), con amplia acogida incluso en los sectores más apartados. Esto permite que las nociones sobre la muerte se enriquezcan de muy variadas formas. La fe es un elemento estructurante de las prácticas y las creencias, y se asocia tanto a la visión de la vida, como de lo moral y lo ético. Esto se ve reflejado en lo cotidiano y en las reacciones diferenciadas ante ciertas circunstancias, que en este caso particular van desde lo que es moral y respetuoso hasta el cómo se reacciona ante la muerte o ante eventos altamente desestabilizadores (como los episodios de violencia). Frente a estos últimos, son las diversas ofertas de lo religioso las que ofrecen alternativas para re-construir lazos rotos u ofrecer apoyo en situaciones desestructuradas a través de grupos de apoyo que se reúnen varias veces a la semana en cultos o actividades grupales como lecturas bíblicas. En este sentido, Puerto Berrío ha sido el lugar ideal para el fortalecimiento de nuevas creencias. Aquellas que tienen mayor aceptación son las que mejor se adecúan al contexto y situación de una población cuyos lazos familiares y sociales están fracturados.

Sin embargo, no son solo las ofertas religiosas derivadas del cristianismo las que se disputan adeptos. Hay muchas manifestaciones religiosas no reconocidas institucionalmente, que son importantes en tanto que se intercalan con los discursos políticos, económicos, sociales y culturales, sirviendo a la vez como elemento integrador, y diferenciador de la población. Las manifestaciones "no institucionalizadas" de lo religioso suelen entenderse bajo la idea del sincretismo, que alude a la fusión entre formas religiosas o de movimientos simbólicos tradicionales (Canclini, 2009: 15). Utilizaré aquí en su lugar el concepto de "hibridación", que abarca otras mezclas interculturales, no solamente con referencia a lo religioso. Esto para tener en cuenta que las historias sobre Puerto Berrío, sobre el departamento de Antioquia, y acerca del río Magdalena; se entrecruzan para dar origen a narraciones complejas y cargadas de múltiples voces y significados. El "Mohán" se aparece acá para advertir a los pescadores para cuidar del río Magdalena. La "Madre de Agua" encanta a los pescadores con su belleza. Antioquia, y los nombres bíblicos de sus pueblos, han alimentado la creencia de un origen judío de sus habitantes, y los brujos y brujas que pueden alterar a través de maleficios el destino de cualquier persona.

### **i) Brujos y curanderos**

No suele mencionarse mucho la palabra brujería en Puerto Berrío. Sin embargo, es una de las creencias más extendidas, y el cementerio es el lugar donde estas prácticas conviven con las de la religión católica. Al igual que los muertos tienen el poder de hacernos la vida más fácil gracias a los favores que nos conceden, y su intercesión ante Dios, hay personas dotadas de la capacidad de hacer lo mismo: los brujos y las brujas.

Brujos y brujas no interceden ante Dios. Se dice que sus prácticas son diabólicas y que, frecuentemente, tienen como fin hacerles daño a otras personas. Se dice también que los grupos armados expulsan del Puerto a los curanderos: aquellos que pueden contrarrestar los maleficios, mientras que los practicantes de brujería pueden ejercer su labor con toda libertad en el pueblo. Quien quiera curarse de los maleficios debe viajar a otro pueblo, a cualquier esquina de Colombia incluso, en busca de los chamanes indígenas en la Sierra Nevada de Santa Marta o en el Amazonas, o donde se pueda contrarrestar el efecto maléfico de estas fuerzas sobrenaturales.

La brujería y el curanderismo comparten algo con los rituales funerarios que he descrito, y es el deseo de afectar “en esta vida” el destino que se nos impone a través de fuerzas y circunstancias que no podemos controlar. La guerra, a través de la violencia, es una de esas fuerzas y circunstancias que aparecen lejos, fuera de nosotros, y que a través de un acto mágico parece intentar regresar. Es como si nuestras vidas ya no fueran nuestras, y tuviéramos que pedirle a los muertos que nos enseñen sobre ella.

### **ii) Rituales Laicos**

Ya mencioné anteriormente (ver el apartado: La familia y el orden militar en Puerto Berrío) que en contextos de conflicto armado la vida cotidiana se militariza. En la escena pública esto se evidencia a través de prácticas ritualizadas que sirven para reafirmar el poder y ratificar su presencia y su influencia en un territorio. En Puerto Berrío las fuerzas armadas no solamente recurren a los tradicionales desfiles, obras sociales o su presencia institucional en la zona urbana, sino que también legitiman su poder a través de alianzas implícitas o explícitas con el clero católico. Lo religioso también es un poder en disputa, como espacio privilegiado para crear y legitimar discursos. A través de sutiles alianzas, lo militar se refuerza en los espacios católicos y viceversa.

En varios momentos pude evidenciar esa relación en el Puerto. El primero fue durante la puesta del dolor en la escena pública el 12 de octubre de 2011. Este evento comenzó con una marcha multitudinaria por las vías principales de Puerto Berrío, con pancartas para recordar a desplazados y desaparecidos, precedida por el sacerdote de la iglesia. El recorrido terminaba en la iglesia, en la cual se oficiaría una misa conmemorativa. En el espacio de la iglesia, personas de altos rangos pertenecientes al ejército nacional tomaban frecuentemente la palabra para reiterar su apoyo a las víctimas, tomando el lugar del sacerdote durante toda la ceremonia.

*Imagen 8: Marcha conmemorativa por los desaparecidos y desplazados en Puerto Berrío, en el marco de la puesta del dolor en la escena pública que organiza la corporación de víctimas Ave Fénix.*

*Fecha: 12 de octubre de 2011 Fotografía: Julián Rodríguez Formato: Digital*





*Imagen 9: Las puestas en escena pública de lo militar tienen en el púlpito de la iglesia un espacio privilegiado para reforzar discursos de legitimidad y reafirmación del poder de las fuerzas armadas, y por extensión, del estado.*

*Fecha: 12 de octubre de 2011 Fotografía: Julián Rodríguez Formato: Digital*



El segundo momento se dio por la visita del Nuncio Apostólico<sup>4</sup> Monseñor Aldo Cavalli a Puerto Berrío. El 27 de octubre de 2011. Monseñor Aldo Cavalli es una figura religiosa y política muy importante, puesto que:

---

<sup>4</sup> El Nuncio Apostólico es un eclesiástico, normalmente Arzobispo, llamado a ayudar al Obispo de Roma, Sucesor del Apóstol Pedro, en su tarea de "principio y fundamento perpetuo y visible de unidad, así de los Obispos como de la multitud de los fieles" (Concilio Vaticano II, Lumen Gentium 23)

“En cuanto Representante del Papa ante las Diócesis, el Nuncio es, ante todo, trámite de comunicación con la Iglesia de Roma "acerca de las condiciones en las que se encuentran las Iglesias particulares" (C.I.C., can. 364.1). Él es, también, llamado a asistir a los Obispos, tanto singularmente, cuanto en el ámbito de las actividades de las Conferencias Episcopales (cf. can 364.1.2.3), no solo en aquello que concierne el ejercicio de su ministerio pastoral, sino también en las relaciones con las autoridades estatales. En vista de la promoción "de la paz, del progreso y de la cooperación entre los pueblos" (can. 364.5), el Nuncio, entre otras cosas, es llamado a empeñarse a favor del diálogo ecuménico con las demás confesiones cristianas, y de las relaciones con las otras religiones (Conferencia del Episcopado Mexicano, el subrayado es mío)

En este sentido, el Nuncio es una figura de autoridad que vincula el discurso de la iglesia con el de la autoridad estatal. Durante su visita al Puerto, por tanto, se dio un despliegue performativo por parte de las fuerzas armadas colombianas a través de desfiles y puestas en escena en el parque principal de Puerto Berrío, en frente de la iglesia. La misa ofrecida este día fue de carácter privado, y los habitantes del pueblo no tuvieron otra alternativa que escuchar desde afuera en espacios jerarquizados. Así, la iglesia es el primer espacio de lo político-militar-religioso, y por tanto es custodiada por la policía militar, mientras que el siguiente espacio en jerarquía son las carpas dispuestas en frente de la parroquia para las asociaciones de víctimas y personajes representativos de la política del Puerto. Finalmente, los espacios “restantes” eran para los curiosos, los devotos, y los demás habitantes del Puerto (Imagen 10 e imagen 11).

*Imagen 10: Llegada del Nuncio a la iglesia de Nuestra Señora de los Dolores en Puerto Berrío. Se pueden apreciar las distinciones y separaciones tanto espaciales como en los roles. En ese sentido, la policía militar construye una línea de división entre las figuras de autoridad de la iglesia y el resto de la población, mientras que los delegados de la iglesia, a manera de circunferencia, separan al Nuncio de los demás “mortales”. .*

*Fecha: 27 de octubre de 2011 Fotografía: Julián Rodríguez Formato: Digital*



*Imagen 11: Una vez iniciada la misa en la iglesia, la policía militar custodia la entrada para proteger de “cualquier peligro latente” al Nuncio. Igual que en el conflicto armado, el “miedo a que suceda algo” y la incertidumbre legitiman la presencia de grupos armados. El otro espacio en donde se resuelven las incertidumbres de la existencia humana es, tradicionalmente, la religión; y para el caso de Colombia, principalmente la religión católica y el dios Cristiano.*

*Fecha: 27 de octubre de 2011 Fotografía: Julián Rodríguez Formato: Digital*



*Imagen 12: Los uniformes militares cumplen la función de establecer jerarquías, pero también de transmitir discursos de carácter performativo. Con ocasión de la llegada del Nuncio, varios soldados reprodujeron la vestimenta que utilizaba el ejército durante la época de las batallas de independencia del siglo XIX. Esta conmemoración nos recuerda que es el estado colombiano en su “unidad” política, administrativa, territorial, y un largo etcétera; quien está haciendo presencia allí.*

*Fecha: 27 de octubre de 2011 Fotografía: Julián Rodríguez Formato: Digital*



Un tercer momento en el que las puestas en escena de lo militar en público se ritualizan es durante la Semana Santa. La semana mayor es un momento en el que toda la vida de los fieles católicos gira en torno a reproducir ritualmente la pasión, muerte y resurrección de Jesucristo. Ningún otra fecha religiosa merece tanta atención ni paraliza las actividades cotidianas en Colombia como se hace en esta semana, lo cual permite ver cómo la religión católica está centrada en la muerte de Jesucristo como fundamento inapelable de la doctrina, siendo Jesús un muerto a destiempo, torturado y asesinado al

igual que esos muertos N.N. que reposan en el cementerio. Siendo la muerte en el pecado una muerte “espiritual”, todas las prohibiciones sobre el comportamiento personal y colectivo, tanto en lo público como en lo privado, se vuelven más explícitas el viernes santo, fecha en la que se conmemora la muerte en la cruz de Jesús. No se pueden sostener relaciones sexuales este día, debe suspenderse toda actividad como forma de duelo, guardar silencio, e incluso no bañarse. En mayor o menor medida se cumplen estos y otros preceptos en diferentes partes del país para hacer duelo por la muerte de Cristo, y representar ritualmente su santa sepultura, fundamental para los fieles católicos y que, valga la pena recordar, los N.N. no han tenido, por lo que sus almas no obtienen descanso y arden en fuego (*Entrevista 2, 17 de septiembre de 2011*).

Los grupos armados, responsables de muchas de estas muertes a destiempo, han legitimado la muerte a partir de varios discursos. Para el caso de las fuerzas armadas, la defensa de la Patria es una de las razones para que quienes representen un peligro para la “soberanía” no se consideren ciudadanos, y por tanto puedan ser dados de baja en nombre del estado. Entonces, matar al otro es legítimo en ciertos escenarios, y la muerte se apropia a través de rituales que no son sólo religiosos. A los “héroes de la patria” que mueren en combate se les cubre con la bandera de Colombia y se les hacen los homenajes respectivos a través de rituales donde los uniformes, las armas, las bandas de guerra, y toda la simbología militar permiten darle dignidad a la muerte violenta y a destiempo de la guerra. Se les dedica un pabellón exclusivo en los cementerios de todo el país, normalmente aparte de los otros muertos y en un lugar privilegiado, pues estos muertos deben tener un lugar donde sean vistos y recordados.

La muerte de Cristo es la de alguien que dio la vida por nosotros, al igual que hacen los soldados. El viernes santo, por tanto, Jesucristo recibe un homenaje similar al de estos héroes de la patria, dando a entender que ese muerto es del bando del ejército, y por consiguiente del estado, en contraposición con los otros grupos armados, los no ciudadanos, los “infieles”, a quienes no cobija la salvación de la sangre derramada de Cristo que limpia los pecados. Esta sangre sólo purificará los pecados de los miembros de las fuerzas armadas en ejercicio de su oficio.

*Imagen 13: Viernes Santo en Puerto Berrío: Un desfile militar lleva el cuerpo de Cristo, héroe de la patria, a la iglesia para reproducir ritualmente su sepultura después de las torturas que narran los evangelios. El sacerdote se arrodilla frente a este muerto y le dedica varias plegarias, al mismo tiempo que bendice el desfile.*

*Fecha: 06 de abril de 2012. Fotografía: Julián Rodríguez Formato: Digital*



*Imagen 14: La policía militar, ya no cubierta con el manto sagrado que porta la virgen María, o los ropajes de los santos, sino con la bandera de Colombia como manto protector, carga el cuerpo de Jesús en su ataúd, pero a la vista de todo el mundo, con sus heridas y las marcas de la cruz para ser llevado en procesión a la iglesia y hacer la respectiva misa.*

*Fecha: 06 de abril de 2012. Fotografía: Julián Rodríguez Formato: Digital*





## **2.A modo de conclusión: Los rituales de vida y muerte como rituales de resistencia y poder**

### **i) Ética de la memoria: El recuerdo y lo ritual en la vida cotidiana**

Las preguntas que surgen en torno a las formas simbólicas de representar lo colectivo implican evaluar las formas en que se transmite el saber; en otras palabras, de recordar. Responder esta cuestión se torna complejo cuando se habla de contextos donde hechos de violencia y desposesión marcan los recuerdos, activando el olvido como paso necesario para seguir viviendo y habitando estos espacios de la devastación, como los denomina Veena Das (cf. 2000).

Examiné en este trabajo la memoria expresada en la religiosidad, donde el pasado se imagina y se actualiza ritualmente a través de las prácticas funerarias. En las prácticas de violencia sistemática ejercidas a lo largo del tiempo, donde se elimina a los otros basándose en diversas ideas de superioridad social o de control por parte de grupos armados, se identifica una “tecnología del poder” que se articula con formas de realización simbólica, mediante las cuales se representa, narra y silencia la experiencia misma de la violencia y se ejerce un control sobre la memoria (Espinosa 2007: 60). Así, la violencia adquiere un carácter estructural que influye en las prácticas de la vida cotidiana.

La memoria está marcada por el deseo de quienes la invocan para intentar borrarla o recordarla (Espinosa, 2007: 62). Los rituales en Puerto Berrío contribuyen a retener las injusticias pasadas por las desapariciones y los asesinatos, mientras se responde al sufrimiento colectivo en el presente. Esto quiere decir que hay algo olvidado que también hace parte de la realidad, algo invisible cuyo residuo es el sufrimiento. En este sufrimiento que hace parte de la vida cotidiana se denuncia toda construcción de presente que ignora la vigencia de una injusticia pasada (Mate, 2005:48).

En ese sentido, este trabajo permite sostener que las prácticas funerarias en Puerto Berrío son una forma en que los pobladores expresan este sufrimiento como forma colectiva de recuerdo, y también es un intento de curarlo. Al pensar en los muertos N.N, estos no solo se denominan así por no tener dolientes o quien los reclame, sino porque muchas veces las marcas de la violencia que quedan impresas en estos cuerpos asesinados hacen imposible identificarlos. Pensando en esto, quiero hacer énfasis en que la memoria también está inscrita en el cuerpo, y que frente a un cuerpo desfigurado y destrozado en un intento por borrar la memoria, los habitantes de Puerto Berrío construyen una forma de recuperarla, de “humanizar lo que ha sido deshumanizado”.

La memoria, entonces, tiene un vínculo indisoluble con el cuerpo y los afectos (Espinosa: 69), y el ritual es una estrategia para recordar a los muertos propios y a los de los demás. Así, la pregunta sobre cómo podemos entender la importancia de la memoria en contextos donde la violencia opera a diferentes niveles de la vida cotidiana y que queda impresa en el cuerpo, se hace central para quien investigue sobre la vida de las personas que están involucradas como víctimas en el conflicto armado. El N.N como cuerpo desmembrado, torturado después de muerto, es metáfora de una historia que también se despedaza, se desmembra, se intenta borrar. El nombre que se le da al muerto al rebautizarlo, también convierte en unidad ese cuerpo antes fragmentado, ya no son dos letras iguales para todos los muertos desconocidos, ahora un nombre y un apellido vuelven unidad a un ser humano, y permiten construir una historia que danza alrededor de ese nuevo nombre, como el Esteban de Gabriel García Márquez.

El ritual, como ya mencioné, es una forma de resistencia al olvido que imponen las formas de poder hegemónicas. Para hablar de estos olvidos la responsabilidad ética de quien investiga debe ir más allá de reconocer los silencios históricos en la cotidianidad (Cortés 2007). Articular la vida cotidiana, la violencia y la memoria implica convertir la investigación en una forma de reparación frente al olvido y a las limitaciones de la historia oficial. Esto debe comenzar por identificar qué queda marcado y qué no, los silencios que la violencia ha dejado en los diferentes niveles y que se expresa en la vida cotidiana. Así, no se piensa el recordar y olvidar como una dicotomía insalvable, sino como un sitio de lucha social, política y ética donde el pasado, el presente y el futuro se articulan y se cuestionan todo el tiempo.

Hablar de la violencia no es fácil en un país donde, como dice el artista Juan Manuel Echavarría, “lo horrible pasa desapercibido cuando hace parte de la vida diaria”. Las implicaciones que algunas de las representaciones dominantes sobre la violencia por parte de los medios, el estado, los militares y la academia tienen sobre la vida de las personas han dejado claro que el racionalismo genera ficciones de mundo no siempre acordes al imperativo de hablar del sufrimiento y que, por el contrario, genera espacios de perpetua anestesia en los cuales se “privatiza” y se “encarcela” la memoria. Juan Manuel escogió el cine y la imagen como formas de sacar esa cotidianidad del Puerto para mostrarla en otros espacios. Los testimonios cotidianos de las víctimas que él recoge, se vuelven altamente revolucionarios cuando se enuncian desde espacios donde el poder de los opresores no puede operar en contra, pues Juan Manuel logra mezclar los lenguajes y los discursos y les da una fuerza nueva.

En ese mismo sentido vale la pena resaltar acá el trabajo de Patricia Nieto, que se realizó casi al mismo tiempo que la presente investigación, y que recoge en un texto titulado “los escogidos” (2012) todo el dolor que ha sufrido Puerto Berrío a través de sus muertos y sus N.N. Ella recurre a un escrito lleno de figuras, analogías, metáforas, versos que hablan del Puerto con un lenguaje poético, construyendo así un espacio único y nuevo desde donde la historia de los porteños aparece, y donde está presente ese diálogo de los habitantes con cada N.N. nuevo que llega al Puerto en busca de un doliente devoto. El ritual de Puerto Berrío constituye, pues, una forma de restituir lo que significa la muerte en un contexto de violencia cotidiana a través de una labor simbólica de interrupción del olvido y el silencio para dialogar con los muertos en pro de la constitución de un presente y un futuro. Cuando hablamos de las personas que llevan a cabo este ritual, muchas de ellas con familiares desaparecidos por actores del conflicto, no parecen buscar visibilización o reconocimiento, sino probablemente dar testimonio de estos horrores más allá del reconocimiento, encaminándose a volver a habitar el mundo (que no es solo el lugar donde “yo vivo” sino el lugar donde “yo trato de vivir”) y evitar la presencia del olvido. Estas personas son testigos de su propia experiencia, lo cual los hace más fuertes a ellos, a sus familias y a su comunidad

Así, quedan abiertas las cuestiones acerca de cómo nuestro trabajo académico puede estar implicado en las preguntas sobre los discursos de poder que condicionan la

memoria, y todas las dinámicas de la vida cotidiana, y cuál puede ser nuestro rol dentro y fuera de la academia en relación con estos debates. Como persona implica también preocuparse por recordar, por asumir críticamente los discursos dominantes que nos permean y aprender a leer en los testimonios de las demás personas su sufrimiento pero también la creatividad con que habitan el mundo. Es vivir el luto de todos los muertos, recordar nuestra función como investigadores y nuestra función para ayudar a reconstruir las relaciones entre nuestro pasado y el presente para poder imaginar un futuro.

## **ii) El papel de la memoria**

Así como en el olvido hay una intención política, la memoria surge entonces como un acto subversivo, una impertinencia histórica ante el olvido disciplinador. No es la acción neutra de recordar, sino la actitud reflexiva de conocer y comprender esos otros diseños de vida y de país que quedaron truncos, pero no aniquilados.

“Reducir la memoria al trauma (...) limitaría de manera indebida nuestra comprensión de lo que es la memoria, imprimiéndole demasiado exclusivamente el carácter de dolor, sufrimiento y pérdida. La memoria es más que una cárcel de un pasado infeliz.” (Andreas Huyssen. citado en Vidaurrázaga 2005: 120). Es fundamental discutir el papel de la memoria por fuera del trauma, ya que en realidad su función ha sido la de “... enmarcar el sufrimiento dentro de un idioma científico y con pretensiones universales [...], el discurso del trauma sirve como un Esperanto psicológico, autorizando el sufrimiento y permitiendo a la investigadora y la población misma rendir “visible” y legítimo su sufrimiento para una audiencia internacional” (Theidon 2009: 1- 2).

La ética del investigador que asume la violencia como objeto de estudio pasa por el cuestionamiento de cómo asumir, dentro de la literatura de trauma, estos testimonios. Mi trabajo se basa en un esfuerzo por tratar de ubicarse en un punto del discurso académico donde las narraciones no sean absorbidas por el voyeurismo de los medios de comunicación, que tratan las narraciones como mera información. Esta experiencia precisamente es la que me enfrentó al contexto en una doble tensión entre ser “participe” de los testimonios sólo como observador, o participar con la autoridad académica en la construcción de esos discursos. La utilización del léxico propio de la academia, como el discurso de género, ha calado en los discursos reivindicatorios de la condición de

víctima, aunque no con el mismo significado o las mismas dimensiones en que los académicos los construyen. Es por eso que se hace fundamental entender cada testimonio en su contexto, en la realidad y en las condiciones en que se construye. Al sacar los discursos de su lugar y volverlos abstractos, pierden toda la eficacia que tienen en la práctica.

### **iii) La muerte en el ritual: Estrategias de poder para reconstruir discursos sobre la vida**

Los habitantes de Puerto Berrío se han encontrado históricamente en la posición de dominados, frente a discursos económicos, políticos, sociales y culturales que los oprimen. Sin embargo, han creado espacios en donde se pueden resguardar del poder de sus contrapartes a través de los rituales y las creencias religiosas que se vuelven colectivas, en el proceso lingüístico que opera al ponerle nombre a un muerto desconocido, e incluso creando entornos específicos de disidencia, como las puestas del dolor en la escena pública (Villareal 2006: 69).

En los rituales funerarios, religiosos o laicos, los porteños se enfrentan a los poderes dominantes. Atraviesan fronteras invisibles con la protección de las almas del purgatorio, dominan su propia muerte porque quien se vuelve devoto de ellas sabe que morirá un lunes cuando sea el momento, y no por causas violentas. En un municipio sin suficientes oportunidades para elaborar un proyecto de vida estable, en el que no hay trabajo ni atención suficiente para las personas más vulnerables, las almas del purgatorio auxilian a los vivos a través de favores de tipo económico, social, político, y un infinito etcétera. El destino ya no depende de un grupo armado u otro, de la enfermedad o de las vicisitudes de la existencia, sino de la protección divina de las almas de los muertos. Así, mientras hay muchas personas reflexionando sobre cómo poner fin al conflicto armado, detener las acciones de los grupos armados, y cómo seguir adelante en un escenario de fin de la guerra, las comunidades día a día llevan a cabo esa labor en sus prácticas diarias, y resisten gracias a algo que no les han podido quitar: Esperanza.



**A. Anexos: Vista aérea del cementerio de Puerto Berrío. Se puede apreciar la forma de cruz que le dio el arquitecto y se señala la ubicación del pabellón de caridad (naranja) y del pabellón de N.N. (Azul)**



*Fuente: Archivo Brigada XIV del ejército nacional colombiano*



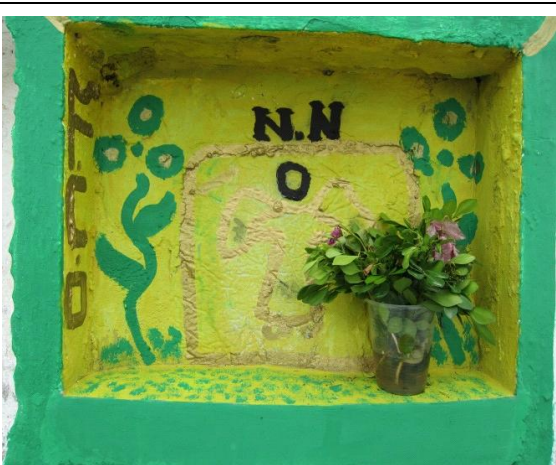


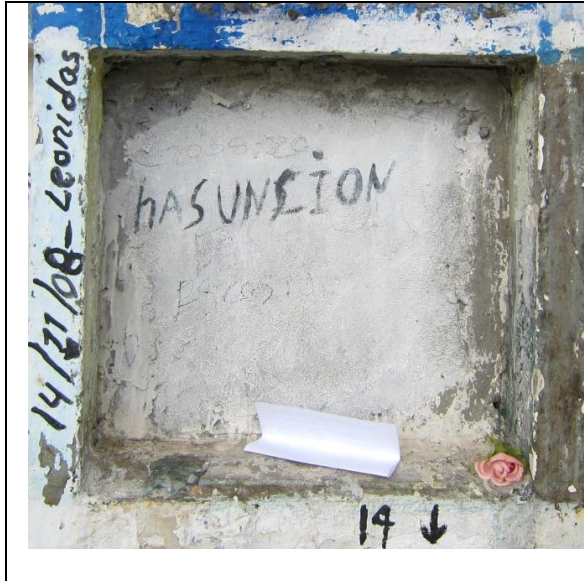
**A. Anexo: N.N escogido. Algunas de las tumbas de N.N de Puerto Berrío que han encontrado quien ore por ellos**



Fuente: Archivo Personal







**B. Anexo. Gracias por los favores recibidos”. Aquí hay algunas imágenes de tumbas que dan cuenta de los favores concedidos a fieles devotos que adoptaron estos N.N.**





Fuente: Archivo Personal

**C. Anexo. *Hugo Hernan Montoya Gomez y San Nicolás de Tolentino. Abogados de las almas del purgatorio, uno en la tierra y otro en el cielo.***



*Fuente: Archivo Personal*

**D. Anexo. El animero en las noches de noviembre, pidiendo por las almas del purgatorio**









*Fuente: Archivo Personal*

# Bibliografía

## Fuentes de primera mano

### Entrevistas:

Entrevista 1: “María”. Habitante de Puerto Berrío. Puerto Berrío. 6 de septiembre de 2011

Entrevista 2.: Hugo Hernán Montoya Gómez. Animero de Puerto Berrío. Puerto Berrío. 17 de septiembre de 2011.

Entrevista 3: Pensionado de los vapores. Puerto Berrío. 21 de octubre de 2011.

Entrevista 4: Francisco Luis Mesa. Propietario funeraria San Judas. Puerto Berrío. 22 de octubre de 2011.

Entrevista 5: “Lucas”. Devoto de las almas del purgatorio Puerto Berrío. 31 de octubre de 2011.

Entrevista 6: “Lucas”. Devoto de las almas del purgatorio. Puerto Berrío. 2 de noviembre de 2011

Entrevista 7: Cristina Lloreda. Coordinadora de la red nacional de mujeres afro KAMBIRI, concejal de Puerto Berrío. Puerto Berrío. 16 de noviembre de 2011.

Entrevista 8: “Marta”. Devota de las almas del purgatorio. Puerto Berrío. 24 de septiembre de 2011.

Entrevista 9: Padre Ángel (exorcista). Sacerdote de la iglesia de Nuestra Señora de los Dolores. Puerto Berrío. 27 de noviembre de 2011

Entrevista 10: "Laura". Habitante de Puerto Murillo, miembro de la junta de acción comunal. Puerto Murillo. 23 de diciembre de 2011.

Entrevista 11. Gobernador de la población indígena Karamandu. Virginias. 5 de abril de 2012

## Libros

- \* Bello, Martha Nubia (2004) "El desplazamiento forzado en Colombia: Acumulación de Capital y Exclusión Social" en Bello, Martha Nubia (ed.) *Desplazamiento forzado, Dinámicas de guerra, exclusión y desarraigo Bogotá*, Universidad Nacional de Colombia y ACNUR: 19-28.
- \* Beltran Cely, William Mauricio. 2006. *Pentecostales y Neopentecostales: lógicas de Mercado y consume cultural*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas.
- \* Benjamin, Walter, 1972. "Sobre algunos temas en Baudelaire". En: *Iluminaciones II. Poesía y Capitalismo*. Madrid. Editorial Taurus.
- \* Benjamin, Walter, 1972. "Experiencia y pobreza". En *discursos interrumpidos I. Filosofía del arte y de la historia*. Madrid. Editorial Taurus.
- \* Benjamin, Walter. 1986a. "El narrador. Consideraciones sobre la obra de Nicolai Leskov". En: *Sobre el programa de la filosofía futura y otros ensayos*. Trad. De Roberto J. Vernengo. Barcelona: Editorial Planeta-Agostini.
- \* Benjamin, Walter. 1986b. "Sobre el programa de la filosofía futura". En: *Sobre el programa de la filosofía futura y otros ensayos*. Trad. De Roberto J. Vernengo. Barcelona: Editorial Planeta-Agostini.
- \* Cadavid Misas, Roberto. 1996. *Historia de Antioquia*. Medellín: Editorial Marín Vieco Ltda.
- \* Castro, Maria Clemencia. 2005. *Transgresión, Goce y Profanación. Contribuciones desde el psicoanálisis al estudio de la violencia y la guerra*. Bogotá: Siglo del Hombre editores.
- \* Corporación Sisma Mujer (2010) *Mujeres en Conflicto: Violencia Sexual y Paramilitarismo. La violencia sexual contra las mujeres ejercida por grupos*

- paramilitares: estrategias, variantes e identificación de situaciones tipo. Bogotá, Corporación Sisma Mujer. Selección: pp. 25-86.
- \* Corte Constitucional de Colombia (2008) Auto 092 – Apartes.
  - \* Cortés Severino, Catalina. Enero-junio de 2007. “Escenarios de terror entre esperanza y memorias: políticas, éticas y prácticas de la memoria cultural en la costa pacífica colombiana”. Antípoda, revista de antropología y arqueología, volumen 1, número 4.
  - \* Das, Veena. (2000) “El acto de presenciar. Conocimiento envenenado y subjetividad” en Veena Das: Sujetos del dolor, agentes de dignidad. Francisco Ortega (Editor). Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas; Pontificia Universidad Javeriana, Instituto PENSAR, 2008. 568p.
  - \* DNP. La paz: el desafío para el desarrollo. 1998. Bogotá: Tercer Mundo
  - \* Espinosa Arango, Mónica. “Memoria Cultural y el continuo del genocidio: lo indígena en Colombia”. En Antípoda N° 5. Julio-Diciembre de 2007. Páginas 55-73.
  - \* Fisas, Vicenc (ed.) (1998) El sexo de la violencia, Barcelona, Icaria. Introducción: 7-18.
  - \* Foucault, Michel. 2004. *El orden del discurso*. Tusquets Editores. Buenos Aires.
  - \* García Canclini, Néstor. 2009. *Culturas Híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Random House Mondadori.
  - \* García Márquez, Gabriel (1995): El ahogado más hermoso del mundo. Santafé de Bogotá. Voluntad
  - \* Jelín, Elizabeth (2002) Los trabajos de la memoria, Madrid, Siglo XXI de España. Cap. 6. El género en las memorias: 99-117.
  - \* Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Buenos Aires, Editorial Colihue, 2007.
  - \* Londoño, Luz María (2005) “La corporalidad de las guerreras: una mirada sobre las mujeres combatientes desde el cuerpo y el lenguaje” en Revista de Estudios Sociales, no. 21, agosto: 67-74
  - \* Londoño Vega, Patricia et al. (2001) *Breve historia de Antioquia*. Medellín:

Editorial Universidad de Antioquia

- \* Marx, Karl. 1975 [1859]. *Contribución a la crítica de la economía política*. Buenos Aires.
- \* Marx, Karl. 1999 [1867]. *El capital: crítica de la economía política, I*. México: Fondo de Cultura Económica.
- \* Marinas, José Miguel. 2009. “ética del simulacro y ética del don” en De la mercancía al signo/mercancía: el capitalismo, en la era del hiperconsumismo y del desquiciamiento financiero. Antonio Caro (editor). Editorial Complutense, S.A. (2009) 161 p.
- \* Mauss, Marcel 1971 [1923]. *Ensayo sobre los dones. Razón y cambio en las sociedades primitivas*. Sociología y Antropología. Madrid: Editorial Tecnos
- \* Mauss, Marcel. 1972. *Don, contrato e intercambio en su sociedad y las ciencias sociales*. Obras III, Barcelona: Barral
- \* Medina Gallego, Carlos (1990). *Autodefensas, Paramilitares y Narcotráfico en Colombia*. Bogotá: Editorial Documentos Periodísticos.
- \* Nieto, Patricia (2012). *Los escogidos*. Medellín. Editorial La Sílabla.
- \* Osorio, Flor Edilma & Villega Caballero, Holmes (2010), “Mujeres, territorio y políticas públicas” en *Uno en el campo tiene esperanza. Mujeres rurales y recomposición en el acceso, tenencia y uso de la tierra por el conflicto armado en Buga, Colombia*. International Land Coalition - América Latina, Centro de Investigación y Educación Popular (CINEP): 7 -19.
- \* Parsons, James Jerome. 1997 [1915]. *La colonización antioqueña en el occidente de Colombia*. Trad. Emilio Robledo. Bogotá: Banco de la República El Ancora editores.
- \* Parsons, James Jerome, 1996 [1915]. *Urabá, salida de Antioquia al mar Geografía e historia de la colonización*. Trad. Carolina Evans de Villa. Bogotá: Banco de la República El Ancora editores.
- \* Ravelo, Patricia y Héctor Domínguez (2006) “Los cuerpos de la violencia fronteriza” en Revista Nómadas no. 24, abril: 142-151. (En línea).
- \* Restrepo, Huberto (1972) *La religión de la antigua Antioquia*. Medellín: Editorial Bedout S.A.

- \* Sánchez, Gonzalo (1990). "Guerra y política en la sociedad colombiana", en revista Análisis político #11. Bogotá. Universidad Nacional de Colombia.
- \* Santa, Eduardo. 2011 [1927]: *Arrieros y fundadores aspectos de la colonización antioqueña*. Bogotá: Arte y fotolito ARFO
- \* Sartre, Jean Paul (1980). "Entrevista" en *Nouvel Observateur*, París, 17 de marzo.
- \* Taussig, Michael (1987) *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man: A Study in Terror and Healing*, Chicago, The University of Chicago Press.
- \* Taussig, Michael (1993) *El diablo y el fetichismo de la mercancía en Sudamérica*. México: Editorial Nueva imagen.
- \* Theidon, Kimberly (2009) La teta asustada. Instituto Praxis (Harvard University). <http://praxisweb.org/articulosayacucho.aspx>
- \* Thomas, Louis-Vincent. 1993 [1983]: *Antropología de la muerte*. Trad. Marcos Lara. México: Fondo de Cultura Económica
- \* URIBE de H, María Teresa. (2003) «La política en escenario bélico. Complejidad y Fragmentación en Colombia». Legado del Saber. Contribuciones de la Universidad de Antioquia al conocimiento. Medellín.
- \* Uribe, Maria Victoria. (2008) "Mata, que Dios perdona. Gestos de humanización en medio de la inhumanidad que circunda a Colombia" en Veena Das: Sujetos del dolor, agentes de dignidad. Francisco Ortega (Editor). Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas; Pontificia Universidad Javeriana, Instituto PENSAR, 2008. 568p.
- \* Valencia Murcia, Fernando y Correa García, Andrés (2009). Ayuda mutua e intercambio: hacia una aproximación conceptual. En *Revista científica Guillermo de Ockham Vol 4(2006) N° 2*. Universidad de San Buenaventura Cali 170 p.
- \* Vicepresidencia De La República: Observatorio Del Programa Presidencial De Derechos Humanos Y DIH, (2002) Colombia, conflicto armado, regiones, Derechos Humanos y DIH 1998- 2002, Primera Edición, Bogotá Colombia.
- \* Villarreal, Norma (2006) Cartografía de la Esperanza. Iniciativas de resistencia pacífica desde las mujeres, Corporación Ecomujer.

- \* Weber, Thomas (2014). "Experiencia". En Conceptos de Walter Benjamin. Michael Opitz y Erdmut Wizisla (Editores). Editorial las cuarenta, 2014. 1264p.

### Artículos y trabajos electrónicos

- \* Cadavid, Amparo. 1996. *Magdalena Medio. Una región que se construye por el río.*

Disponible en la red:

<https://dl.dropboxusercontent.com/u/108605656/7.%20colecci%C3%B3n%20opi/1.%20diagn%C3%B3stico%201995-1996/Unidad%20de%20Regi%C3%B3n%20C%20Sujetos%20y%20Capital%20Social/Magdalena%20Medio%20Una%20Regi%C3%B3n%20que%20se%20construye%20por%20el%20r%C3%ADo.%20Amparo%20Cadavid.pdf>

Consulta, 20 de septiembre de 2014

Comisión Andina de Juristas (1993). Nordeste Antioqueño y Magdalena Medio. Serie Informes Regionales de Derechos Humanos. Bogotá.

- \* Conferencia del Episcopado Mexicano. Funciones del Nuncio Apostólico. Consulta, 25 de noviembre de 2015
- \* LeGrand, Catherine. 2004. "Religion, culture, and society in Colombia". En *American Historical Review; February 2004, Vol. 109 Issue 1*. EBSCOHost. Biblioteca de la Universidad Nacional de Colombia, Bogotá. Consulta, 22 de marzo de 2012.
- \* OPI (Observatorio de Paz Integral) (2012). "Puerto Berrío, sumida en la violencia" Informes de coyuntura regional. Tomado de: [http://www.opi.org.co/pdfs/CASO\\_PUERTO%20BERRIO.pdf](http://www.opi.org.co/pdfs/CASO_PUERTO%20BERRIO.pdf). Consultado 5 de septiembre de 2014.
- \* Ríos Molina, Andrés. 2002. *Identidad y religión en la colonización del Urabá Antioqueño.* Disponible en la red: [http://www.humanas.unal.edu.co/colantropos/documentos/rios\\_religionuraba.pdf](http://www.humanas.unal.edu.co/colantropos/documentos/rios_religionuraba.pdf)
- \* Vidaurrázaga Aránguiz, Tamara (2005) "Maternidades en resistencia.



Reconstruyendo la memoria desde la desvictimización”, Revista La ventana, no. 22 (pdf). <http://148.202.18.157/sitios/publicacionesite/pperiod/laventan/Ventana22/110-145.pdf>, Consulta, 20 de febrero de 2010.

### **Estadísticas y datos:**

- \* Página oficial de Puerto Berrío.  
[http://www.Puertoberrio-antioquia.gov.co/informacion\\_general.shtml](http://www.Puertoberrio-antioquia.gov.co/informacion_general.shtml)  
consulta, 12 de octubre de 2014
- Departamento administrativo nacional de estadística (DANE). Documento de ajuste municipal de la población (2005) y estimaciones por área (2006, 2007). Disponible en la red:  
[http://www.dane.gov.co/files/investigaciones/poblacion/proyepobla06\\_20/Estima\\_municipales\\_06\\_07.pdf](http://www.dane.gov.co/files/investigaciones/poblacion/proyepobla06_20/Estima_municipales_06_07.pdf) consulta, 12 de octubre de 2014

### **Filmografía**

- \* *La teta asustada* (Claudia Llosa, 95 min, España/Perú)
- \* *Réquiem N.N.* (Juan Manuel Echavarría, 67 minutos, Colombia/Canadá)