



UNIVERSIDAD
NACIONAL
DE COLOMBIA

La esquivada paz de los Montes de María: relatos sobre turismo, monumentos y festivales

Jaili Ivinai Buelvas Díaz

Universidad Nacional de Colombia
Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Antropología
Bogotá, Colombia

2020

La esquiwa paz de los Montes de María: relatos sobre turismo, monumentos y festivales

Jaili Ivinai Buelvas Díaz

Tesis presentada como requisito parcial para optar al título de:
Magister en Antropología

Director:
Doctor Carlos Miñana Blasco

Línea de Investigación:
Antropología Social

Universidad Nacional de Colombia
Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Antropología
Bogotá, Colombia

2020

A las campesinas y campesinos colombianos

Agradecimientos

Estoy profundamente agradecido con todas las personas que accedieron a compartir sus vidas, sus opiniones o su compañía durante el transcurso de esta investigación. Ellos y ellas, principalmente, merecen toda mi devoción.

Agradezco también a mi familia, por su apoyo incondicional: a mi madre Judith y mi padre Edwar, a mi hermana Inty y mi hermano Yoitsamani. Han sido siempre mi soporte y mi motivación, no me canso de repetirlo.

A mis colegas de la maestría, especialmente a Carolina, quien muy generosamente ha compartido sus opiniones y sus aportes en algunas partes de este texto.

A mis amigos de todas las latitudes, que durante los años de mi estadía en Bogotá y en Fortaleza me hicieron sentir como en casa, sin ellos la vida sería muy insípida.

A Caio, por su compañía, su apoyo y su cariño, aún en la distancia.

A mi director, el profesor Carlos Miñana, por haber acompañado mi trayecto desde que este proyecto era otro.

A la Universidad Nacional de Colombia y su Departamento de Antropología, por ser mi segundo hogar.

Al Sistema Nacional de Becas de la Vicerrectoría Académica, por haber apoyado mis estudios por medio de la Beca de Posgrado.

Resumen

El objetivo de este trabajo es mostrar, a partir del trabajo de campo adelantado entre 2016 y 2019 y la revisión de fuentes de prensa, las contradicciones de las visiones encontradas sobre la paz en los Montes de María, en el contexto de la negociación los acuerdos entre las FARC y el gobierno colombiano. Los departamentos de Bolívar y Sucre han promovido iniciativas de turismo en la región que establecen la monumentalización de la memoria como una estrategia de reactivación económica de la región, sin embargo, ha desatendido las demandas de la población sobre el acceso a tierra y recursos. A partir de tres de los elementos que son englobados por la estrategia gubernamental (la ruta de la paz, los monumentos y los festivales), el texto pretende revelar las tensiones y las violencias cotidianas que perviven en la población.

El texto consta de tres capítulos. Cada uno de ellos presenta una viñeta etnográfica que sirve como núcleo narrativo alrededor del cual se cuestionan las prácticas y discursos sobre la paz, la memoria, la política local y la reparación.

Palabras clave: Montes de María, Monumentos, Ruta de la Paz, Festivales, Conflicto Armado.

Abstract

This work aims to show, based on fieldwork carried out between 2016 and 2019 and the review of press sources, the contradictions of the visions about peace in Montes de María in the context of the peace negotiation between the FARC and the Colombian government. The departments of Bolívar and Sucre have promoted tourism initiatives in the region that establish the monumentalization of memory as a strategy for the region's economic reactivation. However, it has neglected the demands of the population regarding access to land and resources. Based on three of the elements encompassed by the government strategy (the route of peace, monuments, and festivals), the text aims to reveal the tensions and daily violence that persist in the population.

The text consists of three chapters. Each of them presents an ethnographic vignette that serves as a narrative nucleus around which practices and discourses on peace, memory, local politics, and reparation are questioned.

Keywords: Montes de María, Monuments, Route of Peace, Festivals, Armed Conflict.

Contenido

	<i>Pág.</i>
<i>Agradecimientos</i>	<i>VII</i>
<i>Resumen</i>	<i>IX</i>
<i>Abstract</i>	<i>X</i>
<i>Lista de figuras</i>	<i>XIII</i>
<i>Lista de abreviaturas</i>	<i>XIV</i>
<i>Introducción</i>	<i>1</i>
¿Por qué los Montes de María?	<i>4</i>
Sobre el texto	<i>6</i>
1. La ruta de la paz. Carreta y carreteras	11
1.1 Ciclistas en la Alta Montaña. Violencias pasadas y presentes	14
1.1.1 Un problema sin resolver.....	20
1.1.2 “Por lo menos lo vimos”. Dispositivos de paz en la montaña	26
1.2 La Ruta de la Paz y el turismo para la paz	34
1.2.1 Del otro lado de la montaña. El fantasma de Cadena	40
1.3 “Pura carreta”. La carretera se dañó	45
2. El Salado. Duelo, monumentos y subjetividad	49
2.1 Idas y venidas a un pueblo salado	50
2.1.1 Masacre, huida y retorno	59
2.1.2 Conflictos del retorno. Seguridad democrática y sospecha	62
2.2 El monumento y la reparación colectiva	65
2.2.1 ¿Quién y cómo repara? El plan de reparación colectiva	68
2.2.2 Contramonumentalidad. La destrucción del monumento.....	73
2.3 Otros monumentos	77
3. Música de gaitas. Paz, festival y política	87
3.1 Festival Nacional de Gaitas y política	90
3.1.1 Música y conflicto agrario	94
3.1.2 Las velaciones y la organización campesina.....	100
3.2 Patrimonialización y despolitización	106
Conclusiones	115
Violencia e instituciones	117
Turismo y paz	119
Caminos por recorrer	120
Bibliografía	123
Legislación	140
Fuentes de prensa	140
Entrevistas	145

Lista de figuras

	<i>Pág.</i>
Ilustración 1. Mapa de los Montes de María distribuido por municipios y zonas. Elaboración propia.	5
Ilustración 2. Trazado de la Transversal de los Montes de María. Adaptado de El Heraldo (29 de septiembre de 2015).....	12
Ilustración 3. Monumento a las víctimas (2015). Fotografía de Gustavo Torrijos (Diario El Espectador).	53
Ilustración 4. Monumento a las víctimas (2008). Fotografía de Alejandra Vega (Revista Semana).....	54
Ilustración 5. Monumento a los héroes caídos en acción en los Montes de María. Fotografía propia. 2020.	79
Ilustración 6. Obelisco a las víctimas (2014) Fotografía: Lila Leyva Villarreal.	81
Ilustración 7. Afiche oficial XXXII Festival Nacional de Gaitas "Francisco Llirene"	91
Ilustración 8. Placa en la Sede del Festival Nacional de Gaitas "Francisco Llirene". Fotografía propia.....	110

Lista de abreviaturas

ANUC – Asociación Nacional de Usuarios Campesinos
AUC – Autodefensas Unidas de Colombia
BHMM – Bloque Héroes de los Montes de María
CNRR – Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación
CEV – Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No Repetición
CTI – Cuerpo Técnico de Investigaciones de la Fiscalía
CRS – Corriente de Renovación Socialista
ELN – Ejército de Liberación Nacional
FARC – Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia
JEP – Jurisdicción Especial para la Paz
MIR-PL – Movimiento de Integración Revolucionario “Patria Libre”
OIM – Organización Internacional para las Migraciones
ONG – Organización(es) No Gubernamental(es)
PIRC – Plan Integral de Reparación Colectiva
PRT – Partido Revolucionario de los Trabajadores
SIVJNR – Sistema Integral de Verdad, Justicia, Reparación y No Repetición
UARIV – Unidad de Atención y Reparación Integral para las Víctimas
UBPD – Unidad de Búsqueda para Personas Desaparecidas
UC-ELN – Unión Camilista – Ejército de Liberación Nacional
USAID – United States Agency for International Development

Introducción

Creo que hasta que me senté a escribir este texto – aunque sentarse sea solo una forma de decirlo, porque gran parte de este texto se compone de fragmentos de diario que escribí de pie, con la libreta apoyada en la rodilla, en la rama de un árbol o en la esquina de alguna pared – nunca tuve claro, como probablemente ahora no lo tenga, de qué se trataba esa paz de la que tanto hemos hablado y que nos bombardea a diario por todos los frentes. Pido disculpas por el oxímoron, pero los bombardeos de la paz son perceptibles tanto en los medios como en el campo, con la diferencia de que los primeros no matan. A finales de octubre de 2019, por ejemplo, Colombia recibía la noticia de la elección de Guillermo Torres, a quien todos conocíamos como Julián Conrado¹, como alcalde de Turbaco, Bolívar. ¡Increíble! Aunque el acuerdo de paz era para permitir el tránsito de las armas a la política, nadie esperaba que un excombatiente de las FARC fuese a ganar una alcaldía –yo, por lo menos, no lo esperaba y mientras lo escribo me cuestiono a mí mismo: si no lo esperaba, ¿entonces cuál era la gracia del acuerdo? –. Apenas una semana después nos enteraríamos de que un bombardero del ejército mató a ocho niños en un ataque a las disidencias de las FARC en el Meta, suscitando la indignación de muchos y la complicidad de otros. Ocurrió en agosto, pero nos lo contaron en noviembre, en la víspera del tercer aniversario de la firma del acuerdo de paz. El 24 de noviembre, fecha exacta de la conmemoración, Juan Manuel Santos diría nuevamente que “una paz imperfecta siempre será mejor que una guerra perfecta” (Santos 2019).

Mi recuerdo más remoto sobre la existencia de algo como la paz se remonta a mis años preescolares, cuando en la preparación para la ceremonia de grado de transición la

¹ Julián Conrado era el alias con el que se conocía a Guillermo Torres Cueter cuando integraba las filas de las FARC. Los medios también le otorgaron el apodo de “el músico de las FARC”, debido a su trabajo como cantautor vallenato.

profesora nos hizo memorizar “Que canten los niños” de José Luis Perales. Cada niño tendría que recitar uno de los versos de la canción, levantándose de la silla y dando su mejor performance mientras explicaba por qué causa cantaba². Nadie sabía por qué, pero todos los niños nos emocionábamos por hacerlo. Habiendo vivido esos primeros años en El Carmen de Bolívar, no sabía qué pasaba más allá de las puertas de mi casa y de mi colegio, pero ya estaba aprendiendo que la paz no era nuestra vecina. Tres meses después de mi graduación del preescolar a El Carmen llegaron las noticias de la Masacre de El Salado, pero a mí nadie me contó nada. Yo solo sabía que las cosas estaban difíciles, aunque no parecía que eso fuera anormal. Para mí la normalidad era que hubiera que encerrarse temprano, que la carretera estuviera cerrada entre las seis de la noche y las seis de la mañana, que el silencio reinara y que hubiera cosas sobre las que no se podía preguntar, mucho menos responder. Ese tipo de cosas a las que muchos colombianos nos hemos habituado y que ya tenemos por “normales”.

Conforme fui creciendo todo el mundo hablaba de paz, todos la querían, algunos la veían venir volteando la esquina. La diferencia eran los métodos que cada uno defendía para conseguirla. Aunque parezca extraño, es difícil saber de qué se está hablando cuando todo el mundo habla de lo mismo. Quizá esta sea la misma duda que muchos años después orienta este trabajo. Con todo, advierto que yo no vine aquí a arriesgar una respuesta.

Los diálogos de paz entre el Gobierno Nacional y las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia agitaron nuevamente la discusión sobre la paz, luego de que la presidencia de Álvaro Uribe hubiese brindado una sensación de “seguridad” en algunos territorios del país, Montes de María entre ellos. Las características de esa “seguridad” llena de violencias, sea dicho de antemano -aunque decirlo ya sea un lugar común-, son contradictorias. Pero no menos contradictorias son las características de la paz.

En este tiempo, los Montes de María fueron presentados en ocasiones como un laboratorio de paz en marcha, como un ejemplo de la reconciliación, o como un territorio “pacificado”. Aunque estas cosas no significan lo mismo, sí tienen en común que, en la visión del país, el

² La canción se compone de varias frases del estilo: “yo canto para...”

conflicto armado era un proceso que esta región había superado, o por lo menos estaba a punto de hacerlo. Sin embargo, la vida cotidiana en la región mostraba otra cosa. El departamento de Bolívar, por ejemplo, comenzó la promoción de iniciativas de turismo en la región que establecen la monumentalización de la memoria como una estrategia de reactivación económica de los Montes, sin embargo, ha desatendido las demandas de la población sobre el acceso a tierra y recursos. El gobierno anunció con bombos y platillos que la violencia en estas montañas ya había cesado, pero no hablaba de los asesinatos recurrentes a los reclamantes de tierras. El discurso de la paz no permitía hablar de las paradojas de la guerra y de las violencias vigentes en la cotidianidad.

Carolyn Nordstrom (2004) escuchó en Angola un nombre para este momento que atraviesan no solo los Montes de María sino Colombia en general, para el cual los antropólogos no hemos desarrollado un concepto: ellos lo llaman “tiempo de-ni-guerra-ni-paz”³. Es difícil caracterizar, incluso intentar describir este tipo de contextos, debido a que sus características son, por definición, ambiguas. Mientras se pregonaban las bondades de la culminación de un conflicto, “la gente observaba cómo la sombra de la guerra cruzaba el horizonte para nublar sus vidas, con las manos vacías de las herramientas que necesitaban para detenerla”⁴(Nordstrom 2004, 171).

Aunque Santos hablaba de “paz imperfecta”, la imperfección de la paz todavía parecía prometer que la violencia de la guerra paraba y se agotaba. En Colombia, donde nos hemos acostumbrado al espectáculo de la violencia y lo hemos aceptado como parte integral de nuestra vida cotidiana (Taussig 1992), resulta difícil no solo comprender la ausencia de una violencia espectacular, sino también que la violencia no es apenas una secuencia de hechos. Como Veena Das (2000; 2008; 2007) lo muestra, la vivencia es más compleja que un evento y la violencia se inscribe en la subjetividad no solo como un recuerdo, sino como un tipo de conocimiento sobre el mundo. La violencia, finalmente, se traduce en prácticas cotidianas

³ Esta es una traducción libre de “time of-not-war-not-peace”.

⁴ Traducción propia, en el original en inglés: “People watched the shadow of war move across the horizon to cloud their lives, their hands empty of the tools they needed to stop it”.

y en procesos subjetivos que no dependen de la firma de un papel, sino de acciones en el día a día⁵.

Como Nordstrom y Robben (1995) lo acentúan, al mismo tiempo que resulta difícil para el etnógrafo definir la violencia como fenómeno, también cada uno de sus participantes tiene perspectivas que pueden distar unas de otras, a veces de manera dramática. “Por lo tanto, no existe una forma fija de violencia. Su manifestación es tan flexible y transformadora como las personas y culturas que la materializan, la emplean, la sufren y la desafían”⁶(Nordstrom y Robben 1995, 5). Este trabajo sigue esa línea. Intento aportar a la discusión sobre la recepción del proceso de paz de La Habana desde las contradicciones que éste suscitó y suscita en los Montes de María. Más que analizar las razones y consecuencias del conflicto armado, el objetivo del trabajo es mostrar, desde experiencias etnográficas, las visiones encontradas sobre la paz en los Montes de María, en el marco de la negociación y la firma de los acuerdos entre las FARC y el gobierno colombiano.

¿Por qué los Montes de María?

Uno podría preguntarse por qué haría falta otro trabajo sobre el conflicto armado en los Montes de María, si ya parece haberse dicho mucho. No valdría apenas la conexión que tengo con ese territorio, a pesar de que considero que esa es mi motivación principal. Sin embargo, por el contrario, pienso que aún queda mucho por decir, así como la historia no se detiene, la lucha de estas personas no ha parado. Sus vivencias se actualizan constantemente y la frontera entre guerra y paz se mueve a una velocidad que a muchos investigadores nos cuesta identificar donde empieza la una y termina la otra, si es que estas tienen algo parecido a un comienzo y un fin. Así es esta región, localizada en una ambigüedad entre la preservación de una lógica sobre la tierra y una constante transformación de las relaciones sociales.

⁵ Podríamos decir lo mismo de su opuesto, la paz tampoco es una sucesión de eventos y no implica necesariamente la ausencia de violencia y conflictos (Galtung 1969).

⁶ Traducción propia, en el original en inglés: “Thus there is no fixed form of violence. Its manifestation is as flexible and transformative as the people and cultures who materialize it, employ it, suffer it, and defy it”

Los Montes de María son una serranía de baja altura localizada entre los departamentos de Sucre y Bolívar. Si nos guiamos por la estructura administrativa, su territorio incluye 15 municipios: Morroa, Los Palmitos, San Antonio de Palmito, Chalán, Ovejas, San Onofre, Colosó y Toluviejo, en el departamento de Sucre y El Carmen de Bolívar, Zambrano, El Guamo, María La Baja, Córdoba Tetón, San Jacinto y San Juan Nepomuceno, en el departamento de Bolívar. Estas montañas son el corredor que comunica el río Magdalena con el Mar Caribe y han sido disputadas durante los últimos cuarenta años por distintos actores armados por el dominio de su localización privilegiada.

En una distribución simplificada de sus espacios interiores⁷, podríamos decir que hay dos zonas claramente diferenciadas en la región: una zona alta, caracterizada por la dificultad de acceso y por ser la principal zona donde los grupos guerrilleros se refugiaban, y una zona baja, correspondiente a los linderos exteriores de la región hacia el río Magdalena y hacia el mar Caribe, caracterizada por ser la zona de mayor dominio paramilitar (véase Ilustración 1).

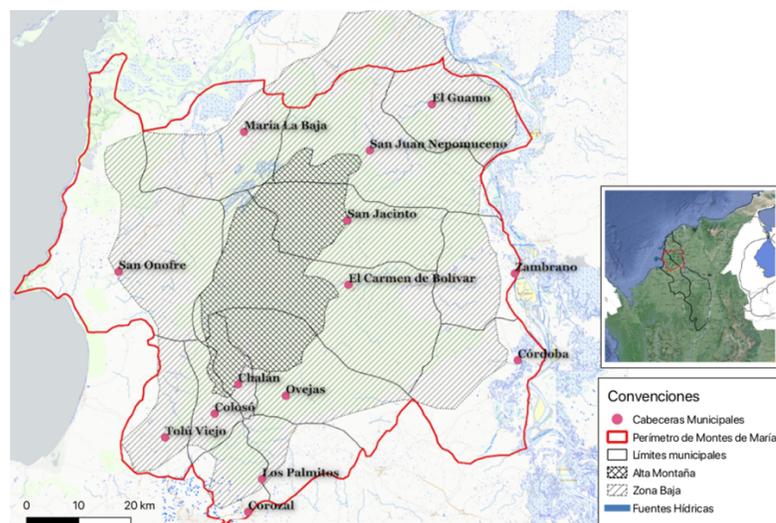


Ilustración 1. Mapa de los Montes de María distribuido por municipios y zonas. Elaboración propia.

⁷ Simplificada porque para estos fines no es necesaria una descripción exhaustiva de sus subdivisiones, además de que, en cualquier caso, estas serían imprecisas.

Esta región del Caribe colombiano ha recibido mucha atención por tratarse de uno de los centros de la violencia reciente en Colombia. Probablemente la mayoría de los colombianos que han escuchado hablar de ella lo han hecho por medio de recuentos de la barbarie de uno u otro actor armado. Cifras tan escandalosas como más de media centena de masacres entre 1997 y 2003 y más de 215.000 desplazados en una región donde habitan aproximadamente 438.000 personas (PNUD 2010) son la primera cara de este pedazo de Colombia.

Debido a la extensión del territorio, este texto no debe ser entendido como un análisis exhaustivo de toda la región. Por el contrario, aquí presento el trabajo de campo adelantado principalmente en los municipios de El Carmen de Bolívar, Ovejas y San Onofre en repetidas visitas realizadas desde el año 2016 hasta el 2019, aunque hay referencias a dos visitas anteriores, en el 2012 y el 2014, cuando todavía no me encontraba inmerso en esta investigación. Lo que aquí presento como entrevistas, en realidad fueron conversaciones, como las que se acostumbra a tener en el patio en estos lugares del Caribe, sin formalidad y rara vez con preguntas pre estructuradas. Los cuestionamientos fueron surgiendo en el campo. De hecho, esta investigación no surgió por iniciativa propia, sino que se me reveló en el marco de otro trabajo de campo en el que el impacto de los eventos y los testimonios que aquí recojo fue demasiado fuerte como para simplemente ignorarlos. Para seguirle la pista a las revelaciones del campo en el contexto nacional, la etnografía se complementa con el análisis de piezas de comunicación oficial del gobierno sus instituciones, así como con la revisión de fuentes de prensa.

Sobre el texto

Como el lector podrá sospecharlo por esta introducción bastante enjuta de elucubraciones teóricas, este no es un texto que está muy preocupado por presentar grandes argumentos académicos, sino en examinar la forma en que las personas perciben ciertas situaciones en su cotidianidad. Aunque, por supuesto, nada de lo que aquí expreso está dicho, como dirían en los Montes de María, “a la bulla de los cocos”. A pesar de no contar con secciones llenas del vocabulario sofisticado propio de los debates académicos, este trabajo pretende ser de interés tanto para un público académico como para el público general. El trabajo intelectual es todavía más desafiante cuando se presenta de manera coherente y fundamentada, pero sencilla. Digámoslo así: este es un texto que privilegia el relato etnográfico. Esto, por

supuesto, es una posición metodológica y teórica, pero sobre todo ética. Me propuse desde el comienzo construir un escrito que aquellos que me abrieron las puertas de su vivencia y de su memoria pudieran leer y disfrutar. En el seno de esta propuesta está la firme decisión de no subestimar ni la capacidad de un lector general de vincularse y entender debates complejos sobre la sociedad desde algunas discusiones académicas, ni la capacidad de un lector académico de dejarse seducir por la estética del texto literario.

Cuando Orlando Fals Borda escribió la *Historia Doble de la Costa* desarrolló una estrategia para resolver ese problema: redactó un libro a dos caras, una supuestamente para académicos y otra para los campesinos costeños. Lo que yo intenté hacer fue el movimiento contrario: escribir de manera que dejara satisfechos a unos y otros aún leyendo el mismo contenido. De ahí que haya decidido subtítular este trabajo “relatos sobre turismo, monumentos y festivales”, lo que podría ser entendido como un relato en tres partes. Puede parecer que hasta ahora he brindado poca información, pero considero que es la suficiente para preparar al lector para llevarle el hilo a estos relatos. El resto de las referencias al contexto irán apareciendo conforme se haga necesario en el contenido de los capítulos. Esto es así para que cada uno de los tres capítulos de este trabajo puedan ser leídos de manera independiente, pensando en que tal vez leer un texto que supera la centena de páginas puede resultar agotador para ciertas personas que no estén habituadas a este tipo de literatura. Así, cada uno de los capítulos constituye un relato particular, aunque valga decirlo, el texto funciona mejor si se lee en conjunto y en orden. Podría verse también como un tríptico: tres piezas que componen un todo.

Este texto aborda tres objetos particulares: una carretera, un monumento y un festival. Los he escogido porque en la planeación de la llamada “Ruta de la paz” se le da prioridad a los recorridos que transitan por esta zona, a los monumentos y a los festivales como atractivos turísticos para la paz. Sin embargo, ninguno de ellos está en el centro de mi atención. Como el lector percibirá, ellos son apenas recursos para narrar los conflictos entre las visiones encontradas sobre la paz y el conflicto en los Montes de María. Resalto, especialmente, que estos discursos no están finalizados y se mueven en un constante devenir de eventos, situaciones, coerciones y transformaciones, por eso, debido a razones narrativas y analíticas, cada capítulo tiene un eje sobre el cual el relato se desarrolla.

El primer capítulo, titulado “La ruta de la paz. Carreta y carreteras”, describe las estrategias de visibilización de la Alta Montaña de los Montes de María en el año 2016, en el contexto del final de las negociaciones de los acuerdos de paz entre el gobierno y las FARC. Estas estrategias se basaron en insertar a los Montes de María en el discurso público como un lugar pacífico, promoviendo actividades nacionales y el turismo en la región. En esta mirada se revelan las tensiones entre los conflictos por la tierra vigentes en la zona y los esfuerzos por presentarla como una región donde los conflictos han quedado en el pasado. Para evidenciarlos, se narran varios eventos que exaltaban esta mirada enfrentada: una carrera ciclística, la versión local de la firma del acuerdo, un programa de turismo emprendido por la gobernación de Bolívar y una acción de la defensoría del pueblo.

En el segundo capítulo, que llamé “El Salado. Duelo, monumentos y subjetividad” tomo como objeto el monumento a las víctimas de la masacre de El Salado para comprender las contradicciones de la monumentalización de la memoria en los Montes de María. Para ello intento mostrar que las estrategias de reparación e intervención, de las cuales el monumento solo es una, no se han pensado en función de las comunidades sino en la espectacularización de la acción de las instituciones. Por medio del relato expreso cómo los procesos de reparación muchas veces incurren en nuevas violencias. En contraposición, en este capítulo también muestro cómo las comunidades participan activamente en los procesos de duelo, en ocasiones contraviniendo las mismas lógicas impuestas desde la institucionalidad, en una operación de diálogo con ella en la cual, si bien la relación es asimétrica, existe la resistencia.

El tercer capítulo, “Música de gaitas. Paz, festival y política”, explorará la forma en que los festivales, que se integran de forma privilegiada en el discurso de la paz y de la ruta de la paz en los Montes de María, se han convertido en espacios de despolitización de las luchas campesinas. Muestro, a partir del ejemplo del Festival Nacional de Gaitas “Francisco Llirene”, cómo los festivales ocultan los conflictos por la tierra a partir de la lógica del tradicionalismo, a pesar de presentarse como instituciones de la memoria. Estas contradicciones se revelan en sus posiciones políticas. Para ello, se analizarán las perspectivas de los festivales en el marco de la firma del acuerdo de 2016 y la votación del plebiscito por la paz. Sus discursos son contradictorios y muestran que los eventuales posicionamientos políticos son superficiales y cambiantes dependiendo de las dinámicas

nacionales de poder y no de las locales. No por eso la música de gaitas comparte esa visión despolitizante.

No siendo más, espero que este texto sea de su agrado, tanto como a mí me agradó componerlo.

1. La ruta de la paz. Carreta y carreteras

En este capítulo se describen las estrategias de visibilización de la Alta Montaña de los Montes de María en el año 2016, en el contexto de la firma de los acuerdos. Estas estrategias se basaron en insertar a los Montes de María en el discurso público como un triunfo de los programas de “pacificación” del país, promoviendo actividades nacionales y el turismo en la región.

El encuentro etnográfico con diversos eventos que ocurrieron en el 2016 como preludio a la firma de la paz, coordinados tanto por el gobierno como por la comunidad, revela las contradicciones y enfrentamientos locales con un discurso único sobre la paz (y la guerra) en los Montes de María y las miradas reduccionistas sobre las características de esa paz. En cada uno de estos eventos se revelan las tensiones entre los conflictos por la tierra vigentes en la zona y los esfuerzos por presentarla como una región donde los conflictos han quedado en el pasado.

Muchas de las discusiones sobre la paz en la región se dieron en el marco de la inauguración de una muy esperada carretera, la transversal de los Montes de María (véase Ilustración 2), y lo que ella representaba simbólicamente en la integración de este territorio en disputa a la geografía política del Estado colombiano. De la misma manera, los gobiernos locales elaboraron mediante el proyecto de la “ruta de la paz” una espacialización de los objetivos del acuerdo de paz mediante un recorrido por las vías que conectan el Caribe interior.



Ilustración 2. Trazado de la Transversal de los Montes de María. Adaptado de El Heraldo (29 de septiembre de 2015)

Esta metáfora que conecta paz y carreteras, aunque no sea autoevidente, no es extraña en el panorama colombiano. Se ha posicionado fuertemente en el discurso público desde la presidencia de Álvaro Uribe (2002-2010) y ha bombardeado los ojos de los colombianos con campañas tan memorables como “Vive Colombia, viaja por ella” y su sucesora “Vive Colombia, el país que llevas en el corazón”⁸, así como su equivalente internacional “Colombia, el riesgo es que te quieras quedar”⁹, que cumplieron la doble función de servir como propaganda política al mismo tiempo que promovían el turismo (Guilland 2012; Criscione y Vignolo 2014; Ojeda 2013). El turismo, el tan anhelado turismo que se vuelve la alianza matrimonial de la paz y su consorte, la infraestructura. Pero el matrimonio no se agota en la publicidad. Esta postura la vimos también con gran ímpetu durante el gobierno

⁸ “Vive Colombia, viaja por ella” fue una campaña promovida entre 2002 y 2010 por el entonces presidente Álvaro Uribe, para recuperar el turismo doméstico en el país, garantizando carreteras seguras por medio de caravanas acompañadas por la fuerza pública, luego de que el tránsito por las carreteras colombianas se viera fuertemente afectado por la práctica de las llamadas “pescas milagrosas” (retenes armados en temporadas turísticas con la finalidad de secuestro y extorsión a los viajeros) por parte de guerrilla de las FARC. En 2010, el ministro de Comercio, Industria y Turismo, Guillermo Plata, anunció “Vive Colombia, el país que llevas en el corazón”, que retomaría elementos de la campaña anterior, en un momento en que el tránsito por la mayoría de las carreteras colombianas se había normalizado.

⁹ Con la misma finalidad de la campaña doméstica, en 2007 el gobierno de Álvaro Uribe lanzó la campaña “Colombia, el riesgo es que te quieras quedar”, para promover el turismo internacional.

de Juan Manuel Santos, y su impulso a las obras viales con programas como la estrategia Plan 50/51 “Vías Terciarias para la Paz” (Agencia de Renovación del Territorio 2017), o las declaraciones oficiales sobre la construcción de las llamadas vías 4G, esas mismas que se vieron envueltas en grandes escándalos de corrupción¹⁰, mientras el primer mandatario pregona que “sembrar vías es sembrar paz” (El Espectador el 21 de noviembre de 2015).

La centralidad de la carretera en el discurso de la paz no es aleatoria, corresponde a los intentos por ensamblar la unidad en el territorio colombiano fragmentado por una multiplicidad de actores armados y por la negligencia estatal. Mientras las tentativas gubernamentales de establecer acuerdos para la superación del conflicto armado promueven el establecimiento de la hegemonía del Estado en la totalidad territorio colombiano, las carreteras son uno de los espacios prácticos donde esa unidad se concreta por medio de la promesa de ser el medio, simbólico y práctico a la vez, por el cual el Estado “llega” a los territorios. Como percibí en los Montes de María, parece ser que, para el gobierno, la paz también “llega” por carretera.

La discusión de este capítulo tal vez gire en torno a la construcción de una vía. Sin embargo, no es la carretera como materialidad lo que más me interesa cuando hablo de ella, sino cómo puede servirnos de “ruta” para entender fenómenos sociales más amplios (Martínez Alguero 2016). Finalmente, aunque parezcan prolongadas extensiones de asfalto, estables en el tiempo y el espacio, cargan profundos significados sobre la impermanencia de ambos.

Las carreteras influyen en nuestras vidas contemporáneas. [...]Provocan poderosos imaginarios temporales, manteniendo la promesa (o amenaza) de conectividad futura, al tiempo que articulan las historias políticas y materiales que a menudo hacen que estos espacios mundanos sean tan controvertidos. Tales controversias surgen del hecho de que la planificación y construcción de una autopista moderna implica la acomodación de muchos intereses y expectativas en competencia¹¹ (Dalakoglou y Harvey 2012, 460).

¹⁰ El escándalo de la multinacional de la construcción Odebrecht sirve como ejemplo principal, sin embargo, no es el único actor de una amplia red de corrupción en la contratación pública. El auge de esta red permeó la implementación del programa de modernización de la infraestructura vial colombiana, que el gobierno Santos llamó vías de cuarta generación (4G).

¹¹ Traducción propia, en el original en inglés: “roads deflect our contemporary lives. [...]They elicit powerful temporal imaginaries, holding out the promise (or threat) of future connectivity, while also articulating the political and material histories that often render these otherwise mundane spaces so

1.1 Ciclistas en la Alta Montaña. Violencias pasadas y presentes

El 14 de junio de 2016 no fue un día como cualquier otro en el cerro La Cansona. Los campesinos se habían levantado temprano como de costumbre y, aunque el clima lluvioso generalmente retrasa sus tareas, no eran las nubes las que habían instaurado un ambiente de pausa, de excepcionalidad, en los corregimientos y veredas que conectan El Carmen de Bolívar con la parte alta del cerro. La Alta Montaña de los Montes de María es ese pedazo de tierra que divide en dos la geografía del Caribe colombiano, separando el Golfo de Morrosquillo del río Magdalena. Hace poco tiempo, como recuerdan sus pobladores, era tierra de nadie. En junio de 2016, sin embargo, el panorama era otro. “Parece que todo el mundo tuviera que ver con uno”, me decía Juan¹², un campesino de la vereda de Arroyoarena, el primer poblado que aparece en el camino después de abandonar El Carmen de Bolívar, “eso es bonito, mi doctor, mire que aquí no venía sino una gente rara que uno le veía las malas intenciones, la gente decía que eso no cambiaba, pero vea, a mí me parece que cambió” (Juan, el 14 de junio de 2016). Orgulloso, Juan se tomaba el café y arreglaba su sombrero retorciéndole las alas mientras miraba a un punto fijo en la carretera que meses antes era una trocha. No puedo decir en qué pensaba exactamente cuando miraba tan fijamente el asfalto, porque le pregunté y él solo respondió asintiendo con la cabeza, pero me parecía que estaba feliz.

A nuestras espaldas estaba el arroyo Alférez, que era casi el patio de su casa, lo miró y notó que el brevísimo hilo de agua que corría por él se estaba ensanchando. “Debe estar lloviendo en la montaña. Ojalá se pase rápido para que la gente pueda salir a la vía para ver la vuelta”. “De pronto de aquí para la tarde ya está seco”, le dije, intentando seguir la conversa. “No hombre, la gente sale con lluvia y todo. Una cosa de esas no se ve todos los días [...] tampoco crea que es todo el mundo el que viene, eso es más gente del Carmen y los que viven por la vía los que la van a ver”, me dijo convencido.

controversial. Such controversies arise from the fact that the planning and construction of a modern highway involves the accommodation of many competing interests and expectations”.

¹² Los nombres propios en este texto fueron modificados para preservar la identidad de las personas y el derecho a su privacidad. Esto, en Colombia, también significa el derecho a continuar viviendo.

El evento que tanto él como yo estábamos esperando era la segunda etapa de la Vuelta a Colombia de ese año. La Gobernación de Bolívar se había encargado de que El Carmen de Bolívar fuese uno de los destinos del evento deportivo y la Federación Colombiana de Ciclismo le daba mucha relevancia a este hecho. Las palabras de Agustín Moreno, presidente de la Federación, en la convocatoria oficial de la Vuelta a Colombia eran enfáticas en resaltarlo:

Esta edición de la Vuelta a Colombia – Infraestructura en marcha será especial y llevará un mensaje de paz por las carreteras nacionales.

Por ello queremos invitarlos a que disfruten del evento por excelencia del ciclismo nacional, que tendrá en su recorrido gratas sorpresas como la inédita llegada a los Montes de María, población que un día fue azotada por la violencia y que hoy recibirá con los brazos abiertos a los mejores ciclistas del territorio nacional.

Ese es el ciclismo: unidad y paz. Y eso es lo que queremos reflejar en esta nueva edición de la Vuelta a Colombia (Federación Colombiana de Ciclismo y Moreno 2016, 6).

Ese año la Vuelta a Colombia había adquirido un apellido: “Infraestructura en Marcha” y planeaba ser utilizada como herramienta publicitaria para dos de los principales objetivos del gobierno. El discurso oficial sobre el evento se bifurcaba: por un lado, apoyaba el proceso de paz que adelantaba el presidente Juan Manuel Santos con la guerrilla de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC) en La Habana, por otro lado, se enfocaba en las inversiones en infraestructura vial de las que tanto se jactaba el gobierno y que habían justificado en meses anteriores la venta de Isagen¹³.

La Alta Montaña de los Montes de María era el lugar perfecto para ambos objetivos: por un lado, se había convertido en un símbolo del conflicto armado colombiano y era considerada un éxito del programa de Restauración y Consolidación Territorial por parte del ejército colombiano al haber desterrado a las guerrillas de este espacio geográfico después de una

¹³ Isagen es una empresa generadora y comercializadora de energía que perteneció al gobierno colombiano hasta enero de 2016. Su proceso de privatización se remonta al año 2006, cuando el entonces presidente Álvaro Uribe, siguiendo las recomendaciones del Consejo Nacional de Política Económica y Social (CONPES 3425, 2006) vendió el 20% de la participación estatal. La enajenación de las acciones de la Nación en Isagen se prolongaría hasta 2016, cuando el gobierno de Juan Manuel Santos finalizó la venta del 57% que para ese entonces le restaba al Estado colombiano. A pesar de las múltiples dilaciones del proceso y la oposición de un amplio sector de la población, el entonces presidente justificaba la venta de la generadora para usar los dineros resultantes en la financiación de vías 4G.

serie de victorias militares. Por el otro, estaba estrenando el primer tramo de la Transversal de los Montes de María que atravesaría la Alta Montaña para conectar los municipios de El Carmen de Bolívar y San Onofre, así como las múltiples veredas y corregimientos que se encuentran en su camino. El gobierno llevaba prometiéndola desde 2008, cuando con la muerte de Martín Caballero a manos del Ejército retomaba el control de este territorio (Redacción El Tiempo, el 23 de junio de 2008), pero solo en 2015 se materializó su construcción (Redacción El Universal, el 24 de enero de 2015).

La segunda etapa de la vuelta a Colombia arrancó en la sede de la Gobernación de Bolívar en Turbaco a las 8 a. m. y llegó hasta la base militar de la Infantería de Marina en el cerro La Cansona pasada la 1 p. m. En el lugar, aguardaban Dumek Turbay, el gobernador del departamento, Juan Manuel Santos, presidente de Colombia, una decena de músicos y cientos de personas que esperaban ansiosas la final. Luego de la premiación, Santos discursó frente a la multitud. De alguna manera, lo que Santos decía en su discurso y lo que el señor Juan me contó temprano en la mañana estaban relacionados. “Este día es un día muy especial”, dijo el presidente:

¿Quién se iba a imaginar, hace unos años, que la Vuelta a Colombia iba a llegar a este sitio que es simbólico? Porque desde aquí, desde este monte, La Cansona, se dominaban los Montes de María. Por un lado, los paramilitares, por otro, la guerrilla. A mí me decían: Martín Caballero está en La Cansona, allá tiene su hamaca. [...] “Jorge 40” también estaba por aquí haciendo todo tipo de atrocidades, cometiendo todo tipo de delitos, eso ya es el pasado. Ahora, lo que tenemos es la transversal de los Montes de María donde suben los ciclistas y coronan aquí la segunda etapa de la Vuelta a Colombia. [...] De manera que, les agradezco enormemente la oportunidad que me han dado como Presidente de estar aquí hoy en este momento histórico, la Vuelta a Colombia en los Montes de María, en La Cansona, celebrando el triunfo de nuestros ciclistas, ese es el símbolo del país en paz (Santos Calderón 2016).

Si bien el discurso sobre la urgencia de la paz en Colombia, y específicamente en los Montes de María, no era nuevo, la institucionalidad colombiana, en cabeza del presidente Santos y Sergio Jaramillo, su Alto Comisionado para la Paz, había adoptado el término de “paz territorial” para describir la estrategia con la cual la paz se insertaría en la dinámica cotidiana de las poblaciones. En el discurso de Jaramillo en la Universidad de Harvard en 2014, con el cual se inauguró la hagiografía de la paz territorial, el Alto Comisionado establecía que para avanzar en la dirección de la paz “[...] hay que complementar el enfoque de derechos con un enfoque territorial. Primero porque el conflicto ha afectado más a unos territorios que a otros. Y porque ese cambio no se va a lograr si no se articulan los esfuerzos y se moviliza a la población en esos territorios alrededor de la paz” (Jaramillo 2014, 1). Esta

perspectiva sobre la paz trazaba al mismo tiempo un objetivo y una estrategia: el de finalizar una etapa de confrontación armada con las FARC mediante la negociación, y la de colocar a la población de los territorios más afectados por esta confrontación a favor de los procesos que se adelantaban en La Habana. Con esto en la mira, el discurso de la paz en Colombia, de alguna manera, había tomado un cuerpo específico en estas montañas y los poderes nacionales, departamentales y municipales habían logrado una sincronía que permitía que los habitantes de El Carmen de Bolívar y su área rural se sintieran parte del proceso.

Dumek Turbay, el gobernador de Bolívar, era oriundo de este municipio y desde el primer día de su gobierno se encargó de manifestar que esta población estaba en el centro de su atención. El 1 de enero de 2016, día de su posesión, las calles de El Carmen de Bolívar estaban abarrotadas, una situación muy poco común para el primer día del año en esta población cuya referencia para un lugar desocupado es que “estaba más solo que un primero de enero al medio día”. Este medio día no conoció la soledad. Una hilera de carros se proyectaba desde la plaza central hasta la entrada del pueblo por las dos vías principales. El teatro central, abandonado desde hacía décadas estaba recién pintado de rojo¹⁴, vestido con carteles de películas mexicanas de los años 70 y abierto, abiertísimo. En su discurso de posesión, Turbay resaltaba que escogía este lugar para posesionarse como un homenaje a su pueblo y a su padre, Domingo Turbay, “el hombre que trajo la magia del cine a esta tierra”¹⁵.

Este era un hecho sin precedentes, lo común era que se realizara un acto protocolario en alguno de los múltiples auditorios cartageneros. Posesionarse en El Carmen de Bolívar le valió al gobernador un par de críticas, pero al mismo tiempo generó una amplia simpatía de la población montemariana frente a su gobierno. “Por fin un gobernante que se preocupa por nosotros, los otros los eligen y después no se acuerdan de su pueblo”, escuché de boca de uno de los hombres que se agolpaban en la plaza para ver la posesión desde uno de los telones que se habían instalado. Después del discurso, durante el cual pude ver las múltiples

¹⁴ En una clarísima referencia al partido Liberal, en el cual milita Turbay desde hace una década.

¹⁵ Dumek Turbay se refería puntualmente al hecho de que su padre, Domingo Turbay, fue muy reconocido en el pueblo por haber sido el dueño del antiguo Teatro Central, la primera sala de cine de El Carmen de Bolívar.

cabezas de los presentes asentir una y otra vez, se rompió el protocolo para proyectar un video con fotografías de Domingo Turbay. Las personas de más de cuarenta años del Carmen de Bolívar lo recordaban muy bien por haber proporcionado incontables tardes de entretenimiento en el teatro central. Los ojos de la gente se llenaron de lágrimas. El impacto emocional era contundente y durante un par de semanas la población comentó mucho sobre la belleza del acto.

La estrategia, casi propagandística, de la gobernación se anclaba bastante bien en la propuesta de hacer que los territorios afectados se sintieran parte activa de los procesos de paz. “La paz solo será posible desde un enfoque territorial – rural. Trabajando desde las regiones y para las regiones” anunció Turbay,

Voy a poner lo mejor de mí para seguir encauzando nuestro Departamento por los caminos del progreso, del bienestar y de la paz. El país vive un momento que exige de nosotros generosidad y espíritu de reconciliación. El próximo año es un año definitivo en ese proceso en el que se encuentra el país. Les quiero decir que Bolívar va a ser protagonista de la paz y del postconflicto.

Nosotros vivimos la violencia en carne propia y nuestro Departamento, y esta tierra, está llena de testimonios y vidas marcadas por la guerra. La paz tendrá en nosotros a unos aliados generosos que están convencidos que el destino de esta patria no es la guerra sino la reconciliación y el perdón (Turbay 2016).

Esta visión optimista, sin embargo, aunque promueve la paz como un proceso en marcha en el cual es primordial la participación de las comunidades, desconoce la prolongación de la violencia en la vida cotidiana de las personas. O lo que es lo mismo, ignora cómo la pausa de una violencia espectacular inevitablemente da paso a formas menos evidentes, pero no por eso menos específicas del conflicto.

Siguiendo el concepto de “estado de excepción” que Walter Benjamin (2008; 1995) postuló como regla y no como excepción, Michael Taussig (1992) ilustró la forma en la que la vida cotidiana en Colombia incorpora el terror como base de sus narrativas. Taussig muestra a partir de fragmentos etnográficos que el terror se expresa de dos maneras complementarias: “una hacia la histeria, la otra manera hacia el entumecimiento y la aparente aceptación, las dos caras del terror” (Taussig 1992, 11). Sin embargo, la mirada de Taussig, bastante afín al momento en que realizó su campo en Colombia, más que presentar una violencia subyacente, se esmera en mostrar cómo el espectáculo de la violencia aflora en la cotidianidad ante la mirada pasmosa y cómplice de la sociedad colombiana. Esto es evidente en la constante transformación de nuestras narrativas violentas en

entretenimiento, de las cuales la televisión contemporánea en Colombia es una clara promotora, como en la tranquilidad con la que nos referimos a los actos más barbáricos de nuestra historia reciente. Sin embargo, al hablar de paz, una discusión que también interesa a los medios colombianos, por ejemplo, estas descripciones y aceptaciones de la violencia parecen recuentos anecdóticos en el panorama actual de la sociedad colombiana. El discurso que tanto Dumek Turbay, al hablar de “una región que en los últimos años comienza a experimentar una paz relativa” (2016), como Juan Manuel Santos, al decir que el dominio de la guerrilla y los paramilitares en los Montes de María hacen parte “del pasado”, parecen referirse al paso de una nueva era donde la violencia ha mermado para inaugurar un nuevo porvenir prometedor, del cual una carrera de bicicletas es apenas una pieza.

Veena Das (2007), por su parte, hace una lectura complementaria de la encarnación de la violencia en la cotidianidad. Su mirada recorre el camino contrario al de Taussig (1992). Si éste muestra cómo la vida cotidiana se puebla de representaciones de los espectáculos de la violencia, la perspectiva de Das “observa, sin embargo, lo espectacular basado en las rutinas de la vida cotidiana”¹⁶ (2007, 163). La espectacularidad de las armas, las explosiones y las masacres en Montes de María, siguiendo a Das, se ancla en otras formas de expresión del conflicto que, aunque menos “espectaculares”, no son necesariamente menos violentas. Desde esta mirada podemos entender que el conflicto armado, por una parte, deja secuelas que reproducen la violencia en la cotidianidad de los sujetos, y por otra, no es la única ni la forma original de las violencias a las que una comunidad humana está sujeta. Varios investigadores han mostrado que la escalada de violencia que vivieron los Montes de María, y Colombia en general, desde finales de la década de los 80 y que se prolonga hasta la segunda década del siglo XXI, tiene sus raíces en un extenso conflicto agrario cuyas pugnas no han sido resueltas (Cfr. Machado Cartagena, Meertens, y Sánchez Gómez 2014; Acevedo Navas 2012; Buelvas Díaz 2019; Mercado Vega 2017), así, no resulta sorprendente que la lógica que originó la guerra siga latente en el territorio de maneras menos ostentosas.

¹⁶ Traducción propia, en el original en inglés: “I look at the spectacular as nevertheless grounded in the routines of everyday life”.

1.1.1 Un problema sin resolver

La colonización de los Montes de María estuvo fuertemente marcada por la institución de un sistema de acaparamiento de tierras que, para enfrentarse a las limitaciones ecológicas para la expansión de la frontera agraria, usó masivamente “la fuerza de trabajo disponible en los antiguos pueblos de indios, palenques de negros y parroquias de libres, mediante diversos sistemas de explotación como el de ‘arriendo por pastos’, ‘tierra por pastos’ o ‘monte por yerba’ basados en ‘ajustes’ o en ‘avances’” (Fals Borda 1976, 38). Estos sistemas, fundamentados básicamente en un pacto moral entre los terratenientes y los campesinos sin tierra, organizaba simultáneamente las relaciones económicas y las sociales, estableciendo “la dominación política como garantía de la propiedad extensiva de la tierra por parte de los latifundistas y la sumisión de los campesinos basada en una relación señorial”¹⁷ (Buelvas Díaz 2019, 26). Las expresiones de esa estructura asimétrica se representaban en el endeudamiento y los límites en la circulación del dinero, estableciendo un sistema de “dominación sin hegemonía” (Guha 1997) en el cual se permitían pocas posibilidades de acceder a tierra por parte de los campesinos. Este sistema se mantenía al margen de enfrentamientos directos debido a la mediación de las relaciones de interdependencia que se revelaban en la esfera moral.

Como ilustra Alejandro Reyes Posada (1987), las diversas violencias a las que eran sometidos los campesinos de la región, mantenidas hasta entonces por los vínculos de parentesco y compadrazgo entre dominados y dominantes, se exacerbaban con la expulsión masiva de campesinos en la década de los 60. Los terratenientes, motivados por el agotamiento de los bosques naturales que disminuía la necesidad de mano de obra campesina, quebraron el pacto moral que mantenía la estructura social de la región en beneficio de la inserción en las lógicas mercantiles de la globalización. Así, la relación señorial sólo vino a ser contestada directamente en la década de los 70, con la conformación de la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos (ANUC) y su tentativa de reforma agraria por vías de hecho, a partir de tomas de tierra multitudinarias (Zamosc 1986). La movilización campesina surgía como un fuerte cuestionamiento a las lógicas de tenencia de la tierra a costa de “destruir muchos

¹⁷ En el original en portugués: “a dominação política como garantia da propriedade extensiva da terra pelos latifundiários e a submissão dos camponeses a partir da relação senhorial”.

de estos signos familiares que este campesino había aprendido a leer y manipular para extraerle un significado al duro mundo que lo rodeaba y poder aceptarlo” (Guha 1999, 159).

La organización de este movimiento dio paso a una agenda pública de lucha por la tierra del campesinado que culminó con una fuerte represión del Estado y los terratenientes, haciendo uso tanto de la fuerza pública como de ejércitos privados (Machado Cartagena, Meertens, y Sánchez Gómez 2014; Reyes Posada 1987; Sánchez Juliao 1975). Este desmantelamiento de la ANUC debilitó el movimiento campesino y dejó sin resolver el conflicto de tierras. La década de los 80 en la región se caracterizó por el ingreso de diversas guerrillas (como el MIR-PL y el PRT), que aprovecharon la fragmentación interna de los campesinos y movilizaron sus inconformidades en favor de los intereses propios, lo que favoreció la escalada del conflicto agrario a un conflicto armado.

Estas guerrillas se reorganizarían militarmente, al fusionarse en el ELN, incrementando su capacidad de acción bélica y generando una fuerte estigmatización al movimiento campesino (Machuca Pérez 2016). Este escenario desfavorable para los campesinos se agudizaría en la década de 1990, con el ingreso de las FARC al territorio, que no respondió directamente a la movilización campesina y tampoco compartía sus intereses, descartando el trabajo político y social con la comunidad civil y centrándose en objetivos militares. El principal interés de esta guerrilla era establecer una conexión entre sus actividades en el Magdalena Medio y el Mar Caribe. En esta ruta, los Montes de María poseían una ubicación estratégica debido a la limitada presencia del Estado y su cercanía al mar por el Golfo de Morrosquillo.

Ante el avance contundente de las FARC en el territorio, los grupos de autodefensa organizados por los terratenientes, con la colaboración de líderes paramilitares de las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC), formaron el Bloque Héroes de Montes de María (BHMM).

Estas rivalidades entre ambos actores condujeron a su vez al aumento significativo de la violencia contra la población civil, la cual quedó inmersa en una guerra de lealtades y sometimientos. De esta forma, la reacción paramilitar desencadenó una fuerte violencia contra las poblaciones campesinas bajo la premisa de que esto afectaría el poderío de las FARC, pero no sucedió así; por el contrario, el rearme paramilitar profundizó la actividad de la insurgencia, que decidió escalar su asedio a las élites regionales. Ante el estallido del conflicto armado, la ANUC, como parte de la población civil, quedaría inmersa en esta disputa, lo que traería como consecuencia el asesinato de sus dirigentes y la inactividad de la Asociación durante estos años (Machuca Pérez 2016, 169).

En ese panorama, la incursión paramilitar en este espacio geográfico, que defendía su accionar desde el discurso de la contrainsurgencia (Castaño Zapata y Ruiz Romero 2017), no ancla sus bases en la respuesta al ingreso de las FARC a los Montes de María, sino que también tiene una correlación con la estrategia de contrarreforma agraria de los terratenientes. Como lo ejemplifica Armando Mercado Vega (2017) en su análisis de los procesos de restitución de tierras, los ciclos de abandono y despojo de la tierra en los Montes de María, más del 60% de las tierras despojadas por el BHMM correspondían a parcelaciones adjudicadas por el Instituto Colombiano de la Reforma Agraria (INCORA) al campesinado montemariano como fruto de las luchas campesinas de las décadas de los 70 y 80¹⁸. Este proceso, lejos de estar limitado a eventos puntuales de abandono por causa de la violencia armada, se extiende en el tiempo e incorpora diversos mecanismos de despojo y apropiación de tierras.

Ninguno de los tipos observados puede entenderse como una situación puramente impulsada por el mercado (dejar hacer, dejar pasar) de la oferta y la demanda, o simplemente como una situación de desposesión forzosa (estado de naturaleza). Todos tuvieron lugar en entornos con diversas situaciones de violencia. En este sentido, tanto la fuerza como el mercado subyacen a los mecanismos que se identificaron en el sentido de que tienen lugar según las situaciones específicas relacionadas con los actores involucrados y el tipo de dominación ejercida en el territorio¹⁹ (García Reyes y Vargas Reina 2014, 43).

¹⁸ El INCORA fue un instituto fundado en 1961 por el entonces presidente Alberto Lleras Camargo (1985-1962). Su finalidad fue la ejecución de la reforma agraria en Colombia, por medio de la adjudicación de tierras al campesinado colombiano. Su fundación estaba anclada en los compromisos adquiridos por Colombia en el marco de la Alianza para el Progreso, con el objetivo de debilitar la influencia cubana y el creciente interés soviético en América Latina. Entre las recomendaciones que Estados Unidos hacía a los gobiernos de la región, cobraba protagonismo la promoción de políticas agrarias reformistas que permitieran acalmar la agitación social e impedir una revolución de cuño socialista (Bitar 1984; Krause 1963; Morgenfeld 2012). Este impulso se tradujo en la política colombiana en la Ley 135 de 1961 (El Congreso de Colombia, el 15 de diciembre de 1961). Esta ley creó el INCORA que, a pesar de su objetivo, demostró una precaria efectividad frente a las demandas campesinas. Con la llegada de Carlos Lleras Restepo (1966-1970) a la presidencia, se creó la ANUC en 1968 con el objetivo de implementar la reforma agraria que había sido negligenciada durante siete años, sin embargo, la falta de voluntad política de las élites colombianas causó la ruptura de la ANUC con el gobierno. Esto generó que los campesinos organizados procuraran acelerar la reforma por vías de hecho.

¹⁹ Traducción propia, en el original en inglés: “None of the types observed can be understood as a purely market-driven situation (let do, let pass) of supply and demand, or as purely a forceful dispossession situation (state of nature). All took place in environments with varying situations of violence. In this sense, both force and the market underlie the mechanisms that were identified in

Como vemos, bajo estas circunstancias, la transformación de la violencia del sistema señorial en una violencia armada no planteaba la quiebra de las bases del conflicto agrario. Un análisis del contexto montemariano muestra que la transición hacia una forma más dramática de violencia no solo era consecuencia, sino que daba continuidad y complementariedad a las vías más cotidianas de la violencia contra el campesinado de los Montes de María. “En esa zona –y no por azar– se incubó el proyecto político-militar de captura regional del Estado y de configuración de una base social sumisa que incluía de paso el desmantelamiento de la organización campesina y la reversión de las parcelaciones realizadas desde los años sesenta” (Machado Cartagena, Meertens, y Sánchez Gómez 2014, 19).

Los múltiples procesos de despojo violento han llevado a la compra masiva de predios por parte de empresarios foráneos, incrementando la concentración de la tierra y la paulatina transformación de su uso. En 2011 se revelaron diversos documentos que vinculaban a funcionarios del gobierno, incluido el presidente de la época, Álvaro Uribe y su ministro de agricultura, Andrés Fernández, con la promoción de la venta masiva de tierras desalojadas por paramilitares. Casi 25 empresas accedieron a la compra de alrededor de 75 mil hectáreas de tierra a bajos precios, después de haber tenido acceso a información de los predios por parte del gobierno. Álvaro Uribe habría orientado a los compradores en este sentido: “ya se había consolidado la paz en los Montes de María pero que la tierra estaba vacía” (Luis Esteban Echavarría, citado por El Espectador el 31 de agosto de 2011). Si anteriormente el uso del suelo en los Montes de María correspondía principalmente a una vocación agrícola, como resultado del abandono, el despojo y la apropiación se han transformado los usos de la tierra incursionando en nuevos mercados que permiten muy poca participación de los campesinos.

El panorama descrito refleja que en Montes de María la transformación abrupta del territorio, se proyecta con la presencia de modelos de desarrollo desiguales/diferenciados, configurando una estructura productiva heterogénea (producción campesina-ganadería extensiva-agroindustria-minería e hidrocarburos), en donde los efectos nefastos de la violencia asociada al conflicto armado -despojo/desplazamiento/empobrecimiento-, la precariedad institucional

that they take place depending on the specific situations related to the actors involved and the type of domination exercised in the territory”

territorial y la ausencia de una política de desarrollo rural contribuyen a un escenario de incertidumbre y ambivalencia para las comunidades montemarianas (Daniels Puello 2016, 76).

El mercado de las emisiones de carbono, las explotaciones de agrocombustibles y la minería han tomado un protagonismo en la región, de la mano de grandes empresas del sector que se hicieron con las tierras de los desplazados de los Montes de María con elaborados mecanismos que bordean lo legal (García Reyes y Vargas Reina 2014).

A pesar de los reconocimientos que la institucionalidad ha hecho sobre la irregularidad de estas compras masivas, también ha establecido mecanismos para su legitimación. La ley de Víctimas y Restitución de Tierras (El Congreso de la República, el 10 de junio de 2011), que se presenta como el marco jurídico para la reparación a las víctimas y la devolución de las tierras despojadas, se especifica una dualidad en relación con los proyectos desarrollados en estas tierras.

Cuando existan proyectos agroindustriales productivos en el predio objeto de restitución y con el propósito de desarrollar en forma completa el proyecto, el Magistrado que conozca del proceso podrá autorizar, mediante el trámite incidental, la celebración de contratos entre los beneficiarios de la restitución, y el opositor que estuviera desarrollando el proyecto productivo, sobre la base del reconocimiento del derecho de dominio del restituido o restituidos, y que el opositor haya probado su buena fe exenta de culpa en el proceso (El Congreso de la República, 10 de junio de 2011, art. 99.)

Esta situación es dramática. “Le dicen a uno que la teca se demora 20 años en dar. La palma también es un cultivo que demora hasta 25 años”, me dice Juan mientras espera el paso de los ciclistas.

Y la gente acostumbrada al maíz o al frijol que en tres meses ya le ve uno futuro. Vainas que son para comer. Porque el campesino lo que siembra se lo come. También lo venden, ¿cómo no?... pero casi todo es alimento, porque uno puede no tener plata, pero la comida no falta. [...] Que el negocio de la teca es bueno... hombre debe ser, porque para que alguien espere 20 años sentado a que la tierra le produzca es porque esa vaina tiene que ser buena, pero mientras tanto ¿qué come uno? En 20 años cría uno tres hijos, y ¿qué les da uno? [...] Lo otro es que así le entregaran su tierra al desplazado, si está toditica sembrada de teca ¿qué puede un pobre hacer ahí? ¿ponerse a tumbar palo por palo? Será resignarse porque ¿qué más? (Entrevista a Juan el 14 de junio de 2016).

Esta preocupación primordial de los campesinos también es explorada en el discurso de la paz inminente. “La otra cara del flagelo del desplazamiento es el retorno. [...] Sin embargo, el proceso ha resultado difícil y complejo”, expresaba Dumek Turbay al posicionarse como gobernador.

Trabajar en unión con el gobierno nacional para atender de manera eficiente y oportuna a las víctimas de la guerra es un compromiso. [...] Mis deseos, con el concurso del gobierno nacional, es impulsar el desarrollo rural. [...] Por eso deseamos, fortalecer la actividad agropecuaria e impulsar la economía campesina para que el desarrollo económico y la prosperidad lleguen al campo bolivarense. La parcela del campesino será la agro-empresa a partir de la cual fortaleceremos todo un proceso de desarrollo sostenible e inclusivo de la cadena alimentaria, desde la producción hasta su comercialización, en términos justos, entre empresarios y campesinos (Turbay 2016).

Sin embargo, estas posiciones son recibidas con recelo por los habitantes, como también los intentos de demostrar la paz del territorio de los entes gubernamentales, debido a las experiencias anteriores de abandono. “¡Eso es pura carreta! Como si una carrera fuera a darle de comer a uno”, me decía doña Carmen unas horas después del discurso del Presidente Juan Manuel Santos en La Cansona.

Vea, tanto que el campesino pidió esa vía para poder sacar los productos. Porque usted vaya y pregunte donde quiera, el campesino producía maíz, yuca, ñame, aguacate y se le perdía porque no había como sacarlo. Venían alcaldes, concejales y todo el mundo en tiempos de elecciones, pero después se les olvidaba lo que habían prometido. [...] Ya pusieron la vía, pero el campesino ya no tiene tierra, y el que la tiene se le ha muerto el aguacate por la plaga. Se lo dijimos a la defensoría del pueblo y dijo que nos iba ayudar con lo de la plaga del aguacate, pero mientras tanto aquí estamos esperando que se acuerden [...] Cuando aquí no llueve se muere todo y si se pierde el cultivo es un año pasando trabajo y nadie lo ve a uno. Aquí vienen los políticos para que la gente los vea, ¿pero al campesino quién lo ve?, dígame, ¿quién lo ve a uno? (Entrevista a Carmen el 14 de junio de 2016).

Don Carlos, esposo de Carmen, acompañaba la conversación. Él es un hombre de pocas palabras, durante la tarde que estuve compartiendo con ellos había hablado muy poco. Don Carlos había salido de su ranchito a ver la carrera que doña Carmen no quiso ver. Al escuchar la opinión de su compañera, sentó su postura: “pues sí, Cancho, pero, hombre qué bueno que venga la vuelta a Colombia. Ajá... ellos se van y uno queda en las mismas, pero por lo menos lo vimos. Dios quiera que alguna de esa gente se acuerde de nosotros” (Entrevista a Carlos el 14 de junio de 2016).

En el seno de las discrepancias –y también concordancias– de la pareja sobre la presencia de los ciclistas en la Alta Montaña, se encontraba la cuestión de la visibilidad. La urgencia de ser vistos por la sociedad colombiana que manifiesta Carmen, y ser vistos en el sentido de ser atendidos en sus necesidades, contrasta con el deseo de ver de Carlos, verlos para ser vistos, con la esperanza de ser recordados. En ambas consideraciones la visibilidad y la enunciación aparecen de manera contundente para revelar las formas en las que se apropia y se utiliza la experiencia de los sujetos de este territorio para construir una narrativa sobre la paz en Colombia, y las múltiples contradicciones que ella conlleva. La forma en la que

empresas tan diversas como la paz y la infraestructura se mimetizan en el discurso oficial también es condiciente de estas contradicciones. El discurso de la paz moviliza las formas de interpretación de este territorio y de los sujetos que lo habitan en función de sus líneas de enunciación políticas. Llevar a los ciclistas a la montaña, o en homología a la sociedad colombiana, hace parte de un dispositivo que intenta construir subjetividades alrededor de la paz y sus potencialidades, obviamente, atravesada por objetivos políticos y económicos, y con líneas de fuerza y subjetividades que los confrontan.

1.1.2 “Por lo menos lo vimos”. Dispositivos de paz en la montaña

En este sentido, las acciones encuadradas en la producción de los Montes de María como el espacio icónico de la paz hacen parte de un dispositivo que produce subjetividades regulando la visibilización de este espacio. Los dispositivos están atravesados de tres dimensiones principales: sus curvas de visibilidad, sus curvas de enunciación y sus líneas de fuerza (Foucault 2000; Deleuze 1990). Son máquinas para ver y hacer decir. Los dispositivos distribuyen a través de una red heterogénea, un conjunto multilineal, lo visible y lo invisible. O, en otras palabras, delimitan la existencia de sus objetos y la forma en la que ellos observan y son observados. Así también las formas en las que se enuncian, pero no de forma homogénea, sino que muestran los embates de las redes de poder que los constituyen. En esta constante pugna son moldeadores de subjetividades. Para Foucault (2006; 2000), los dispositivos vinculan un conjunto heterogéneo de prácticas y saberes que incluye el discurso, las instituciones, la arquitectura, las leyes y el pensamiento, que rozan los márgenes tanto de lo dicho como de lo no dicho. En este sentido, los dispositivos de la paz en Colombia constituyen formas de visibilizar y, al mismo tiempo, negar la violencia, a partir de una narrativa de la transformación. En este caso particular, la estrategia del gobierno posiciona la Alta Montaña de los Montes de María en el discurso público, regulando la visibilidad de su “pacificación” y los avances en materia de infraestructura, al mismo tiempo que limita la enunciación de las condiciones en las que la “pacificación” fue posible y la utilidad de esa infraestructura en el nivel de lo local. Sin embargo, la misma estrategia es concebida por los habitantes tanto como una hipocresía cuanto como una posibilidad.

La posesión de Turbay, acontecida precisamente en el imperio de la visualidad –un teatro donde se agolpaban en largas filas los habitantes de El Carmen de Bolívar para asistir cine,

que en ocasiones era su único contacto y medio de imaginación y producción del mundo “exterior”– fue el espacio escogido para anunciar contundentemente “Bolívar va a ser protagonista de la paz y del postconflicto” (Turbay 2016). Este acto resultó de una importancia significativa en el pueblo. “Ahora El Carmen se puso de moda”, murmuraba una persona entre la multitud emocionada, anticipando el rumor que empezaría a correr por las calles del pueblo en los días siguientes. “El mismo gobernador dijo el primero de enero que la paz se va a firmar aquí en El Carmen”, me decía don Ramiro (el 10 de enero de 2016) cuando le pregunté sobre la fuente de esa información. Yo había escuchado ya de diversas voces que los acuerdos de paz serían firmados en el pueblo, y la gente parecía emocionada con la noticia. Definitivamente el gobernador no lo había anunciado en su discurso, pero alguien había dicho que, en privado, lo habría asegurado. El rumor se esparció como pólvora y la fecha parecía inminente.

En septiembre de 2015, Juan Manuel Santos y “Timochenko” habían anunciado que la firma de los acuerdos de paz estaba programada para el 23 de marzo de 2016. No obstante, a finales de febrero esta fecha parecía imposible de cumplir, los medios y la población se mostraban escépticos dado el avance de las negociaciones. Los rumores sobre la firma de la paz en los Montes de María habían decaído, ese panorama no parecía muy probable. Sin embargo, la idea continuaba sonando atractiva para las 35 organizaciones, muchas de ellas herederas de los procesos organizativos de la ANUC, que conformaban el “Espacio regional de construcción de paz de los Montes de María”. “¿Y quién dijo que no se podía firmar la paz aquí? Que Santos y la guerrilla la firmen donde quieran. Pero ellos no son los dueños de la paz, sino los que hemos sufrido la violencia”, decía don Ramiro (el 1 de marzo de 2016) con un sentimiento en la voz que no sabía descifrar si era enojo o pasión. “¡La paz se firma en El Carmen y la firmamos nosotros!”.

Ante las dudas sobre la fecha propuesta para la firma del acuerdo, los miembros del Espacio Regional de Construcción de Paz decidieron organizar la firma de la paz en los Montes de María. La ceremonia, que contó con la presencia de 16 alcaldes, representantes de agencias de cooperación internacional y del Alto Comisionado para la Paz, pero, sobre todo, la de casi mil miembros de las distintas comunidades de los Montes de María, se realizó el 15 de marzo de 2016. “Se firme o no se firme este mes la paz en Cuba, el 15 la firmamos en los Montes de María”, decía la líder montemariana Soraya Bayuelo mientras convocaba al

evento, “esto es para reafirmar que la paz se está construyendo desde los territorios, porque es aquí donde se tiene que construir”.

Desde las 7:30 de la mañana, a la plaza central de El Carmen de Bolívar fueron llegando las centenas de personas que desde todos los municipios de la región decidieron apoyar la iniciativa. El lugar se llenó de pancartas hechas a mano, cantadoras, gaiteros, decimeros. La plaza era una fiesta. Un bullicio tremendo que, paradójicamente, al mismo tiempo le daba solemnidad al evento. La imagen de la plaza llena de colores que iluminaban el asfalto gris me pareció conmovedora. Rápidamente la multitud comenzó a recorrer las calles del pueblo anunciando que firmarían la paz, y, en el camino, las delegaciones de varios colegios se les juntaron. Llamó mi atención que, en el medio de la multitud, había campesinos que cargaban ataúdes hechos en cartón, cada uno con una palabra inscrita en su parte superior. “Corrupción”, decía el primero que vi, me acerqué para detallarlo y mientras lo hacía percibí entre la multitud varias figuras de la política local. ¿Será que ellos están aquí solo para figurar o entienden que esta discusión es también con ellos?, pensé. “Violencia”, “guerra”, “maltrato a la mujer” había escrito en otros.

Más que la muerte de las diversas violencias que atraviesan la cotidianidad de la población, los presentes manifestaban su deseo de que se transformaran las estructuras que permitían la supervivencia de las mismas. El acto era representativo, y más que ser un empujón al gobierno y los diálogos que se desarrollaban en La Habana, Cuba, era también un acto determinado de rebeldía. “Es que aquí no vamos a esperar que el gobierno que siempre nos ha tenido en el abandono venga a decirnos cómo es la paz” decía María en medio del recorrido. El alcalde de El Carmen de Bolívar expresó públicamente una posición similar. “Mientras en La Habana dos partes que se conocen bien juegan a negociar la paz, el pueblo colombiano observa que los intereses particulares de cada parte son los que predominan. Aquí en los Montes de María entendimos que la paz no puede depender solo de los que han hecho la guerra” (Gallo Paredes, el 15 de marzo de 2016). La intencionalidad del evento incorporaba la tensión entre la mirada institucional y la de las comunidades.

El recorrido culminó al medio día en la Escuela de Música Lucho Bermúdez. Allí se realizó la sepultura de los ataúdes que venían recorriendo el pueblo desde inicios de la mañana. La fiesta, además de una celebración de la vida en los Montes, era un funeral de lo que las comunidades querían expulsar de su territorio. Mientras se enterraban simbólicamente los flagelos representados en los ataúdes, al son de tambores y cantos se celebraba un

lumbalú²⁰. Después de haber cantado la muerte de la guerra, una pancarta ubicada en el centro de la semicircunferencia que sirve de estructura para la Escuela fue el lienzo donde todos los participantes estamparon su firma. Algunos colocaban solo su nombre, otros la organización a la que pertenecían e incluso algunos firmaron por sus familiares, los vivos y los muertos.

En el auge de la firma, los organizadores sacaron una jaula con un mochuelo. Entonaron décimas y cantos. Cuando estaba próximo a finalizar el evento, la voz de los estudiantes de la escuela de música emocionó a la multitud. “En enero Joche se cogió, en enero Joche se cogió un mochuelo en las montañas de María y me lo regaló, no más, para la novia mía”, se escuchó en coro entre la multitud. El primer verso de la canción “El mochuelo” del músico sanjacintero Adolfo Pacheco hacía suponer que el momento esperado por todos había llegado. Si la paloma se convirtió en el símbolo de paz adoptado desde la segunda guerra mundial por las potencias europeas, bajo la influencia de la reinterpretación de Pablo Picasso de la iconografía cristiana (Rigby 1998), los Montes de María adoptaron el mochuelo como su símbolo de paz, bajo la influencia del compositor vallenato Adolfo Pacheco²¹. Al coro de “es que para el animal no hay un dios que lo bendiga”, liberaron al ave, como meses después Santos y Timochenko habrían de liberar una paloma. Los aplausos y la emoción duraron un par de minutos. Luego, entre risas, los participantes fueron retirándose.

En el marco de esta firma se revelaron los acuerdos montemarianos. La región colocaba en el ámbito público sus visiones sobre la paz y sus imponderables, que, independiente de lo acordado en la mesa oficial, las 35 organizaciones que conformaban el Espacio Regional de Construcción de Paz consideraban necesarias para la superación del conflicto en los Montes

²⁰ El lumbalú es una ceremonia funeraria de la comunidad de San Basilio de Palenque, en la margen norte de los Montes de María.

²¹ Múltiples asociaciones de la imagen del mochuelo con la paz se ven en la iconografía montemariana. Tal vez la más representativa de todas sea el Museo Itinerante de la Memoria de los Montes de María, una iniciativa del Colectivo de Comunicaciones de los Montes de María – Línea 21 y la red de Colectivos de Narradores y Narradoras por la paz de los Montes de María, que usa la figura del mochuelo tanto en su arquitectura como en su propuesta museográfica, esta simbología se transfiere también a sus “vuelos”, como son llamadas las estancias itinerantes que el museo hace en los distintos municipios de los Montes de María.

de María. Sin embargo, este no era el momento inaugural de la reconstrucción de las comunidades en los Montes de María. Cada una de estas organizaciones llevaba sus propios procesos y había logrado sus propios acuerdos desde lo local.

Emilio, un integrante del Proceso Pacífico de Reconciliación e Integración de la Alta Montaña de El Carmen de Bolívar, una de las organizaciones que hacen parte del Espacio Regional, era enfático en comentarme que “este ha sido un proceso largo, que entre pelea y pelea hemos podido sacar adelante. Mire, hace unos añitos no más juntar a toda esta gente era jodido. Aquí los unos no se querían con los otros porque nos quedaron vainas de la violencia”. Las configuraciones espaciales impuestas por los actores armados habían ocasionado arreglos de subordinación en las poblaciones en las que hacían presencia. Estos vínculos generaban la transferencia del conflicto entre guerrillas, ejército y paramilitares a los lazos sociales de las diferentes comunidades. “Es que aquí era así, vea: fulanito es de allá, entonces ese ese es guerrillero y sutano que es de por acá es paraco. Y así, la gente creía que los unos no se podían juntar con otros. Y no le estoy hablando de cuando esto estaba caliente. Le digo es de hace poquito. Como que nos quedamos con las ideas del conflicto” (Entrevista a Emilio el 1 de septiembre de 2016).

La imposición por las armas de lógicas de sumisión y dominio en las comunidades que los actores armados transitaban y ocupaban generaron subjetividades que trascendían el espacio del enfrentamiento armado para coordinar enfrentamientos sociales que erosionaban los vínculos comunitarios. “Y cómo no, si es que cuando uno estaba ahí uno sabía que con los de allá no se podía hablar, ni comerciar, ni nada”, insistía Emilio. En la sede del Movimiento en El Carmen de Bolívar, María y Ana, un par de mujeres de unos cincuenta años de veredas diferentes me comentaban que, incluso fuera del espacio de vigilancia, las relaciones eran intolerables.

Es que si se encontraba uno en el pueblo, hasta mala cara le hacía. La verdad a veces uno no tenía nada personal con la gente de otros lados, pero es que nadie quería que lo relacionaran. Eso era un balazo seguro. Yo, por ejemplo, si veía que Ana estaba allá en El 28 con el marido y yo a ella la conocía, pero era de Macayepos, ni por equivocación voy yo a hablar con ella. Hasta rabia le daba a uno nada más de verla. Tú ves ahora y estamos juntas trabajando por la montaña. Que hay reunión y ¿quién hace el sancocho? Allá estamos las dos. Pero no crea que esto ha sido fácil. Uno ve que hacen reuniones en la televisión y se dan la mano el desmovilizado de la guerrilla con el de los paracos y viene el general nosequencito, ahí vaya a ver en la montaña y la gente que no tenía nada que ver es la que sigue peleando” (María y Ana, el 1 de septiembre de 2016).

La imposición de la dominación y sus lógicas de subordinación generan y exacerbaban conflictos comunitarios y delimitan fronteras entre asentamientos y comunidades (Dube 1996; 2003). En esta mirada, no defiende que los conflictos internos en la Alta Montaña se deban únicamente a la incursión de actores armados, sino que las geografías del terror que éstos configuran exacerbaban los conflictos y transfieren las rivalidades y fidelidades de la guerra a las comunidades. Así lo expresan los miembros del Proceso Pacífico de Reconciliación e Integración de la Alta Montaña, cuyas palabras se recogieron en un informe del CNMH.

Aquí había una línea invisible entre las comunidades de Macayepos hacia abajo y Macayepos hacia arriba, esto lo satanizaron y decían que El Hobo y el que vivía en Jojancito hacia arriba era guerrillero y todo el que vivía de Jojancito hacia abajo, de Macayepo hacia allá eran paramilitares. Así como a nosotros nos tildaban de guerrilleros a los líderes de Macayepo y de esos sectores también eran señalados como líderes de los paramilitares[...] Nosotros teníamos miedo de llegar a Macayepo y los de Macayepo sentíamos temor. Pero esos temores venían de la guerra, de los señalamientos. Y cuando vimos que los de Macayepo retornaron, dijimos... vamos a hablar con ellos. Tienen que acordarse de nosotros. Antes nos conocíamos y hablábamos, y también peleábamos... Pero al rato lo solucionábamos (Centro Nacional de Memoria Histórica y Proceso Pacífico de Reconciliación e Integración de la Alta Montaña de El Carmen de Bolívar 2018, 156, 479)

El Movimiento Pacífico de la Alta Montaña, el brazo político del Proceso Pacífico de Reconciliación surgió de la crisis que supuso la infestación de los árboles de aguacate que sustentaban la economía campesina de la región. Este hecho sirvió como aliciente a la organización de los distintos corregimientos y veredas de la Alta Montaña en función de una necesidad común. La crisis del aguacate apenas reveló las diferentes afectaciones económicas y sociales por las cuales la violencia armada y el abandono estatal reverberaban en la cotidianidad de los campesinos de la región. En diversas reuniones hicieron un pacto que llamaron de “reconciliación” entre los distintos corregimientos y veredas y decidieron trabajar coordinadamente para llamar la atención de la política municipal y departamental.

Así comenzamos a trabajar vereda por vereda. A los de Macayepo nos daba miedo llegar a otras veredas. Solo íbamos a Lázaro. Pero las lideresas y líderes se comprometieron con nosotros y dijeron: yo respondo por ustedes cada vez que se trasladen a las otras veredas. Y nosotros les creímos. Entre todos empezamos a trabajar en el proyecto de la Caminata Pacífica. Jorge Montes y Aroldo fueron ejemplo de unidad y reconciliación es ese proceso de volvernos a reunir, de volver a confiar el uno en el otro. Éramos una sola comunidad articulada por 7 líderes de los corregimientos y apoyados de 35 lideresas y líderes de las JAC. Llegamos a reconciliar a 4000 familias que hoy lo dicen con orgullo y sin miedo: yo puedo ir a Macayepos, y los macayeperos hoy dicen vamos a Hondible, a Huamanga, sin temor, eso es lindo. Unidos y sin temores hicimos la caminata, marchando juntos por nuestros derechos y unidos por ser campesinos el proceso se consolidó más (Ciro Canoles, citado en Centro Nacional de Memoria Histórica y Proceso

Pacífico de Reconciliación e Integración de la Alta Montaña de El Carmen de Bolívar 2018, 480).

Como resultado, el 7 de abril de 2013, aproximadamente mil quinientos habitantes de la zona alta se reunieron en Arroyoarena y emprendieron una marcha hasta Cartagena, con la finalidad de exigirle al gobierno departamental atención a sus necesidades. Con la consigna: “Por la reparación integral, la montaña se mueve”, atravesaron El Carmen de Bolívar y llegaron a la cabecera municipal de San Jacinto, donde una delegación de la gobernación los esperaba para negociar. Con los 91 acuerdos que surgieron de ese pacto con la institucionalidad, también surgió la alianza que pasó a conocerse como Movimiento Pacífico de la Alta Montaña. La Transversal de los Montes de María era una de esas exigencias que, a pesar de haber sido prometida desde 2008, para ese entonces no se había iniciado su construcción. La presión del Movimiento fue uno de los determinantes para la ejecución de la obra.

No obstante, el establecimiento de un diálogo entre las comunidades fragmentadas por la pervivencia de la violencia en las relaciones sociales no implicó directamente la desaparición de los conflictos entre comunidades. Apenas unos meses después fue encarcelado Jorge Montes, el coordinador del Movimiento, bajo la acusación de ser guerrillero.

Pero a los cuatro meses de esa caminata, el 9 de septiembre, me capturaron de nuevo, y esta vez el montaje sí estuvo muy bien estructurado. Todos los que me acusaron, que eran como quince, eran conocidos míos. Después supe que les pagaron para hacerlo. Y me metieron todos los delitos que se le meten a un guerrillero: homicidio, secuestro, extorsión, desplazamiento forzado en población civil, concierto para delinquir y rebelión. Me culpaban de ser miembro de los frentes 35 y 37 de las Farc (Jorge Montes, entrevistado por Bungard el 16 de septiembre de 2019).

Cuando estuve en la sede del Proceso Pacífico, Jorge Montes permanecía preso en Chiquinquirá, condenado a 39 años de prisión. Esta situación generaba tensión en el Movimiento, que defendía su inocencia y coordinaba una campaña por su libertad. Entre las múltiples preocupaciones sobre su salud y su seguridad que me expresaban los participantes del Proceso Pacífico, hubo una que llamaba mucho mi atención. “Lo peor es que se firme la paz y Jorge siga preso, mire usted todo lo que sufrió para que nosotros estuviéramos en paz y él allá encerrado” (Entrevista a Emilio el 1 de septiembre de 2016). Su prisión se prolongó hasta octubre de 2017 cuando, como resultado de los acuerdos de paz entre el gobierno y las FARC, Jorge Montes fue liberado, acogiéndose a los beneficios otorgados a las personas condenadas por delitos relacionados con este grupo guerrillero.

En el momento en que escribo este relato Jorge continúa a la espera de someterse a la Jurisdicción Especial para la Paz (JEP) con la firme convicción de nunca haber pertenecido a ningún grupo armado.

El acuerdo entre las FARC y el gobierno colombiano finalmente se firmaría el 25 de septiembre de 2016 en Cartagena, la capital del departamento de Bolívar, a dos horas de El Carmen de Bolívar, siguiendo la predicción de Dumek Turbay. El país se pausó ese domingo para asistir el monumental evento que prometía marcar un punto de quiebre en la historia colombiana. Yo lo presencié desde las pantallas colocadas en la Plaza de Bolívar en Bogotá, rodeado de ojos llorosos, inclusive los míos. Durante décadas parecía imposible semejante acontecimiento. Sin embargo, a las 5 pm, ahí estábamos. Un par de horas antes, en la plaza de El Carmen de Bolívar había ocurrido el preámbulo de la firma. Miembros del equipo negociador habían encabezado el acto de entrega del acuerdo final a una comisión de víctimas de la región. Montes de María volvió a ser protagonista de la jornada de la paz en esta ocasión. En medio de aplausos y lluvias de papeles blancos, el evento, esta vez organizado desde la institucionalidad, confirmaba, aunque no de la manera esperada, el rumor que se esparcía desde los comienzos del año. La paz se había firmado en la capital de los Montes de María por las organizaciones de víctimas y, ese domingo, la delegación negociadora estaba ahí para confirmarlo con bombos y platillos desde el discurso oficial. Según me contaron posteriormente, el evento, que aconteció a la media mañana, no fue extenso. La delegación que entregó los acuerdos en El Carmen de Bolívar tuvo que salir a las prisas para atender el evento en Cartagena.

Además de la firma rebelde de marzo, parecía que el discurso del posconflicto se había adelantado de varias formas en los Montes de María como parte integradora del dispositivo de la paz. La visibilización de la región en el marco de la paz en Colombia se constituía como uno de los principales compromisos de los actores institucionales. Al parecer, la definición de la visibilidad de los Montes de María, encabezada por la gobernación de Bolívar, promovía la apertura del espacio geográfico a los visitantes. Además de la promoción de la inminente firma de los acuerdos, la segunda etapa de la Vuelta a Colombia funcionaba como evento inaugural de la estrategia que la gobernación de Bolívar llamó “Ruta de la Paz”.

1.2 La Ruta de la Paz y el turismo para la paz

La Ruta de la Paz fue anunciada el 24 de febrero de 2016, casi dos meses después de la posesión de Dumek Turbay, en el marco de la Vitrina de la Asociación Colombiana de Agencias de Viajes y Turismo - ANATO 2016. “Planteamos un recorrido por los municipios de María la Baja, Macayepo, Caracolí, Camarón, Carmen de Bolívar y El Salado, sitios icónicos de la región de los Montes de María, que han cambiado las lágrimas por las sonrisas” (Lucy Espinoza, citada en Redacción El Heraldo el 27 de febrero de 2016), comunicaba Lucy Espinoza, directora del Instituto de Cultura y Turismo de Bolívar (Icultur), sobre la iniciativa. La iniciativa colocó a los Montes de María como complemento de Cartagena en el foco de la oferta turística del Caribe colombiano y, según los reportes de Icultur, se ha mostrado bastante prometedora (Caracol Cartagena el 4 de abril de 2018). La ruta ha sido presentada como la apertura de los Montes de María al turismo, como resultado de la paz. “La presencia de grupos armados azotó a los bolivarenses: guerrillas, paramilitares, narcotraficantes. Hoy es diferente: los Montes de María son tranquilizados por la lluvia que los caracteriza; las ciénagas, aisladas como piezas desperdigadas de rompecabezas en el mapa de Colombia, protegen su flora y su fauna”(Lombardo el 16 de mayo de 2018), relató en 2018 el diario El Tiempo como justificación de la Ruta de la Paz.

Esta propuesta, aunque pueda construir una lucrativa industria que brinde visibilidad a los Montes de María en el panorama nacional, encarna un peligro para la memoria de las comunidades. Como lo muestra Ojeda (2013), la configuración de un espacio “seguro” para el turismo en Colombia ha sido atravesada por la banalización del despojo y la militarización de los espacios.

A pesar de su carácter aparentemente apolítico, la promoción turística ha desempeñado un papel fundamental en la producción de nociones y experiencias cotidianas de seguridad en Colombia. La poderosa narrativa de "reconquista" territorial de la Seguridad Democrática era inseparable del turismo. La posibilidad de viajar a diferentes áreas de Colombia se convirtió en el medio y la prueba de este nuevo orden socioespacial basado en la proliferación de la seguridad²² (Ojeda 2013, 9).

²² Traducción propia, en el original en inglés: “Despite its seemingly apolitical character, tourism promotion has played a fundamental role in the production of everyday notions and experiences of security in Colombia. Democratic Security’s powerful narrative of territorial “reconquest” was

De la misma manera, el proceso de creación de territorios “pacificados” para el turismo, es al mismo tiempo un proceso de “desterritorialización” del espacio desde la experiencia del turista. La constante recreación del espacio desde la mirada del turista se basa en la objetificación del territorio y sus componentes que está mediada por las lógicas del poder que estructuran la visualidad de los espacios (Foucault 2000). Como lo describen Minca y Oakes (2006), la experiencia idealizada de los turistas está direccionada a evadir la interrupción de las personas que habitan el espacio. En este sentido, las personas, en homología al espacio, se convierten en objetos de la experiencia modernizante del turismo.

Tal interrupción puede ocurrir, por ejemplo, cuando la distancia de objetivación se cierra por un "otro" que afirma su presencia de manera inesperada o incluso inoportuna. Es en estos contextos que las representaciones del mundo alcanzan su poder, ya que prometen una recreación del mundo sin la posibilidad amenazante de que esa recreación sea interrumpida por el "otro" mundo mismo²³ (Minca y Oakes 2006, 18).

El discurso del turismo de guerra, o de paz, incluye una dicotomía interesante que en el contexto montemariano se revela de manera dramática. La temporalidad del turismo irrumpe en la vida cotidiana para establecer una lógica de la “seguridad” del turista, a costa de la subjetividad de las personas que aún hoy están lidiando con las consecuencias de la guerra. Esta operación reduce la violencia y el dolor a bienes de consumo.

Esta temporalidad trabaja en conjunto con la territorialización de la seguridad/peligro al producir importantes sitios de conmemoración para que los turistas puedan acceder fácilmente a la guerra con una distancia histórica. Aunque los nombres de batallas famosas invocan imágenes de violencia (las playas de Normandía, Guadalcanal, Pearl Harbor, Viiny Ridge, Passchendaele, Somme), los turistas están seguros en sus encuentros presentes porque muchos meses y años los separan del derramamiento de sangre que están allí para reverenciar.

Aquí abundan las metáforas: en lugar de batallones de soldados que colonizan un sitio estratégico, las “hordas de turistas” conmemoran (al ver) y consumen (al comprar souvenirs) el territorio que alguna vez albergó una importante batalla nacional/histórica. Como sugiere Smith, los “recuerdos de la guerra”, como los campos

inseparable from tourism. The possibility to travel to different areas of Colombia became both the means and the proof of this new sociospatial order based on security proliferation.”

²³ Traducción propia, en el original en inglés: “Such disruption might occur, for instance, when the distance of objectification is closed by an "other" asserting its presence in unexpected or even unwelcome ways. It is in these contexts that representations of the world achieve their power, for they promise a reenactment of the world without the threatening possibility of that reenactment being disrupted by the "other" world itself.”

de batalla, los monumentos de guerra, los cementerios militares, las recreaciones de batalla y los monumentos, “probablemente constituyen la mayor categoría de atracciones turísticas del mundo”. Y mientras esas guerras estén escondidas en los anales de la historia, los turistas no se verán afectados por su peligro y violencia; su seguridad les permite contemplar con satisfacción lo que alguna vez fue un sitio de carnicería²⁴ (Lisle 2000, 97).

El núcleo de la problemática radica en que este tipo de archivación de la violencia en el expediente de la historia, como un acontecimiento finalizado, desconoce la experiencia subjetiva de las personas que conviven con la violencia que se encarna en el presente y que se actualiza constantemente (Das 2007; Das y Kleinman 2000). Michel de Certeau (2003) ya había advertido que la historia distribuye el espacio de la memoria a partir de la oposición entre el pasado y el presente, contrario a lo que haría el psicoanálisis, que resalta la presencia del pasado en el presente. Sin embargo, la pervivencia de la violencia no se ancla apenas en el discurso psicoanalítico, sino que se expresa en el “análisis de la vida social y política, y en particular, a la temporalidad de la vida social y política”²⁵(Butler 2003, 467). Así, la proyección del acontecimiento violento en la cotidianidad transita entre estrategias del tiempo y la memoria que resaltan las condiciones de producción de las representaciones del pasado y del presente y elabora la subjetividad de sus testigos. Es decir, la violencia no solo quiebra lo ordinario, sino que se instala en sus fragmentos y los unifica, a semejanza del proceso de restauración de un objeto pretérito que realizaría un arqueólogo. Esa reconstrucción, ese “tipo de historiografía”, coliga temporalidades y revela

²⁴ Traducción propia, en el original en inglés: “This temporality work in tandem with the territorialization of safety/danger by producing important sites of commemoration so that tourists can easily access war at a historical distance. Although the names of famous battles invoke images of violence -the beaches of Normandy, Guadalcanal, Pearl Harbor, Viiny Ridge, Passchendaele, the Somme- tourists are safe in their present encounters because many months and years separate them from the bloodshed they are there to revere. The metaphors abound here: instead of battalions of soldiers colonizing a strategic site, “hordes of tourists” commemorate (by viewing) and consume (by purchasing souvenirs) territory that once hosted an important national/ historical battle. As Smith’ suggests, the “memorabilia of warfare” such as battlefields, war memorials, military graveyards, battle reenactments, and monuments, “probably constitute the largest single category of tourist attractions in the world.” And as long as those wars are safely tucked away in the annals of history, tourists are untouched by its danger and violence-their security enables them to gaze contentedly upon what was once a site of carnage.”

²⁵ Traducción propia, en el original en inglés: “the analysis of social and political life, in particular, to the temporality of social and political life.”

los diferentes estratos del tiempo. En este proceso de “escritura” del tiempo la violencia se integra en lo ordinario, se ancla en la cotidianidad.

La representación del mundo que se construye desde la objetivación del espacio del turismo dista de la representación del mundo permeada por la experiencia pasada y presente de la violencia de los locales, cuya vida está permeada de constantes amenazas. Mientras los turistas se aíslan de los “peligros” que supone la violencia “pasada” de los Montes de María, participan activamente de la negación de la subjetividad y la memoria de la población. Los dispositivos de la paz, expresados en la promoción de la Ruta turística de la Paz, expresan estrategias de negación de los conflictos latentes en este territorio. Si la seguridad que promueve el turismo existe, esta es “sólo para aquellos cuyo privilegio se traduce en la posibilidad de viajar con seguridad”²⁶(Ojeda 2013, 14).

Al igual que los ciclistas y los políticos, los turistas visitan el territorio para ver y ser vistos, como lo anticipaban Carmen y Carlos (el 14 de junio de 2016) en nuestra conversación, sin embargo, esta coexistencia en el espacio está limitada por curvas de visualidad en contraste.

La vista desde el mirador de La Cansona, que me parece sobrecogedora, revela un bellissimo paisaje montañoso. Justo detrás del mirador está la base militar desde la cual se vigila con absoluto privilegio todo el panorama. ¿Será que quien contempla el paisaje logra percibir las disputas por la tierra de estas montañas?, pienso mientras observo. ¿Qué amenazas estarán controlando los ojos vigilantes de los militares tiesos como estatuas entre los matices de verde? ¿cuántas vidas ha costado y costará llegar a aquel pedazo de mar que se ve al fondo?

Mientras observo, me acerco a la caseta donde venden cerveza, gaseosas y comida para los visitantes. Pregunto el precio de un par de cosas y halago a la vendedora por la belleza del sitio. “Sí, señor, lo estamos poniendo más bonito”, me dice, “es que dicen que van a hacer un teleférico turístico que suba hasta acá para que la gente vea el paisaje, de aquí a allá esto tiene que estar bonito porque si con la carretera ya viene un poco de gente, imagínese con

²⁶ Traducción propia, en el original en inglés: “for those whose privilege translated into the possibility of travelling safely”.

ese cable”. “¿Un teleférico?”, le pregunto, “eso debe ser una obra millonaria”. La muchacha se encogió de hombros. “El gobierno tiene plata, los pobres somos nosotros”, me dijo, y empezamos a reír juntos. Entre las risas, la muchacha empieza a mostrar las justificaciones para un teleférico en la zona: “dicen que con la paz vienen ahora unos proyectos de plata. No crea... es que esta loma no es fácil de subir, por eso se llama La Cansona. Como será de difícil que yo llevo escuchando que la paz viene subiendo la montaña hace rato y vea, nada que termina de llegar”. “Ojalá que no llegue cansada”, le dije yo. En ese momento paramos de reírnos y la expresión de la muchacha se transformó, mientras me pasaba lo que yo había comprado. “Ojalá”, me dice en voz baja, “ojalá” (Entrevista a Vendedora el 12 de diciembre de 2016).

Mientras el teleférico sigue siendo un proyecto lejano, la Transversal de los Montes de María avanza casi tan rápido como se deteriora. El objetivo principal de la obra es atravesar la zona de Alta Montaña de los Montes de María desde El Carmen de Bolívar, coronando el cerro de La Cansona y descendiendo hasta San Onofre, en el departamento de Sucre, brindando una salida rápida al mar Caribe, en el golfo de Morrosquillo. La iniciativa institucional materializa por medio de una vía de acceso público el proyecto que durante dos décadas mantuvo el triángulo de grupos armados disputando esta región. La asociación entre estrategia militar e infraestructura no resulta de una casualidad. De hecho, un triunfante ejército colombiano participó de la planeación y adecuación inicial de la vía desde el 2008, como una de las acciones elevadas a resultado del proyecto de Consolidación Territorial²⁷.

Del otro lado de la Montaña, en el departamento de Sucre, el turismo también se presenta ante la institucionalidad como una opción prometedora para la construcción de la paz. En marzo de 2020, en medio del análisis de los Programas de Desarrollo con Enfoque

²⁷ En su momento, la obra fue ejecutada por el Batallón de Ingenieros Militares No. 2 “Vergara y Velasco” de Barranquilla y el Batallón de Ingenieros Militares No. 5 “Coronel Francisco José de Caldas” de Bucaramanga. Sin embargo, la segunda etapa de la construcción fue detenida en febrero de 2010 por la Corporación Autónoma Regional del Canal del Dique – CARDIQUE, debido a que los ingenieros militares no cumplieron los requisitos de manejo hídrico y forestal de la obra (Plataforma de Organizaciones de Desarrollo Europeas en Colombia – PODEC 2011).

Territorial (PDET)²⁸ de Montes de María, el Gobernador de Sucre, Héctor Olimpo Espinosa, reveló los esfuerzos departamentales en la asociación de los Programas de Desarrollo con las iniciativas turísticas: “Queremos hacer un proyecto integral de turismo en toda la región de Montes de María. Esperamos poder encontrar con los representantes del Gobierno nacional orientación para darles el mayor provecho a estas iniciativas. Tengo mucho optimismo en la implementación de los programas PDET en la región” (Espinosa, citado en Equipo de Comunicaciones de la Gobernación de Sucre el 5 de mayo de 2020).

San Onofre, destino final de la Transversal de los Montes de María, es uno de los municipios más turísticos del departamento. Con sus 75 kilómetros de playas en el Caribe, le disputa el puesto a Tolú y Coveñas como destino predilecto del departamento de Sucre. Sin embargo, sus exuberantes playas están rodeadas de miles de hectáreas en disputa entre empresas dedicadas a la siembra de teca, en especial Tekia S.A.S (anteriormente Reforestadora del Caribe S.A.), filial del Grupo Argos, y reclamantes de restitución de tierras, que sufrieron procesos de despojo. Así también, el espacio urbano y rural de este municipio fluctúa entre los intentos de organizaciones criminales herederas de los paramilitares por el control de las rutas de extracción de drogas del país.

El 24 de julio de 2018, la Defensoría del Pueblo colocó este hecho en conocimiento de las instituciones colombianas, quienes se han caracterizado por el sistemático descuido frente a las actuaciones de los herederos del paramilitarismo. La Alerta Temprana 061-18 prevenía

La creciente presencia del grupo armado ilegal autoidentificado como Autodefensas Gaitanistas de Colombia (AGC), que en el interés de aprovechar las ventajas de la ubicación geográfica del municipio para la extracción de rentas derivadas de las actividades económicas ilegales que se realizan en la región, ha conllevado el ejercicio de la violencia contra la población civil. [...]En ese sentido, la administración del miedo se evidencia en la sensación de vigilancia hacia los habitantes, desarrollando códigos de silencio como medida de autoprotección. Para las comunidades del municipio resultan sospechosas las escasas acciones de las autoridades en contra de las AGC. En este sentido, consideran riesgoso colaborar en las investigaciones que adelanten, y, de poco

²⁸ Los PDET son un instrumento de planificación y gestión surgidos del proceso de paz entre el Gobierno y las FARC. Se trata de una formulación específica de los Planes de Desarrollo municipales, integrando de manera prioritaria los programas en el marco de la Reforma Rural Integral acordada en los diálogos. Los PDET están destinados a un grupo de 170 municipios priorizados por el acuerdo, entre los cuales los 15 municipios de Montes de María hacen parte de una de las 16 regiones prioritarias.

interés, denunciar penalmente los hechos victimizantes. [...] Como complemento al escenario de riesgo descrito hasta ahora, se suman las condiciones estructurales de inequidad social, desempleo y pobreza de las comunidades que evidencia preocupantes indicadores de brechas sociales. Ante el alto nivel de necesidades básicas insatisfechas en que se encuentran, algunas personas residentes en el municipio se ven abocadas a participar de las actividades que ofrece la economía ilegal como opción para sobrevivir. [...] Es necesario considerar que uno de los mayores impactos sociales generados en su momento por las extintas Autodefensas Unidas de Colombia, fue la fragmentación de los lazos de confianza comunitaria de la población San Onofre. Ante la continuidad de la dinámica armada ilegal, y la escasa intervención estatal para el restablecimiento de los derechos y la paz territorial, el impacto acumulado ha acrecentado las distancias entre la sociedad civil y las agencias del Estado. En este sentido, resulta muy sintomático que en la actualidad la resolución de conflictos entre vecinos y familiares, sea ejercida por las vías de hecho, convirtiéndose así, en otro ingrediente social que ha sido capitalizado por el grupo armado ilegal [AGC] para validarse en el territorio como actor hegemónico (Negret Mosquera y Defensoría del Pueblo 2018, 4–5).

La pervivencia de las lógicas mediadas por la violencia en San Onofre genera brechas en la comunidad que establecen formas de interacción social que transfieren las lógicas del conflicto armado a los conflictos comunitarios, sumados a la generación de lo que Negret Mosquera, Defensor del Pueblo, llama “códigos de silencio”. Estas experiencias inscritas en la subjetividad como “conocimiento envenenado” (Das 2000) se transforman en estrategias de agenciamiento de su cotidianidad y gestión de su subalternidad. La inminencia de la violencia se transforma en una urgencia por la preservación de la vida, que halla su nicho tanto en la participación como en el silencio.

1.2.1 Del otro lado de la montaña. El fantasma de Cadena

A diferencia de la Alta Montaña, la zona baja, constituida principalmente por los municipios de San Onofre y María La Baja no se caracterizó por ser un espacio de tránsito de los paramilitares, sino que fue convertido en su morada. En ese proceso de construcción de un actor hegemónico, el paramilitarismo extendió sus redes no solo en los actores institucionales, sino que los jefes paramilitares se proyectaron simultáneamente como reguladores y como participantes de la vida social de la comunidad. “Aquí tenían casa y finca, y vaya uno a saber cuántas mujeres. Las pobres peladitas no podían decir que no, así que más de una les parió los hijos a ellos”, me dice doña Flor en la cabecera municipal de San Onofre (el 15 de diciembre de 2018).

Entre la pléyade de hombres del Bloque Héroes de los Montes de María de las AUC que se asentaron en el costado noroccidental de los Montes de María, hay uno que destaca por su

relevancia. “Cadena”, como mejor se le conocía a Rodrigo Mercado Pelufo, era, además de uno de los jefes militares del Bloque, uno de los más temidos vecinos de San Onofre.

Nacido en el corregimiento de Macayepos, en el corazón de la Alta Montaña, Cadena se instaló desde finales de la década de los 90 en la finca El Palmar, localizada entre la cabecera municipal de San Onofre y el corregimiento de Berrugas y Rincón del Mar, desde donde comandaba el accionar militar de las AUC en la región. Para doña Flor, “en esa finca mataron más de 2.000 personas. Mire, el que entraba allá no volvía a salir. Eso está toditico llenito de muertos, que donde uno vaya y abra un hueco encuentra un hueso”. Así lo hizo la Fiscalía colombiana, que encontró en 2005, 75 fosas comunes en la finca (Verdad Abierta, 11 de junio de 2010). Sin embargo, las labores de exhumación fueron detenidas y hasta la fecha se desconoce la cifra real de cuerpos sembrados en esa tierra.

Esta hacienda se consolidó como uno de los espacios del terror en San Onofre. “Uno pasa por ahí escucha las almas gritando y llorando. Eso es muy maluco. El que entre ahí tendrá que saberse el credo al revés, porque esa pila de muertos es muy brava”, me decía don Pablo mientras se sobaba los brazos en señal de escalofríos. Cadena y sus hombres construyeron una geografía del terror que transformó espacios físicos y simbólicos.

Es que ese tipo no era que se quedara allá en la finca y listo, no hombre, es que como a él le gustaba la playa fue y paró dos casas en Rincón del Mar y allá pasaba como el dueño y señor, porque ahí era que sacaban la droga. Eso mandó a hacer la iglesia de Rincón y hasta mandó a tumbar el colegio porque dizque le quitaba la vista desde su casa. A Cadena no le importaba nada y dígame usted ¿quién lo paraba? Si es que hasta senador y alcalde y gobernador ponía. A la gente aquí le tocaba, “venga mi don, qué quiere, qué se le ofrece”, porque el que no, se moría (Entrevista a Pablo el 16 de junio de 2015).

Cadena se desmovilizó en julio del 2005 en la vereda San Pablo, Maríalabaja, y luego se le volvió a ver en Santa fe de Ralito, en el marco de las negociaciones que adelantaba el gobierno de Álvaro Uribe con las AUC. Sin embargo, desde noviembre de ese mismo año no se le ha vuelto a ver. Solo se encontró el carro en el que se movilizaba consumido por las llamas, y desde entonces se presume muerto. No obstante, su presencia no ha dejado de causar terror en San Onofre y Maríalabaja.

“Ese hombre está vivo, o si no es el fantasma, ¿oyó?, porque aquí más de uno lo ha visto. Se pasea en sus camionetas, se aparece en la noche. Ni muerto ese hijueputa deja de venir aquí a asustarlo a uno”, me dice en voz baja doña Flor (Entrevista el 15 de diciembre de 2018), tal vez con miedo a que el fantasma de Cadena la atormente. Las apariciones del fantasma

de Cadena han sido narradas de manera pintoresca y con cierto tono de sensacionalismo por la prensa colombiana, quienes encuentran en los avistamientos una muestra del trauma social que genera su figura en la población montemariana.

Dicen que en Pajonalito, cerquita de Toluviéjo, lo ven pasar envuelto en una sábana blanca. Con mueca de espanto, siempre en silencio, se posa en las esquinas para asustar a los vagabundos. Por las calles de Libertad, cuentan en voz baja que un campesino se lo encontró una madrugada de lluvia. Allá no fue con el manto. Estaba sin camisa y sin zapatos. Tenía la cara triste. Quería un trago. Un policía de Rincón del Mar, nacido en Armenia, tan ajeno a estas tierras, comenta con burla disimulada que habitantes de otros corregimientos remotos de San Onofre le describen con horror la aparición, que también suele vestirse de poncho, machete al cinto y que suelta una carcajada siniestra, aterradora, que hace chillar a los perros (El Espectador y Ardila Arrieta el 14 de febrero de 2009).

Sobre la supuesta “resurrección” del ex jefe paramilitar se habla en Maríalabaja, San Onofre, Sincelajo y en otros poblados de los Montes de María. Lo ven pasando en carros lujosos, poniendo gasolina o con guardaespaldas. Lo cierto es que antes de la desmovilización, con ayuda de gente reconocida en San Onofre, “Cadena” evitó su detención, escapó del pueblo y apareció en Ralito, de donde de nuevo volvió a huir sin que nadie se atreva a decir si vive o si se trata de un fantasma sin rastro (El Tiempo y Arcieri G el 1 de junio de 2006).

Sin embargo, más que episodios anecdóticos del pasado que se anclan en la imaginación contemporánea y la superstición de la población, la constante presencia del fantasma de Cadena en los territorios que controló desde su régimen de terror puede ser interpretada como el reconocimiento de que la estructura que amparó su accionar no se desarticuló ni con los acuerdos de paz de 2005 ni con los de 2016.

Mientras que en el discurso contemporáneo la superstición se presenta como “el símbolo del mundo salvaje, en una práctica a abolir con la introducción de la racionalidad moderna”²⁹(Meneses 2009, 177), debe reconocerse que el establecimiento de la lógica de la modernidad en el territorio de los Montes de María se conjuga por medio de las estrategias de acaparamiento y consolidación de un modelo económico que unifica prácticas coloniales con finalidades propias del capitalismo moderno (Fals Borda 1976; Blanco Romero 2010; Buelvas Díaz 2019). Las iniciativas modernizantes y desarrollistas en los Montes de María se soportan en procesos de despojo que promovieron en su momento el acaparamiento de

²⁹ Traducción propia, en el original en portugués: “símbolo do mundo selvagem, numa prática a ser abolida com a introdução de uma racionalidade moderna”.

tierra en cabeza de una relación señorial con los hacendados y recientemente la acumulación de capital en las arcas de empresas agroindustriales con la abierta promoción institucional a través de pactos gubernamentales. “Esto nos retrotrae a las relaciones entre la búsqueda de ajustes espacio-temporales, los poderes estatales, la acumulación por desposesión y las formas de imperialismo contemporáneo”(Harvey 2004, 115). Sin embargo, estas iniciativas no habitan únicamente en los campos abstractos de la institucionalidad y los mercados internacionales, sino que, como muestran Ojeda et al.(2015) se anclan en la cotidianidad por medio de la continuidad de la violencia.

Varias investigaciones corroboran este panorama de amenazas, asesinatos y difícil acceso a los recursos, que obedece en buena parte a que el orden paramilitar no ha sido desmontado en la región, y a que grandes propietarios respaldados en mecanismos de seguridad privada ejercen todavía un control directo sobre muchas poblaciones. Los espacios del miedo forjados por el dolor y el sufrimiento están todavía vivos (Ojeda et al. 2015, 116).

Achille Mbembe (2011) ya había contorneado este asunto, aplicándolo al contexto africano, en su definición de necropolítica, mostrando que, en las lógicas de la política global y sus intercambios tanto de mercancías como de violencias, la aplicación del “derecho a matar” ya no es monopolio del Estado, sino que se terceriza a favor del mercado y de lo que, siguiendo a Deleuze y Guattari (2004), llamó “máquinas de guerra”.

Organizaciones difusas y polimorfas, las máquinas de guerra se caracterizan por su capacidad para la metamorfosis. Su relación con el espacio es móvil. Algunas veces mantienen relaciones complejas con las formas estatales (que pueden ir de la autonomía a la incorporación). [...] Una máquina de guerra combina una pluralidad de funciones. Tiene los rasgos de una organización política y de una sociedad mercantil. Actúa mediante capturas y depredaciones y puede alcanzar enormes beneficios. Para permitir la extracción de carburante y la exportación de recursos naturales localizados en el territorio que controlan, las máquinas de guerra forjan conexiones directas con redes transnacionales (Mbembe 2011, 58-59).

Esta asociación entre modernidad y muerte se ancla en la sociedad montemariana de formas simbólicas y prácticas en las cuales la muerte propia y la del otro construyen metáforas de la vida social y de los espacios geográficos que el sistema social señorial y posteriormente la escalada de violencia armada de la transición entre los siglos XX y XXI configuraron. La omnipresencia del fantasma de Cadena no sólo nos habla de la pintoresca visión del trauma social de la comunidad, de la exacerbación de una necropolítica que se encarna en lo cotidiano, sino también de las formas en que lo mágico expresa lo político.

Que la magia y la política se enhebran en el pensamiento de las sociedades no resulta una novedad. Taussig (2015), en sus reflexiones sobre el impacto mágico del Estado, asociándolo al estado de conmoción, mostraba que éste marcaba no solo el trayecto de los nacientes estados americanos, sino también su relación con la historia y con el pensamiento mágico.

Más que ser la causa, en tanto que choque, de una muerte violenta que se propaga al más allá, a un lugar donde no obtiene ningún descanso [...] el estado de conmoción también resume, como proceso y efecto, lo que se pone en juego en el viaje de la magia a través del tiempo. [...] La magia no sólo es una reacción frente a la conmoción sino su propio componente también, que cuando la cotidianidad se ve bruscamente alterada, se activa este estado de conmoción y “la sociedad vacila, inquiere, aguarda” (Taussig 2015, 186–87).

De cualquier manera, podríamos ampliar esta definición para incluir que la narrativa sobre lo mágico no necesariamente se refiere a la magia *per se*, sino a la cualidad política que se revela entre las sombras de un discurso ambiguo, discurso este necesario ante la inminencia de la muerte como práctica de retaliación en el contexto hostil de los Montes de María. Si el silencio y el conocimiento envenenado revelan una actitud que puede ser leída como una posición política, la anticipación de un discurso sobre lo mágico y sobrenatural permite un tipo particular de denuncia pública propio de la imaginación política de la comunidad. Trabajos como el de Meneses (2009) revelan la potencialidad de lo mágico para elaborar discursos complejos sobre las necesidades de las comunidades en contextos como el Mozambique poscolonial.

Mientras el discurso de la modernidad intenta despolitizar a sus otros internos, a través de transformarlos en figuras atemporales (Fabian 1983), en ese proceso trata de desconocer la agencia política de las narrativas y temporalidades otras. La deambulación del fantasma de cadena en el espacio de los Montes de María es una denuncia desde el campo de lo simbólico, pero que irrumpe en el campo de lo político.

En mi visión, más que expresar el miedo de la población a la figura de Cadena, la narrativa recurrente sobre la aparición de su fantasma revela una denuncia de que las estructuras que sustentaron su régimen de muerte no se agotaron con su desaparición. Por el contrario, están profundamente ancladas en la sociedad de los Montes de María y específicamente en las costas de San Onofre. Esto es especialmente dicente si consideramos que su desaparición ocurre precisamente en el espacio de negociación entre paramilitares y gobierno. Para esto, el discurso sobre la magia de lo político que nos propone Taussig es

simultáneamente una reflexión sobre la política de lo mágico. En este sentido, el proceso político adelantado por el Movimiento Pacífico de la Alta Montaña, por ejemplo, tiene mucho más en común con los rumores sobre el fantasma de Cadena de lo que parecería. Ambos son expresiones políticas de la comunidad adaptadas a sus realidades y posibilidades inmediatas como formas de gestión de su subalternidad.

En mi visita a la población de Rincón del Mar, las narrativas sobre las “ventajas” y “peligros” del turismo promovido por el departamento se solapan con la certeza de que esos intentos son vanos.

Vea, dicen que si aquí llegan los turistas van a traer plata, pero también van a dañarnos las playas. Yo la verdad no sé ni qué es lo bueno ni qué es lo malo, porque si uno ve aquí la gente pasa mucha hambre y ojalá tuvieran algo para poder vivir mejor [...]. El problema, que es lo que no dicen, es que yo dudo mucho que vayan a dejar que esto aquí se llene de turistas, porque se les daña el negocio. Aquí en esta playa pasan muchas cosas que no van a dejar que los de afuera se enteren y no hay turismo que pague esas platas (Entrevista a Julio el 16 de diciembre de 2018).

1.3 “Pura carreta”. La carretera se dañó

La desconexión entre las percepciones sociales de los locales y los proyectos gubernamentales alrededor de la paz de la región parten del discurso engeguecido de la institucionalidad, permeado por las características de un período de transición que Nordstrom (2004), aunque reconoce que no tenemos una categoría para enunciarlo propiamente, llama “tiempo de ni-paz-ni-guerra” (*time of not-war-not-peace*).

Esencialmente es un momento en que ocurren acciones militares que en sí mismas se llamarían “guerra” o “guerra de baja intensidad”, pero no están tan etiquetadas porque están ocultas por un proceso de paz que nadie quiere admitir que está fallando. Los actos de guerra se denominan “acciones policiales”, “bandolerismo”, “accidentes”, o simplemente no se les llama de ninguna manera y son silenciados en la discusión pública³⁰ (Nordstrom 2004, 166–67).

³⁰ Traducción propia, en el original en inglés: “Essentially it is a time when military actions occur that in and of themselves would be called “war” or “low-intensity warfare,” but are not so labeled because they are hidden by a peace process no one wants to admit is failing. Acts of war are called “police actions,” “banditry,” “accidents,” or they are simply not called anything at all—they are silenced in public discussion.”

En este proceso se disputan en el campo de lo práctico y lo simbólico las representaciones sobre los distintos conflictos que atraviesan a la comunidad en los discursos con los que se distribuyen en el público. Las manifestaciones cargadas de agencia política de la comunidad demuestran no solo la continuidad de la violencia frente a los procesos de diálogo de la política institucional, sino que en muchos sentidos estas estructuras perpetúan y disimulan la raíz de lo político anclada en la guerra. De hecho, las estrategias de disciplina y gobierno enmascaran formas de violencia que se incorporan en la cotidianidad y son evidenciadas como normativas e incluso deseables (Foucault 2000). Esto condice con la inversión que Foucault hace de la tesis de Clausewitz, al aseverar que

el poder político, tiene de hecho el papel de inscribir perpetuamente, a través de una especie de guerra silenciosa, la relación de fuerzas en las instituciones, en las desigualdades económicas, en el lenguaje, hasta en los cuerpos de unos y otros. Definir la política como guerra continuada con otros medios significa creer que la política es la sanción y el mantenimiento del desequilibrio de las fuerzas que se manifestaron en la guerra (Foucault 1976, 24).

En este sentido la política no vendría a ocupar el espacio de la guerra sino a expandir su rango de acción, mimetizándose en discursos sobre la paz y sobre la acción institucional que responden más que al mantenimiento de un orden político amplio, a la manera idealizada del Estado liberal, a la perpetuación de un orden jerarquizado y asimétrico mediado por el control de los métodos de coacción, atravesados por la violencia, el despojo y la matanza (Mbembe 1999).

El turismo entra en esta ecuación para normalizar los medios por los cuales las asimetrías sociales y las violencias estructurales se mimetizan y banalizan en el discurso de la “seguridad” (Ojeda 2013). Los enunciados públicos alrededor de la paz esconden lo que las experiencias de los habitantes manifiestan: el proceso de “seguritización” de la montaña no solo no acabó con las lógicas que aquejaban a la población local y los múltiples conflictos que de ellas surgieron, sino que acrecentó otro tipo de control militar que silencia sus demandas.

“Eso parece puro espectáculo, vienen, se muestran y después se van”, nos decía doña Carmen (el 14 de junio de 2016) a don Carlos y a mí después del discurso de Santos en La Cansona. Recuerdo que una de las expresiones que usó para referirse a las palabras del presidente me llamó la atención. “¡Pura carreta!”, dijo, y me sorprendió porque no me parece que “carreta”, para referirse a palabras sin fundamento o falaces, sea una expresión muy usada en el Caribe colombiano, como sí lo es en el interior del país. Siendo ella oriunda

de la región, no esperaba que lo dijera de esa manera, pero la sonoridad de la palabra en conjunción con la carretera se me antojó maravillosa e imagino que a ella también. “Esa carretera es pura carreta”, me quedé haciendo juegos de palabras en mi cabeza. Si me la vuelvo a encontrar, ya que desde entonces no la he vuelto a ver, le diré que tenía razón. Las bondades de la Transversal de los Montes de María duraron poco.

La primera semana de julio de 2020 fue hallado un cadáver con signos de tortura en el corregimiento de San Isidro, en la Alta Montaña de El Carmen de Bolívar. No fue el primero, el mes anterior fueron siete los asesinatos de reclamantes de tierras y líderes sociales en el municipio. La misma semana, siete casas del municipio amanecieron pintadas con grafitis alusivos a grupos paramilitares. En esos días recibí una llamada angustiada, “están aquí, los paracos tienen varias bases por la montaña. Por allá por San Jacinto tienen una finca grande. Están amenazando a todo el mundo, van un poco de muertos” (María el 11 de julio de 2020). Sin embargo, esto no es una novedad, las amenazas a líderes sociales no han parado desde antes de la firma del acuerdo de paz, como de tanto en tanto lo reportan los medios (Verdad Abierta, 30 de enero de 2014; Caracol Radio Cartagena, 15 de julio de 2018; Redacción El Espectador, 7 de febrero de 2019), ante la inasistencia de las instituciones.

El 7 de julio de 2020 circularon por El Carmen de Bolívar una serie de panfletos firmados por el Clan del Golfo prohibiendo la circulación en horas de la mañana por la Transversal de los Montes de María³¹. “Esa carretera se dañó”, me dice María al teléfono. Se refiere no solo a que por ella circulan los grupos paramilitares, sino que, en efecto, la carretera se encuentra muy deteriorada. Según los pobladores, los mismos camiones que subían cargando los materiales para la construcción del último tramo de la carretera la resquebrajaron. Hoy, la carretera está dividida por dos zanjas que marcan la línea de las ruedas de los vehículos pesados. “Así de buenos serían los materiales que le pusieron, y todavía pretendían que los campesinos sacaran por ahí sus cosechas, será en carro volador para que no se dañara la carretera” (Entrevista a Marta el 27 de diciembre de 2019). Al

³¹ La carretera es muy usada por los pobladores de El Carmen de Bolívar para ejercitarse, especialmente entre las 5 y las 7 de la mañana.

parecer, ni la infraestructura ni las promesas de paz han soportado mucho tiempo en estas montañas.

2. El Salado. Duelo, monumentos y subjetividad

El Salado no parece necesitar mucha presentación, y no por los mejores motivos. Se ha inscrito en la historia reciente colombiana como uno de los “casos emblemáticos”³² del conflicto armado. La mayor parte de los colombianos alguna vez habrán escuchado de este pueblo encallado en los Montes de María, su nombre no le es extraño a los medios y de cuando en cuando regresa a las pantallas y las prensas por diversas razones, casi siempre nefastas. Sin embargo, casi todas están relacionadas con los eventos de febrero de 2000: una masacre que “partió en dos la historia de El Salado”³³ y simultáneamente dejó una marca en la proporción de la acción paramilitar en Colombia. La Fiscalía ha llegado a asumir que se trató de “la matanza más grande cometida por los paramilitares en su historia” (El Tiempo el 23 de junio de 2008a; el 22 de junio de 2008).

La visión de que la historia se dividió en dos en la masacre de El Salado es en realidad contradictoria. Pareciera que lo que esta visión representa es una presunción de que la historia de El Salado comenzó con la masacre y los eventos asociados a ella, al insertarse en la narrativa de la Nación por medio de la violencia. Esta visión también deja marcas en la subjetividad de los saladeros, quienes han desarrollado estrategias de reconocimiento desde su enunciación a partir de la masacre. Mucho ha cambiado desde el 2000. La

³² El apelativo “caso emblemático” ha sido bastante utilizado en la literatura académica y judicial sobre el conflicto armado en Colombia. El Centro Nacional de Memoria Histórica parece ser el principal aportante de esta categoría por la cual se clasifican los eventos a ser estudiados a profundidad. Los casos emblemáticos son seleccionados por su relevancia para entender las causalidades, modalidades e impactos de la violencia reciente en Colombia. La masacre de El Salado fue uno de los primeros casos emblemáticos seleccionados y el segundo que recibió un análisis pormenorizado por parte del Grupo de Memoria Histórica.

³³ Esta expresión es recurrente en las menciones de la masacre de El Salado en la prensa (Cfr. Sala de Prensa del Ministerio del Interior el 23 de noviembre de 2012; Marcos y El País el 1 de febrero de 2018; El Espectador y Forero Rueda el 9 de febrero de 2020)

geografía del pueblo ha mudado, sus pobladores también. No obstante, hay una insistencia institucional en considerar que esa nueva historia que se inauguró a partir de la masacre es estática, es decir, no es una historia, por cuanto recusa el movimiento y la transformación (Fabian 1983). Esta visión niega la negociación cotidiana de la subjetividad de los saladeros. Sorprendentemente, esta constante convive con los esfuerzos por la “preservación” de la memoria del conflicto y de las víctimas.

De las múltiples estrategias que se han hecho en función de “preservar” la memoria de los habitantes de El Salado, el monumento a las víctimas cobra una especial relevancia y por eso he querido retomarlo para aproximarme, aunque sea siempre una aproximación parcial, a las formas en que la comunidad de El Salado tramita el duelo de la masacre en la cotidianidad y las formas en las que construye la memoria, apropia las construcciones memorialísticas hechas desde afuera y las subvierte. De ninguna manera quiero insinuar que la memoria no sea un poderoso recurso político, por el contrario, llamo la atención sobre la forma en que de alguna manera ésta ha sido “domesticada” por la institucionalidad para matizar y controlar lo que hay de político en ella. Consistentemente, la agencia política de los saladeros no se agota en los patrones institucionales. Como mostraré a partir del monumento y de las prácticas contramonumentales a su alrededor, en El Salado el duelo se ha transformado en una herramienta política con la cual negocian su autonomía.

2.1 Idas y venidas a un pueblo salado

Llegar nuevamente a El Salado, en 2020, me da una sensación extraña. La primera vez estuve acompañando trayectorias ajenas y, en esta emprendo una propia que, sin embargo, no me pertenece totalmente. No puedo evitar ver con cierto desdén la frigidéz de la investigación, más cuando estoy tan emocionalmente conectado. En la plaza de El Carmen de Bolívar conseguí un carro, el que me lleva a El Salado. No es común que estos carros viajen a ese lugar. Se dedican a hacer rutas El Carmen – San Jacinto – El Carmen, operando como taxis piratas³⁴, pero nunca, o casi nunca, van a El Salado y hasta ahora, a excepción

³⁴ En esta población el servicio de transporte público municipal y veredal no está reglamentado, lo que, distante de ser una excepción, parece ser la regla en la mayoría de los municipios del departamento de Bolívar.

de los mototaxis, no hay un transporte a este corregimiento olvidado. Nadie sale y muy pocos entran. En el camino, recuerdo que la primera vez que vine le pregunté al conductor por qué era tan difícil encontrar transporte a ese corregimiento, su respuesta resuena en mi mente cada vez que recorro esta ruta. Con cierto tono jocosos acompañado con una sonrisa me dijo: “¿y quién va a querer ir a un pueblo que está salado?” (Conductor el 3 de enero de 2008)³⁵.

La anterior vez que estuve, en enero de 2016, el taxista accedió a llevarme gracias a que habían construido la vía nueva, una estrecha y larga calle de 19 km hecha en concreto con secciones de placa-huella. “Eso ahora está buenísimo”, me dijo el conductor, mientras recordaba que la primera vez que estuve, en 2008, seguía existiendo la trocha de barro a la que solo entraban camperos en tiempo seco. En época de lluvias tocaba apersearse de suerte y de cadenas para poner en las ruedas.

Después del recorrido que desciende entre montañas de un verde exuberante, justo a la entrada del pueblo, la imagen es pintoresca. La primera noticia del poblado es su cementerio. Unos metros después, una decena de hombres de uniforme se agolpan en la sombra de una ceiba centenaria, custodiando un anuncio hecho con piedras en el suelo: Infantería de marina. Al levantar la cabeza, se ve una valla enorme con la imagen de la plaza del pueblo y un cartel, verde también. El anuncio promociona la construcción de la nueva vía por el Grupo Argos, en lo que se publicitó como una gran obra de beneficencia del conglomerado empresarial por un valor de más de siete mil millones de pesos³⁶.

A la llegada, atravesé las calles polvorientas y me dirigí a donde supuse se encontraba el monumento a las víctimas, justo en frente a la plaza de la masacre. A escasos metros de la

³⁵ El uso del adjetivo “salado” como sinónimo de “desafortunado” es un coloquialismo americano. El Diccionario de la Real Academia Española recoge esta definición como la cuarta acepción de la palabra (Real Academia Española - RAE 2014)

³⁶ Esta donación se enmarcó en la campaña #SoyCapaz, que promovió el gobierno nacional, en la que varias empresas colombianas mostraron apoyo a los incipientes diálogos de paz entre el gobierno colombiano y las FARC en La Habana. En esta ocasión el Grupo Argos manifestó que no solo apoyaba la campaña, sino que iría a “construir en concreto”. Como resultado, anunciaron en medio de un muy favorable cubrimiento mediático su buena voluntad de aportar al desarrollo de los Montes de María (Cfr. El Tiempo y Salamanca Galvis el 14 de octubre de 2014; El Universal el 17 de octubre de 2014; Rengifo el 9 de octubre de 2014; El Colombiano y Rivera Marín el 10 de octubre de 2014).

entrada del pueblo se encuentra la biblioteca, un edificio nuevo y amplio que contrasta con las casas derruidas por el paso del tiempo y el abandono.

La biblioteca, llamada “Casa del Pueblo”, está acompañada por otras dos construcciones que juntas toman el nombre de “Campo de la Cultura”. Estos tres edificios fueron inaugurados en 2012 y su planificación se desarrolló desde 2008 por Fundación Semana, con el diseño del arquitecto Simón Hosie³⁷. Las tres obras fueron construidas sobre las ruinas de las casas centrales del poblado, especialmente la antigua Casa de la Cultura. En la biblioteca, llena de estantes semivacíos y polvorientos, me recibe una joven foránea que hace las veces de bibliotecaria y promotora de actividades culturales. La biblioteca está desierta, a no ser por ella, y aunque asegura que ésta es el centro de actividades del poblado, los libros no parecen ser muy consultados. Me regala un ejemplar del fascículo que Revista Semana produce especialmente para El Salado y me cuenta que, sin la gestión laboriosa de la revista, mucho de esto no habría sido posible.

A través de las cortinas que aíslan parcialmente la Biblioteca del mundo exterior. Se ve la segunda parte de las obras que se realizaron para resarcir en alguna medida el daño causado a este pueblo, con apoyos tanto de la Fundación Semana como de la Unidad para las Víctimas (UARIV). Justo al frente del “campo de la cultura” se encuentra el “campo de la memoria”. Este Campo de la Memoria, que fue inaugurado en 2007 por la CNRR, se compone de dos espacios principales: la cancha de fútbol donde se perpetró la masacre, de la cual se removieron los arcos y solo quedó la placa de concreto como remembranza de lo ocurrido, y el monumento que fue pensado para preservar la memoria de las víctimas. La cancha no parecía guardar la memoria de toda la sangre que corrió encima de ellas, por el contrario, su imagen cotidiana me recordaba las heridas en las rodillas que en la infancia me causó este tipo de pavimento. Atravesé las cortinas, bajé los escalones de la biblioteca, crucé la cancha y estuve frente al monumento. Yo ya lo conocía, antes había venido en 2008 apenas unos meses después de haber sido inaugurado. Sin embargo, la imagen que en 2016 veía era cuando menos dramática. El monumento estaba en ruinas. Cuando me vieron

³⁷ Simón Hosie es un reconocido arquitecto colombiano que basa su obra en procesos de aprendizaje con las comunidades, en el conocimiento de sus necesidades y de sus técnicas de construcción para integrarlas a formas sustentables de producción energética y arquitectónica.

entrar, un grupo de niños me siguió y empezaron a jugar entre los escombros del monumento, con risitas de curiosidad. Al cabo de cinco minutos uno a uno fueron saliendo y solo quedaron un niño y una niña. Yo me quedé viendo la irónica imagen de un “Campo de la Memoria” caído a pedazos, tratando de recordar sus partes y ubicarlas entre lo poco que quedaba. La anterior vez había una cruz muy grande en el centro del monumento y justo a su derecha un muro con sesenta placas de las víctimas mortales de la masacre. De la cruz solo quedaba el pedestal y del muro una pared de ladrillos (Ver Ilustración 3). Originalmente, el monumento era un espacio redondo, en el centro de la fosa común donde reposaban los restos de las víctimas de la masacre (Ver Ilustración 4).



Ilustración 3. Monumento a las víctimas (2015). Fotografía de Gustavo Torrijos (Diario El Espectador).



Ilustración 4. Monumento a las víctimas (2008). Fotografía de Alejandra Vega (Revista Semana).

“Si te pasas para allá te van a descuartizar” le dijo la niña al niño unos minutos antes de quejarse de la rasquiña, y un hielo bajó por mi pecho al escuchar la naturalidad con la que lo anunciaba. El monumento estaba destruido. Las sesenta placas que antes lucían nombres desconocidos para mí, pero que recordaban la existencia de estas personas y sus carnes convertidas en polvo, ahora su único recuerdo era una pared corroída y picada por la mano humana y no por el tiempo. La cruz que yacía mirando al cielo para implorar el descanso de los muertos estaba arrancada de raíz. La niña estaba montada en el pedestal de la cruz desaparecida, el niño en el muro donde otrora hubo una reja que impedía el paso al sitio de la tragedia: Un campo grande, donde fueron a tener los muertos luego de la masacre, al menos los que pudieron posar sus huesos en tierra. La niña dejó de fungir de cruz y tomó del brazo al niño inquieto, a punto de saltar la verja imaginada, para que no pisara el monte de los cadáveres.

- ¿Qué le pasó al monumento? –pregunté.
- Lo tumbaron –dijo el niño, o tal vez la niña.
- ¿Quién? ¿La misma gente?

- Sí, el día que sacaron a los muertos se llevaron la cruz al cementerio, allá donde los pusieron.
- ¿Y las placas?
- No sé, se perdieron. Eso ya fue el año pasado que se llevaron los muertos.
- Si quieren vamos y les muestro –dijo el niño, de eso sí estoy seguro.
- ¡Ve! Pa’ que les salga allá la Doctora Dora y la Muela –interrumpió la niña.
- Allá no sale ninguna Doctora Dora –dijo el niño, aunque no se le oyó muy convincente.
- Ahora vamos –les dije, mientras miraba un cerdo en un charco junto a la cancha, al frente de la iglesia (Niños el 16 de enero de 2016).

“Qué dicha ser un puerco. No hay mejor remedio pa’ la caló que un buen baño en fango”, pensé. Luego aparté esos pensamientos de mi cabeza, acordándome de la suerte de los puercos. Esos sí descuartizados, no como la amenaza de la niña, entre las manos untadas de manteca de cualquier saladero. “Estos marranos andan como Pedro por su casa paseándose de charco en charco en esta plaza vacía”, pensé. No era uno, eran cuatro. Esta vez me fijé en la plaza y estaba igual a como la recordaba, sin un alma. Allá, donde está la cancha fue la masacre, en aquel árbol, esto, en aquel poste, aquello. Los tipos llegaron por allá. Todo igual, hasta la misma historia. Lo que había cambiado era el monumento, ahora destruido con una disculpa escrita en un cartel: “Aquí se construirá la casa de la memoria”. Esta vez, en 2020, el cartel no está y de la Casa de la Memoria no se ve ni la sombra.

“Estoy rasquiñosa” dijo la niña, ya en el cementerio, frotándose una pierna con la otra. “Este cementerio nunca lo limpian. Estas matas me dan rasquiña”. Y tenía razón. El cementerio estaba lleno de rastrojo, que en efecto daba rasquiña, a mí me rascaba apenas un brazo, con el que me recostaba en una tumba, pero la niña en sus pantaloncitos tenía las piernas a la merced de la hierba y el jején. Pujaba, hacía cara de desesperación. “Ahora que llegue a la casa me baño”. Los otros niños, que también vinieron con nosotros, no esperaron a llegar a su casa. Abrieron un grifo pegado a la pared del cementerio y empezaron a echarse agua, en un carnaval de gritos. A veces se acordaban de la Doctora Dora, la muerta más reciente del pueblo en aquel enero de 2016, pero luego se les olvidaba y seguían el festín. “Yo no me baño ahí porque mi mamá dice que es agua de muerto” decía la niña. Yo me acordaba de los cerdos bañándose en la plaza, quizá también en agua de muerto.

Al fondo del cementerio estaba la cruz cortada y reempotrada en hormigón. Al frente de la cruz estaban siete osarios, cinco tapados y con sus lápidas y dos destapados.

- A esos dos no los dejaron enterrar aquí, la familia se los llevó pa' otra parte – dijo el niño.
- Y los demás –eran sesenta– ¿dónde están?
- Estos fueron los que quedaron, a los otros se los comieron los puercos.

Casi una semana después del espectáculo de la muerte, un grupo de valientes se devolvió a enterrar a los muertos que todavía estaban pudriéndose en la cancha, frente a la iglesia. Como no hubo cura que los santiguara ni tiempo para enterrarlos, echaron al potrero contiguo, en una fosa común, a los que pudieron. Entre los puercos y los goleros habían acabado con el resto. “¿Cuántos puercos se necesitan para comerse cincuenta y tres personas en una semana?” pensé. “Seguro más de cuatro”. Luego aparté esos malos pensamientos de mi cabeza, acordándome de la suerte de esta gente. Esos sí descuartizados, tal como amenazó la niña, entre las pezuñas untadas de podredumbre de cualquiera de estos cerdos, los que los mataron y los que se los comieron.

De no ser por el cementerio y el monumento, el pueblo no parece haber cambiado mucho. Don Manuel me comenta, casi sin tener que insistir, los pormenores de aquel comienzo de año que marcó para siempre la historia de este poblado. Revisa cómo festejó el fin de año, los primeros días de enero, y rápidamente salta al 16 de febrero de 2000. Relata el miedo que sintió por su hija y cómo se olvidó temporalmente de que su hijo no estaba en la casa. Se lamenta no haber percibido su ausencia hasta que era demasiado tarde. Cuenta cómo lo vio morir a manos de los paramilitares. Su narrativa es clara, casi no duda, parece un texto memorizado. Sin embargo, doña Julia, que nos está escuchando, le corrige con propiedad algunos detalles. “No, señor, la falda que su hija tenía era la verdecita”, “Eso fue como a las cuatro de la tarde, porque primero mataron al hijo mío”, “Caramba, a este viejo se le están olvidando las cosas”, decía. Pero en el fondo, la versión de los dos era mayoritariamente homogénea. Me sorprendió la calma y la fluidez con la que contaban semejantes recuerdos. Casi automáticamente los detuve y me disculpé, “ustedes perdonen, esto debe ser difícil para ustedes y ya lo han debido haber contado muchas veces”. Don Manuel sonrió. “No, mi doctor, no se preocupe que uno de tanto repetir el mismo cuento parece que no le fuera pasado a uno, sino que, ajá, como si estuviera uno echando un chisme. Aquí todo el que viene quiere saberle la vida a uno, y después se van, y ya la gente se acostumbró a echar el

cuento” (Entrevista a Manuel y Julia el 16 de enero de 2016). El silencio reinó, y de alguna manera me sentí culpable.

¿Culpable de qué? Definitivamente no de la muerte de sus familiares y de su dolor. Tampoco de la hipócrita indolencia del gobierno colombiano. Apenas marginalmente de la explotación narrativa a la que ha sido sometida esta población. Mi malestar principal radicaba en mi participación en el apagamiento de la subjetividad de estas personas por medio de un cierto “culto a la muerte”. A mi parecer, contrario a reivindicar su memoria por medio de la narrativa, don Manuel y doña Julia realizaban un contradictorio movimiento que los excluía subjetivamente de su propia historia. Su descripción había sido compuesta múltiples veces y se había refinado en un relato uniforme, dignísimo de aparecer en titulares periodísticos que anualmente rememoran los días de febrero, con pocas contradicciones, recogidos en unos y otros archivos. Sin embargo, en sus propias palabras, “de tanto repetir el mismo cuento parece que no le fuera pasado a uno”. El recuento de la masacre de El Salado constituye uno de los episodios más infames de nuestra historia nacional, y como tal, ha dejado de pertenecer a sus sobrevivientes para incorporarse en una muy contradictoria historia oficial del conflicto colombiano, monumentalizada con profusión, pero con la misma intensidad ignorada.

Estas narrativas, modeladas en la interacción entre víctimas³⁸ e instituciones de la memoria, frecuentemente se enfocan en los “hitos” del conflicto, petrificándolos como eventos que ocultan “la actualización de la violencia que transforma la vida cotidiana de las comunidades locales” (Das y Kleinman 2000, 2). En consecuencia, la memorialización del conflicto colombiano promueve una finalidad ambivalente: si por un lado contribuye a visibilizar el discurso de las “víctimas” también ha consolidado una versión única, y

³⁸ Incluso la inestable carga semántica del concepto “víctima” en Colombia transita simultáneamente entre una actitud política y una despolitización de los sujetos que son categorizados en ella. No será este el espacio de discusión para tal categoría, que ha valido los esfuerzos de muchos colegas, sólo deseo resaltar las contradicciones que el concepto supone. Si el lector quisiera profundizar en las contradicciones de la categoría, podría remitirse a la valiosa reflexión de investigadores que le han dedicado su atención (Cfr. Guglielmucci 2017; Villa Gómez et al. 2017; Palacio Hernández 2013; Salcedo Fidalgo 2015).

excluyente que, si bien busca colocar las experiencias de estos sujetos en el ámbito público como denuncia, en muchas ocasiones delimita la violencia a un hecho particular.

El historiador alemán Reinhart Kosellek (1993; 2011), en su escepticismo por la memoria colectiva, argumenta que una de las características intrínsecas de la experiencia es que es intransferible y discontinua. En su visión, aunque pueda construirse un acervo colectivo con las narrativas de los sujetos, este no puede ser confundido con una transmisión de la memoria. La consolidación de lo que puede llamarse un “recuerdo público colectivo” sobre el pasado sería básicamente inconcebible, dado que la “experiencia primaria no puede llevarse a la memoria de otros ni al recuerdo de los no afectados” (Koselleck 2011, 55). Esto de ninguna manera implica que no se pueda narrar lo vivido, sino que la experiencia individual incluye condiciones de sentido que no son expresables y contiene una subjetividad que no puede ser colectivizada. En esta perspectiva, puedo escuchar la narración de la muerte de los hijos de don Manuel y doña Julia, pero nunca accederé a lo que ellos experimentaron al ver sus cuerpos. Si nos apegamos estrictamente a esta observación, mi sensación de culpabilidad debería esfumarse, dado que acceder a la subjetividad de mis interlocutores era simplemente imposible y el recuento de sus narrativas era una bienintencionada manera de visibilizar sus historias. Pero mi malestar, y especialmente el de ellos, radicaba en la forma en que la narrativa canónica “prescribe la forma en que la violencia debe ser recordada, representada, registrada y, por lo tanto, reproducida como conciencia y agencia”³⁹(Feldman 2000, 71), al punto que genera una versión mecánica que no necesariamente sirve a los intereses de los sujetos que la experimentaron.

El Salado se insertó en el panorama nacional a partir del acontecimiento de la masacre, que ha sido revisitado en muchas ocasiones por la academia, el Estado y las ONG, y de alguna manera ha contribuido a establecer el “deber ser” de los habitantes de este poblado. Este proceso de inserción en la historia nacional es acompañado de un proceso de deshistorización, en el sentido de que su exaltación lo constituye como una excepción a la vida cotidiana, un momento único de ruptura. Esta institucionalización desconoce que los

³⁹ Traducción propia, en el original en inglés: “prescribe the manner in which violence is to be remembered, depicted, and recorded and therefore reproduced as consciousness and agency.”

acontecimientos se enmarcan en un entramado social que los sobrepasa, y que se ancla en cosmovisiones latentes desde antes de la ocurrencia de un suceso y que se mantienen con posteridad a él. Así, los acontecimientos no son nunca eventos aislados ni excepcionales en el tiempo sino parte de un entramado mayor en lo que Koselleck (2011) llama “estratos del tiempo”, en los cuales “presente” y “pasado” no son dos categorías lineares ni totalmente excluyentes, sino que permite visibilizar los distintos modos de cambio histórico que implica la complejidad temporal. En lo respectivo a los acontecimientos violentos, siguiendo a Veena Das, los eventos no solo se instalan en la conciencia como eventos pasados, sino que se incorporan a la estructura temporal de las relaciones sociales. Esto quiere decir que, al explorar “la profundidad temporal en la que se viven esos momentos originales de violencia, la vida cotidiana se revela como una búsqueda y una indagación”⁴⁰ (Das 2000, 222). Este reconocimiento es al mismo tiempo un llamado:

Por oposición al potencial dramático de los relatos que aparecen en los medios y que logran centrar la atención en un acontecimiento catastrófico, el potencial de la antropología reside en mostrar a la vez: a) cómo es que algo puede convertirse en una crisis, y b) cómo pueden llevarse los acontecimientos hacia atrás y hacia delante en el tiempo. Esto, a su vez, está relacionado con la capacidad de ver y de documentar la estructura de acontecimientos de la cotidianidad (Das 2008, 162).

En consecuencia, si la masacre marcó en El Salado un hito que configuró una narrativa que, por lo menos don Manuel y doña Julia, han producido y reproducido incontables veces en sus interacción con las instituciones, las ONG y el Estado, como una fábula que en ocasiones les parece carecer de sentido, las prácticas cotidianas revelan las contradicciones de esa memoria que no es estática y las expansiones de las redes de poder en las que los habitantes del pueblo se encuentran. Un monumento destruido, transportado y reconstruido funciona como buena metáfora de esas negociaciones y subversiones con la institucionalidad.

2.1.1 Masacre, huida y retorno

El acontecimiento conocido como la Masacre de El Salado fue una acción paramilitar en contra de la población de este corregimiento de El Carmen de Bolívar entre el 16 y el 22 de

⁴⁰ Traducción propia, en el original en inglés: “exploring the temporal depth in which such originary moments of violence are lived through, everyday life reveals itself to be both a quest and an inquest”

febrero del 2000. 450 paramilitares de las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC) ingresaron la población con la complicidad del ejército colombiano, asesinando a 66 personas, según la cifra oficial, aunque algunas versiones aseveran que la cuenta ascendía la centena de personas. Esta operación se enmarcaba en una estrategia de “tierra arrasada” aplicada por las AUC que “consiste en el ejercicio de la violencia que no solo aniquila a las personas, sino que destruye el entorno material y simbólico de las víctimas. De esta manera, el territorio se vuelve inhabitable por la propagación de las huellas de terror, lo que fuerza el éxodo de la población” (Grupo de Memoria Histórica 2013, 27). Luego de la matanza, la Infantería de Marina ingresó al poblado el 19 de febrero, cuando ya los paramilitares lo habían abandonado; en lugar de organizar sus fuerzas para combatir a los perpetradores de la masacre, se dedicaron a cavar una fosa común, a unos metros de la iglesia y de la cancha donde ocurrió el evento. Como resultado, antes de la evacuación total del espacio marcado por la destrucción social y física, los sobrevivientes sepultaron los cuerpos que no habían sido devorados por los animales.

Esta primera sepultura fue abierta dos días después, cuando el Cuerpo Técnico de Investigaciones (CTI) de la Fiscalía colombiana consiguió atravesar el trayecto que une a El Carmen de Bolívar con El Salado. Sin condiciones de seguridad para realizar una exhumación apropiada, tomaron la decisión de mantener los cuerpos de los muertos en el mismo lugar, mientras los cuerpos de los vivos se difundían por los territorios y ciudades aledañas buscando refugio, dejando sus tierras, animales y cosechas atrás.

Sin embargo, el desplazamiento masivo de estas personas les significaba una marca en su subjetividad, una proyección del acontecimiento a su cotidianidad en el exilio. “Imagínese usted, que si en la ciudad los que son de allá se mueren de hambre cómo será uno que llega con una mano adelante y la otra atrás”, me decía Pedro, “pero lo peor no era ni eso... nojoda, lo peor es que lo vean a uno sucio, hediondo a sudor, en la calle, y ni a la cara lo miran. Pero uno sabe lo que dicen: este debe ser salaero, pobrecito, quién sabe a quién le habrán matado; o peor, vaya uno a saber si no era guerrillero. Si a mí no me mataron los paracos me mataron en Cartagena. Yo allá andaba como muerto” (Pedro el 4 de enero de 2020). El contraste narrativo entre la muerte del otro y la inscripción de la muerte propia en la subjetividad, permite revelar la forma en que el desplazamiento no solo es comprendido como un proceso físico sino como una transición emocional en la que la violencia no está circunscrita al acontecimiento, sino que mina la experiencia social. No es solamente un

“hecho” que ocurrió sino una situación en la que se vive. El exilio, entonces, no es una consecuencia de la violencia, sino una de sus arenas. Como ilustra Riaño-Alcalá (2008)

El desplazamiento en este entendimiento implica viajes migratorios hacia otra ciudad o país, pero también cambios intra-subjetivos y culturales que sufren los individuos y grupos cuando los referentes básicos de la normalidad en la vida cotidiana se ven alterados por eventos violentos y la pérdida de mundos materiales y sociales. El miedo encarnado y los recuerdos de violencia no son externos a esta experiencia de desplazamiento y exilio, sino que constituyen eventos y sentimientos estructurantes, y los medios de una relación con el pasado y el hogar. [...] [...] Esta respuesta al miedo, sin embargo, [tiene] consecuencias significativas en su acceso a la protección (en el caso de los desplazados internos) y su capacidad para aprender a navegar en nuevos sistemas sociales. Tales respuestas al miedo y la incertidumbre provocan una mayor vulnerabilidad y limitan la capacidad de las personas para establecer redes sociales de apoyo y solidaridad⁴¹(Riaño-Alcalá 2008, 15–16).

En esta situación, un grupo de desplazados de El Salado que vivían el exilio en Cartagena, comenzaron a reunirse, tanto para compartir sus experiencias de desplazamiento, como para fortalecer sus redes de apoyo en la ciudad. En uno de estos encuentros, según relató Luis Torres a la Revista Semana (2010), comenzaron a rumorar sobre su insostenible situación y contemplaron la necesidad de regresar a El Salado. Así, un grupo de 800 personas empezaron a gestionar con las autoridades el regreso al pueblo fantasma. La respuesta de la gobernación de Bolívar, de la policía y de las fuerzas armadas era contundente: no los apoyarían en la apuesta por retornar, lo consideraban peligroso e inviable. A lo que los saladeros respondieron que lo harían con o sin apoyo de las instituciones. “Que nos mate una bala en el campo, pero no nos morimos más de hambre en la ciudad” (Luis Torres, citado en Revista Semana 2010).

Autogestionados, el 2 de noviembre de 2001 un grupo de cien personas atravesó durante 10 horas el camino hacia El Salado, equipados con machetes y una bandera blanca. Según

⁴¹ Traducción propia, en el original en inglés: “Displacement in this understanding involves migratory journeys towards another town or country, but also intrasubjective and cultural shifts that individuals and groups undergo when the basic referents of normalcy in daily life are altered by violent events and the loss of material and social worlds. Embodied fear and memories of violence are not external to this experience of displacement and exile, but rather constitute structuring events and feelings, and the means of a relationship with past and home. [...] This response to fear, nevertheless, had significant consequences on their accessing protection (in the case of the internally displaced) and their ability to learn to navigate new social systems. Such responses to fear and uncertainty bring about further vulnerability, and limit the capacity of the individuals to establish social networks of support and solidarity.”

su narración, el panorama les resultó devastador emocionalmente. El pueblo estaba totalmente cubierto por maleza, sus casas eran invisibles entre la densa vegetación.

Yo me acuerdo que vinimos 110 cabezas de familia, de esos 110 quedamos 52, no le aguantaron el totazo, esto fue duro [...] Yo al primer día que entré, no joda, no creía que esto estaba así, uno queda asombrado, no joda, las casas para donde cogieron, uno mira y no ve casas, no joda, y qué se hicieron las casas, pero buscando por abajo del lavadero uno encontraba casa, no joda, aquí están las casas, pero no joda, eso daba que ver, mano, ese poco (de) madera tan grande, no joda, y en dos años cómo se creció la madera aquí (Grupo de Memoria Histórica 2009, 152).

Después de un par de expediciones para limpiar el poblado de la maleza, los saladeros se propusieron retornar colectivamente el 18 de febrero de 2002, en el marco del cumplimiento de los dos años de la masacre. Ese día, 300 familias agolpadas bajo el sol de la plaza principal de El Carmen de Bolívar iniciaron su retorno, en un proceso que aún no ha culminado.

2.1.2 Conflictos del retorno. Seguridad democrática y sospecha

Apenas unos meses después, en mayo de 2002, resultó electo como presidente de Colombia Álvaro Uribe, en una sorpresiva victoria que reorganizó las fuerzas políticas del país. El gobierno de Uribe se caracterizó por una fuerte militarización de la sociedad colombiana y por los diálogos con los paramilitares en busca de la desmovilización, aunque esto también implicó la infiltración de los paramilitares en todas las redes políticas colombianas (de León-Beltrán y Salcedo-Albarán 2008; Fernández 2007; Pulido Mora y Martínez Benavides 2018; Velasco Montoya 2014). La “política de defensa y seguridad democrática” del gobierno de Álvaro Uribe incluyó a los Montes de María como una zona de rehabilitación y consolidación territorial, con el objetivo de reestablecer el monopolio de la fuerza del Estado en la región. Con esto, esta área fue uno de los pilotos de aplicación de la política contrainsurgente del gobierno colombiano (Presidencia de la República y Ministerio de Defensa Nacional 2003). Para los retornados a El Salado, esto implicó la militarización de su territorio y el aumento de las amenazas con el fin de que abandonaran este espacio en disputa. Además del fuego cruzado entre las guerrillas y los paramilitares, el aumento del control por parte de la Armada Nacional, era intolerable para los habitantes. La política de consolidación territorial del gobierno colombiano, basada en la expansión de las fuerzas armadas, dificultaba al mismo tiempo la consolidación del asentamiento en El Salado.

Aquí ya aguantamos de todito. Nos llegaron los guerrilleros a decirnos que los dejáramos entrar. Fíjese usted el descaro. Cuando los paracos nos sacaron ahí sí no vinieron, nada más se escondían en el monte pa' que nos mataran. Llegaban amenazas, hubo gente que le tocó salir de nuevo. El ejército nos tenía rodeados, miraban qué entraba y qué salía. Hasta la comida no nos dejaban entrar. Uno escuchaba las plomeras por allá lejos y así quién dormía. Dígame usted, ¿quién dormía? Pero hubo quien se quedara, la gente se quedaba. Con miedo, pero se quedaba. Esos fueron años... fueron años terribles para uno (Entrevista a Julia el 16 de enero de 2016).

Si bien la política pública se proponía defender el imaginario una nación cohesa y segura, ésta de ninguna manera comprendía las particularidades de los sujetos y los territorios que habían sufrido las consecuencias de la inseguridad desde una posición subalterna. Las actividades en las Zonas de Rehabilitación y Consolidación partían del supuesto de que la acción de los grupos ilícitos estaba amparada en la “mimetización” en las comunidades, y por consecuencia, se debía ejercer un control intenso de las actividades sociales al interior de dichas zonas, aunque esto limitara algunas de las libertades individuales de la población civil, como lo especifica el decreto legislativo 2002 de 2002 (El Presidente de la República de Colombia el 9 de septiembre de 2002). En este sentido, en estas zonas se instala lo que Giovanni Mantilla (2004), siguiendo a Deleuze y a Foucault, llama de “ubicuidad de la sospecha”.

La ubicuidad de la amenaza o de la sospecha contribuye efectivamente a la estigmatización de la población, en particular si se tiene en cuenta que la “amenaza terrorista” se caracteriza por su invisibilidad e imprevisibilidad. Las consecuencias evidentes de lo anterior han sido, por ejemplo, el incremento en las detenciones masivas, el asesinato de sindicalistas e indígenas en los territorios donde se encuentran instaladas las zonas de rehabilitación.

Así, dentro de las zonas de rehabilitación, la totalidad de la población queda cubierta como por un manto de sospecha. El dispositivo es susceptible de colarse por los muros de los hogares, las escuelas y los hospitales, abarcando la totalidad del cuerpo social o de la población que habita en esas zonas, en donde todos están a merced de una denuncia. La vigilancia del orden es omnipresente, esperando a que en cualquier instante se active la sospecha sobre cualquiera de los habitantes de la zona (Mantilla 2004, 167).

El núcleo de esta política de la sospecha radicaba en la cooptación de informantes locales. La estrategia propuesta por la política de seguridad democrática dependía en alta manera de la participación de la sociedad civil en la obtención de la información que sería utilizada en la estrategia gubernamental. En este sentido, la situación de control social es al mismo tiempo un campo proclive al envenenamiento de los vínculos sociales. La sospecha sobre el nivel de organización que los sobrevivientes de la masacre habían tenido para autogestionar su retorno hacía que estos fueran percibidos constantemente como una amenaza a la

“consolidación territorial”, por lo que parte de la estrategia militar consistió en debilitar el potencial organizativo de la población como una tecnología del poder.

Así, las consecuencias de la ubicuidad de la sospecha se integraban en las relaciones sociales y fortalecía divisiones comunitarias. Sentada en un gran mesón en el patio de su casa, Amelia me contaba que El Salado pasaba constantemente por procesos de fragmentación comunitaria, y mientras lo hacía bajaba y subía la voz, dependiendo de lo que diría, como si la lógica de la sospecha la llevara a controlar lo que podría o no ser oído.

Eso es como en todo lado, uno tiene sus diferencias. Yo no sé si será que los de afuera creen que los saladeros somos todos igualitos. Eso es... que de pronto el vecino no se gusta con el otro, y así. Pero cuando dijimos que íbamos a volver eso no importaba, porque era para trabajar, para parar las casitas de nuevo. El problema fue cuando ya estábamos aquí. Ahí sí se puso jodida la vaina. Vea... la gente peleaba por lo uno y por lo otro. Es que todo el mundo estaba preocupado de que fueran a llegar de nuevo esa gente. Ya sabíamos que nos tenían en la mira. Que fulanito estaba hablando con los de la infantería. Que este otro se fue pal monte solo y se demoró. Que de donde habrá sacado la plata esa fulano. [...] Ya después también llegaron fue los de cooperación internacional y los de Semana y eso fue una pelea para ver quienes eran los líderes. Ajá y como todo el mundo quería ver si le mejoraba la situación había veces que todo el mundo jalaba junto, pero de todas formas la gente siempre jala para su lado (Entrevista a Amelia el 4 de enero de 2020).

La idas y venidas de la población retornante se sumaban a las dificultades que implicaba mantenerse en el poblado por efecto de actores armados y de las lógicas institucionales. En el año 2005, se firma la Ley de Justicia y Paz (El Congreso de Colombia 2005) con el objeto de facilitar la desmovilización de los grupos paramilitares. Esta ley creó la Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación, que sería la encargada de monitorear la reincorporación de los desmovilizados a la sociedad civil, así como orientar los procesos de reparación a las víctimas del conflicto armado. Así, la CNRR, junto con USAID y la OIM, actuando como sus socios de cooperación internacional, decidieron poner en marcha un plan piloto, basado en siete comunidades del país, para establecer las recomendaciones para la reparación colectiva en Colombia. De la misma manera en que Montes de María se convirtió en un piloto para la implementación de las Zonas de Rehabilitación y Consolidación, la población de El Salado se tornó una de las comunidades escogidas para colocar en marcha el Plan de Reparación Colectiva.

2.2 El monumento y la reparación colectiva

Una de las acciones más representativas que escenificaron esta puesta en marcha del programa de reparación colectiva, fue la construcción, en 2007, del monumento a las víctimas de la masacre. Este monumento surgió de la iniciativa de la Fundación Red de Desarrollo y Paz de los Montes de María, coordinada en asociación con la Iglesia Católica, como extensión de su labor de apostolado. Siguiendo la línea de reparación monumental que se estableció en la agenda internacional a partir de la segunda guerra mundial, la Fundación encargó la construcción, en el centro del lote en el cual aún reposaban los restos de los asesinados durante la masacre, del monumento que hoy yace en ruinas.

Este evento tuvo un cubrimiento mediático muy relevante en Colombia, promocionado como la inauguración de una nueva etapa promisoriosa en el desarrollo del conflicto colombiano. Una etapa que revalorizaría a las víctimas y condenaría su infame sacrificio. En El Salado, esta visión no era tan transparente, como sigue sin serlo ahora. “Vino todo el mundo” me dijo Julia, “los gringos ponían el pecho como una paloma y lloraban junto con uno. Los veía uno con sus gorritos chupando sol”. Mientras tanto, yo recordaba haber visto esas imágenes en televisión y prensa, y haberme también sentido orgulloso de que, por fin, algo estuviera siendo hecho.

Yo sí creo que tenían buenas intenciones, y hasta bonito se veía el monumento. Yo me acuerdo de que salía en las noticias y mostraban a la gente llorando. Decían que eso era para que recordáramos a nuestros muertos. ¡Vea usted! Como si eso fuera fácil de olvidar. Lo que no decían era que la gente lloraba porque quería enterrarlos, y ahora le habían clavado un poco de cemento a eso. Yo misma hablé con unos señores que creo que eran de [la Unidad de Atención y Reparación Integral para las] Víctimas, no sé de qué es que eran. Les dije que cómo iban a poner eso ahí si todavía no habían sacado a la gente. Pero siempre decían que eso no se podía sacar, que era difícil, que el terreno, que yo no se qué, que pitos y flautas. Una vez hasta que no había plata me dijeron. Que lo mejor era el monumento. Que era como si fuera la tumba de ellos. [...] “A mí que me respeten” le dije a esa señora, usted entierre a su madre donde le dé la gana, que yo entierro a la mía. Pobre vieja, y yo ni sabía si tenía mamá o no, pero es que nadie sabe lo que uno siente. [...] Eso era pelee y pelee para que desenterraran a los muertos y nadie le respondía a uno. Decían que el monumento esto y lo otro, y uno iba a ver los únicos que iba a ese monumento eran los que venían aquí a tomarse fotos (Entrevista a Julia el 16 de enero de 2016).

La narrativa que expone Julia manifiesta la contradicción entre la visibilización del duelo público, a partir de la monumentalización de la memoria, y la gestión cotidiana del sufrimiento de los afectados. Las estrategias oficiales de la memoria colectiva chocaban con las formas subjetivas de trámite del duelo. “Muy bello el gobierno que pone el monumento mientras que El Salado puso los muertos”, ironizaba don Manuel.

El monumento no fue concertado con la comunidad, se trató más bien de la propuesta insistente de la Fundación Red Desarrollo y Paz de los Montes de María, que se encargó de la gestión y construcción del monumento sin mayores revelaciones sobre los procesos que llevaron a la identificación de este como una necesidad de la comunidad. Más aún, resulta interesante pensar la financiación de ese monumento como una revelación de las contradicciones entre los programas ejecutados y las finalidades que presentan en el discurso de las instituciones. A pesar de desconocer los detalles de las finanzas internas de la fundación, sabemos que su financiación se debe principalmente a los recursos promovidos desde los Programas Regionales de Desarrollo y Paz (PDP) y los aportes hechos por la Unión Europea a tales programas a través del Laboratorio de Paz III⁴². En estos programas, desde su planeación se optó por una dependencia de la contribución de la empresa privada para promover iniciativas de desarrollo que contribuyeran a la paz de las regiones y, posteriormente, con la inyección de capital por parte de la Unión Europea, la cooperación internacional se transformó en el tercer pilar de estos programas. Sin embargo, aunque se estableció la centralidad de la sociedad civil en la planificación de las iniciativas ejecutadas en el marco de estos programas, como reconoce Barreto Henriques, “esta autonomía de los actores locales de la sociedad civil se perdió, en cierta medida, en la concepción y estructuración del segundo y tercer Laboratorios de Paz, en los cuales hubo una mayor imposición de dinámicas verticales por parte de la UE y del Estado colombiano, que distorsionaron relativamente los procesos sociales para la paz” (Barreto Henriques 2014, 189)

A pesar de que los efectos de la ayuda internacional en contextos de conflicto no han sido sistemáticamente evaluados por la academia, debido a la amplia diversidad de situaciones en los que ésta puede presentarse, los estudios hechos muestran que pocas veces hay una

⁴² Los Programas de Desarrollo y Paz, PDP, fueron una iniciativa en la cual el gobierno promovía la integración de organizaciones civiles con la empresa privada y el Estado, para concertar iniciativas de desarrollo en zonas de conflicto armado. Las organizaciones encargadas de gestionarlos y ejecutar los recursos integraron la Red de Programas de Desarrollo y Paz – REDPRODEPAZ. El Laboratorio de Paz III fue la estrategia de intervención desarrollada por la Unión Europea con el objetivo de consolidar iniciativas de desarrollo y paz en zonas de conflicto, alimentando los PDP. El LPIII estaba focalizado en los Montes de María y el Meta. Inició su fase operativa en agosto de 2006 y finalizó en noviembre de 2012. Era sostenido financieramente por la Unión Europea y el Gobierno colombiano a través de la agencia de Acción Social (que posteriormente cambió su nombre a Prosperidad Social).

correlación entre la presencia de la cooperación internacional y la disminución de los conflictos en las comunidades (Cfr. Findley 2018; Fisher 1997; Ticktin 2014). “A pesar de los argumentos normativos que soportan la asistencia internacional, los estudios demuestran que la asignación de las ayudas no es integral, uniforme o justa. La ayuda a menudo se politiza de manera que puede exacerbar las disparidades y las injusticias que acompañan las divisiones sociales”⁴³ (Findley 2018, 367). Sin embargo, esta politización de la ayuda internacional, en el sentido de que su distribución responde a intereses de los gobiernos y actores involucrados en determinado conflicto que pueden llevar a la naturalización y petrificación de jerarquías sociales, está acompañada por una noción despolitizante del conflicto.

Ferguson (1994) delimitó esta problemática contribuyendo de forma significativa al debate sobre los aparatos que sustentan la intervención internacional, sea esta a través de agencias de cooperación, ONG transnacionales o acuerdos gubernamentales. Mientras que la mayoría de estas organizaciones se movilizan por una fe ciega en los valores del neoliberalismo y la teoría democrática liberal, asegurando que su intervención se dirige a la promoción del discurso del desarrollo y una supuesta democratización que llevaría a combatir simultáneamente la pobreza y el conflicto armado por medio de la creación de una sociedad civil participativa, para Ferguson, el aparato del desarrollo emprende en la práctica el objetivo contrario al que propone. Si los procesos políticos no son puramente abstractos ni exclusivos a las élites sociales e instituciones, sino que atraviesa todos los aspectos de la vida cotidiana y estructura las relaciones sociales y las asimetrías que se presentan en contextos de conflicto, la maquinaria de las organizaciones y la ayuda internacional oscurecen estas relaciones de poder que fundamentan una visión amplia de la política. El argumento de Ferguson es que el aparato de promoción del desarrollo es una “maquinaria antipolítica” en el sentido de que se encarga de despolitizar los conflictos locales al considerar que son problemas que requieren de soluciones técnicas, fácilmente acotables mediante programas localizados, y no respuestas políticas estructurales.

⁴³ Traducción propia, en el original en inglés: “Despite normative arguments in support of aid, studies demonstrate that aid allocation is not comprehensive, uniform, or fair. Aid is often politicized in ways that can exacerbate disparities and grievances along social cleavages”

En este sentido, la verticalización de los programas de Desarrollo y Paz a la que se refiere Barreto Henriques (2014) corresponde con la planificación del Tercer Mundo a partir de programas predefinidos en el norte que, mediante el discurso del desarrollo, forman las relaciones de sumisión y dependencia de estos países (Escobar 1999; 1998). Bajo este panorama, no es de sorprender la escasa participación de la comunidad en la planeación de la acción fundacional que marcaba el inicio de la reparación en El Salado. Sin embargo, sí son de especial interés los aspectos de la cofinanciación de estas primeras iniciativas.

Oscurecidas por la delegación de responsabilidades y recursos a organizaciones como la Fundación Red Desarrollo y Paz de los Montes de María, la red de financiación no sólo dependía de la cooperación internacional y los recursos de Acción Social de la Presidencia de la República, sino de los significativos aportes de la empresa privada que, anclada al discurso del desarrollo, se disponía a incursionar en el territorio en sendos programas agroindustriales y extractivos que prometían incrementar la circulación económica y la participación de los Montes de María en los mercados internacionales. Entre estas empresas destacan, tanto en presencia en el territorio como en participación económica mediante “programas de responsabilidad social”, Hocol S.A., subsidiaria del grupo Ecopetrol, y Reforestadora del Caribe (actualmente Tekia), del Grupo Argos. Ambas empresas son señaladas de participar de los procesos de despojo en la región que han utilizado sus respectivas fundaciones y los programas de desarrollo y paz para limpiar sus expedientes y amenizar el ingreso al territorio para satisfacer sus intereses económicos.

2.2.1 ¿Quién y cómo repara? El plan de reparación colectiva

El monumento, de alguna manera inauguró, además de la agenda de reparación institucional en El Salado, una estrategia de legitimación de las empresas señaladas de participar en procesos de despojo a través del aporte a ONG y programas de intervención. A pesar de la poca concertación que supuso la construcción del monumento, esta propició una serie de diálogos de las instituciones con la comunidad que llevaron a la elaboración un plan de reparación colectiva para El Salado por parte de la CNRR.

De este proceso resultó un programa del cual mucho se ha hablado, pero poco se ha anclado en la cotidianidad de la población. Podría arriesgarme a decir que, en parte, esto se debe a que aunque la comunidad participó de múltiples discusiones entre los años 2008 y 2011, los resultados puntuales de estas conversaciones, que en la burocracia estatal se resume a

documentos y guías, son ampliamente desconocidos por la comunidad, como las mismas instituciones garantes del proceso reconocen (Organización Internacional para las Migraciones (OIM) - Misión Colombia y United States Agency for International Development (USAID) 2012). Por otro lado, el ambicioso plan de ocho puntos colocaba en manos de un negligente Estado colombiano la administración de la reparación, que quedaba sometida a los vaivenes de la burocracia y las voluntades políticas.

Como reconoce el documento “no es suficiente la reconstrucción de lo que se destruyó, porque si no se cambia el contexto, la institucionalidad comprometida con la ilegalidad y no se garantiza que no haya repetición de los hechos, no se habrá reparado, porque lo más probable es que la comunidad de El Salado vuelva a ser victimizada” (CNRR, USAID, y OIM 2011, 7). No obstante, el mayor conflicto, a mi parecer, radica en la comprensión misma de la “reparación”. A pesar de la intensa discusión que se ha fraguado en el derecho internacional sobre el concepto de reparación (Nanclares Márquez y Gómez Gómez 2017; Daly y Proietti-Scifoni 2011; Piñeros 2008; Rousset Siri 2011; Rosenfeld 2010), poco se ha profundizado en la metáfora tácita que es acompañada de las actuaciones institucionales al respecto. Reparar es un acto que remite a dos partes en un diálogo no siempre simétrico: el sujeto que repara y el objeto a ser reparado.

Se me ocurre una buena analogía, que reposa en las referencias clásicas de la antropología, para esta relación. Claude Lévi-Strauss (1997) define el *bricolage* como metáfora del pensamiento mítico en oposición al pensamiento científico. Para él, este se especializa en el proceso de creación de “conjuntos estructurados, no directamente de otros conjuntos estructurados, sino utilizando residuos y restos de acontecimientos” (Lévi-Strauss 1997, 42). El *bricoleur*, sujeto creativo del proceso, dispone de los elementos de su entorno y no los desecha, sino que los reorganiza y conserva para hallarles una nueva utilidad. En este sentido, trasciende la dicotomía entre sincronía y diacronía para darle sentido a un nuevo acontecimiento en razón de una estructura subyacente. El *bricoleur* es en esencia un reparador, con la salvedad de que el fruto de su trabajo no consiste en la restauración sino en la actualización de sus objetos en productos nuevos hechos de fragmentos residuales de acontecimientos. Para este proceso, los medios de los que dispone el *bricoleur* deben ser catalogados e inventariados, resultando que el fruto de su labor se resuelve entre las características del conjunto instrumental y el objetivo de su proyecto.

La reparación, a semejanza del bricolaje, no implica una restauración del pasado, sino la creación de un nuevo acontecimiento a partir de estructuras del pasado que se encuentran “quebradas” a las que se necesita dar nuevos sentidos. Veena Das (2000) llama “conocimiento envenenado” a las permanencias y elaboraciones del pasado doloroso en la subjetividad, al cual “se accede a través del trabajo cotidiano de la reparación”⁴⁴(Das 2000, 208). Sin embargo, el conocimiento envenenado al que Das se refiere, dista del proyecto de reparación institucional. Está incorporado, más bien, en el trabajo subjetivo del sujeto del duelo. La reparación colectiva, como estrategia y obligación gubernamental ante violaciones graves a los derechos humanos, es entendida como un conjunto de acciones que permiten trascender acontecimientos violentos con la tutela del Estado y de la cooperación internacional. En este sentido el bricoleur de este proceso sería el Estado, el acontecimiento violento su conjunto instrumental, y la reparación su proyecto. La pregunta, cuya respuesta puede resultar obvia a cualquier conocedor del contexto, al igual que a un burócrata, es ¿qué es lo que se repara? Una respuesta apresurada sería “a las víctimas”. Una igualmente posible, sería “la imagen del Estado”. Otra, más en la dinámica de las ONG, “el tejido social”. En todas estas perspectivas, la subjetividad de las víctimas en la reparación se diluye, son concebidas como pasibles de la reparación, o lo que es lo mismo, objetos de ella. La participación de ellas en los procesos comunitarios de formulación de los Planes de Reparación no necesariamente constituyen actos emancipadores, siempre que estos mecanismos están delimitados en una legislación, unos intereses y un contexto que se imbrica en una compleja red de poderes.

La misma constelación de poder permite múltiples situaciones y contextos en los que el ejercicio capacitante se combina con el ejercicio inhibitor. [...] Teniendo en cuenta el carácter intrincado y la complejidad de las constelaciones de poder en nuestras sociedades, es difícil pensar la emancipación en términos emancipadores: intercambios más iguales parecen acompañar y hasta confirmar intercambios desiguales; prácticas más capacitadoras sólo parecen posibles si se aceptan y hasta se reiteran las inhibiciones o constricciones (De Sousa Santos 2003, 1:205–6).

En este sentido, en el diálogo entre lo reparado y el sujeto que repara, o del proyecto y el *bricoleur*, se minimiza la subjetividad de las personas pasibles de la reparación. Esta perspectiva vertical conlleva una objetivación de los sujetos bajo el discurso de la “víctima”

⁴⁴ Traducción propia, en el original en inglés: “is addressed through the everyday work of repair”

y la pasividad que delimita la agencia de quienes se categorizan bajo este rótulo. Sin embargo, la agencia de las víctimas no está delimitada a la efectividad o respuesta del Estado; en los diversos ejemplos que he colocado se evidencian las formas en las que este encuentro genera posicionamientos políticos por parte de las víctimas. Los trámites intrincados que denota la interacción entre sujetos e institución revelan las complejidades de la reparación como un proceso que permite múltiples lecturas. En ese sentido, el trabajo de construcción de memoria y la transformación de ésta en monumento, generó muchas contradicciones al interior de la comunidad. A pesar de dichos enfrentamientos internos y con la institucionalidad, en el documento que comprende las acciones de reparación para El Salado, se establece un “programa de dignificación de las víctimas, verdad colectiva, y memoria”. En el documento original conciliado con la comunidad, revelado por la CNRR en 2011, este programa no hacía mención directa al monumento. Sin embargo, con la reestructuración administrativa promovida por la Ley de Víctimas (El Congreso de la República el 10 de junio de 2011), se suprimió la CNRR y se creó la Unidad de Atención y Reparación Integral para las Víctimas (UARIV), que quedó encargada de los procesos de reparación colectiva. En la edición de la UARIV del Proceso de Reparación Colectiva, publicada apenas un año después del plan inicial, se incluyó como una de las acciones propuestas de esa dignificación

la recuperación del monumento a las víctimas, con la correspondiente legalización del predio a nombre de la comunidad. Se requiere que el monumento tenga mantenimiento, alumbrado y que se realice un programa de formación permanente acerca de su significado; construcción de un muro de la memoria al interior del monumento, inclusión de todos los nombres de las personas cuyos restos se encuentran allí (UARIV, USAID, y OIM 2012, 14).

No deja de resultar curioso que en el plan de reparación haya resultado necesario incluir que la comunidad necesitaba formarse sobre el significado del monumento. Esto no solo supone la necesidad de procesos pedagógicos, lo cual es absolutamente loable, sino la evidencia de que el monumento carecía de un sentido explícito para la comunidad. Pero más curioso resulta la expresa necesidad de reparación del monumento, que valga mencionar no se encontraba aún en las condiciones actuales. La ironía es evidente: la reparación necesitaba ser reparada.

En estos momentos desearía tener una fotografía del monumento en aquella época, la busco incansablemente en los medios que tengo a la mano, pero lastimosamente no la encuentro. Quisiera ver en qué condiciones estaba, para quizá entender los argumentos a favor de la

“recuperación” del monumento. Ver cómo lo observaron los funcionarios de la UARIV que los llevó a redactar esta medida en el programa. Al mismo tiempo me pregunto: ¿será que se imaginaron verlo como está hoy? El contraste entre la medida propuesta por la institucionalidad al promover la reparación de la reparación en 2012 y la medida tomada por la comunidad al destruirla unos años después no deja de ser intrigante.

No obstante, la inclusión en el Plan Integral de Reparación Colectiva (PIRC) de la necesidad de reparar, iluminar y formar sobre el monumento parece sostenerse sobre situaciones un tanto extrañas. Aunque la información que cité textualmente hace unos párrafos fue publicada en diciembre de 2012 y está al acceso de cualquier ciudadano, la matriz del mismo plan, que es un documento interno que funciona como la hoja de ruta donde se distribuyen las funciones relativas al cumplimiento de los acuerdos entre las instituciones del Estado, dice algo diferente⁴⁵. En el documento que me facilitó el Centro Nacional de Memoria Histórica, este punto del PIRC tiene la siguiente redacción: “transformar el monumento a las víctimas en una casa de la memoria, garantizando la legalización del predio, la exhumación de la fosa común, el mantenimiento del mismo por parte de los entes territoriales y un programa de formación permanente para garantizar su apropiación social”(UARIV 2012, col. BW36). Desconozco las razones de la discrepancia, pero la variación en la redacción no es una modificación menor. Mucho más intrigante resulta verificar que la fecha de dicha matriz es previa a la publicación del plan: 16 de octubre de 2012.

De todas maneras, la observación del predio donde yacen los restos del monumento contrasta con ambas planificaciones: el monumento destruido y la casa de la memoria ausente. La Casa de la Memoria, que fue la respuesta concertada al monumento, tuvo un largo proceso de planificación que involucró talleres con la comunidad que culminaron con propuestas sobre los espacios y los contenidos de este memorial⁴⁶, pero su construcción física no ha sido ejecutada.

⁴⁵ Esto, en la práctica significa que habrá una diferencia entre lo publicado y lo ejecutado, ya que de la distribución de los compromisos en las instituciones depende la ejecución puntual de lo pactado.

⁴⁶ Estos talleres fueron adelantados entre 2014 y 2015 por el CNMH en un proceso que ellos llaman “construcción social del lugar de memoria” (Centro Nacional de Memoria Histórica 2017) que, en

2.2.2 Contramonumentalidad. La destrucción del monumento

Los hechos que llevaron a la destrucción del monumento tampoco son del todo transparentes para mí. Cuando pregunto por ellos, la mayoría de las veces recibo evasivas, miradas que se agachan como si se tratase de una constatación vergonzante. ¿Acaso alguien se sentiría orgulloso de la destrucción de la “memoria”? Esto ocurre cuando pregunto a los pobladores de El Salado al igual que cuando lo hago a los contratistas de las ONG que han hecho presencia en el corregimiento. Algunos me dicen que se deterioró por falta de mantenimiento, lo que ya implica un incumplimiento con el programa planteado en 2012; sin embargo, los niños me aseguran que fueron los mismos pobladores. Don Manuel confirma esa versión. Lo ocurrido puede estar a medio camino entre las dos posiciones: el tiempo pasó su entusiasta mano por el monumento y los pobladores, a punta de martillo, hicieron el trabajo final de desmembrarlo para desplazar la cruz al cementerio.

Lo claro es que el evento culminante de la destrucción estuvo profundamente anclado a la transferencia de los restos de los asesinados al cementerio de El Salado. Después de las infructuosas insistencias de la comunidad ante la CNRR, en diciembre de 2012 la UARIV tramitó ante la Fiscalía colombiana el pedido de exhumación e identificación de los restos sepultados en el lote del monumento. Un equipo de antropólogos forenses llegó al poblado el 20 de mayo de 2013 y el 27 del mismo mes se retiraron con los 12 cuerpos exhumados. Un año después, la noticia de que varios de los cuerpos se encontraban incompletos, por lo que parecía ser un error de la Fiscalía en la primera exhumación en el 2000 conmocionó a la población. Indignados, exigían explicaciones sobre el paradero de los restos perdidos. Hasta hoy, aunque muchos tienen versiones posibles sobre lo ocurrido, no hay un consenso. La versión de la Fiscalía, recogida por Diana Durán Núñez (el 27 de junio de 2015) para el diario El Espectador, consistía en que, al haberse utilizado maquinaria pesada como retroexcavadoras en la construcción del monumento, éstas se habrían llevado, junto con la

lugar de abordar la construcción física, recoge las expectativas y requerimientos de la comunidad sobre el espacio. La comunidad ha cuestionado a diversos entes sobre la construcción del memorial (Comité de Impulso para la construcción de la Casa de la Memoria del corregimiento del Salado 2017), sin embargo, el CNMH no es competente para adelantar la construcción física y hasta hoy no hay un responsable concreto de tal actividad.

tierra removida, partes de los cuerpos. Sin embargo, la comunidad es enfática al enunciar que no se usó maquinaria pesada en la construcción, por lo que para ellos esta versión carecía de sustento. Varios rumores empezaron a circular sobre este evento, unos más retorcidos que otros, alimentados por las extrañas circunstancias en que algunos de los restos fueron hallados en 2013. Escuché historias de brujería y necromancia, de trofeos de guerra, de negligencia en la Fiscalía. “¿Cómo explicar entonces que a la madre de Ladis Redondo Torres la hayan desenterrado con una ropa diferente al vestido fucsia con que sus hijos la enterraron, y con calzoncillos de hombre encima de todo?” (El Espectador y Durán Núñez el 27 de junio de 2015) se preguntaba también Diana Durán en su reportaje. Para colmo, al no poder presentar explicaciones convincentes, la Fiscalía, representada por el fiscal Hugo Villalobos pasó a culpar a los habitantes de El Salado de la situación, asegurando que ellos eran los responsables de la preservación del lugar y, por lo tanto, de la conservación de los huesos.

Esta situación condimentó el sinsabor gestado desde años anteriores desde la construcción del monumento, e inclusive generó nuevas divisiones entre los saladeros que deseaban acelerar la entrega de los restos de sus familiares y los que pedían explicaciones sobre la desaparición de partes de ellos. Finalmente, en una diligencia oficial, acompañada de varias ceremonias religiosas, el fin de semana entre el 3 y el 5 de julio de 2015 se realizó la entrega de los restos identificados de nueve de las víctimas mortales de la masacre. Los otros tres cadáveres exhumados no fueron entregados en ese momento debido a que la Fiscalía no había podido dar explicaciones convincentes sobre lo ocurrido con los huesos extraviados. Los últimos tres osarios fueron entregados en Barranquilla un año después, el 14 de junio de 2016, pero cuatro meses antes de esto yo ya me había encontrado con el monumento destruido.

Don Manuel (Entrevista el 16 de enero de 2016) me contó que después de la entrega de los restos, cuando la fiscalía y las instituciones se habían retirado, un grupo de habitantes de El Salado, ante la mirada perpleja y a la vez cómplice del resto, decidieron armarse de herramientas y desguazar el monumento, separando la cruz del pedestal para empotrarla en el cementerio, junto a las urnas que resguardaban los restos recuperados, finalmente, después de 15 años de su muerte. Busco alguna reverberación de este suceso en los medios y no la encuentro. No la hay. De hecho, ninguna narrativa oficial se ha construido sobre las ruinas del monumento. Este acto, de alguna manera, permanece como una determinación

propia de los saladeros, una contravención a la memoria institucional, pero al mismo tiempo una recuperación de su propia dignidad. El acto de bricolaje que implica la disección del monumento para crear un homenaje propio a sus muertos, una nueva narrativa sobre la función de lo monumental en el corregimiento no partió de la negociación con la institución sino de lo que en otro momento nombré como “prácticas cotidianas de gestión de la subalternidad” (Buelvas Díaz 2019, 27).

En este sentido, las prácticas asociadas a lo moral y a lo emocional, como en este caso puede ser el duelo, no necesariamente se oponen a las prácticas de la esfera pública, sino que se interrelacionan en el campo social de la resistencia cotidiana creando elementos que pueden alimentar reivindicaciones políticas (Butler 2006). Así, siguiendo a Dube (2010) y a Guha (1997; 1999):

Por gestión de la subalternidad, no quiero insinuar estaticidad en la acción de los sujetos subalternos, sino las múltiples relaciones basadas en el poder que permiten diversas interpretaciones de la hegemonía y la subordinación, y que en este proceso admiten negociaciones y contravenciones de estas lógicas. El proceso de constitución de las identidades de ambos, dominantes y subalternos, está lleno de contradicciones, desafíos y reelaboraciones en el tiempo y el espacio⁴⁷ (Buelvas Díaz 2019, 26).

En este sentido, una acción que podría considerarse motivada por la sensación de pérdida y estructurante de la manera en que El Salado quiso tramitar su duelo, se convierte en una enunciación pública de su inconformidad con la política de la memoria⁴⁸. Con la ausencia de los cuerpos que resguardaba, el monumento de El Salado, a semejanza de las obras de Rodin que analiza Rosalind Krauss, incorpora una condición negativa al hallarse inapropiado, o en un no-lugar, “una especie de falta de sitio o carencia de hogar, una pérdida absoluta de lugar [...] produciendo el monumento como abstracción, el monumento

⁴⁷ En el original en portugués: “Por gestão da subalternidade não quero insinuar estaticidade na ação dos sujeitos subalternos, senão as múltiplas relações baseadas no poder que permitem várias interpretações da hegemonia e a subordinación, e que nesse processo admitem negociações e contravenções dessas lógicas. O processo de constituição das identidades dos dominantes e dos subalternos está cheio de contradições, desafios e reelaborações no tempo e no espaço”.

⁴⁸ A pesar de ello, los saladeros rescatan el trabajo hecho por el Grupo de Memoria Histórica, especialmente en sus informes: *La masacre de El Salado; esa guerra no era nuestra* (2009), que constituyen una pieza académica fundamental sobre el caso y un análisis muy concienzudo de las causas de la masacre y *El Legado de los ausentes. Líderes y personas importantes en la historia de El Salado* (2015), que es una compilación biográfica de líderes de la comunidad.

como puro señalizador o base, funcionalmente desplazado y en gran manera autorreferencial” (Krauss 1985, 64). La demolición del monumento es al mismo tiempo una respuesta y un catalizador de la violencia cotidiana a la que se somete a los habitantes del Salado, como también una forma de dar sentido a las expresiones ambivalentes de la memoria colectiva, la expresión de una antimemoria que, en lugar de apagar las subjetividades, rehistoriza y dignifica a los sujetos.

El encuentro etnográfico con tales antimemorias puede recuperar la esbelta narrativa de los deshistorizados. La deshistorización es un efecto perceptivo, experimental y representativo de ciertas prácticas de violencia, de las representaciones de la violencia y de las experiencias coercitivas de encarnación⁴⁹ (Feldman 2000, 71).

La actitud de los sobrevivientes de la masacre es una respuesta contundente a uno de los peligros de la monumentalización enunciados por Koselleck (2011), ya que se basa en evitar que la petrificación de la memoria mimetice el monumento con el paisaje, genere costumbre y evite que la comunidad lo interpele, como el congelamiento de la memoria a partir de su conversión en un simple objeto decorativo. ¿Qué mejor diálogo con la memoria que la intervención directa y la actualización, el otorgamiento de un sentido práctico? “Ajá, los turistas que vengan a ver el monumento les tocará verlo así como está, ¿Y a mí que me tocó ver los muertos quién me dice algo? ¿usted quiere ver un monumento dañado? Hubiera visto cómo encontramos el pueblo cuando regresamos. No joda, eso sí que daba era lástima” (Manuel el 16 de enero de 2016), me dice don Manuel sentado en la banca frente a la Casa del Pueblo, y yo, en silencio, le encuentro mucho sentido a sus palabras.

El evento antimemorial de la destrucción del monumento a las víctimas es una expresión política de los saladeros, desafiando su presencia pasiva en los procesos de reparación colectiva para retomar su participación y autodeterminación, reinterpretando los sentidos de una condición de víctima que negocia el tránsito de las personas para usarla con fines políticos, para revelar una agencia que transforma sus espacios y se emancipa de la tutela del Estado sobre su propio duelo. Este movimiento coloca el foco de la cuestión no en una

⁴⁹ Traducción propia, en el original en inglés: “The ethnographic encounter with such antimemories may well recuperate the slender narrative of the dehistoricized. Dehistoricization is a perceptual, experiential, and depictive aftereffect of certain practices of violence, of representations of violence and coercive experiences of embodiment.”

condición del “ser” víctima, sino en los múltiples procesos por los cuales se “vuelven” víctimas, sea para contradecir la categoría o para apropiarla con fines políticos específicos (Vyas y Panda 2019). Así, “el duelo permite elaborar en forma compleja el sentido de una comunidad política” (Butler 2006, 48–49) que revitaliza su propia agencia.

La posición de los saladeros no es de absoluta recusa a los memoriales, la exigencia que hacen de la Casa de la Memoria, propuesta originalmente por la Fundación Semana, pero planificada por ellos mediante un proceso de concertación, es contundente al respecto:

Alrededor de este proyecto, la comunidad en compañía del CNMH ha adelantado la construcción social del proyecto y la construcción colectiva del diseño de la edificación física. [...] Manifestamos nuestra indignación respecto a cómo las actividades que supuestamente están destinadas a reparar el daño perpetrado a la comunidad, están llevando a re victimizar a la comunidad engañándola y realizando acciones con daño que ha llevado a romper el tejido social, aumentar la desconfianza tanto entre los mismos saladeros como entre la comunidad y las instituciones públicas. [...] Por todo lo anterior, les solicitamos que: [...] las entidades competentes nos aseguren que los recursos asignados hasta el momento no se van a perder o, de ser necesario, nos presenten soluciones para que se ejecuten los recursos hasta el momento existentes para el avance del proyecto. Que las entidades competentes manifiesten las razones por las cuales le han incumplido a la comunidad de El Salado en la construcción del proyecto (Comité de Impulso para la construcción de la Casa de la Memoria del corregimiento del Salado 2017, 1–2).

Esta posición implica que el acto contramonumental no es un rechazo a la conmemoración física sino a la deshistorización que encarna la imposición de una memoria. Este argumento encuentra mayor sustento al comprender que durante la planificación de la Casa de la Memoria los saladeros exigían que este espacio, contrario al monumento, fuera no un “culto funerario” sino “la exaltación de la vida”, que les permitiera pasar “del recuerdo paralizante de cómo los mataron a la evocación resistente de quienes fueron” (Víctimas de El Salado y Centro Nacional de Memoria Histórica 2014, 1).

2.3 Otros monumentos

El monumento a las víctimas del Salado no es el único monumento conmemorativo del conflicto armado en El Carmen de Bolívar. En el casco municipal hay otros dos mimetizados en el paisaje urbano de las dos plazas principales, pasando casi desapercibidos. Uno, al lado izquierdo del Santuario de Nuestra Señora del Carmen, en la plaza central y otro en el costado oriental de la plaza Santander.

El primero fue inaugurado el 17 de agosto de 2012 y ha sido objeto de diversas críticas. La fecha de revelación no fue escogida al azar. Doce años antes, el 17 de agosto del año 2000, justo en frente al lugar donde se erige el monumento, la guerrilla de las FARC accionó un artefacto explosivo que costó la vida de tres mujeres adolescentes y que en El Carmen de Bolívar se recuerda con mucho dolor como uno de los acontecimientos más nefastos del conflicto. Pero lejos de ser un homenaje a ellas, el monumento develado en 2012 por el ministro de defensa en un acto protocolario digno de honores militares lleva por nombre “Homenaje a los Héroes Caídos en Combate”.

Quien haya consumido televisión o radio en Colombia entre los años 2007 y 2011 seguramente podrá comprender la referencia explícita del monumento. En esta época los medios estaban inundados de piezas de una famosa campaña publicitaria dedicada a exaltar la labor de las fuerzas militares colombianas titulada “Los Héroes en Colombia sí existen”⁵⁰. La estrategia fue diseñada por la multinacional McCann Erickson y se encargó de mejorar la imagen del ejército colombiano en la sociedad civil, con excelentes resultados, reificando su accionar como “heroico”. Junto con ella, el gobierno colombiano elaboró la imagen de las fuerzas militares como héroes de la patria. Paralelamente a esta campaña, la sociedad colombiana recibía constante información en distintos registros de la complicidad del ejército con los paramilitares. El informe sobre la masacre de El Salado era contundente en revelar la participación de la Armada en los sucesos. La promiscua relación del Estado con los paramilitares ya no era más un secreto a voces y sí una noticia confirmada desde distintos panoramas. “Los héroes en Colombia...”, además de promover la incorporación de jóvenes a las filas del ejército, funcionaba como lavado de cara de las fuerzas armadas, haciendo uso de herramientas propagandísticas cargadas de emocionalidad.

El monumento a los héroes caídos es una escultura de bronce de dos metros que reinterpreta la *Pietà* de Miguel Ángel, haciendo alusión a la iconografía del cristianismo para incorporar elementos simbólicos del contexto cultural de El Carmen de Bolívar. La imagen de la Virgen del Carmen con el cadáver de un soldado en su regazo reposa en un pedestal octagonal de concreto que soporta una placa principal que reza en letras capitales

⁵⁰ Para un análisis de los contenidos de esta campaña, podría revisarse el trabajo de Carlos Mario Berrío Meneses (2018a; 2018b).

“Honor y Gloria a los Héroes Caídos en Acción en los Montes de María”. En las placas circundantes en cada uno de los lados el octágono, se inscriben los nombres de 196 soldados fallecidos en el marco del conflicto armado en los Montes de María, acompañados de la fecha de su defunción (véase Ilustración 5).



Ilustración 5. Monumento a los héroes caídos en acción en los Montes de María. Fotografía propia. 2020.

La iconografía que compone este monumento contrasta de manera significativa con la del que se encontraba en El Salado. Ambos hacen referencia a elementos del cristianismo, sin embargo, mientras el monumento a las víctimas de la masacre ressemble una tumba gigante, con su enorme cruz, el soldado caído en los brazos de la virgen se homologa a un cristo entregado a los brazos de su madre después de su martirio. Las referencias a su heroicidad incrementan la sensación de una muerte sublime. Mientras que el monumento a las víctimas de la masacre resalta la muerte como un destino trágico e injusto, el monumento a los caídos eleva una sensación de honra en el sacrificio. A pesar de contener un número finito nombres, todo monumento es al mismo tiempo incluyente y excluyente, como ya

Koselleck (2011) lo esclarecía. Este monumento expande su rango de representación a cualquier soldado muerto en combate y, por esta razón se asemeja en su función a los numerosos memoriales al soldado anónimo que pueblan el mundo desde la modernidad, cuando la muerte contrae un sentido político e identitario que da sentido a la vida, basado en la premisa del honroso acto de “morir por algo” (Koselleck 2011). Por el contrario, el monumento de El Salado quiere demostrar exactamente lo contrario: que las personas asesinadas no tenían razón ninguna para haber muerto.

Cuando observo el monumento, encuentro que su apropiación social también es contrastante con el de El Salado. Irónicamente, mientras que el de las víctimas de la masacre generó una relación conflictiva con la comunidad, al punto de destruirlo, éste moviliza emociones y genera constantemente un discurso público sobre los usos de la memoria. Su abandono, su deterioro y la poca frecuencia con la que la comunidad lo visita, son muy dicentes de la carga simbólica y las contradicciones que genera. El monumento a los caídos es muy frecuentado. Tal vez no por su existencia, sino por su localización. Éste se encuentra en un lugar muy concurrido. En el día, los comerciantes, vendedores ambulantes y transeúntes lo rodean en su camino y a pesar de su tamaño, se pierde en el paisaje urbano, es una pieza decorativa que extrañamente genera la curiosidad de los muchos que lo tropiezan. No obstante, su vida nocturna es bastante ajetreada. Alrededor de él se agolpan multitudes de jóvenes que lo usan para recostarse mientras conversan, para escalar, besarse, y tomarse fotos. Ninguno de ellos parece muy preocupado por su significado. Una de esas noches, me acerco a un grupo de adolescentes que se turnan para subir y sentarse en él. Les pregunto si saben de qué es. “Una estatua de la Virgen del Carmen”, me dice uno, el que está arriba. Otro lo interrumpe. “No hombre, qué va, eso es de los soldados” dice mientras revisa con la mirada en la placa. “sí, mira, aquí dice... Bueno, también es de la virgen”, confirma y todos se ríen. Lo mismo debe pensar la señora a la que veo prendiéndole velas el 16 de julio, día de la fiesta patronal. Aunque tal vez sea la madre de alguno de los nombres que rodean el pedestal, pienso mientras la observo ambientado por el ruido de las bandas papayeras y los voladores en honor a la virgen. Probablemente ella no fue la única que puso velas, pues al día siguiente el pedestal muestra las múltiples marcas de la parafina derretida. En ese momento, mientras veo el trayecto de los restos de vela petrificados en chorrillos que corren hasta el suelo, mi mirada vuelve a centrarse en la placa. ¡Qué irónico!, pienso, el nombre del bloque de las AUC que perpetró las múltiples masacres y asesinatos selectivos en esta región se llamaba “Héroes de los Montes de María”.

A cinco cuadras de la plaza central de El Carmen de Bolívar y del monumento a los caídos, se encuentra la plaza Santander, también conocida como placita del Molongo, por el árbol que le brinda su sombra. En el mismo año de 2012, debido a las varias críticas recibidas por la inauguración del monumento a los caídos sin que en el pueblo hubiese hecho un homenaje a las víctimas, la alcaldía se apresuró a construir un monumento con recursos propios. El llamado obelisco a las víctimas es una estructura vertical de tres metros de cemento embaldosado que, al verlo, me recuerda a una ducha al aire libre de las que disponen algunos hoteles playeros a su entrada (véase Ilustración 6). Su suerte es mucho más infame que los dos a los que he dedicado mi reflexión. Su estética poco llamativa y su localización lo hacen pasar completamente desapercibido. La plaza en la que se encuentra ubicado es el centro de confluencia de los restaurantes de comidas rápidas del municipio y, aunque me he parado frente a él a observarlo en repetidas ocasiones y a diversos horarios, nunca he visto a nadie observándolo. No los juzgo, no hay mucho que ver. Así como su instalación no fue acompañada por ceremonias rimbombantes ni por miembros de la cartera ministerial, las miradas de los carmeros pasan sobre él sin detenerse. En su momento, el alcalde aseguró que era temporal, mientras se gestionaban los recursos para la erección de una escultura que pudiese equipararse a la *pietà* montemariana, pero hasta el momento no hay en curso ningún plan de renovación. El monumento a las víctimas, modesto, sin nombres y sin visitantes, se traga el sol del mediodía en el Molongo sin generar vínculos con la población, esperando a ser derrumbado algún día por la administración de turno en una remodelación urbana.



Ilustración 6. Obelisco a las víctimas (2014) Fotografía: Lila Leyva Villarreal.

Como ya mucho se ha discutido, el significado de un monumento no reside en el objeto en sí, pero tampoco en la interpretación de quienes lo observan o transitan por sus espacios, sino en las múltiples relaciones que ocurren en esa interacción. Generalmente se asume una dualidad entre la perpetuidad de lo material y la fugacidad de lo simbólico que permite que los monumentos sean integrados como vehículos de la memoria. La estabilidad física y la durabilidad de los monumentos, dada por una construcción sólida y materiales pensados para mantenerse durante generaciones en su lugar estático hace que los administradores de la memoria los vean como una forma de integrar el símbolo y lo material, para darle estabilidad a la memoria, por definición, frágil. Sin embargo, “tal punto de vista conduce a la comprensión contraintuitiva de que, aunque los monumentos pueden ser físicamente estables, sus recuerdos asociados son altamente mutables”⁵¹ (Osborne 2017, 20). Más aún, al radicar su significado en una relación entre objeto, sujeto y símbolo, lo que el monumento realizaría no sería la perpetuación de una memoria, sino la creación de una nueva asociada a un objeto, igualmente frágil.

No obstante, al hablar de la vulnerabilidad de la memoria parece incurrirse en una simplificación del fenómeno o al menos en el refuerzo de una carga negativa que debe ser compensada. A este respecto, quiero distanciarme de esta visión. Considero que en esa fragilidad radica su profunda potencia política. Como ya ha reflexionado la filósofa Judith Butler en torno a la violencia ontológica sobre determinados sujetos, en el reconocimiento de la vulnerabilidad radica simultáneamente la construcción de un marco ético sobre la vida (Butler 2010; 2006). Esta vulnerabilidad de la memoria radica principalmente en su carácter intransferible (Koselleck 2011; Das 2000), por una parte, y en su maleabilidad y actualización constante, por otro. Sin embargo, la perspectiva de la fragilidad desconoce que es precisamente en esa acción cotidiana, en esa interdependencia entre sujeto de la memoria y memoria del sujeto, que radica su potencialidad para contestar la institucionalización, y petrificación, de la memoria (Portelli 1988; 2003; 2014).

El cliché de la memoria como pura y llana repetición es, en última instancia, el resultado de una idea de la memoria como un simple contenedor, inmutable, congelado para

⁵¹ Traducción propia, en el original en inglés: “Such a viewpoint leads to the counterintuitive realization that although monuments may be physically stable, their associated memories are highly mutable”

siempre en un único significado intangible y establecido. Podríamos describir esta imagen como memoria como monumento. Es el modo de memoria que suelen imponer las instituciones y el estado en forma de conmemoración y celebración de glorias pasadas, la narración de una orgullosa identidad colectiva en la que se suavizan las sombras y las contradicciones. Sin embargo, a menudo, esta es también una base sobre la cual los individuos construyen su propia identidad. En otras palabras, la memoria es algo que nos hace sentir bien con nosotros mismos y en paz con nosotros mismos, para que podamos seguir siendo lo que hemos sido hasta ahora. Sin embargo, la memoria también es, y diría, mucho más útil como un proceso que nos inquieta, que cuestiona las certezas y las creencias en las que nos soportamos⁵² (Portelli 2014, 44).

En este sentido, la transformación de la memoria en monumento, bien sea de maneras simbólicas como físicas, se soporta en un proceso de despolitización e institucionalización. Sin embargo, ese mismo tratamiento de la memoria genera contradicciones y cuestionamientos desde su apropiación, originando prácticas de monumentalidad y contramonumentalidad que, al mismo tiempo que desafían la institucionalidad, abren brechas a la acción política. En ese sentido la exposición de la vulnerabilidad de la memoria forjada en la piedra del monumento por medio de la apertura a la crítica y a la contestación puede ser aprovechada en procesos de contramonumentalidad que excitan la potencia del monumento no por la vía de su durabilidad sino por la potencia de la vulnerabilidad (Osborne 2017).

Sin embargo, en los tres ejemplos que he dispuesto vemos mecanismos diferentes de interacción con esa monumentalidad. Pese a que no sería útil en este sentido argumentar que uno u otro monumento haya sido más o menos apropiado, quiero poner el foco de mi mirada en las formas intensas en que las prácticas contramonumentales en el monumento

⁵² Traducción propia, en el original en inglés: “The contrast between the beauty of the landscape and the violence that inhabits it suggests two possible modes of memory: memory as pacifier and memory as disturbance. The cliché of memory as weight and mere repetition is, ultimately, the result of an idea of memory as mere container, unchanging, forever frozen in a single, intangible, established meaning. We might describe this image as memory as monument. It is the mode of memory usually imposed by the institutions and the state in the form of commemoration and celebration of past glories, the narrative of a proud collective identity in which shadows and contradictions are smoothed out. Often, however, this is also a foundation on which individuals build their own identity. In other words, memory is something that makes us feel good about ourselves and at peace with our selves, so that we can go on being what we have been thus far. Memory, however, is also - and, I would argue, much more useful as a process that makes us uneasy, that questions the certainties and the beliefs on which we rest.”

a las víctimas de El Salado brindan una comprensión de las contradicciones entre la institucionalidad y la subjetividad de las víctimas celebradas por el monumento.

Mientras que el monumento a los héroes y el monumento a las víctimas de los Montes de María reposan en sus lugares como elementos paisajísticos, perdurables por las voluntades políticas y la indiferencia de la población, la breve estabilidad del monumento de El Salado nos expresa desde los conflictos de su construcción hasta los vaivenes de su destrucción un proceso de reivindicación del duelo y de expresión política de las “víctimas” que no carece de contradicciones, pero que demuestra la potencia expresiva del conocimiento envenenado de la población. Uno podría suponer, y esto reside en el terreno de la especulación, que el Monumento a los Héroes sería un memorial pasible de prácticas contramonumentales que lleven a su destrucción. Sin embargo, la evidencia que contradice esa intuición es contundente. En mi perspectiva, por medio de la destrucción del monumento a las víctimas la población de El Salado no contradice la necesidad de la memoria, y probablemente tampoco la erección del monumento. Lo que esta destrucción disputa no es la existencia del monumento, sino la posibilidad de apropiarse y decidir sobre su propia memoria, sobre sus usos y especialmente, sobre la necesidad de dar trámite a su duelo. El traslado de sus fragmentos al cementerio para culminar con un segundo enterramiento de los cuerpos recuperados es a su vez un entierro deliberado de un tipo de memoria hipócrita que revictimizaba a la población por medio del desconocimiento de sus demandas. Se convierte en una visibilización pública de la continuación de la violencia en la vida cotidiana.

No deja de resultar evidente el contraste entre la publicidad que recibió la construcción del monumento y el inicio del plan de reparación que ecoaron los medios de comunicación y el silencio con el que han tratado la destrucción del monumento. Mientras el primero fue un poderoso despliegue mediático, el segundo fue un acto íntimo, igualmente potente, pero para sujetos diferentes. El bricolaje que incorpora semejante acto se alimenta de la imaginación política y la potencia del duelo para movilizar la agencia de las víctimas, o lo que es lo mismo, para aportar de manera activa en el proceso de gestión de su subalternidad y de su situación de víctimas. En este acto se revela una forma de trámite de conflictos comunitarios, tanto con la memoria como entre sujetos.

A nosotros no nos preguntaron si queríamos ser víctimas cuando llegaron a matarnos, después nos dijeron que éramos víctimas y nos dijeron lo que teníamos que hacer, nadie nos ha preguntado si eso es lo que queremos. Ahora le toca a uno decidir lo que quiere.

Mi hija no decidió cómo morir, pero la mataron así mismo. Yo sí quiero decidir cómo vivir, porque si no está uno muerto en vida (Entrevista a Amelia el 4 de enero de 2020).

3. Música de gaitas. Paz, festival y política

El 8 de julio de 2020, el Colectivo de Abogados José Alvear Restrepo (CAJAR) y la Comisión Colombiana de Juristas (CCJ) presentaron ante la JEP, la Comisión de Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No Repetición (CEV) y la Unidad de Búsqueda para Personas dadas por Desaparecidas (UBPD)⁵³ el informe sobre la complicidad de la fuerza pública en las masacres perpetradas por paramilitares en los Montes de María (El Espectador y Ávila Cortés el 9 de julio de 2020; Prensa, Colectivo de Abogados José Alvear Restrepo y Prensa, Comisión Colombiana de Juristas el 8 de julio de 2020). Este informe, que analizaba diez de las 41 masacres cometidas por los paramilitares en los Montes de María entre 2000 y 2001, solicitaba a la JEP que convocase a rendir declaración a los militares acusados de haber brindado colaboración a las AUC y actuado con negligencia frente a las poblaciones atacadas. A pesar de que el informe no trate directamente de ningún asunto relativo a la música de gaitas, el título que decidieron colocarle resultaba bastante evocador: “El silencio de las gaitas: papel de la Fuerza Pública en masacres de Montes de María 2000-2001” (Colectivo de Abogados José Alvear Restrepo y Comisión Colombiana de Juristas 2020).

El título del informe es una referencia al evento de la Masacre de El Salado, especialmente por el uso dado por los paramilitares a la música en el transcurso de la matanza⁵⁴. Como los

⁵³ La JEP, la CEV y la UBPD son las tres entidades que conforman el Sistema Integral de Verdad, Justicia, Reparación y No Repetición (SIVJRNR). El SIVJRNR fue creado después de la suscripción del Acuerdo para la Terminación del Conflicto y la Construcción de una Paz Estable y Duradera, firmado entre el Gobierno Nacional de Colombia y las FARC, con el fin de garantizar los medios institucionales para atender los derechos de las víctimas, la administración de justicia, el esclarecimiento de la verdad sobre el conflicto armado y contribuir a la reconciliación nacional.

⁵⁴ Según los testimonios de los sobrevivientes de la masacre, los paramilitares sustrajeron los instrumentos que se encontraban en la Casa de la Cultura y los tocaron mientras asesinaban y torturaban a los pobladores. A pesar de que los testimonios recogidos tempranamente por el CNMH se referían principalmente al uso de tambores (Grupo de Memoria Histórica 2009, 52), el cronista

autores del informe lo anuncian, inspirados en la crónica “Un pueblo que sobrevivió a una masacre amenizada con gaitas” de Alfredo Salcedo Ramos (2009), este documento vendría a aportar información sobre quiénes y por qué habían “silenciado las gaitas”. La presentación del informe culmina con una aseveración: “Desde ese entonces las gaitas no cantaron más pues su sonido había adquirido notas fúnebres. Se callaron las gaitas y calló la vida” (Colectivo de Abogados José Alvear Restrepo y Comisión Colombiana de Juristas 2020).

Sin ánimos de criticar el contenido del informe, que juzgo necesario y acertado, la metáfora de su título y su presentación es, cuando menos, imprecisa. Ni las gaitas ni la vida se silenciaron en los Montes de María. Opinar lo contrario es eliminar el hecho de que sus habitantes todavía luchan por ser visibilizados a partir de su resistencia en el lugar. Los Montes de María no son un lugar vacío como lo pretendió la avanzada paramilitar, aunque desde el centro del país muchas veces se intente dar sentido a la vida de sus pobladores a partir de la muerte. Algo así ya anunciaba el mismo Salcedo Ramos en la crónica que el CAJAR y la CCJ referencian: “Los habitantes de estos sitios pobres y apartados solo son visibles cuando padecen una tragedia. Mueren, luego existen”. No obstante, la intuición que cruza, así sea superficialmente, la música de esta región con el conflicto armado contiene varios elementos inexplorados en los que vale la pena ahondar.

Esta referencia también está presente en una serie de contenidos que recientemente han intentado reflexionar, con mayor o menor éxito, sobre la paz y la música de gaitas⁵⁵. Con todo, así como las poblaciones de los Montes de María nacen para los ojos del país a partir de una narrativa de la muerte, las relaciones que se tejen entre la música de gaitas y el conflicto colombiano aparecen en el panorama nacional a partir de una lógica de la reconciliación. Este enfoque de ninguna manera es una innovación colombiana, la

Alfredo Salcedo Ramos (2009) contribuyó a popularizar la versión que incluía también a las gaitas en este evento. Independientemente del uso de los instrumentos o no, la imagen de “una masacre amenizada con gaitas” permanece viva como uno de los ejemplos más atroces del conflicto armado colombiano.

⁵⁵ De entre todos, se destacan la colección especial “Música de gaitas para la paz en Colombia” que adelanta el portal Diario de Paz (el 2 de enero de 2018) y el proyecto “Cadencias de la Memoria: memoria y música sobre la guerra y la paz en el Caribe colombiano” de María Rivera Escolar y Juan Pablo Gómez Peña (2017)

celebración de la música como respuesta a la violencia más bien representa una de las dos visiones que generalmente se presentan cuando se analiza la música en contextos de conflicto bélico (A. M. Ochoa 2010; O'Connell 2011). Este discurso abunda entre grupos musicales, instituciones públicas, gobiernos, es defendido por la UNESCO, etc. Este razonamiento, con un claro sentido político del uso de la música, encuentra defensores desde posiciones muy diferentes e incluso contradictorias. Los actores que lo respaldan provienen de las tradiciones más diversas.

La otra perspectiva común sobre las relaciones entre música y violencia es suponer exactamente lo contrario, que habría algunas músicas que incitan a la violencia. Esta mirada, que no es frecuente en las apreciaciones sobre la música de gaitas, comparte la misma raíz con su postura inversa, dado que ambas presuponen una causalidad entre música y violencia⁵⁶.

En este capítulo mostraré que la perspectiva de la causalidad -bien sea para decir que las gaitas se silenciaron por la guerra, o que la música de gaitas pueda construir paz- es mucho más lo que esconde que lo que revela. Resulta interesante que las aproximaciones desde la academia a los Montes de María han sido relativamente abundantes, especialmente en el campo de los estudios sobre la música y en el campo de los estudios sobre el conflicto armado, pero sorprende la inexistencia de trabajos que coloquen en diálogo la historia del conflicto con la historia de las prácticas musicales⁵⁷. Mi análisis intenta mostrar la compleja red de relaciones que se tejen en la sociedad montemariana a través de su práctica musical, pero principalmente intento evidenciar que la relación entre conflicto y música no es reciente y que está anclada en procesos sociales y políticos de larga data.

⁵⁶ Vale la pena mencionar que, especialmente en los análisis académicos, ha surgido un interés por investigar el uso de la música como arma de guerra (Paulu 1949; Cusick 2010; Pieslak 2009). Aunque alejadas del estudio académico riguroso, algunas de las apreciaciones que se han hecho sobre el uso de la música en la masacre de El Salado insinúan su uso como método de tortura.

⁵⁷ Esto puede ser un problema disciplinar, en el cual determinadas especialidades muy poco dialogan entre sí, a pesar de que sus objetos de estudio convivan en el espacio y en el tiempo de maneras que escapan a la visión puntual de un investigador que “interroga” con un único interés en mente.

Me centraré en la historia del Festival Nacional de Gaitas “Francisco Llirene” no solo porque su surgimiento me permite explorar las relaciones entre música y conflicto sino porque también nos da luces para entender la omisión contemporánea de esta relación.

3.1 Festival Nacional de Gaitas y política

Entre agosto y septiembre de 2016, Colombia estaba en un momento en el que se auguraba una gran transición debido a que se había anunciado la tan esperada firma del acuerdo de paz en Cartagena. Mientras los medios hacían eco del histórico suceso, en la población se libraba una lucha que determinaría de gran manera el futuro inmediato de la política colombiana. En el panorama había múltiples actores y sus respectivos afiliados, con visiones políticas y perspectivas de país diferentes, sin embargo, solo había dos opciones: apoyar u oponerse a los acuerdos. Ambas posiciones tenían cabida en la estrategia que se había definido para la refrendación de lo pactado. El gobierno había programado para el 2 de octubre un plebiscito como estrategia de legitimación de los acuerdos que habían sido conseguidos en La Habana después de cuatro años. Mucha discusión se había adelantado sobre la viabilidad o necesidad de esta estrategia, sin embargo, los bajos niveles de popularidad del gobierno Santos y la férrea oposición al proceso de paz por parte del expresidente Álvaro Uribe y su partido hacían necesaria una manifestación de apoyo popular a lo pactado.

Este estado de expectativa era compartido en muchos lugares del país y los Montes de María no eran una excepción⁵⁸. La mayoría de los eventos públicos que ocurrían por esas fechas revelaban un apoyo, por lo menos tácito, al acuerdo. Precisamente en esas fechas álgidas del transcurso entre la firma y el plebiscito, el Festival Nacional de Gaitas “Francisco Llirene”, que acontece anualmente en el municipio de Ovejas, Sucre, anunció la versión XXXII, programada para el fin de semana del 14 al 17 de octubre. Fue una determinación de los organizadores del festival dedicar la versión de ese año a apoyar el proceso de paz.

⁵⁸ Como ya lo describí en el primer capítulo, diversas organizaciones y administraciones municipales de los Montes de María actuaron autónomamente en apoyo al proceso y a los acuerdos.

La revelación del afiche oficial marcaba el inicio de las jornadas preparatorias del Festival de Gaitas. Junto a él, se anunció que la edición de ese año se llamaría “gaiteros y gaiteras por la paz”, ese mensaje fue el que quisieron transmitir a través de la iconografía que representaría el festival ese año. El afiche consiste en la digitalización de un cuadro pintado a mano, que se compone de tres franjas claramente diferenciadas: En la primera predomina el color blanco y presenta un grupo de gaiteros, vestidos con ocasión de una rueda de gaitas, formando con la mirada hacia las montañas. La segunda franja es una representación de las montañas que circundan la población. De la formación de gaiteros sobresalen líneas que recuerdan un pentagrama que culmina con versos de conocidas canciones de la región. La franja superior está compuesta por un cielo azul escasamente nublado. Entre las letras, que se elevan de la base de las montañas al cielo, revolotean palomas blancas y notas musicales (ver Ilustración 7).

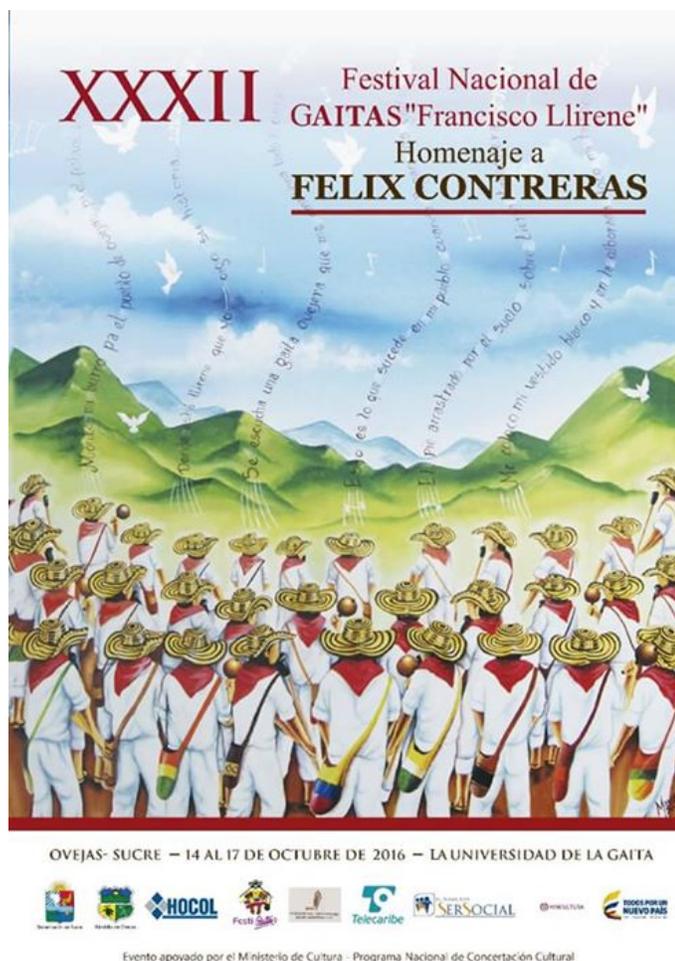


Ilustración 7. Afiche oficial XXXII Festival Nacional de Gaitas "Francisco Llirene"

El pueblo se había llenado de estos afiches, y en la casa del festival, en la esquina de la plaza central del poblado, reposaba el pendón que habría de acompañar a la tarima principal del evento. Sin embargo, entre la revelación del afiche, el 15 de septiembre de 2016, y la realización del evento, un mes después, el panorama parecía diferir bastante.

El dos de octubre se realizó la votación del plebiscito según lo planificado. La pregunta sometida en la jornada era clara “¿Apoya usted el acuerdo final para la terminación del conflicto y la construcción de una paz estable y duradera?”, pero no los argumentos de ambas campañas, en las que reinó la retórica del miedo y el desconcierto (Cardona Zuleta y Londoño Álvarez 2018; Ruano y Muñoz 2019). Los resultados eran contrarios a lo que vaticinaban tanto el gobierno como las encuestas. Con una escasa diferencia de 55.737 votos (0,43% de la votación), a pesar de una altísima abstención (62,59% del censo electoral), el “no” obtenía la votación mayoritaria generando una zozobra por el destino inmediato tanto de los diálogos de paz como del país (Revista Semana 2016).

La jornada de votación en los Montes de María fue, cuando menos, atípica. Las intensas lluvias ocasionadas por el paso del Huracán Matthew impidieron la salida de muchos de los habitantes a los puestos de votación, pero aún así, en todos los municipios de la región el triunfo del “sí” era contundente. En Ovejas, sede del Festival Nacional de Gaitas, aunque solo el 37% de las personas habilitadas para votar lo hicieron, el 72,51% de los votantes manifestó su apoyo al acuerdo. No obstante, una sensación de derrota y de aparente vergüenza se tomó la población los días siguientes al acuerdo.

Vea, es que a nadie le gusta perder. Ajá y nadie sabía lo que iba a pasar. Fue como que de eso no se habla. Diga usted, ganó el “no” ¿y uno qué hace? Ahí no salía nadie a decir que había votado por el “no” y los que votaron por el “sí” no decían nada. Es que les daba pena [...] y uno que veía en la televisión que afuera en otros países estaban burlándose de Colombia por haber dicho que no. La verdad es que había gente que estaba muy triste y otra que estaba muy contenta con el resultado, pero si uno va a ver a la mayoría le daba como que igual [...] nojoda, daba embarrada, ya, porque nadie sabía si esto se iba a poner maluco de nuevo, pero bueno, así fue la votación (Entrevista a Guido el 3 de agosto de 2019).

Yo pasé los días posteriores al plebiscito en Bogotá, y durante esas semanas la imagen que me había llevado de Ovejas en septiembre se transformó. Cuando regresé en octubre para asistir al festival los afiches habían desaparecido, no había mención al lema “gaiteros y gaiteras por la paz” en las imágenes promocionales y durante la ejecución del festival no se

hizo ninguna alusión al tema y, por supuesto, tampoco al plebiscito. Mi sensación inicial fue que la organización del festival estaba intentando ocultar que apoyó el proceso, sin embargo, esto tampoco era tan fácil de comprobar. En mis múltiples intentos de conversar sobre el tema con los organizadores me venían evasivas, como si fuese un tema vedado para ese momento. Sin embargo, no era así en conversaciones informales. Al hablar con Álvaro, uno de los organizadores del festival, las dudas se esclarecían parcialmente. Intenté usar una estrategia diferente: no pregunté directamente por el festival, y tampoco intenté vincular su opinión con una referencia oficial de la organización, sino que preferí recibir su impresión personal sobre lo ocurrido la primera semana de octubre.

Profe, yo nunca apoyé ese proceso. Usted mismo me preguntó antes y yo le dije que iba a votar por el “no”. Lo que es es que yo no creía que iba a ganar. Eso uno que iba a pensar que iba a ganar el “no”. [...] Hombre, contento yo no estoy, uno no va a andar saliendo a la calle a gritar que ganó, pero bueno, vamos a ver qué pasa. Aquí ganaron los del “sí”, pero también andan callados (Entrevista a Álvaro el 15 de octubre de 2016).

Algo similar me contestó Elmer, otro de los organizadores, quien aseguraba haber votado por el “no”. “Yo no me meto en política, pero yo sí dije que no. Allá ellos que se arreglen” (Entrevista a Elmer el 16 de octubre de 2016). Si algunos de los organizadores del evento se mostraban opositores al acuerdo no era extraño que la balanza se inclinara a su favor en función del triunfo del no, y hayan optado por desechar las referencias del festival ese año. La duda que me surgía entonces era cómo se había negociado la inclusión de dichas referencias en el marco del festival un mes antes.

Casi cuatro años después, en 2020, mientras preparaba las ideas para la escritura de este texto, me comuniqué con otro de los organizadores del evento, confiando en que la distancia temporal y la aparente resolución de los eventos de octubre de 2016 con la firma de un segundo acuerdo, permitirían una mayor claridad sobre este asunto. Sus palabras fueron esclarecedoras, aunque todavía evasivas.

Armar un evento de estos es jodido. Toca buscar las platas para hacerlo. Que la tarima, que la publicidad, que si viene Telecaribe a grabar hay que pagarles. [...] El festival no es para hacer política, eso lo tenemos claro. Uno no se puede poner a congraciarse con los unos porque pierde el apoyo de los otros. Lo que pasa es que ajá, uno donde ve la financiación, ahí va... Nosotros pensábamos que cuando se firmara la paz le iba a llegar la platica a la región y al festival, porque como somos patrimonio. Yo no me acuerdo bien, pero en esa época si nos pegábamos con lo de la paz eso iba a traer la financiación y a la gente. Pero como ganó el “no” ... ¿ya para qué? Uno siempre busca lo que más le convenga al festival [...] De todas formas la firmaron. Los de la gobernación siempre nos han dado el apoyo, y bueno, ahora dicen que el turismo va a traer más gente y eso es bueno para el festival (Entrevista a Wilson el 3 de mayo de 2020).

No parecía que el compromiso del festival con la agenda de la paz fuese motivado por aspiraciones contundentes por la superación del conflicto, más bien, se debió a una coyuntura que asociaba las fuentes de financiación para el evento con la eventual ratificación del acuerdo. En ese sentido, el festival se presenta como una institución apolítica, sin un posicionamiento específico.

Esta visión despolitizante de la práctica social de la música contrasta con las mismas representaciones que el festival apropió para sí. La representación de los músicos mirando a las montañas no fue una decisión arbitraria o meramente estética, sino que evoca un contexto que en los Montes de María es fácilmente identificable. La primera línea de análisis que suscita es la identificación del espacio de la montaña, o de “monte”, como se llama en la región, como el espacio del conflicto armado. Los músicos entonando sus canciones hacia el monte nos trae una memoria latente de la guerra, pero también de las prácticas musicales anteriores al festival. De diversas maneras, el conflicto armado reciente en los Montes de María y el Festival Nacional de Gaitas comparten una historia común.

Según los organizadores del festival, el propósito inicial de fundar un festival de música de gaitas en Ovejas partía de la preocupación por la “pérdida” de las prácticas musicales. “Yo un día llamé a Julio y le dije, vea compadre, organicemos aquí a los que mejor tocan gaita y montemos un festival, para que las nuevas generaciones sepan lo que es la música porque eso ya se está perdiendo” (Entrevista a Álvaro el 4 de octubre de 2014). El surgimiento del festival, como una iniciativa de preservación y simultáneamente de institucionalización y profesionalización de la práctica musical, estaba acompañado por acontecimientos que marcaban los trayectos de los campesinos que producían de manera no profesional esta música.

3.1.1 Música y conflicto agrario

Como ya mostré en otra ocasión⁵⁹, la música de gaitas y su conjunto instrumental como lo conocemos surge en el contexto de expansión de la frontera agrícola colombiana a

⁵⁹ El análisis que retomo aquí ocupó la reflexión central en mi tesis de maestría en historia de la Universidad Federal del Ceará. En ella reflexioné sobre la práctica de la música de gaitas como

principios del siglo XIX y en la consolidación del proceso de modernización e inserción en la economía capitalista a partir de la segunda mitad del XIX y comienzos del XX. Principalmente, en esta época se evidencia una expansión de la hacienda montemariana a partir de la dedicación al cultivo de tabaco en combinación con la cría extensiva de ganado, en un sistema que explotaba la mano de obra de campesinos sin tierra por medio de acuerdos de pasto por tierras que garantizaban la tumba de la vegetación nativa para transformar el monte en sabanas pastoreables (Fals Borda 1976; Blanco Romero 2010; Buelvas Díaz 2019). Este sistema ponía a los campesinos en una situación de dependencia constante tanto con los comerciantes *tabacaleros* como con los propietarios de la tierra.

Así, al basarse este sistema en la utilización de la mano de obra campesina en la tumba del monte, el monte se convirtió el espacio social relegado a las clases subalternas. El monte, que se transforma en el espacio de conjunción del campesinado emergente, también se convierte en el principal referente de la música que estos sujetos interpretan. La música de gaitas encontraba en ese espacio su lugar social. “Este era también un lugar vedado y desconocido por parte de la élite local. Si bien el monte formaba parte de sus “propiedades”, lo hacía de una manera incómoda, como un espacio que impedía la consolidación de su proyecto expansionista”⁶⁰(Buelvas Díaz 2019, 70).

La relación que se manifiesta entre la práctica musical y la labor agrícola es fundamental para comprender los múltiples eventos en los que la música acontecía con anterioridad al festival. Mientras que de los campesinos se esperaba la entrega del terreno desmontado, por parte del terrateniente, su única posibilidad de inserción en la esfera monetaria dependía del cultivo de tabaco para exportación. Sin embargo, para iniciar el cultivo del tabaco y los cultivos estacionarios para alimentación, los campesinos montemarianos acudían a las empresas comercializadoras de tabaco para acceder a créditos, conocidos como “avances”.

expresión de resistencia en el contexto de conflicto agrario de los Montes de María en el marco de las luchas campesinas entre 1960-2000 (Cfr. Buelvas Díaz 2019).

⁶⁰ Traducción propia, en el original en portugués: “Este era também um lugar vedado e desconhecido por parte da elite local, se bem o monte fazia parte das suas “propriedades”, o fazia de uma maneira incómoda, como um espaço que impedia a consolidação do seu projeto expansionista”.

Sin embargo, debemos reconocer que el llamado avance en dinero, al operar como mecanismo de endeudamiento con el compromiso, o mejor, la única posibilidad real de pagar con su tabaco, operaba en la práctica como un mecanismo de coacción de los capitalistas para asegurar la apropiación de la renta tabacalera en especie (Blanco Romero 2010, 198).

Las obligaciones adquiridas tanto con los terratenientes como con los comerciantes, colocaba a los campesinos en una situación de vulnerabilidad. Al depender únicamente de las fluctuaciones climáticas para garantizar la prosperidad de los cultivos, las posibilidades de no tener cómo responder a sus acreedores eran altas. De presentarse esta situación, los avances debían pagarse con sus pocas propiedades y con trabajo no remunerado en las fábricas de tabaco, situación que colocaba en riesgo la estabilidad de la familia campesina.

Es precisamente en medio de este panorama que, según Álvaro, uno de los fundadores del Festival, surgen las prácticas que originan la música de gaitas:

Eso comenzó en las velaciones de santos, los hombres tocaban sus gaitas y sus tambores, no faltaba nunca la música porque iban noventa, cien gaiteros y todos se peleaban por tocar así que no había momento en que no sonara algo. La gaita nació fue de la juntura de esos instrumentos que son los que le gustan a los santos en la velación (Entrevista a Álvaro el 4 de octubre de 2014).

Las velaciones de santos son un referente de gran importancia en la música y nos permite entender la preponderancia de la comunidad en general, no sólo de los intérpretes, en la producción musical. Es en ellas que aparece con mayor fuerza el poder de organización y de gestión de su subalternidad como campesinos gaiteros.

Es poco convincente pensar que las velaciones a los santos del monte comenzaron en los Montes de María debido a la producción de tabaco, como lo propone Sañudo Pazos (2000), dado que se trata probablemente de un producto sincrético de la interacción entre los descendientes de africanos que encontraron refugio en la región antes de la llegada de la administración gubernamental y las reducciones indígenas. No obstante, es evidente que se tornaron populares con el establecimiento de la hacienda tabacalera en la región al punto de que su funcionalidad se establece en función de garantizar la producción de tabaco. En Ovejas, por ejemplo, la imagen de San Pachito emerge como el santo patrón de lluvia, que garantiza la salud del ganado y la productividad de los cultivos de tabaco. De esta manera, las fluctuaciones del orden señorial de dominación en la región permitieron que las prácticas tabacaleras y las velaciones se hicieran indivisibles durante la primera década del siglo XX.

Sí el tabaco era el que nos daba para comer, porque no había nada más, entonces le ofrecíamos las mandas a San Pachito, para que [el cultivo] no se perdiera [...] Por eso ellos siempre en la época de verano ellos se agarraban de sus santos preferidos a pedirle que les haga el milagro. Entonces se le hacía una ofrenda de una velación, la hoja de tabaco en oro para que lloviera o la cosecha no se perdiera porque no llovía [...] Lo principal en una velación era hacerle una fiesta al santo, esa fiesta tenía que ser con gaita; al hacerle la fiesta la gente concurría a esa fiesta para el santo y no para la persona, se baila gaita, se toma trago, se canta, se come (Cabrera, entrevistado en Sañudo Pazos 2000, 87, 94, 91).

Así, la relación que homologó el cultivo de tabaco a un culto dedicado a los santos, especialmente San Pachito, hizo lo mismo vinculando el culto a los santos y la música de gaitas y tambores.

Es que San Pachito es el patrono de las gaitas. La gente todavía tiene fe, creen en él, especialmente el campesino. Nosotros decimos que es el patrono de la gaita porque nos dimos cuenta de que él es un santo fiestero, hay que hacerle velaciones de varios días con gaitas, con bastante comida, bastante tabaco y bastante ron blanco, para que él cumpla lo que se le pide. [...] Se saca a San Pachito con los gaiteros; nosotros le hacemos el nicho como lo hacen en las velaciones en el monte, con hojas de palma enlazadas y ramos de flores amarrados, a lo campesino. Porque San Pachito es campesino. Le ponemos el uniforme de gaitero y su sombrerito conchae'hobo. Nosotros lo vestimos de gaitero porque él es un santo al que le gustó la gaita y como es campesino, con más razón (Entrevista a Álvaro el 4 de octubre de 2014).

De la misma manera, los espacios de la música de gaitas se superponían con los espacios configurados por el acaparamiento de tierras y el sistema hacendil. Si los espacios relegados al campesinado eran las regiones enmontadas, debido a que su función al interior de las haciendas era el desmonte, el espacio idóneo de la música era la vegetación espesa que ofrecían estos lugares. Allá, en el monte, también aparecían los santos, como fragmentos de naturaleza que surgían en medio del trabajo de la tierra. Así me lo describió doña Emilia en Ovejas, narrando que el encuentro de San Pachito fue un milagro del monte: “el santo se apareció en el monte. Estaban desmontando cuando vieron un pedazo de madera. Lo que no sabían era que cuando se llevaron la madera para prender el fogón se les convirtió en un San Francisco. Igualitico: ¿usted ya lo vio? Es que el que no sabe cree que lo hicieron a mano. Pero eso fue el monte” (Entrevista a Emilia el 27 de agosto de 2015). La misma historia recogió Sañudo Pazos en el 2000, de boca de María Regina Terán: “Un señor, no me acuerdo cómo se llamaba, un día estaba quemando el bosque y vio algo duro entre los matorrales, cerca del Cerro Vilú, se dio cuenta que era un bulto de madera, entonces lo trajo a la casa y lo guardó” (Sañudo Pazos 2000, 65). En ambas versiones, al percibir la semejanza de la madera con la figura de San Francisco, el santo patrono del municipio, decidieron llevarla a la casa cural y fue pintada como las imágenes canónicas de San Francisco de Asís.

Lo mismo ocurre con la segunda imagen más venerada en este tipo de celebraciones: el Niño Dios de Bombacho. Una piedra que recuerda la figura de un bebé recién nacido, que fue encontrada en la vereda Bombacho en los límites con el municipio de El Carmen de Bolívar⁶¹.

En esa sucesión de asociaciones, los santos surgen del trabajo agrícola, mediante la transformación de la naturaleza. Así mismo los instrumentos son entendidos como provenientes del mundo natural, del “monte”, y por lo tanto su conjunción permite efectos prácticos en la regulación de los ciclos de la naturaleza, especialmente el de la lluvia. Esta preocupación con la estabilidad del recurso hídrico se ve exagerada por la urgencia de responder a las demandas de comerciantes tabacaleros y terratenientes, con las consecuencias que ya esbocé.

En ese contexto, la música sirvió como mediadora en el contexto de “dominación sin hegemonía” (Guha 1997). Sin embargo, su utilización admite dos lecturas posibles. Por una parte puede entenderse como una transferencia de la indignación y la responsabilidad de la situación de vulnerabilidad de los campesinos a los santos, evitando la confrontación directa del sistema económico. Por otra, su análisis puede revelar un panorama de resistencia cotidiana (Scott 1985; 1990). A pesar de que estas perspectivas puedan parecer contrarias, un análisis etnográfico nos permite considerar los múltiples significados de la acción social, como ya había problematizado Sherry Ortner (1995) en su aporte a los estudios de la resistencia.

Además, no estamos obligados a decidir de una vez por todas si un acto dado cabe en una caja fija llamada resistencia. Como bien sabía Marx, las intencionalidades de los actores evolucionan a través de la praxis, y los significados de los actos cambian, tanto para el actor como para el analista. De hecho, la ambigüedad de la resistencia y la

⁶¹ Lejos de ser una particularidad de los Montes de María, el culto a santos “aparecidos” en el monte con una clara funcionalidad social se presenta en varios lugares de Colombia. Al referirse a este tipo de cultos en el Cauca, Carlos Miñana describe que “Los santos locales o “remanecidos” aparecen en lugares “bravos” y su poder permite domesticar o amansar esos lugares –o por lo menos proteger frente a los peligros que se encuentran en ellos” (2009, 214) “Los yanacónas diferencian entre las imágenes de los santos traídos a las iglesias –los santos “hechizos” – y las de los santos y vírgenes que han hecho su aparición en el territorio. Estos últimos son los “remanecidos” (2009, n. 11).

ambivalencia subjetiva de los actos para quienes se involucran en ellos son algunas de las cosas que deseo enfatizar⁶² (Ortner 1995, 175).

Así, en esta ambivalencia constante entre resistencia y connivencia con la dominación, la práctica musical es indudablemente percibida, por lo menos, como una manifestación del conflicto agrario, pero no necesariamente el espacio final de su resolución. Sin embargo, aunque podría parecer una mirada apolítica de la situación, dado que no era una práctica explícitamente contestataria y más bien evasiva, las velaciones también eran espacios de encuentro y discusión sobre las realidades campesinas.

En la medida en que la violencia de dicho sistema estructuró formas cotidianas en la que los campesinos se relacionaban (Das 2007; 2000), el ritual de las velaciones de santos corresponde a una respuesta desde el ámbito de lo moral a esa violencia. En este sentido, quiero destacar dos dimensiones poco exploradas en la literatura sobre música de gaitas: por una parte, una dimensión práctica como estrategia de reconocimiento espacial; por otra, la velación como espacio para la organización política.

Considerando el espacio de su ocurrencia, en el monte los campesinos tenían un espacio que les era propio, en las antípodas del espacio de los terratenientes. Al ser relegados por este sistema al terreno enmontado, ellos garantizaban que estas festividades eran apenas frecuentadas por personas en su misma situación de subalternidad. En este sentido, sus prácticas musicales permitían la delimitación de un sujeto colectivo. “La música ayuda a generar y sostener lo colectivo, al tiempo que contribuye al establecimiento de fronteras sociales tanto dentro del grupo como con los que están fuera de él”⁶³ (Shelemay 2011, 368). La organización social que las prácticas asociadas con la música de gaitas facilitaban

⁶² Traducción propia, en el original en inglés: “Moreover, we are not required to decide once and for all whether any given act fits into a fixed box called resistance. As Marx well knew, the intentionalities of actors evolve through praxis, and the meanings of the acts change, both for the actor and for the analyst. In fact, the ambiguity of resistance and the subjective ambivalence of the acts for those who engage in them are among the things I wish to emphasize in this essay”

⁶³ Traducción propia, en el original en inglés: “Music helps generate and sustain the collective, while at the same time, it contributes to establishing social boundaries both within the group and with those outside of it.”

contribuyó a la creación de una comunidad fuerte y con un amplio conocimiento sobre el espacio que los circundaba, permitiendo amplios recorridos dentro del territorio gaitero.

3.1.2 Las velaciones y la organización campesina

A pesar de tratarse de una celebración religiosa, el dominio de la iglesia era escaso, como en celebraciones similares en otros lugares de Colombia, principalmente por el carácter alejado de los espacios de celebración (Miñana Blasco 2000a). Todavía más, aunque las imágenes veneradas en las velaciones de santos evocan a miembros del santoral católico, los santos del monte son dotados de una hagiografía propia que poco se preocupa con la vida de los santos oficiales, como sí lo hace con la vida local de sus santos, que son contruidos como miembros arquetípicos de la comunidad en que son adorados.

La ruptura que significaba la adoración popular de los santos también se traducía en que la relación entre la comunidad y las jerarquías eclesiásticas era, cuando menos, ambigua. La figura de San Pachito es un claro ejemplo de esto. Mientras que San Francisco de Asís es una figura de la iglesia institucional, que lo celebra el 4 de octubre, en Ovejas lo saben diferenciar muy claramente de su contraparte, San Pachito. Sin embargo, a comienzos del siglo pasado estas dos figuras eran cultuadas conjuntamente en las fiestas patronales del 4 de octubre, donde el carácter parrandero, bebedor y bailarín de San Pachito se mezclaba con la devoción a San Francisco⁶⁴. El último registro de la fiesta conjunta, coronada con una corraleja, fue en 1946. Según el testimonio, la fiesta se extendió durante una semana en la que el alcohol y las gaitas mojaron el comienzo de octubre. Debido al dominio del carácter fiestero de San Pachito sobre la fiesta de San Francisco, el párroco Vicente Caviedes⁶⁵

⁶⁴ Sorprendería a algunos de los visitantes el hecho de que en algunos lugares de el Caribe colombiano las fiestas patronales no se traten de eventos de recogimiento, oración y penitencia, como posiblemente lo sea en el interior del país. Aquí, las procesiones son frecuentemente acompañadas de alcohol, músicas de fiesta y baile. En El Carmen de Bolívar, por ejemplo, la Virgen del Carmen no marcha en la procesión, sino que baila al ritmo de la música en un vaivén que dominan las decenas de personas que embriagadas se pelean por hacerla bailar, girar y bendecir al pueblo. Sorprende mucho más ver que a pesar del carácter festivo de San Pachito, la fiesta patronal de San Francisco en Ovejas carezca hoy en día de todos estos elementos cuando en el resto de los pueblos montemarianos la devoción a los santos sea coronada por sendas fiestas.

⁶⁵ Vicente Caviedes es un sacerdote que genera gran recordación en el municipio, no solo por sus varias décadas como párroco de la población, sino por que también le da nombre a una de las instituciones educativas de Ovejas: el Liceo Vicente Caviedes.

repudió la fiesta y prohibió que los festejos de los dos santos volvieran a combinarse (Rosa y Mercado Tinoco 2009).

El hecho de que las velaciones se realizaran manera itinerante en diversos lugares del territorio de los Montes de María las hacía funcionar como un mecanismo para la integración social y el reconocimiento de la tierra.

Lo bueno era que como siempre era alguien diferente que hacia la velación se recorría uno todo este pedazo de tierra. Así uno conocía tanto lo que quedaba lejos como lo que estaba cerca. Iba uno a Vilú, a Almagra, al Carmen, paseaba uno todo por todos lados y así mismo conocía al personal de cada lado. En todas partes lo trataban a uno bien y todo mundo era amigo de uno. El que le gusta la gaita se le conoce porque es amigüero y porque es andariego (Entrevista a Álvaro el 4 de octubre de 2014).

La utilidad de las velaciones en el reconocimiento del territorio los aproximaba de manera práctica a la identificación de las tierras que necesitaban ser desmontadas y puestas en el circuito de producción. Si llevamos en consideración la constante reubicación constante de las familias campesinas como una característica del sistema hacendil caribeño, dado que una vez desmontado el terreno éste volvería a ser usufructuado por el terrateniente para el ganado, en lapsos de máximo dos años. Las velaciones les permitían identificar y anticipar las áreas en las que podrían reubicarse cuando los propietarios los obligaban a abandonar sus tierras al finalizar el tiempo del acuerdo. De esta manera, estos rituales colaboraban de manera práctica en el mantenimiento del patrón de asentamiento estacionario.

Aunque por el momento no parezca que estas prácticas estuvieran relacionadas con posicionamientos políticos contra el sistema de latifundio, sino todo lo contrario, serían precisamente estos conocimientos adquiridos en el contexto de la vida cotidiana que pasarían a ser de extrema utilidad en la efervescencia del conflicto agrario en la región. Para ilustrar mejor esta insinuación, tenemos que comprender que las velaciones no solo eran ocasiones de fiesta o devoción, sino lugares de gestión de la subalternidad: espacios de encuentro y de discusiones permanentes que llegaban a ascender la duración de una novena.

En estos espacios uno hablaba de todo, de los males y las esperanzas de los campesinos, porque usted lo veía a uno ahí tocando y bailando, pero en realidad uno siempre lo que estaba era preocupado. Por eso se dice que el gaitero toca como con preocupación, como con lamento. Vea usted no me va a creer, pero la gaita es una música triste. Esa es la tristeza de no tener sino deuda en la vida. Pero uno hasta las penas se las goza, porque el campesino tiene esperanza (Entrevista a Jaime el 20 de julio de 2014).

Estos espacios, en los que se encontraban los campesinos a compartir sus preocupaciones y sus necesidades en función de un ritual musical y religioso, a la vez eran espacios “de esperanza”, como los llama don Jaime o, en otras palabras, de imaginación política. En ellos se fraguaron los lazos y conexiones que luego se activarían en función de la actividad política campesina.

Las insatisfacciones de los campesinos tomaron el tono de un amplio conflicto agrario en la década del 60, con la expulsión masiva de campesinos por parte de los terratenientes. Esta medida obedeció al agotamiento de los bosques naturales. Este punto de inflexión causó una movilización de la indignación campesina.

El conflicto generalizado por la tierra, que se inició en 1971 con más de dos mil haciendas invadidas por campesinos se explica como una reacción colectiva a esta expulsión de la década anterior. No hubiera sido posible, sin embargo, que este movimiento de invasiones conservara durante los años setenta un carácter esencialmente gremial y pacífico si no hubieran mediado dos condiciones: una, los comités campesinos de invasión de haciendas estaban sólidamente estructurados por vínculos de parentesco propios de clanes familiares; y dos, el gobierno creó la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos —ANUC— como instrumento legítimo de organización campesina para apoyar la reforma agraria, lo que impidió la reacción violenta de los propietarios afectados (Reyes Posada 1987, 33).

La lucha por la tierra en los Montes de María, como en Colombia en general, alcanzó un punto de inflexión a partir del año 1970 con la fundación de la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos - ANUC, una organización de carácter nacional que originalmente fue fundada por el Estado colombiano para atender a las demandas de los campesinos del país. Sin embargo, ésta rápidamente se volvió contra el Estado debido a la falta de voluntad gubernamental y la abundancia de acciones de hecho que confrontaron directamente el statu quo. Entre estas acciones, las tomas de tierra se convirtieron en el medio por el cual los campesinos intervinieron de manera directa en esa confrontación.

Como lo identifica Zamosc (1986), no se explica la efervescencia de dicho movimiento y su rápida adhesión, especialmente en el Caribe, sino porque en gran medida capitalizó vínculos y organizaciones forjadas con mucha anterioridad. Así también, los anteriores sindicatos tabacaleros aportaron una gran parte de la estructura organizacional necesaria en los Montes de María (Pérez 2010). Sin embargo, en esta lectura también introduzco el hecho de que los campesinos de la región habían estado asistiendo durante décadas asiduamente a un tipo particular de encuentros motivados por la inconformidad con el sistema de distribución de la tierra. Las velaciones de santos habían colocado

subrepticamente esta preocupación en la agenda cotidiana de la población. Con la efusión de una lucha política que los identificase, la ruptura de un pacto moral de larga data por parte de los terratenientes, y los medios estatales que parecían mostrar que una transformación era posible, los campesinos de la región rápidamente se asociaron y participaron activamente en la lucha de la ANUC.

A pesar del impulso oficial a la conformación de la ANUC, la visión gubernamental estaba más encaminada a fortalecer una alianza entre clases que permitiera el control de la iniciativa reformista por parte de sectores de la burguesía colombiana (Zamosc 1986). Sin embargo, las bases de la asociación se posicionaban críticamente en relación con el poder estatal, más encaminadas a una solución de largo aliento al conflicto agrario. Esto se hizo más evidente cuando, pese al apoyo del entonces presidente Carlos Lleras Restrepo, los resultados en términos de redistribución fueron muy moderados (Delgado 1970). Las tasas de concentración de tierras seguían inmutables. La inconformidad se agudizó con la llegada al poder de Misael Pastrana, del Partido Conservador Colombiano, el 7 de agosto de 1970, que abandonó el proyecto reformista con el propósito de acelerar el desarrollo capitalista en el campo colombiano, con una gran dependencia del monopolio extractivista.

En respuesta a la disposición oficial, a finales de 1970, la ANUC endureció su posición e inició una campaña de tomas de tierras en todo el país. Las tomas de tierra consistían en la invasión de extensiones de tierra previamente identificadas, para establecer fincas productivas en poco tiempo, a través del trabajo mancomunado de distintas familias. Esto se hacía, además de para brindar sustento a familias campesinas sin tierra, para presionar a los terratenientes a la venta de estas parcelaciones al INCORA, quien debería redistribuirlo a los campesinos que emprendían la ocupación. Por medio de estas invasiones masivas, lograron reasentar hasta un sexto de las familias expulsadas por los propietarios en la década anterior, como fue el caso de Sucre, donde obtuvieron parcelas cerca de cinco mil de las treinta mil familias en la década de 1960 (Reyes Posada 1987). En este sentido, el acto de tomarse las tierras no era reivindicado como una invasión, sino como una recuperación de las tierras que habían labrado durante años.

Las velaciones eran un ritual en el que se recorría y reconocía el territorio, y producían un conocimiento que era precioso para el éxito de las tomas de tierra. El ejercicio de reconocimiento constante del territorio permitió una mayor interacción entre los campesinos para la difusión de la Asociación, pero al mismo tiempo permitió la

identificación de las fincas, terrenos baldíos y los montes. Este conocimiento fue de gran utilidad en la identificación de las tierras a ser ocupadas, dado que la elección de los espacios dependía de su utilidad para la resistencia.

Los campamentos se organizaban alrededor de árboles que sirvieran para vigilar el territorio y permitir la circulación rápida de informaciones. Las actividades agrícolas convivían con actividades de vigilancia y coordinación que dependían de los saberes culturales y de las potencialidades de un espacio como el monte. Así, los espacios eran usados nuevamente como región de refugio aprovechando la relación con la tierra que ni los terratenientes ni las autoridades policiales tenían. Sin embargo, era sólo la persistencia la que permitía el éxito de las tomas, justificada por la identificación que tenían con su tierra y en el reconocimiento de su situación asimétrica en relación con los terratenientes. El trabajo de la tierra se presenta siempre como un proceso inacabado y un arte de integración de saberes en constante elaboración⁶⁶ (Buelvas Díaz 2019, 153).

De la misma manera, así como los saberes asociados al monte exacerbados por las prácticas musicales fueron útiles en la identificación de los espacios a ser recuperados y en el establecimiento de un sujeto colectivo, las prácticas musicales, en tanto prácticas agrícolas, se hacían presentes en la consolidación del espacio recuperado. En este sentido, la música y sus contextos fueron herramientas políticas en el desarrollo del conflicto agrario en la región.

El proceso de fortalecimiento político generó fuertes confrontaciones con los terratenientes quienes, así como los campesinos, desarrollaron estrategias de preservación de la hegemonía basadas en alianzas políticas entre élites económicas y gubernamentales, en la cooptación del poder policial y en la conformación de ejércitos particulares. En este contexto de aumento de acciones de la ANUC, hubo también un significativo incremento de la violencia física contra los campesinos. Desde los gobiernos Pastrana Borrero (1970-1974) y López Michelsen (1974-1978) las órdenes consistían en reprimir el movimiento y contener

⁶⁶ Traducción propia, en el original en portugués: “Os acampamentos se organizavam ao redor de árvores que servissem para vigiar o território e permitir a circulação rápida de informações. As atividades agrícolas conviviam com atividades de vigilância e coordenação que dependiam dos saberes culturais e das potencialidades de um espaço como o monte. Assim, os espaços eram usados novamente como região de refúgio aproveitando a relação com a terra que nem os latifundiários nem as autoridades policiais tinham. Ainda assim, era apenas a persistência a que permitia o sucesso das ocupações, justificada pela identificação que tinham com a sua terra e no reconhecimento da sua situação assimétrica em relação com os latifundiários. O trabalho da terra se apresenta sempre como um processo inacabado e uma arte de integração de saberes em constante elaboração.”

de manera significativa cualquier intención de reforma agraria. Esta represión por la fuerza debilitó la organización campesina y frustró la dinámica de la democratización agraria, dejando el conflicto de tierras sin resolver (Aranguren Romero 2016; Reyes Posada 1987).

Desde esta época [1974] la toma de tierras no tiene como objetivo demostrar la ineficacia del Incora sino de enfrentar directamente a los terratenientes. Si bien desde 1974 las tomas de la tierra ha descendido la lucha ha sido por mantener las tierras conquistadas por los campesinos en las tomas anteriores; nuestra lucha ha sido la lucha contra los desalojos (Machado Cartagena, Meertens, y Sánchez Gómez 2014, 219).

El Estatuto de Seguridad del Gobierno de Turbay Ayala (1978-1982) legitimó la interferencia militar en los conflictos agrarios, con lo cual la represión a los campesinos se transformó en la persecución y aniquilación de sus líderes por el ejército. Dicho estatuto entendía la emergencia de conflictos sociales como muestras de la infiltración de ideas subversivas. En este sentido, atribuía a estas manifestaciones, no la insatisfacción campesina ni a la asimetría de las relaciones en el campo colombiano, sino a la marca de la “amenaza comunista”. En ese entendimiento, las muestras de insatisfacción debían ser domesticadas o eliminadas (Aranguren Romero 2016). Estos ataques continuos produjeron como reacción el acercamiento del movimiento campesino a las organizaciones guerrilleras que empezaban a surgir en la región.

Durante el final de la década de los setenta y mediados de los años ochenta, comenzaron a ingresar en los Montes de María diferentes guerrillas que se proponían ser el brazo armado para la defensa de un movimiento campesino fuertemente atacado por el Estado. La CRS (Corriente de Renovación Socialista), el PRT (Partido Revolucionario de los Trabajadores), el ELN (Ejército de Liberación Nacional), cooptaron muchos de los militantes de la ANUC en lo que fueron conocidas como guerrillas comunitarias (Machuca Pérez 2016), y más tarde las FARC (Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia), sin relación directa con el movimiento campesino, buscó influenciar las crecientes luchas de la ANUC por el acceso a la tierra, pero especialmente intentaba aprovechar la localización estratégica de los Montes de María y su relativo abandono por parte del Estado, que los hacía un corredor estratégico para el mar. Así, la situación en el campo se llenaba de dificultades y los campesinos quedaron inmersos en el fuego cruzado entre ejército y guerrillas. En ese contexto, la circulación en los espacios del monte en horarios nocturnos, como lo requería la práctica de las velaciones, así como las disputas armadas en algunos territorios y las fronteras trazadas por los ejércitos que defendían las propiedades de los terratenientes,

limitaron la práctica musical. Así también, grandes cantidades de campesinos huyeron de las condiciones de violencia en el campo y se establecieron en las ciudades.

De esta manera, la violencia no solo cobró efectos en la mitigación del movimiento político, sino que limitó los espacios y prácticas de la música de gaitas en los Montes de María. Esto se ve de forma más dramática con la incursión de grupos paramilitares apoyados por el latifundio en los años 90, con la estrategia de generar desplazamientos masivos y apoyar diversos mecanismos de despojo que vinieron a ejecutar una contrarreforma agraria (Mercado Vega 2017).

3.2 Patrimonialización y despolitización

Ante este panorama de migración forzada y de incremento del control sobre el monte, que resulta en la limitación de las prácticas asociadas a estos espacios, surge la preocupación, al interior de grupos de músicos que habían migrado al casco urbano de Ovejas, de que la música se estaba “perdiendo”. Sin embargo, este pensamiento, enmarcado en un contexto en el cual las prácticas musicales caribeñas habían adquirido una relevancia en el contexto nacional como una de las bases de la próspera industria de la música tropical (Wade 2002), parece inquietante.

Desde la década de 1950, la música de gaitas, y en especial la agrupación Los Gaiteros de San Jacinto, había ingresado en la agenda comercial de la música tropical y se había transformado en un referente de la música colombiana. Esta relación se dio principalmente a la intervención de los hermanos Delia y Manuel Zapata Olivella al conformar la agrupación para servir de acompañamiento al Grupo de Danzas Folclóricas de Delia Zapata Olivella y a su paso por la industria fonográfica (Fernández Rueda 2012; Sarmiento Obando 2019). En este proceso, las transformaciones en la práctica musical que surgieron de este encuentro con la industria fonográfica la distanciaron sensiblemente de su vocación agrícola y ocultaron las referencias al conflicto agrario de la región (Sarmiento Obando 2019).

Paralelamente, estas transformaciones que buscaban “modernizar” este tipo de prácticas musicales para transformarlas en productos comerciales fueron acompañadas por la profusión de iniciativas folcloristas que, principalmente a partir de 1960, promovían el interés en las músicas “tradicionales” colombianas. Estos intentos coincidían “en advertir

los riesgos de su “pérdida” por la avalancha de la modernización y en recomendar su estudio y conservación” (Miñana Blasco 2000b, 38). Esta empresa, que encontraba en la música la esencia de la nación, promovió una academia dedicada a la conservación de la música con una visión apocalíptica de la cultura.

El efecto de los folcloristas no tardó en verse representado en la geografía nacional con la emergencia de diversos festivales, que se proponían como espacios de circulación y conservación de este tipo de músicas en peligro. En Ovejas, un grupo de gestores culturales y campesinos que habían migrado al casco urbano compartían esta preocupación y decidieron, en 1985, fundar el Festival Nacional de Gaitas “Francisco Llirene”:

Cuando hablamos ya sabíamos que en San Jacinto estaban tocando la gaita y la habían cambiado. Hombre le metieron tambora, que eso nunca había llevado tambora, la tocaban raro. No se parecía a la música que habíamos tocado toda la vida. Entonces dijimos, vamos a mostrar que en Ovejas se toca la gaita de verdad verdad y decidimos llamar a la gente y hacer el festival para que la música no se fuera a perder. [...] Eso fue un éxito. Vino gente de todos lados, fue bonito porque hacía rato que no veía yo que tanta gente se encontrara para tocar. Era como en las velaciones, pero mejor, porque era todo bien organizado. Hicimos un concurso y premiamos a los mejores para que los más jóvenes aprendieran cómo era que se tocaba la buena gaita. Por eso después dijimos que Ovejas era “la Universidad de la Gaita” porque queríamos que la gente viniera aquí a aprender cómo es que se toca esa vaina, cual es la tradición de nuestra región (Entrevista a Camilo el 16 de octubre de 2016).

Sin embargo, este “rescate” de la música de gaitas que, según ellos, sucumbía ante los procesos de la modernidad, conllevó la paradoja de que simultáneamente la desprendía de sus contextos de uso. “De esta forma se crean una serie de discursos de la importancia que la recuperación de la práctica musical tiene para la comunidad, exaltando en ésta valores tradicionales que en muchos casos se los aísla de los procesos que les dieron lugar”(Sañudo Pazos 2000, 141). Esta sustracción de la música de gaitas de sus contextos se enmarca en los intentos constantes de patrimonialización y la construcción de un imaginario alrededor de la identidad montemariana y caribeña que dejó de lado los elementos sociales que la colocaban como una expresión del conflicto agrario de la región. “Esto es posible en tanto el patrimonio como objeto cultural es entendido como aislado (y se procura aislarlo) de determinaciones políticas o económicas” (Chaves, Montenegro, y Zambrano 2010, 17). Este proceso de despolitización de la práctica campesina, para reducirla a una inofensiva expresión cultural en el marco de los festivales, fue promovida por las élites colombianas para transformarla en la representación de un Caribe condescendiente con las prácticas señoriales que dieron fruto a la música, como una celebración de un pasado de convivencia armónica entre clases sociales bajo la marca de la “tradicción” (Figuroa 2009). Una

tradición construida en función de la misma lógica del festival y validada por un estricto grupo de gestores culturales y folcloristas que desarrollan en el festival, estrategias de control de las prácticas musicales aceptables bajo el signo de la tradición (J. S. Ochoa 2016).

En el folklore, en ese pasado idealizado, embalsamado y consagrado por la autoridad del folklorista, está la esencia de la identidad nacional. La cultura popular tradicional se “cosifica”, se “objetualiza” en el museo o en el libro. [...] Se abre, entonces, la casuística, la enumeración de “rasgos auténticos”, las bases para los concursos y festivales “folklóricos” con el fin de preservar la “pureza” de las “expresiones folklóricas” (Miñana Blasco 2000b, 39)

A pesar de poder entender el surgimiento del festival en el contexto sociopolítico de la región, en el marco de las lógicas que conservaban esa pureza de la música de gaitas como un elemento del pasado se decidió deliberadamente omitir en el festival cualquier referencia tanto a la conflictualidad de ese pasado como al conflicto armado que se tomaba la región en la transición entre el siglo XX y el XXI, cuando el festival fue fundado. La labor de “rescate” de la música de gaitas se transformó también en un proceso de “limpieza del pasado”, en un ocultamiento de los conflictos sociales bajo el rótulo inocente de la “cultura” (De Certeau, Julia, y Revel 1999). Para los músicos Adrián Villamizar y Nando Coba, entrevistados por David Lara Ramos (el 23 de enero de 2019), el festival promovía una anulación de las referencias al contexto político de la música al determinar las formas “tradicionales” en que éstas debían ser tocadas y los temas sobre los cuales debían tratar.

Las temáticas que se narran en canciones como la de Adrián Villamizar, fueron «bautizadas» en los tiempos de la lucha entre paramilitares, fuerza pública y guerrilla de las Farc, como canciones «protesta», letras que no eran bien recibidas por los jurados, que daban preferencia a las que mencionaban los sembrados de tabaco, maíz y plátano, o cantaban a una tranquilidad inexistente en sus tierras. Los temas preferidos por los jurados eran los que mencionaban los cantos del sinsonte, la rosita vieja o el azulejo (Lara Ramos el 23 de enero de 2019).

Sin embargo, para los fundadores del festival, esto también se debía a una estrategia de supervivencia. La omisión de estas temáticas garantizaba que el festival no sufriera ataques en el marco del conflicto armado.

Bueno, lo que pasa es que acá eso estaba muy maluco. Uno no podía ponerse a hablar en público de esas cosas. Yo creo que más bien no era que el festival dijera que no se podía hablar de eso, sino que la gente tenía miedo de hablar. El festival no era para eso (Entrevista a Eduardo el 14 de octubre de 2019).

En tiempos del festigaitas uno como que se olvidaba de la violencia. Porque aquí nadie puede decir que los paracos o la guerrilla se hubieran metido con el festival. ¡Jamás! Por el contrario, usted los veía que bajaban al pueblo y acá venían a beber y a bailar las

gaitas. En el festival se respiraba paz. Eso era bueno porque así podían venir los turistas y los músicos sabiendo que no les iba a pasar nada (Álvaro el 4 de octubre de 2014).

Esa desvinculación del festival de lo político, también lo caracterizaba como un espacio de excepción. Un evento donde la cotidianidad violenta se pausaba para permitir la celebración de la música. Esta mirada corresponde con un entendimiento eventual de la violencia y la ausencia de esta. De la misma manera en que se entiende la violencia como un evento disruptivo y excepcional anclado en hitos, el festival viene a ser comprendido como una interrupción de la violencia, como un evento que transgrede la temporalidad para dar paso a una breve ilusión de paz que puede ser presentada a los foráneos.

De la misma manera en que la violencia se ancla en procesos de mayor envergadura y se encarna en la subjetividad, y no en fragmentos temporales específicos (Das y Kleinman 2000; Das 2007), la paz percibida en el festival es también resultado de procesos de amplio espectro que corresponden a la despolitización de una práctica y la mitigación de sus “peligros” en función del control de un espacio limitado como el festival. En este sentido, si bien el festival no sufrió amenazas ni acciones militares por parte de ninguno de los actores del conflicto armado, sí lo hicieron algunos de los músicos de Ovejas, incluidos fundadores del Festival.

A mí me tocó irme un tiempo a Cartagena, porque aquí por debajo de la puerta me metieron un papel que decía que dejara de tocar música de guerrillero. [...] A los gaiteros nos decía que éramos guerrilleros porque nos veían en el monte cuando íbamos a buscar los materiales para las gaitas, o de pronto uno se encontraba con los muchachos [guerrilleros] y uno los saludaba, ¿porque qué mas hace? No se va a poner uno a pelear con una gente que está armada (Entrevista a Álvaro el 4 de octubre de 2014).

A pesar de estas amenazas, el festival no funcionó como una plataforma para la denuncia de tales señalamientos, aunque se tratara de miembros de la organización del evento. Su estrategia se basó, principalmente, en la abstención de la discusión pública. Sin embargo, a pesar de no posicionarse públicamente, la casa del festival guarda una curiosa inscripción que generalmente pasa desapercibida.

Al caminar por la calle central del pueblo, justo en el costado norte de la plaza central en la que anualmente acontece el festival, a la sombra del árbol de caucho más frondoso del municipio, está la casa del Festival Nacional de Gaitas “Francisco Llirene”. Aunque la casa cierra sus puertas la mayor parte del año, durante los días del Festival se mantiene abierta día y noche permitiendo el paso de músicos y visitantes. Su patio es el lugar de ensayo de varios de los conjuntos y el espacio de presentación previa con los jurados, lo que hace que

la actividad de la casa se concentre en ese lugar y la mayoría de sus habitaciones permanezcan casi inhabitadas. Al entrar a la casa por la puerta principal, el visitante es recibido por la visión de un antiguo juego de sala, un par de afiches y diplomas del festival en la pared y varios instrumentos en una vitrina. Y aunque pase desapercibida por la mayoría de las personas que recorren el camino de la puerta al patio, en la pared frontal hay una placa que suscita muchas preguntas: “Sede del Festival Nacional de Gaitas Francisco Llirene. Este local fue adquirido gracias a la gestión realizada por la C.R.S. asignando recursos pactados en los acuerdos de paz Gobierno Nacional – C.R.S. cofinanciado con recursos del Festival de Gaitas”. A esta frase la acompañan los nombres de los representantes de la C.R.S. y de la Junta del Festival Nacional de Gaitas y está fechada en octubre de 1996 (Ver Ilustración 8).



Ilustración 8. Placa en la Sede del Festival Nacional de Gaitas "Francisco Llirene". Fotografía propia.

La CRS (Corriente de Renovación Socialista) fue una guerrilla desertora del ELN que se consolidó como una de las guerrillas populares que asumieron el brazo político del fragmentado movimiento campesino posterior a la fractura de la ANUC. Durante el gobierno del presidente Belisario Betancur (1982-1986) se adelantaron diálogos de paz con las diversas guerrillas en el territorio colombiano. El MIR-PL, el ELN y el PRT, las tres guerrillas con mayor presencia en los Montes de María en ese tiempo se posicionaron en conjunto como la Tripartita Guerrillera en oposición a los procesos de paz adelantados, renunciando a cualquier salida al conflicto que no fuera la confrontación armada. En este proceso de acercamiento, el MIR-PL y el ELN se fusionarían oficialmente el 8 de junio de 1987 en la UC-ELN (Unión Camilista – Ejército de Liberación Nacional) (UC-ELN el 8 de junio de 1987). Mientras que el PRT pactó su desmovilización en 1991 en el corregimiento de Don Gabriel, precisamente en el municipio de Ovejas, Sucre, la UC-ELN siguió su accionar en la región.

Los anteriores miembros del MIR-PL, que continuaban centrando su enfoque en el apoyo al movimiento campesino y no en las acciones militares, generaron un movimiento de corte reformista al interior del grupo guerrillero llamado Corriente de Renovación Socialista de la UC-ELN. Sin embargo, las divisiones que se generaron al interior de la UC-ELN, mayoritariamente militarista, culminaron con la expulsión de la CRS de esta guerrilla en 1991. El objetivo de la CRS desde entonces fue buscar la vía democrática y tramitar su reinserción a la vida civil. Finalmente se concentraron en 1993 en el corregimiento de Flor del Monte, del municipio de Ovejas, y culminaron su desmovilización el 9 de abril de 1994.

Del acuerdo entre la CRS y el gobierno de César Gaviria (1990-1994), surgió un Fondo de Inversión Social que debía ser destinado a diversos tipos de proyectos en los municipios en los que esta guerrilla tuvo influencia (Gobierno Nacional y Corriente de Renovación Socialista 1994). De ese fondo surgieron los recursos para la adecuación de la sede del Festival. No obstante, a pesar de la evidente presencia de la placa, al preguntar a los organizadores del festival sobre este aporte resultante del acuerdo de paz, recibo nuevamente evasivas: “¡Ah sí!, eso fue unas platas que dieron, pero ya, nosotros nunca tuvimos nada que ver con esa gente” (Entrevista a Eduardo el 14 de octubre de 2019) y rápidamente me cambia el tema.

Independientemente de los vínculos que la comunidad o algunos campesinos gaiteros hayan tenido o no con la CRS o con el PRT, o del beneficio de la adquisición de una sede para el Festival, esto no parece haber afectado las dinámicas internas con las que el evento se organiza ni los discursos que moviliza. La evasiva a discutir esos temas puede ser interpretada como una efectiva declaración de abstinencia de lo político por parte del festival, o como una expresión del temor que todavía existe en la población a dialogar sobre esos asuntos, debido al riesgo que acarrear. Los militantes del PRT y la CRS que se desmovilizaron a principios de los noventa fueron profundamente perseguidos tanto por las guerrillas como por los paramilitares, culminando en el asesinato de muchos de ellos y la extinción de los movimientos políticos que resultaron del tránsito a la vida civil.

Por otra parte, se evidencia que, a pesar de no quererse ver vinculados con ninguna disputa política, el Festival Nacional de Gaitas aprovechó la coyuntura del acuerdo de paz de 1994 para beneficiarse en la construcción de la Sede, como también intentó aprovechar la firma del acuerdo con las FARC en 2016 para su promoción, aunque las dos experiencias, como ya describí, tuvieron abordajes diferentes. En este sentido, la posición de la junta

organizadora del festival frente a los acuerdos finalmente ratificados a finales de 2016 es bastante clara.

Si la paz va a traer cosas buenas para el festival, ¡bienvenida sea! Dicen que van a promover el turismo y van a traer cosas buenas para la región. Si es por eso yo sí estoy muy contento y el festigaitas va a beneficiarse mucho de todo eso. Ya estamos hablando con la Gobernación de Sucre para ver cómo vamos a hacer, porque ahora que el festival fue declarado patrimonio queremos que vengan turistas de todos lados a la Universidad de la Gaita, para que vean como es que se toca gaita. [...] La verdad es que el festival siempre ha apoyado la paz. Si usted mira, en el 2014, yo creo que fue, cuando eso estaban empezando los diálogos, premiamos la canción inédita “¿Por qué nos llaman así?”. Ese es un tema muy bonito que habla de la paz, ese sí cuenta lo que los gaiteros pasamos aquí en Ovejas y por todo este pedazo (Entrevista a Eduardo el 14 de octubre de 2019).

La canción que Eduardo refiere fue compuesta por Gerson Vanegas y, a pesar de que sí fue premiada como mejor canción inédita en el Festival Nacional de Gaitas, no fue en 2014, sino mucho antes, en 2001 (Gerson Vanegas, entrevistado en Carrasquilla Baza 2012). Probablemente la confusión de Eduardo se deba a que la canción tomó especial relevancia en el festival durante los años de los diálogos de paz, pero me sorprende, ya que la canción era aún más relevante en el 2001, cuando fue premiada. Su letra es una crítica a la imagen que se construyó de Ovejas y la región como auspiciadores de la guerrilla, justificando el accionar de los paramilitares, específicamente en respuesta a la Masacre de Chengue en febrero de 2001.

Yo no sé si eso es un pecado (bis)
ser hijo de esta tierra,
pero todo el mundo vive señalando
al que diga que es de Ovejas.
Nos difaman, nos apodan y nos tildan
como hombres guerrilleros
y por mucho que rechace esa mentira
para ellos somos unos violentos.
¡No, señor!, eso no es así
y por eso este canto es pa' aclararle
que la gente de mi pueblo no se porta así,
que si en esas montañas allá se esconden unos hombres descontentos,
se lo juro a usted, compadre,
que no son de aquí.

Porque el ovejero
es sano de nacimiento
y si dicen que carga un fusil
seguro es una gaita con cinco huecos (Vanegas 2017, primera estrofa y coro).

La referencia a que las “armas” de los ovejeros son las gaitas no es gratuita. Como vengo mostrando, las gaitas jugaron un papel importante en la organización de la indignación

campesina. Aún así, a pesar de que otorgar el premio a esta canción en el marco del festival parecería una contradicción con el enfoque apolítico de esta institución, la segunda estrofa de la canción promueve el reconocimiento de la música como una práctica alejada del conflicto, a la manera del festival.

Mucha gente vive con el temor
de visitar a Ovejas
y se pierden de su lindo folclor
que trascendió la frontera.
Y es que al mundo solo se le habla
de masacres, también de tragedias,
pero no le cuentan lo que hay en el alma
de un gaitero de esta tierra.
¡No señor!, eso no es así,
Y por eso este canto es pa' pedirle que no hablen mal de mi pueblo,
no conocen su vivir,
o es que acaso no escuchan una gaita diciéndole al mundo entero:
no nos llamen así ⁶⁷ (Vanegas 2017, segunda estrofa).

A pesar de esto, la historia de esta canción no culminó ahí. Al mismo tiempo que generó una gran recordación en la población – como la confusión de Eduardo, que actualizó la fecha de la premiación en su memoria, muestra – haberla interpretado públicamente tuvo consecuencias para Vanegas, quien fue señalado públicamente como guerrillero y fue encarcelado bajo esa sospecha.

Incluso, a mí me dijeron ¿tú te vas atrever a cantarla? Yo dije sí, yo me voy atrever a cantarla. Incluso cuando yo gané con la canción Por qué nos llaman así, varios policías decían “ése fue el que compuso la canción Por qué nos llaman así” [...] Yo pienso que hay valentía para componer una canción de esta, pero también hay coraje para interpretar y decírselo a la gente, sobre todo a los actores del conflicto; mira hasta el punto que yo transciendo con esto, que el alias que me colocaron a mí, supuestamente que me llamaban en la guerrilla era el compositor. O sea que a mí nadie me conoce como el compositor, si no que me quisieron colocar ese alias, sabiendo que yo había compuesto estas canciones que hablaban en contra la violencia [...] Hasta el punto me llegaron a tildar de guerrillero y tuve que pasar 16 meses detenido (Vanegas, entrevistado en Carrasquilla Baza 2012, 10–11).

⁶⁷ Puede escucharse en línea en la recopilación hecha por el proyecto “Cadencias de la Memoria” <https://soundcloud.com/cadencias-de-la-memoria/por-que-nos-llaman-asi-gerson-vanegas>.

Luego de los 16 meses de prisión de Vanegas se pudo comprobar que los señalamientos eran falsos. Sin embargo, el mensaje quedó claramente transmitido, como el mismo Eduardo me dijo: “el festival no era para eso” (Eduardo el 14 de octubre de 2019).

Conclusiones

Los tres relatos presentados en este texto comparten un propósito común: mostrar las contradicciones de los discursos contemporáneos sobre la paz y la violencia en los Montes de María, a partir de la discusión entre los proyectos gubernamentales y las subjetividades de las personas que interactúan en su cotidianidad con tales iniciativas. He observado las disonancias entre la planificación, la recepción y la apropiación local de los discursos institucionales. De esta manera, los intentos de consolidar la imagen de los Montes de María como un laboratorio de paz, como una región que ha superado sus violencias, reposan sobre los pilares del turismo, la monumentalización y la patrimonialización que funcionan como dispositivos para regular la visibilidad de los conflictos al interior del territorio.

Lo que la narrativa que he construido a partir de la etnografía nos muestra es que dichos propósitos institucionales, más que objetivar el fin de un conflicto, se enmarcan en él como partes fundamentales del desarrollo de un problema que no puede ser entendido como una colección de hitos, sino como tensiones en las configuraciones sociales de larga data. Bajo este entendimiento, el discurso de la paz no sería otra cosa que uno de los desdoblamientos del conflicto en un contexto en el cual las narrativas oficiales contrastan con las vivencias locales sobre la violencia. Tal desdoblamiento resulta especialmente fértil para comprender las perspectivas de los montemarianos dada la vinculación emocional y la vigencia de sus transformaciones en el contexto contemporáneo. No obstante, este no es un proceso del todo transparente, sino que es atravesado por la multiplicidad de voces y perspectivas sobre el desarrollo de los conflictos locales y nacionales.

A pesar de la diversidad de posiciones, motivadas por los intereses y afectos particulares de las personas que constituyen la diversa población de los Montes de María, los disensos y los consensos al interior de las comunidades no se traducen en una quiebra total de la continuidad del conjunto social, toda vez que la cohesión comunitaria no depende de la

homogeneidad. He mostrado cómo las diversas perspectivas sobre la paz no siempre son uniformes, sino que están motivadas por intereses y necesidades de los sujetos en juego que pueden diferir de manera dramática. Sin embargo, en el encuentro entre semejantes disonancias resultan acciones que trascienden el interés subjetivo para insertarse en la esfera de lo político. En este caso, la política, entendida como las acciones colectivas que inciden en la determinación de la sociedad en la esfera de lo público, no se divorcia radicalmente de las emociones y la subjetividad, sino que la intensifica y viabiliza la agencia. Para ello, los montemarianos apropian o rechazan su categorización como víctimas en función de sus necesidades. La victimización no se convierte, entonces, en una condición estática sino en una herramienta por la cual hacer frente a sus expectativas que puede ser apropiada o descartada dependiendo de los objetivos y de las situaciones en las que se encuentren. Sin embargo, no toda acción política es atravesada por la categoría de víctima, en el ejercicio de la imaginación política los montemarianos se organizan más allá de los parámetros institucionales.

Así, he mostrado que a pesar de que los programas institucionales sean planteados de manera vertical, los sujetos no necesariamente son actores pasivos en ese proceso. Por el contrario, las apropiaciones, subversiones y resistencias son evidentes en la manera en que tales iniciativas son apropiadas o rechazadas por la comunidad. De la misma manera, las acciones gubernamentales en ocasiones son motivadas por demandas previas de la comunidad, o comprenden la institucionalización despolitizante de prácticas que en otro contexto representaron actos de resistencia.

La discusión general de este trabajo englobó la comprensión de las apropiaciones del proceso paz como un subproceso del conflicto social en los Montes de María, en contraste con la narrativa oficial que lo colocaba como la culminación del conflicto armado. Esto es relevante si comprendemos que los procesos sociales han transitado entre distintas formas de violencia atravesadas por un conflicto agrario y social que escaló a la conformación de un enfrentamiento armado. El proceso de paz, por su parte, no ha representado un fin a la violencia armada, sino que ha oscurecido las delimitaciones entre los distintos grupos armados, sus objetivos y sus acciones, bajo la retórica del fin de la guerra. Por este motivo he argumentado que esta dispersión y transformación del conflicto se integra como una marca en la subjetividad de quienes lo experimentan.

Lo que permite comprender que los hechos violentos, como eventos, no son la ocurrencia original ni última de la violencia. Por un lado, son resultado de estructuras sociales que los preceden y tienen efectos subjetivos que los suceden. La violencia se ancla y se revive en la vida cotidiana como una forma de conocimiento que se revela en la perspectiva local con la cual las personas se aproximan a sus prácticas diarias. Tales experiencias integran la manera en la cual las personas se aproximan a lo político.

Al mismo tiempo que los aprendizajes en el campo aquí transcritos narran la continuidad de la violencia, también nos hablan de la continuidad de la resistencia. Lo que he mostrado no son sujetos estáticos, sino comunidades en constante transformación y en busca de su autodeterminación.

Violencia e instituciones

En los múltiples elementos analizados se evidencia la constante emergencia de la violencia como un elemento que se revive contantemente en la cotidianidad de dos maneras simultáneas. La primera a través de sus recuerdos y su conocimiento envenenado que toma un cuerpo particular en la subjetividad y en la manifestación física de elementos tales como los espacios físicos (monumentos, carreteras, memoriales) y los espacios comunitarios. La segunda como la expresión práctica de las consecuencias de una violencia continuada y ocultada por el discurso institucional. Sin embargo, esto no se reduce a una simple oposición entre las categorías del discurso institucional y las de las comunidades. En la vida social estas categorías, especialmente las concernientes a la paz, la reconciliación y la memoria, son recuperadas y adaptadas a las necesidades particulares tanto de sujetos como de colectivos. Si bien existe una desconfianza en los aparatos del Estado, este se presenta de maneras contradictorias desde la perspectiva de los montemarianos. Su acción es al mismo tiempo prometedora y sospechosa, amenazante y necesaria. Los procesos organizativos locales, pro otro lado, surgen como un actor para reclamar tanto una visión alternativa de la construcción de paz como la urgencia de la acción gubernamental. En este flujo de poder, las formas usadas por las comunidades para gestionar sus condiciones materiales y simbólicas negocian constantemente con la materia y el símbolo de la acción estatal.

Lejos de una oposición maniquea, las contradicciones que aquí se presentan son ricas en prácticas de contravención, negociación, evasión e incluso aceptación de la hegemonía. Los eventos y situaciones de las que surgen tales contradicciones son ricas fuentes de análisis, pero especialmente son espacios de manifestación de un conflicto social que no se reduce a una guerra particular (la del Estado, los paramilitares y las guerrillas), sino que extiende sus redes desde las lógicas coloniales del poder, las prácticas señoriales de propiedad y dominio del territorio y las prácticas de resistencia campesina.

En la constelación de poder que sustenta la violencia y el conflicto social en los Montes de María, el papel de las instituciones ha sido el de elaborar las medidas que lleven a la resolución ejecutiva (en el sentido burocrático de la palabra) del conflicto armado (lo que raramente corresponde con las expectativas de las comunidades) y simultáneamente promover la incursión de una mirada modernizante del sistema social y económico de la región. En la otra mano, esto es decir que las características de ese conflicto son causa y consecuencia de su mismo espíritu modernizante. Por un lado, las lógicas de la política mundial, que comercia tanto mercancías como violencias, imponen la liberalización del monopolio de la fuerza. Tercerizada a favor del mercado y siguiendo las lógicas de una modernización conservadora de las lógicas coloniales, la violencia garantiza el impulso modernizante del extractivismo y la agroindustria. Así, la violencia se instala en los habitantes de los Montes de María de múltiples formas simbólicas y prácticas tanto en la subjetividad como en la geografía emocional de sus habitantes.

En la visión de la intervención estatal, los conflictos requieren soluciones técnicas y relativas a programas localizados de reparación que de ninguna manera reestructuran relaciones sociales y económicas que anticipan el conflicto armado. Esta burocracia del conflicto armado participa de la despolitización de este, ya que lo limpia de sus razones estructurales y minimiza su tratamiento político.

En este panorama, hay una contradicción entre la visibilización del duelo público, manifestada en los programas institucionales de reparación y las actividades que vehiculizan el discurso de terminación del conflicto, y la experiencia de duelo cotidiano de las poblaciones. A partir de las experiencias aquí narradas se evidencia la política de lo cotidiano en estas comunidades y al mismo tiempo lo trivial de las grandes manifestaciones “políticas” venidas de la acción de las instituciones.

Turismo y paz

La revisión de los programas de turismo, monumentalización y patrimonialización en el marco de la paz en los Montes de María revela las contradicciones de su uso en contextos de construcción de paz. Por un lado, el discurso de securitización del territorio para el turismo vacía el territorio de sus habitantes, por el otro, oculta las violencias y conflictos cotidianos aun existentes en la región. Esta incursión en el proyecto turístico inaugura una nueva etapa ficcional, donde las narrativas de una guerra “pasada” son instrumentalizadas a favor de un futuro prometedor tanto a los turistas como a quienes les prestan servicios. En la práctica, los mecanismos del turismo reducen la violencia a un bien de consumo y anula la subjetividad de quienes todavía atraviesan procesos de duelo y reconciliación.

El dispositivo por el cual se regula la visibilidad (y el ocultamiento) de la violencia ejecuta una archivación de la violencia en los anales de la historia. Esto es, relegarla a un pasado más o menos distante y extraerla discursivamente del presente en el cual todavía su sombra acecha. A pesar de la evidencia de las violencias y sus descendientes en la vida cotidiana, el programa del turismo se esfuerza por almacenarla como objeto de su práctica despolitizante. La violencia está ahí como recuento anecdótico y desprovisto de las posibilidades políticas que sirvan de instrumento para una real afectación de las lógicas sociales que la mantienen. Las comunidades, por su parte, reconocen la vigencia de tal violencia y ven el turismo como una posibilidad lejana, no imposible ni indeseable, pero hasta ahora vacía.

Sin embargo, las posiciones de las comunidades de los Montes de María no son de absoluta pasividad e indiferencia, los relatos construidos en este texto evidencian cómo prácticas que surgen de este contexto lleno de asimetrías (sociales, económicas y de legitimidad política) revelan una actitud crítica de los montemarianos con las propuestas de turismo, incluso sus tentativas particulares de un turismo que sensibilice alrededor de las realidades contemporáneas en la zona.

Caminos por recorrer

Quisiera aprovechar esta conclusión para distanciarme de una visión pesimista sobre el contexto de los Montes de María. Si bien parecemos estar en la antesala de un nuevo recrudecimiento de la violencia armada, considero que una mayor atención a las iniciativas y perspectivas locales, y un camino contundente hacia la satisfacción de las necesidades de representación de los pobladores de los Montes de María resultaría de mucha ayuda en la transformación del contexto actual. Este camino me parece prometedor, si bien requiere de una muy comprometida voluntad política del Estado colombiano que en el momento no encuentro. Por eso gustaría de aclarar que, a pesar de las críticas que he esbozado a lo largo del texto, el acuerdo entre el gobierno nacional y las FARC no me parece un camino en contravía a la resolución del conflicto. Por lo contrario, puede transformarse en un punto de apertura para un proceso mucho más amplio que involucre de manera contundente las necesidades y subjetividades de las personas afectadas por la violencia. Esto, por supuesto, no depende de la firma de un documento, sino de la puesta en marcha de un proceso de transformación social e institucional que tome en cuenta las raíces de tales conflictos, así como sus consecuencias. Este arduo trabajo las élites gubernamentales no se lo han tomado tan seriamente como los propios habitantes del territorio. Desde la gestión de su propia subalternidad, las comunidades montemarianas abren múltiples caminos con posibilidades prometedoras.

Siguiendo esos caminos, habría que recorrer las trochas de estos montes, donde los campesinos y comunidades étnicas construyen su día a día sobreponiéndose a las múltiples violencias y desarrollando estrategias comunitarias para resolver sus conflictos sociales y exigir al gobierno soluciones estructurales. Aunque yo solo haya explorado tres de los elementos que constituyen semejantes posibilidades, habrá muchas más experiencias en todos los rincones de este territorio sobre las cuales podamos aprender. Allí donde el acaparamiento de tierras cierra caminos, los campesinos abren trochas.

De mucha utilidad sería seguirle la pista mucho más de cerca a los movimientos de reconciliación, a las asociaciones comunitarias, a los músicos que realizan su labor en el campo en tiempos ajenos al festival, a los agricultores de tabaco que resisten después de la caída de la industria y a los grupos cada vez más numerosos de jóvenes que se forman en las cabeceras urbanas para mostrar que otros caminos son posibles. Por todas estas posibilidades, tal vez sea muy temprano para evaluar el fracaso o el éxito de un proceso

amplio de reconciliación social. Es mi deseo que este trabajo contribuya a enriquecer no solo la crítica a la acción estatal, sino a fortalecer el análisis de los procesos sociales que puedan llevarnos a la consecución de esa paz tan esquivada.

Bibliografía

- Acevedo Navas, Christian. 2012. “Los Montes de María: Región, conflicto armado y desarrollo productivo”. *Memorias: Revista Digital de Historia y Arqueología desde el Caribe* 18: 279–85. <http://rcientificas.uninorte.edu.co/index.php/memorias/article/viewArticle/4882/3844>.
- Agencia de Renovación del Territorio. 2017. “Plan 50/51”. Página oficial. Agencia de Renovación del Territorio. 2017. https://www.renovacionterritorio.gov.co/especiales/plan_50_51/.
- Aranguren Romero, Juan Pablo. 2016. *Cuerpos al límite: tortura, subjetividad y memoria en Colombia (1978-1982)*. Bogotá: Ediciones Uniandes.
- Barreto Henriques, Miguel. 2014. “Preparar el post-conflicto en Colombia desde los programas de desarrollo y paz: retos y lecciones aprendidas para la cooperación internacional y las empresas”. *Revista Relaciones Internacionales, Estrategia y Seguridad* 9 (1): 179–97. <https://doi.org/10.18359/ries.56>.
- Benjamin, Walter. 1995. *Para una crítica de la violencia*. Traducido por Héctor A. Murena. Buenos Aires: Editorial Leviatán.
- . 2008. *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. Traducido por Bolívar. Echevarría. México, D.F.: Itaca - Universidad Autónoma de la Ciudad de México.
- Berrío Meneses, Carlos Mario. 2018a. “Heroísmo y propaganda. Análisis textual de la campaña propagandística los héroes en Colombia sí existen”. Tesis Doctoral, Madrid: Universidad Complutense de Madrid. <https://eprints.ucm.es/50669/>.

- . 2018b. “Heroísmo y propaganda. La configuración de lo heroico en la comunicación del conflicto armado en Colombia”. *Pensar la Publicidad* 12: 19. <https://doi.org/10.5209/PEPU.60924>.
- Bitar, Sergio. 1984. “De la alianza para el progreso a la magia del mercado. Política económica de los Estados Unidos hacia América Latina”. *Desarrollo económico*, 123–37. <https://repositorio.cepal.org/handle/11362/34461>.
- Blanco Romero, Wilson. 2010. *Historia de El Carmen de Bolívar y su tabaco en los Montes de María. Siglos XVIII-XX*. Cartagena de Indias: Editorial Universidad de Cartagena.
- Buelvas Díaz, Jaili Ivinai. 2019. “A garganta da terra: música, memória e conflito agrário nos Montes de María, Colômbia (1960-2000)”. Dissertação para a obtenção do título de Mestre em História, Fortaleza, Brasil: Universidade Federal do Ceará. <http://www.repositorio.ufc.br/handle/riufc/43435>.
- Bungard, Koleia. 2019. “‘El Acuerdo de Paz es para los campesinos, por eso soy líder social y lucho por ellos’: Jorge Montes”. *iPACIFISTA!* (blog). el 16 de septiembre de 2019. <https://pacifista.tv/notas/jorge-montes-de-maria-lider-social-sembrando-paz-conflicto-farc/>.
- Butler, Judith. 2006. *Vida precaria*. Traducido por Fermín Rodríguez. Buenos Aires - Barcelona - México: Paidós.
- . 2010. *Marcos de guerra: las vidas lloradas*. Mexico D.F.: Paidós.
- Cardona Zuleta, Luz Margarita, y César Augusto Londoño Álvarez. 2018. “La retórica del miedo como estrategia política. El plebiscito por la paz en Colombia”. *Forum. Revista Departamento de Ciencia Política*, núm. 14: 43–68. <https://doi.org/10.15446/frdcp.n14.69614>.
- Carrasquilla Baza, Deibys. 2012. “¿Por qué callas el canto de los instrumentos? Música tradicional y violencia, entrevista a Gerson Vanegas”. *Oraloteca. Revista Del Grupo De Investigación Sobre Oralidades, Narrativas Audiovisuaviales Y Cultura Popular En El Caribe Colombiano*, núm. 4: 7–12. <https://revistas.unimagdalena.edu.co/index.php/oraloteca/article/view/2806>.

-
- Castaño Zapata, Daniel, y Gabriel Ruiz Romero. 2017. “La construcción del discurso contrainsurgente como legitimador del poder paramilitar en Colombia”. *Estudios Políticos*, núm. 51: 153–74. <https://doi.org/10.17533/udea.espo.n51a08>.
- Centro Nacional de Memoria Histórica. Oficio a Comité de Impulso de la Casa de la Memoria del Corregimiento de El Salado. 2017. “Respuesta derecho de petición 10 de octubre de 2017”, el 3 de noviembre de 2017. Centro Nacional de Memoria Histórica.
- Centro Nacional de Memoria Histórica, y Proceso Pacífico de Reconciliación e Integración de la Alta Montaña de El Carmen de Bolívar. 2018. *Un bosque de memoria viva. Desde la Alta Montaña de El Carmen de Bolívar*. Bogotá D.C.: CNMH. <https://centrodememoriahistorica.gov.co/un-bosque-de-memoria-viva-desde-la-alta-montana-de-el-carmen-de-bolivar/>.
- Chaves, Margarita, Mauricio Montenegro, y Marta Zambrano. 2010. “Mercado, consumo y patrimonialización cultural”. *Revista Colombiana de Antropología* 46 (1): 7–26. <https://doi.org/10.22380/2539472X.971>.
- CNRR, USAID, y OIM. 2011. “Plan de Reparación Colectiva: unidos reconstruiremos vidas. Corregimiento El Salado municipio Carmende Bolívar.” Plan de Reparación Colectiva. El Carmen de Bolívar: Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación (CNRR) - United States Agency for International Development (USAID) - Organización Internacional para las Migraciones (OIM). http://static.iris.net.co/fundacion/upload/documents/Documento_2965_20120808.pdf.
- Colectivo de Abogados José Alvear Restrepo, y Comisión Colombiana de Juristas. 2020. “El silencio de las Gaitas”. Micrositio. Informe. El silencio de las gaitas. el 8 de julio de 2020. <https://www.colectivodeabogados.org/montes-de-maria/>.
- Comité de Impulso para la construcción de la Casa de la Memoria del corregimiento del Salado. Derecho de petición a Unidad Nacional de Víctimas, Fundación Semana, Alcaldía de El Carmen de Bolívar, Gobernación de Bolívar, Ministerio de Justicia, y

- Centro Nacional de Memoria Histórica. 2017. “Derecho de Petición”, el 10 de octubre de 2017. Centro Nacional de Memoria Histórica.
- Consejo Nacional de Política Económica y Social. 2006. “Estrategia del Programa de Democratización Accionaria de ISAGEN”. Documento CONPES 3425. Bogotá D.C.: Ministerio de Minas y Energía - Ministerio de Hacienda y Crédito Público - DNP: DIES – PRAP.
<https://colaboracion.dnp.gov.co/CDT/CONPES/Econ%C3%B3micos/3425.pdf>.
- Criscione, Giacomo, y Paolo Vignolo. 2014. “¿Del terrorismo al turismo? ‘Vive Colombia, viaja por ella’ como dispositivo de movilidad, entre conflicto armado y patrimonio cultural.” En *El valor del patrimonio: mercado, políticas culturales y agenciamientos sociales*, de Margarita Chávez, Mauricio Montenegro, y Marta Zambrano, 473–517. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Cusick, Suzanne G. 2010. “La música como tortura / La música como arma”. *TRANS - Revista Transcultural de Música* 10: Artículo-2.
<http://www.sibetrans.com/trans/articulo/142/a-manera-de-introduccion-la-materialidad-de-lo-musical-y-su-relacion-con-la-violencia>.
- Dalakoglou, Dimitris, y Penny Harvey. 2012. “Roads and Anthropology: Ethnographic Perspectives on Space, Time and (Im)Mobility”. *Mobilities* 7 (4): 459–65.
<https://doi.org/10.1080/17450101.2012.718426>.
- Daly, Kathleen, y Gitana Proietti-Scifoni. 2011. “Reparation and restoration”. *Oxford handbook of crime and criminal justice*, 207–53.
<https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780195395082.013.0008>.
- Daniels Puello, Amaranto de Jesús. 2016. “La transformación de la estructura productiva de los Montes de María: de despensa agrícola a distrito minero-energético”. *Memorias. Revista Digital de Historia y Arqueología desde el Caribe*, núm. 29: 52–83. <https://doi.org/10.14482/memor.29.8278>.
- Das, Veena. 2000. “The Act of Witnessing. Violence, Poisonous Knowledge, and Subjectivity”. En *Violence and subjectivity*, de Veena Das, Arthur Kleinman,

-
- Mamphela Ramphele, y Pamela Reinolds. Berkeley - Los Angeles - London: University of California Press.
- . 2007. *Life and Words: Violence and the Descent into the Ordinary*. Berkeley - Los Angeles - London: University of California Press.
- . 2008. “Trauma y testimonio”. En *Veena Das: Sujetos del dolor, agentes de dignidad*, editado por Francisco A. Ortega, traducido por Magdalena Holguín, 145–70. Bogotá D.C.: Universidad Nacional de Colombia - Pontificia Universidad Javeriana.
- Das, Veena, y Arthur Kleinman. 2000. “Introduction”. En *Violence and subjectivity*, de Veena Das, Arthur Kleinman, Mamphela Ramphele, y Pamela Reinolds. Berkeley - Los Angeles - London: University of California Press.
- De Certeau, Michel. 2003. “Psicoanálisis e Historia”. En *Historia y psicoanálisis: entre ciencia y ficción.*, 23–40. México D.F: Universidad Iberoamericana.
- De Certeau, Michel, Dominique Julia, y Jacques Revel. 1999. “La belleza del muerto: Nisard”. En *La cultura en plural*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- De Sousa Santos, Boaventura. 2003. *Crítica de la razón indolente: contra el desperdicio de la experiencia. Para un nuevo sentido común: la ciencia, el derecho y la política en la transición paradigmática*. Traducido por Joaquín Herrera Flores. Vol. 1. Bilbao: Desclée de Brouwer.
http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/critica_de_la_razon_indolente.pdf.
- Deleuze, Gilles. 1990. “¿Qué es un dispositivo?” En *Michel foucault, filósofo*, 155–63. Barcelona: Gedisa.
- Deleuze, Gilles, y Pierre Felix Guattari. 2004. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Traducido por José Vázquez Pérez. Valencia: Pre-textos.

- Delgado, Oscar. 1970. "Por qué el INCORA no ha reformado la estructura agraria?" *Revista Javeriana (Colombia)*(no. 368) p. 255-284.
- Diario de Paz. 2018. "Especial Música de gaitas para la paz en Colombia". *Diario de Paz Colombia* (blog). el 2 de enero de 2018. <https://diariodepaz.com/portfolio/especial-musica-de-gaitas-en-colombia/>.
- Dube, Saurabh. 1996. "Telling Tales and Trying Truths: Transgressions, Entitlements and Legalities in Village Disputes, Late Colonial Central India". *Studies in History* 12 (2): 171–201. <https://doi.org/10.1177/025764309601200202>.
- . 2003. "Village disputes and colonial India: Two cases from Chhattisgarh, central India". En *Social conflict*, de N. Jayaram y Satish Saberwal, 423–44. The Oxford India Companion to Sociology and Social Anthropology. New Delhi: Oxford university Press.
- . 2010. "Critical Crossovers: Postcolonial Perspectives, Subaltern Studies, and Cultural Identities". En *The SAGE handbook of identities*, de Margaret Wetherell y Chandra Talpade Mohanty, 125–43. Los Ángeles, Londres e Nueva Delhi: Sage publications. <http://dx.doi.org/10.4135/9781446200889.n8>.
- Equipo de Comunicaciones de la Gobernación de Sucre. 2020. "«Municipios PDET de Sucre van a tener prioridad en la construcción de 3000 iniciativas», gobernador Héctor Olimpo Espinosa". Página oficial del Departamento de Sucre. Gobernación de Sucre. el 5 de mayo de 2020. <http://www.sucre.gov.co/noticias/municipios-pdet-de-sucre-van-a-tener-prioridad-en-la>.
- Escobar, Arturo. 1998. *La invención del Tercer Mundo: construcción y deconstrucción del desarrollo*. Traducido por Diana Ochoa. Santafé de Bogotá: Editorial Norma.
- . 1999. *El final del salvaje: naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea*. Traducido por Manuela Álvarez. Colección Antropología en la Modernidad 3. Santafé de Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología -Cerec.
- Fabian, Johannes. 1983. *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*. New York: Columbia University Press.

-
- Fals Borda, Orlando. 1976. *Capitalismo, hacienda y poblamiento, su desarrollo en la Costa Atlántica*. Bogotá: Punta de Lanza.
- Federación Colombiana de Ciclismo, y Agustín Moreno. 2016. “Convocatoria: Vuelta a Colombia. Infraestructura en marcha!”, 2016. http://www.clasificacionesdelciclismocolombiano.com/sites/default/files/archivos/vuelta_a_colombia_2016_final_revista.pdf.
- Feldman, Allen. 2000. “Violence and Vision. The Prosthetics and Aesthetics of Terror”. En *Violence and subjectivity*, de Veena Das, Arthur Kleinman, Mamphela Ramphele, y Pamela Reinolds. Berkeley - Los Angeles - London: University of California Press.
- Ferguson, James. 1994. *The anti-politics machine: “development,” depoliticization, and bureaucratic power in Lesotho*. Minneapolis - London: University of Minnesota Press.
- Fernández, José Antonio. 2007. “Parapolítica’, el camino de la política en Colombia”. *Política Exterior* 21 (118): 109–20. www.jstor.org/stable/20646094.
- Fernández Rueda, Laura Carolina. 2012. “El sistema de la gaita antigua del litoral atlántico colombiano y su interpretación a través de los gaiteros de san jacinto: diálogos con la modernidad”. Tesis para obtener el grado de Maestría en Música, México: Universidad Nacional Autónoma de México. https://ru.dgb.unam.mx/handle/DGB_UNAM/TESO1000685255.
- Figueroa, José Antonio. 2009. *Realismo mágico, vallenato y violencia política en el Caribe colombiano*. Antropología e la Modernidad. Bogotá Instituto Colombiano de Antropología e Historia 2009.
- Findley, Michael G. 2018. “Does Foreign Aid Build Peace?” *Annual Review of Political Science* 21 (1): 359–84. <https://doi.org/10.1146/annurev-polisci-041916-015516>.
- Foucault, Michel. 1976. *Genealogía del racismo*. Traducido por Alfredo Tzveibel. Colección Caronte Ensayos. La Plata, Argentina: Altamira.

- . 2000. *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Mexico DC: Siglo XXI Editores.
- . 2006. *A Hermenêutica do sujeito*. Editado por François Ewald, Alessandro Fontana, y Frédéric Gros. Traducido por Marcio Alves da Fonseca y Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes.
- Gallo Paredes, Rafael. 2016. Discurso del Alcalde de El Carmen de Bolívar en la firma de la paz en Montes de María, el 15 de marzo de 2016.
- García Reyes, Paola, y Jenniffer Vargas Reina. 2014. “Land transactions and violent conflict, a review of the cases of Turbo, Antioquia and El Carmen de Bolívar, Bolívar”. *Análisis Político* 27 (82): 22–44. <https://doi.org/10.15446/anpol.v27n82.49282>.
- Gobierno Nacional, y Corriente de Renovación Socialista. 1994. “Acuerdo Político Final Gobierno Nacional Corriente de Renovación Socialista”, el 9 de abril de 1994. Cedema.org - Centro de Documentación de los Movimientos Armados. http://www.cedema.org/uploads/CRS_Acuerdo_Final.pdf.
- Grupo de Memoria Histórica. 2009. *La masacre de El Salado; esa guerra no era nuestra*. Bogotá: Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación. Centro Nacional de Memoria Histórica. <https://centrodememoriahistorica.gov.co/el-salado-esa-guerra-no-era-nuestra/>.
- . 2013. *¡Basta ya! Colombia: Memorias de guerra y dignidad*. Editado por Gonzalo Sánchez Gómez. Segunda edición corregida. Bogotá: Centro Nacional de Memoria Histórica. <http://www.centrodememoriahistorica.gov.co/micrositios/informeGeneral/>.
- Grupo de Memoria Histórica, y Andrés Fernando Suárez. 2015. *Legado de los ausentes. Líderes y personas importantes en la historia de El Salado*. Bogotá: Centro Nacional de Memoria Histórica. <http://centrodememoriahistorica.gov.co/el-legado-de-los-ausentes-lideres-y-personas-importantes-en-la-historia-de-el-salado/>.
- Guglielmucci, Ana. 2017. “El concepto de víctima en el campo de los derechos humanos: una reflexión crítica a partir de su aplicación en Argentina y Colombia”. *Revista de Estudios Sociales*, núm. 59: 83–97. <https://doi.org/10.7440/res59.2017.07>.

-
- Guha, Ranajit. 1997. *Dominance without hegemony: History and power in colonial India*. Cambridge. London.: Harvard University Press.
- . 1999. “La prosa de la contrainsurgencia”. En *Pasados poscoloniales*, de Saurabh Dube. México, D. F.: CEAA, Centro de Estudios de Asia y Africa. El Colegio de México.
- Guilland, Marie-Laure. 2012. “«Colombia, el único riesgo es que te quieras quedar allí». De la promoción turística nacional al viaje a Sierra Nevada: usos y disuasión del riesgo”. *Via. Tourism Review*, núm. 1. <https://doi.org/10.4000/viatourism.1252>.
- Harvey, David. 2004. “El ‘nuevo’ imperialismo: acumulación por desposesión”. Traducido por Ruth Felder. *Socialist register*. <https://socialistregister.com/index.php/srv/article/view/14997>.
- Jaramillo, Sergio. 2014. “La paz territorial”. Transcripción de Conferencia. Cambridge, MA. <https://interaktive-demokratie.org/files/downloads/La-Paz-Territorial.pdf>.
- Koselleck, Reinhart. 1993. *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona: Paidós.
- . 2011. *Modernidad, culto a la muerte y memoria nacional*. Editado por Miguel Salmerón Infante y Raúl Sanz Burgos. Madrid: Centro de estudios políticos y constitucionales.
- Krause, Walter. 1963. “La alianza para el progreso”. *Journal of Inter-American Studies* 5 (1): 67–81. <https://doi.org/10.2307/165285>.
- Krauss, Rosalind. 1985. “La escultura en el campo expandido”. En *La posmodernidad*, de Foster Hal, 59–74. Barcelona: Editorial Kairós.
- Lara Ramos, David. 2019. “‘Solo la verdá’, gaitas sin pesares ni dolores”. *Las2orillas* (blog). el 23 de enero de 2019. <https://www.las2orillas.co/solo-la-verda-gaitas-sin-pesares-ni-dolores/>.
- León-Beltrán, Isaac de, y Eduardo Salcedo-Albarán. 2008. “Narcotráfico y parapolítica en colombia, 1980-2007: Evolución del Capital Social Perverso”. 50. Borradores de

Método. Bogotá: Grupo Método.
<https://ideas.repec.org/p/col/000132/004944.html>.

Lévi-Strauss, Claude. 1997. *El pensamiento salvaje*. Santafé de Bogotá D.C.: Fondo de Cultura Económica.

Lisle, Debbie. 2000. "Consuming Danger: Reimagining the War/Tourism Divide". *Alternatives* 25 (1): 91–116. <https://doi.org/10.1177/030437540002500106>.

Machado Cartagena, Absalón de Jesús, Donny Meertens, y Gonzalo Sánchez Gómez. 2014. *La tierra en disputa: memorias de despojo y resistencia campesina en la Costa Caribe 1960-2010*. Bogotá: Taurus. Centro Nacional de Memoria Histórica. Semana. <https://centrodememoriahistorica.gov.co/la-tierra-en-disputa-memorias-del-despojo-y-resistencias-campesinas-en-la-costa-caribe-1960-2010/>.

Machuca Pérez, Diana Ximena. 2016. "El impacto de la insurgencia y el conflicto armado en la ANUC: El caso de Sucre". Trabajo de grado para optar por el título de Magister en Estudios Políticos., Bogotá: Universidad Nacional de Colombia-Sede Bogotá. <https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/59621>.

Mantilla, Giovanni. 2004. "Gobernar y asegurar: una lectura crítica de la seguridad democrática en Colombia desde la filosofía política de Michel Foucault". *Colombia internacional*, núm. 60: 156–75. <https://doi.org/10.7440/colombiaint60.2004.07>.

Martínez Algueró, Romina. 2016. "Sobre el asfalto. Entre estrategias de poder y usos cotidianos. Estudio etnográfico de la carretera Route Nationale 6 entre Ziguinchor y Kolda (Senegal)". Tesis para optar por el Máster Oficial en Antropología i Etnografía, Departament d'Antropologia, Facultat Geografia i Història, Barcelona: Universitat de Barcelona. <http://diposit.ub.edu/dspace/handle/2445/107840>.

Mbembe, Achille. 1999. "Du gouvernement privé indirect". *Politique africaine*, núm. 1: 103–21. <https://doi.org/10.3917/polaf.073.0103>.

———. 2011. "Necropolítica". En *Necropolítica. Seguido de: Sobre el gobierno privado indirecto*, traducido por Elisabeth Falomir Archambault, 17–75. [sic]. Santa Cruz de Tenerife: Melusina.

- Meneses, Maria Paula. 2009. "Corpos de violência, linguagens de resistência: as complexas teias de conhecimentos no Moçambique contemporâneo". En *Epistemologias do sul*, de Maria Paula Meneses y Boaventura de Sousa De Sousa Santos, 177–214. Coimbra: Edições Almedina S.A.
- Mercado Vega, Armando José. 2017. "Contrarreforma agraria y conflicto armado: Abandono y despojo de tierras en los Montes de María, 1996-2016". *Economía & Región* 11 (2): 197–248. <https://revistas.utb.edu.co/index.php/economiayregion/article/view/169>.
- Minca, Claudio, y Timothy Oakes. 2006. "Introduction: traveling paradoxes". En *Travels in paradox: Remapping tourism*, de Claudio Minca y Timothy Oakes, 11–28. Lanham - Boulder - New York - Toronto - Oxford: Rowman & Littlefield.
- Miñana Blasco, Carlos. 2000a. "De correría con los antiguos. Bandas campesinas de flautas en el Cauca andino". En *De correrías y alumbranzas. Flautas campesinas del Cauca andino [Folleto de CD]*, 8–32. Colombia: Fundación DE MVSICA.
- . 2000b. "Entre el folklore y la etnomusicología: 60 años de estudios sobre la música popular tradicional en Colombia". *A contratiempo—Revista de Música en la Cultura* 11: 36–49. http://www.humanas.unal.edu.co/colantropos/files/5214/5615/3390/entre_folklore_y_etnomusic.pdf.
- . 2009. "Fiesta y música. Transformaciones de una relación en el Cauca andino de Colombia". En *Fiestas y Rituales*, 200–220. Lima, Perú: Corporación para la Promoción y Difusión de la Cultura.
- Morgenfeld, Leandro. 2012. "Desarrollismo, Alianza para el Progreso y Revolución Cubana: Frondizi, Kennedy y el Che en Punta del Este (1961-1962)". *Ciclos en la Historia, la Economía y la Sociedad* 20 (40): 00–00. <https://www.oalib.com/paper/831215>.
- Nanclares Márquez, Juliana, y Ariel Humberto Gómez Gómez. 2017. "La reparación: una aproximación a su historia, presente y prospectivas". *Civilizar Ciencias Sociales y Humanas* 17 (33): 59–80. <https://doi.org/10.22518/16578953.899>.

- Negret Mosquera, Carlos Alfonso, y Defensoría del Pueblo. 2018. "ALERTA TEMPRANA N° 061-18". Alerta Temprana 061-18. Bogotá D.C.: Defensoría del Pueblo. 404001-0688/18. Alertas Tempranas - Defensoría del Pueblo.
- Nordstrom, Carolyn. 2004. *Shadows of war: Violence, power, and international profiteering in the twenty-first century*. California Series in Public Anthropology 10. Berkeley - Los Angeles - London: University of California Press.
- Nordstrom, Carolyn, y Antonius C. G. M Robben. 1995. "The anthropology and ethnography of violence and sociopolitical conflict". En *Fieldwork under fire: contemporary studies of violence and survival.*, 1-23. Berkeley: University of California Press.
- Ochoa, Ana María. 2010. "A Manera de Introducción: La materialidad de lo musical y su relación con la violencia". *TRANS - Revista Transcultural de Música* 10: Artículo-1. <http://www.sibetrans.com/trans/articulo/142/a-manera-de-introduccion-la-materialidad-de-lo-musical-y-su-relacion-con-la-violencia>.
- Ochoa, Juan Sebastián. 2016. "La cumbia en Colombia: invención de una tradición". *Revista musical chilena* 70 (226): 31-52. <https://doi.org/10.4067/S0716-27902016000200002>.
- O'Connell, John Morgan. 2011. "Music in War, Music for Peace: A Review Article". *Ethnomusicology* 55 (1): 112-27. <https://doi.org/10.5406/ethnomusicology.55.1.0112>.
- Ojeda, Diana. 2013. "War and tourism: The banal geographies of security in Colombia's 'retaking'". *Geopolitics* 18 (4): 759-78. <https://doi.org/10.1080/14650045.2013.780037>.
- Ojeda, Diana, Jennifer Petzl, Catalina Quiroga, Ana Catalina Rodriguez, y Juan Guillermo Rojas. 2015. "Paisajes del despojo cotidiano: acaparamiento de tierra y agua en Montes de María, Colombia". *Revista De Estudios Sociales*, núm. 54 (diciembre): 107-19. <https://doi.org/10.7440/res54.2015.08>.
- Organización Internacional para las Migraciones (OIM) - Misión Colombia, y United States Agency for International Development (USAID). 2012. "Del daño a la reparación colectiva: la experiencia de 7 casos emblemáticos." Bogotá: USAID - OIM.

<https://publications.iom.int/es/books/del-dano-la-reparacion-colectiva-la-experiencia-de-siete-casos-emblematicos>.

Ortner, Sherry B. 1995. "Resistance and the problem of ethnographic refusal". *Comparative studies in society and history* 37 (1): 173–93. <https://www.jstor.org/stable/179382>.

Osborne, James F. 2017. "Counter-monumentality and the vulnerability of memory". *Journal of Social Archaeology* 17 (2): 163–87. <https://doi.org/10.1177/1469605317705445>.

Palacio Hernández, Ricardo. 2013. "La condición de víctima en el marco del conflicto armado colombiano y el problema de la responsabilidad". *Prisma Social: revista de investigación social*, núm. 10: 459–85. <http://www.isdfundacion.org/publicaciones/revista/numeros/10/secciones/abierta/O4-conflicto-armado.html>.

Pérez, Jesús María. 2010. *Luchas campesinas y reforma agraria: memorias de un dirigente de la ANUC en la costa caribe*. Bogotá: Puntoaparte. http://www.centrodememoriahistorica.gov.co/descargas/informes2010/tierra_conflicto/luchas_campesinas_y_reforma_agraria.pdf.

Pieslak, Jonathan R. 2009. *Sound Targets: American Soldiers and Music in the Iraq War*. Indiana University Press.

Plataforma de Organizaciones de Desarrollo Europeas en Colombia – PODEC. 2011. "Análisis del Plan de Consolidación de Montes De María. Una mirada desde el desarrollo, la democracia, los derechos humanos y la cooperación internacional." Boletín No. 6. Cuadernos de Cooperación y Desarrollo. Bogotá D.C.: PODEC. http://www.indepaz.org.co/wp-content/uploads/2011/05/599_Podec-6.pdf.

PNUD. 2010. "Los Montes de María: análisis de la conflictividad". Informe del Área de Paz, Desarrollo y Reconciliación. Bogotá: Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo. https://info.undp.org/docs/pdc/Documents/COL/00058220_Analisis%20conflicto%20Montes%20de%20Maria%20PDF.pdf.

- Portelli, Alessandro. 1988. "Uchronic Dreams: Working Class Memory and Possible Worlds". *Oral History* 16 (2): 46–56. www.jstor.org/stable/40179011.
- . 2003. *The order has been carried out: History, memory, and meaning of a Nazi massacre in Rome*. New York: Palgrave Macmillan.
- . 2014. "On the Uses of Memory: As Monument, As Reflex, As Disturbance". *Economic and Political Weekly* 49 (30): 43–47. www.jstor.org/stable/24479738.
- Prensa, Colectivo de Abogados José Alvear Restrepo, y Prensa, Comisión Colombiana de Juristas. 2020. "El silencio de las Gaitas. Se presenta informe a la JEP y a la Comisión de la Verdad sobre responsabilidad de agentes estatales en masacres de los Montes de María en 2000 y 2001". Página oficial. Colectivo de Abogados José Alvear Restrepo. el 8 de julio de 2020. <https://www.colectivodeabogados.org/./?El-silencio-de-las-Gaitas>.
- Pulido Mora, Angie Lorena, y Lina Marcela Martínez Benavides. 2018. "Captura y reconfiguración cooptada del Estado nacional. Parapolítica y Ley de Justicia y Paz en Colombia (1998-2006)". *Coordenadas. Revista de Historia Local y Regional* 5 (2): 149–69. <http://ppct.caicyt.gov.ar/index.php/coordenadas/article/view/13092/html>.
- Real Academia Española. 2014. "Sentido, da." *Real Academia Española. Diccionario usual*. <http://dle.rae.es/?id=XbLoDxO>.
- Reyes Posada, Alejandro. 1987. "La violencia y el problema agrario en Colombia". *Revista Análisis Político* 2: 30–46. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/anpol/article/view/73821>.
- Riaño-Alcalá, Pilar. 2008. "Journeys and Landscapes of Forced Migration: Memorializing Fear among Refugees and Internally Displaced Colombians". *Social Anthropology* 16 (1): 1–18. <https://doi.org/10.1111/j.1469-8676.2008.00036.x>.
- Rigby, Andrew. 1998. "A peace symbol's origins". *Peace Review* 10 (3): 475–79. <https://doi.org/10.1080/10402659808426187>.

-
- Rivera Escolar, María Margarita, y Juan Pablo Gómez Peña. 2017. "Ovejas. La Memoria tiene cinco huecos". Investigación periodística hipermedia. *Cadencias de la Memoria: memoria y música sobre la guerra y la paz en el Caribe colombiano* (blog). 2017. https://rutasdelconflicto.com/especiales/cadencias_de_la_memoria/ovejas/.
- Rosa, Alejandro de la, y Pedro Mercado Tinoco. 2009. "San Francisco, el de Ovejas, una tradición de más de dos siglos." En *Chuana, la gaita de la América indígena*, 22–24. Sincelejo: Multigráficas.
- Rosenfeld, Friedrich. 2010. "Collective reparation for victims of armed conflict". *International Review of the Red Cross* 92 (879): 731–46. <https://www.icrc.org/en/doc/resources/documents/article/review-2010/irrc-879-rosenfeld.htm>.
- Rousset Siri, Andrés Javier. 2011. "El concepto de reparación integral en la jurisprudencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos". *Revista Internacional de Derechos Humanos*, núm. 1. <https://www.revistaidh.org/ojs/index.php/ridh/article/view/6>.
- Ruano, Luis Eduardo, y Lady Vanesa Muñoz. 2019. "Plebiscito por la paz en Colombia: un análisis desde las emociones en sus resultados políticos". *Ámbitos. Revista Internacional de Comunicación*, núm. 44: 110–26. <https://institucionales.us.es/ambitos/plebiscito-por-la-paz-en-colombia-un-analisis-desde-las-emociones-en-sus-resultados-politicos/>.
- Salcedo Fidalgo, Andrés. 2015. "Víctimas y trasegares: forjadores de ciudad en Colombia 2002-2005". *Universidad Nacional de Colombia, Bogotá*.
- Sánchez Juliao, David. 1975. *Historias de Raca Mandaca*. Montería: Publicaciones de la Rosca.
- Santos, Juan Manuel. 2016. *Palabras del Presidente Juan Manuel Santos durante el saludo a la 66 Vuelta a Colombia 2016*. Grabación de sonido. Discursos. El Carmen de Bolívar. Archivo de la Presidencia 2015-2018.

http://es.presidencia.gov.co/Audios/2337_PalabrasPteVueltaColombia_20160614.mp3.

Sañudo Pazos, María Fernanda. 2000. “Las velaciones de santos práctica religiosa local y su incidencia en la construcción del territorio de los Montes de María”. Tesis de Grado para optar por el título de Antropóloga, Bogotá D.C.: Universidad Nacional de Colombia. UNAL.

Sarmiento Obando, Urián Vladimir. 2019. “Los Gaiteros de San Jacinto y la industria fonográfica, 1951-1980”. Tesis presentada como requisito parcial para optar al título de Magíster en musicología, Bogotá D.C.: Universidad Nacional de Colombia. Public. <http://bdigital.unal.edu.co/73775/>.

Scott, James C. 1985. *Weapons of the weak: Everyday forms of peasant resistance*. New Heaven & London: Yale University Press.

———. 1990. *Domination and the arts of resistance: Hidden transcripts*. New Heaven & London: Yale University Press.

Shelemay, Kay Kaufman. 2011. “Musical Communities: Rethinking the Collective in Music”. *Journal of the American Musicological Society* 64 (2): 349–90. <https://doi.org/10.1525/jams.2011.64.2.349>.

Taussig, Michael. 1992. *The nervous system*. New York - London: Routledge.

———. 2015. *La magia del estado*. Zona Crítica. México D.F: Siglo XXI editores : UNAM, Dirección General de Artes Visuales : UNAM, Instituto de Investigaciones Estéticas : UAM : Palabra de Clío.

Ticktin, Miriam. 2014. “Transnational Humanitarianism”. *Annual Review of Anthropology* 43 (1): 273–89. <https://doi.org/10.1146/annurev-anthro-102313-030403>.

Turbay, Dumek. 2016. “Discurso de posesión de Dumek Turbay como Gobernador de Bolívar”. *Revista Zetta*, el 1 de enero de 2016. <https://revistazetta.com/?p=10190>.

UARIV. 2012. “Matriz del Plan Integral de Reparación Colectiva. Proceso de Gestión de Asistencia y Reparación. Procedimiento de Reparación Colectiva. Sujeto de

- Reparación Colectiva: Corregimiento El Salado.”, el 16 de octubre de 2012. Centro Nacional de Memoria Histórica.
- UARIV, USAID, y OIM. 2012. “Proceso de Reparación Colectiva. Comunidad de El Salado, Carmen de Bolívar, Bolívar”. Plan de Reparación Colectiva. El Carmen de Bolívar: Unidad de Atención y Reparación Integral para las Víctimas - United States Agency for International Development (USAID) - Organización Internacional para las Migraciones (OIM). https://publications.iom.int/es/system/files/pdf/el_salado.pdf.
- UC-ELN. 1987. “Acta de constitución de la UC-ELN”. Centro de Documentación. CEDEMA-Centro de Documentación de los Movimientos Armados. el 8 de junio de 1987. <http://www.cedema.org/ver.php?id=1772>.
- Vanegas, Gerson. 2017. *¿Por qué nos llaman así?* Grabación de sonido. Ovejas, Sucre, Colombia: Cadencias de la Memoria. <https://soundcloud.com/cadencias-de-la-memoria/por-que-nos-llaman-asi-gerson-vanegas>.
- Velasco Montoya, Juan David. 2014. “La parapolítica revisada: Coaliciones de clase, armas y negocios en la provincia colombiana (2002–2006)”. Trabajo de tesis para optar por el título de Magíster en Estudios Políticos, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. <http://bdigital.unal.edu.co/46669/>.
- Vera Piñeros, Diego. 2008. “Desarrollo internacional de un concepto de reparación a las víctimas de violaciones a los derechos humanos e infracciones al derecho internacional humanitario: complementos a la perspectiva de la ONU”. *Papel Político* 13 (2): 739–73. http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S0122-44092008000200011&lng=es&nrm=iso.
- Víctimas de El Salado, y Centro Nacional de Memoria Histórica. 2014. “Relatoría: Acuerdos básicos del lugar de memoria. Taller con víctimas.”, el 22 de febrero de 2014. Centro Nacional de Memoria Histórica.
- Villa Gómez, Juan David, Daniela Barrera Machado, Laura Arroyave Pizarro, y Yirley Montoya Betancur. 2017. “Acción con daño: del asistencialismo a la construcción

social de la víctima. Mirada a procesos de reparación e intervención psicosocial en Colombia”. *Universitas Psychologica* 16 (3).

<https://doi.org/10.11144/Javeriana.upsy16-3.adac>.

Vyas, Aparna, y Minati Panda. 2019. “Reification of Collective Victimhood: Dalit Narratives, Social Repositioning and Transformation”. *Psychology and Developing Societies* 31 (1): 106–38. <https://doi.org/10.1177/0971333618825056>.

Wade, Peter. 2002. *Música, Raza y nación. Música tropical en Colombia*. Traducido por Adolfo González Henríquez. Bogotá: Vicepresidencia de la República de Colombia-Departamento Nacional de Planeación-Programa Plan Caribe.

Zamosc, Leon. 1986. *The agrarian question and the peasant movement in Colombia: Struggles of the National Peasant Association, 1967-1981*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511558948>.

Legislación

El Presidente de la República de Colombia. 2002. Por el cual se adoptan medidas para el control del orden público y se definen las zonas de rehabilitación y consolidación. Decreto 2002 de 2002, el 9 de septiembre de 2002. Diario Oficial No. 44.930.

El Congreso de Colombia. 1961. Sobre reforma social agraria. Ley 135 de 1961, el 15 de diciembre de 1961. Diario Oficial No. 30.691.

El Congreso de la República. 2011. Por la cual se dictan medidas de atención, asistencia y reparación integral a las víctimas del conflicto armado interno y se dictan otras disposiciones. Ley 1448 de 2011, el 10 de junio de 2011. Diario Oficial No. 48.096.

Presidencia de la República, y Ministerio de Defensa Nacional. 2003. “Política de Defensa y Seguridad Democrática”. Presentación de política pública. Bogotá: República De Colombia.

Fuentes de prensa

Caracol Radio Cartagena. 2018. “Siete mil visitantes tuvo Ruta de la Paz en temporada de Semana Santa”. Caracol Radio. el 4 de abril de 2018.

https://caracol.com.co/emisora/2018/04/04/cartagena/1522809789_271236.html

———. 2018. “Mesa de víctimas de El Carmen de Bolívar denunció incremento de amenazas”. Caracol Radio, el 15 de julio de 2018. https://caracol.com.co/emisora/2018/07/15/cartagena/1531616748_693615.html.

El Colombiano, y Daniel Rivera Marín. 2014. “En El Salado construyen vía para la reconciliación”. *Diario El Colombiano*, el 10 de octubre de 2014, sec. Nacional. https://www.elcolombiano.com/historico/en_el_salado_construyen_via_para_la_reconciliacion-NFEC_314867.

El Espectador. 2011. “Acusan a gobierno Uribe de favorecer a empresarios en compra de tierras”. *Diario El Espectador*, el 31 de agosto de 2011, sec. Política. <https://www.elespectador.com/noticias/politica/acusan-gobierno-uribe-de-favorecer-empresarios-compra-d-articulo-295939>.

———. 2015. “Regalías eran sinónimo de corrupción, hoy son obras y progreso’: Santos”. *Diario El Espectador*, el 21 de noviembre de 2015, sec. Economía. <https://www.elespectador.com/noticias/economia/regalias-eran-sinonimo-de-corrupcion-hoy-son-obras-y-progreso-santos/>.

El Espectador, y Laura Ardila Arrieta. 2009. “El fantasma de ‘Cadena’”. *Diario El Espectador*, el 14 de febrero de 2009, sec. Judicial. <https://www.elespectador.com/noticias/judicial/el-fantasma-de-cadena/>.

El Espectador, y Carolina Ávila Cortés. 2020. “Piden a la JEP investigar a militares y policías por masacres en Montes de María”. *Diario El Espectador*, el 9 de julio de 2020, sec. Verdad y Memoria. <https://www.elespectador.com/colombia2020/justicia/verdad/asi-fue-la-participacion-de-la-fuerza-publica-en-las-masacres-de-montes-de-maria/>.

El Espectador, y Diana Carolina Durán Núñez. 2015. “Los muertos incompletos de la masacre de El Salado”. *Diario El Espectador*, el 27 de junio de 2015, sec. Nacional.

<https://www.elespectador.com/noticias/nacional/los-muertos-incompletos-de-masacre-de-el-salado-articulo-568883>.

El Espectador, y Sebastián Forero Rueda. 2019. “¿Por qué una mesa por la vida en los Montes de María?” *Diario El Espectador*, el 7 de febrero de 2019, sec. Territorio. <https://www.elespectador.com/colombia2020/territorio/por-que-una-mesa-por-la-vida-en-los-montes-de-maria-articulo-857619/>.

———. 2020. “El Salado 20 años después de la masacre: la lucha del pueblo por no desaparecer”. *Diario El Espectador*, el 9 de febrero de 2020, sec. Verdad y Memoria. <https://www.elespectador.com/colombia2020/justicia/verdad/el-salado-20-anos-despues-de-la-masacre-la-lucha-del-pueblo-por-no-desaparecer-articulo-903650/>.

El Heraldo. 2015. “Adjudican pavimentación de un tramo de la Transversal de los Montes de María por 28 mil millones de pesos”. *Diario El Heraldo*, el 29 de septiembre de 2015, sec. Región Caribe. <https://www.elheraldo.co/region-caribe/adjudican-pavimentacion-de-un-tramo-de-la-transversal-de-los-montes-de-maria-por-28>.

El Heraldo. 2016. “‘Ruta de la Paz’, una nueva opción de turismo en Bolívar”. *Diario El Heraldo*, el 27 de febrero de 2016, sec. Economía. <https://www.elheraldo.co/economia/ruta-de-la-paz-una-nueva-opcion-de-turismo-en-bolivar-245699>.

El Tiempo. 2008. “Más de 100 fueron las personas asesinadas por ‘paras’ en masacre del Salado, revela la Fiscalía”. *Diario El Tiempo*, el 22 de junio de 2008, sec. Justicia. <https://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-4341911>.

———. 2008a. “Fiscalía asegura que en la masacre de El Salado hubo más de 100 muertos”. *Diario El Tiempo*, el 23 de junio de 2008, sec. Justicia. <https://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-2985678>.

———. 2008b. “La Transversal de los Montes de María será realidad”. *El Tiempo*, el 23 de junio de 2008, sec. archivo. <https://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-2985790>.

———. 2020. “Llamado del Centro de Memoria por amenazas a líderes sociales”. *Diario El Tiempo*, el 7 de julio de 2020, sec. Política.

<https://www.eltiempo.com/politica/proceso-de-paz/llamado-del-centro-de-memoria-por-amenazas-a-lideres-sociales-515242>.

El Tiempo, y Vicente Arcieri G. 2006. “Reaparece el fantasma de ‘Cadena’”. *Diario El Tiempo*, el 1 de junio de 2006. <https://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-2047606>.

El Tiempo, y Maru Lombardo. 2018. “La ruta de la paz: crónica de un recorrido por Bolívar”. *Diario El Tiempo*, el 16 de mayo de 2018, sec. vida. <https://www.eltiempo.com/vida/viajar/la-ruta-de-la-paz-en-bolivar-colombia-218386>.

El Tiempo, y Lizeth Salamanca Galvis. 2014. “Primeros cien metros de la vía a El Salado ya son una realidad”. *Diario El Tiempo*, el 14 de octubre de 2014, sec. Huella Social. <https://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-14685975>.

El Universal. 2014. “El Salado pasó de la tragedia a símbolo de reconciliación y paz”. *Diario El Universal*, el 17 de octubre de 2014, sec. Regional. <https://www.eluniversal.com.co/regional/el-salado-paso-de-la-tragedia-simbolo-de-reconciliacion-y-paz-174376-BUEU269923>.

———. 2015. “Editorial: La Transversal de los Montes de María”. *Diario El Universal*, el 24 de enero de 2015, sec. Editorial. <https://www.eluniversal.com.co/opinion/editorial/la-transversal-de-los-montes-de-maria-7979-NBEU280591>.

La República, y Raysa Zambrano. 2014. “El Grupo Argos construye un mejor camino en el corregimiento de El Salado”. *La República*, el 15 de octubre de 2014, sec. Responsabilidad Social. <https://www.larepublica.co/responsabilidad-social/el-grupo-argos-construye-un-mejor-camino-en-el-corregimiento-de-el-salado-2180956>.

Marcos, Ana, y El País. 2018. “La resurrección de El Salado”. *Diario El País*, el 1 de febrero de 2018, sec. Eps. https://elpais.com/elpais/2018/01/26/eps/1516967587_497674.html.

Prensa, Colectivo de Abogados José Alvear Restrepo, y Prensa, Comisión Colombiana de Juristas. 2020. “El silencio de las Gaitas. Se presenta informe a la JEP y a la Comisión de la Verdad sobre responsabilidad de agentes estatales en masacres de los Montes de María en 2000 y 2001”. Página oficial. Colectivo de Abogados José Alvear Restrepo. el 8 de julio de 2020. <https://www.colectivodeabogados.org/./?El-silencio-de-las-Gaitas>.

Rengifo, Andrea. 2014. “Argos le apuesta a la reconstrucción del Salado”. *Las2orillas* (blog). el 9 de octubre de 2014. <https://www.las2orillas.co/la-reconstruccion-del-salado-proyecto-de-paz/>.

Revista Semana. 2010. “El eterno retorno de El Salado”. *Revista Semana*, el 13 de febrero de 2010. <https://www.semana.com/nacion/articulo/el-eterno-retorno-el-salado/113095-3>.

———. 2016. “¿Y ahora qué?” *Revista Semana*, el 3 de octubre de 2016. <https://www.semana.com/nacion/articulo/gana-el-no-en-el-plebiscito-y-ahora-que/496635>.

Sala de Prensa del Ministerio del Interior. 2012. “El renacer de El Salado”. Página oficial del Ministerio del Interior. Ministerio del Interior. el 23 de noviembre de 2012. <https://www.mininterior.gov.co/sala-de-prensa/noticias/el-renacer-de-el-salado>.

Salcedo Ramos, Alberto. 2009. “El pueblo que sobrevivió a una masacre amenizada con gaitas”. *Revista Soho*, 2009. <https://www.soho.co/historias/articulo/el-pueblo-que-sobrevivio-a-una-masacre-amenizada-con-gaitas/10614>.

Verdad Abierta. 2010. “‘Cadena’, Rodrigo Mercado Peluffo”. *VerdadAbierta.com* (blog). el 11 de junio de 2010. <https://verdadabierta.com/cadena-rodrigo-mercado-peluffo/>.

———. 2014. “‘Uno no busca la tierra para que lo entierren’: líder de Carmen de Bolívar”. *VerdadAbierta.com* (blog). el 30 de enero de 2014. <https://verdadabierta.com/uno-no-busca-la-tierra-para-que-lo-entierren-lider-de-carmen-de-bolivar/>.

Entrevistas

Álvaro. 2014. Ovejas, en su casa. Entrevistado por Jaili Ivinai Buelvas Díaz. Diario de campo, el 4 de octubre de 2014.

———. 2016. Ovejas, en su casa. Entrevistado por Jaili Ivinai Buelvas Díaz. Diario de campo, el 15 de octubre de 2016.

Amelia. 2020. El Salado, en su casa. Entrevistada por Jaili Ivinai Buelvas Díaz. Diario de campo, el 4 de enero de 2020.

Camilo. 2016. Ovejas, en su casa. Entrevistado por Jaili Ivinai Buelvas Díaz. Diario de campo, el 16 de octubre de 2016.

Carlos. 2016. La Cansona, después del discurso de Juan Manuel Santos en la Vuelta a Colombia. Entrevistado por Jaili Ivinai Buelvas Díaz. Diario de campo, el 14 de junio de 2016.

Carmen. 2016. La Cansona, después del discurso de Juan Manuel Santos en la Vuelta a Colombia. Entrevistado por Jaili Ivinai Buelvas Díaz. Diario de campo, el 14 de junio de 2016.

Conductor. 2008. En el camino El Carmen de Bolívar - El Salado. Entrevistado por Jaili Ivinai Buelvas Díaz. Diario de campo, el 3 de enero de 2008.

Eduardo. 2019. Ovejas, en la sede del Festival. Entrevistado por Jaili Ivinai Buelvas Díaz. Diario de campo, el 14 de octubre de 2019.

Elmer. 2016. Ovejas, en la sede del Festival. Entrevistado por Jaili Ivinai Buelvas Díaz. Diario de campo, el 16 de octubre de 2016.

Emilia. 2015. Ovejas, en su casa. Entrevistada por Jaili Ivinai Buelvas Díaz. Diario de campo, el 27 de agosto de 2015.

Emilio. 2016. El Carmen de Bolívar, en la sede de Sembrando Paz. Entrevistado por Jaili Ivinai Buelvas Díaz. Diario de campo, el 1 de septiembre de 2016.

- Flor. 2018. San Onofre, en su casa. Entrevistada por Jaili Ivinai Buelvas Díaz. Diario de campo, el 15 de diciembre de 2018.
- Guido. 2019. Ovejas, en su casa. Entrevistado por Jaili Ivinai Buelvas Díaz. Diario de campo, el 3 de agosto de 2019.
- Jaime. 2014. Ovejas, en su casa. Diario de campo, el 20 de julio de 2014.
- Juan. 2016. Arroyoarena, mientras esperábamos la Vuelta a Colombia. Entrevistado por Jaili Ivinai Buelvas Díaz. Diario de campo, el 14 de junio de 2016.
- Julia. 2016. El Salado, en su casa. Entrevistada por Jaili Ivinai Buelvas Díaz. Diario de campo, el 16 de enero de 2016.
- Julio. 2018. Rincón del Mar, en la playa. Entrevistado por Jaili Ivinai Buelvas Díaz. Diario de campo, el 16 de diciembre de 2018.
- Lidio. 2016. El Salado, en su casa. Entrevistado por Jaili Ivinai Buelvas Díaz. Diario de campo, el 17 de enero de 2016.
- Manuel. 2016. El Salado, frente a la Casa del Pueblo. Entrevistado por Jaili Ivinai Buelvas Díaz. Diario de campo, el 16 de enero de 2016.
- Manuel, y Julia. 2016. El Salado, frente a la biblioteca. Entrevistado por Jaili Ivinai Buelvas Díaz. Diario de campo, el 16 de enero de 2016.
- María. 2016. El Carmen de Bolívar, durante la ceremonia de la firma de la paz en los Montes de María. Entrevistada por Jaili Ivinai Buelvas Díaz. Diario de campo, el 15 de marzo de 2016.
- . 2020. Llamada telefónica desde El Carmen de Bolívar. Llamada telefónica, el 11 de julio de 2020.
- María, y Ana. 2016. El Carmen de Bolívar, en la sede de Sembrando Paz. Entrevistadas por Jaili Ivinai Buelvas Díaz. Diario de campo, el 1 de septiembre de 2016.
- Marta. 2019. El Carmen de Bolívar, en su casa. Entrevistada por Jaili Ivinai Buelvas Díaz. Diario de campo, el 27 de diciembre de 2019.

- Niños. 2016. El Salado, en las ruinas del monumento. Entrevistados por Jaili Ivinai Buelvas Díaz. Diario de campo, el 16 de enero de 2016.
- Pablo. 2015. Berrugas, en su casa. Entrevistado por Jaili Ivinai Buelvas Díaz. Diario de campo, el 16 de junio de 2015.
- Pedro. 2020. El Salado, en su casa. Entrevistado por Jaili Ivinai Buelvas Díaz. Diario de campo, el 4 de enero de 2020.
- Ramiro. 2016. El Carmen de Bolívar, en su casa. Entrevistado por Jaili Ivinai Buelvas Díaz. Diario de campo, el 10 de enero de 2016.
- . 2016. El Carmen de Bolívar, en la sede de Sembrando Paz. Entrevistado por Jaili Ivinai Buelvas Díaz. Diario de campo, el 1 de marzo de 2016.
- Vendedora. 2016. La Cansona, en mi visita al mirador turístico. Entrevistada por Jaili Ivinai Buelvas Díaz. Diario de campo, el 12 de diciembre de 2016.
- Wilson. 2020. Llamada telefónica desde Ovejas. Entrevistado por Jaili Ivinai Buelvas Díaz. Llamada telefónica, el 3 de mayo de 2020.