



La Muñeca de la Libertad

Ejercicios de contramemoria de las mujeres del corregimiento de Libertad, en
San Onofre, Sucre

Marcela Fernanda Pardo García

Universidad Nacional de Colombia

Maestría en Estudios Culturales

Bogotá, Colombia

2020

La Muñeca de la Libertad

Ejercicios de contramemoria de las mujeres del corregimiento de Libertad, en
San Onofre, Sucre

Marcela Fernanda Pardo García

Tesis o trabajo de investigación presentada(o) como requisito parcial para optar al título de:

Magister en Estudios Culturales

Director (a):

Paolo Vignolo

Línea de Investigación:

Códigos y prácticas expresivas y estéticas

Universidad Nacional de Colombia

Maestría en Estudios Culturales

Bogotá, Colombia

2020

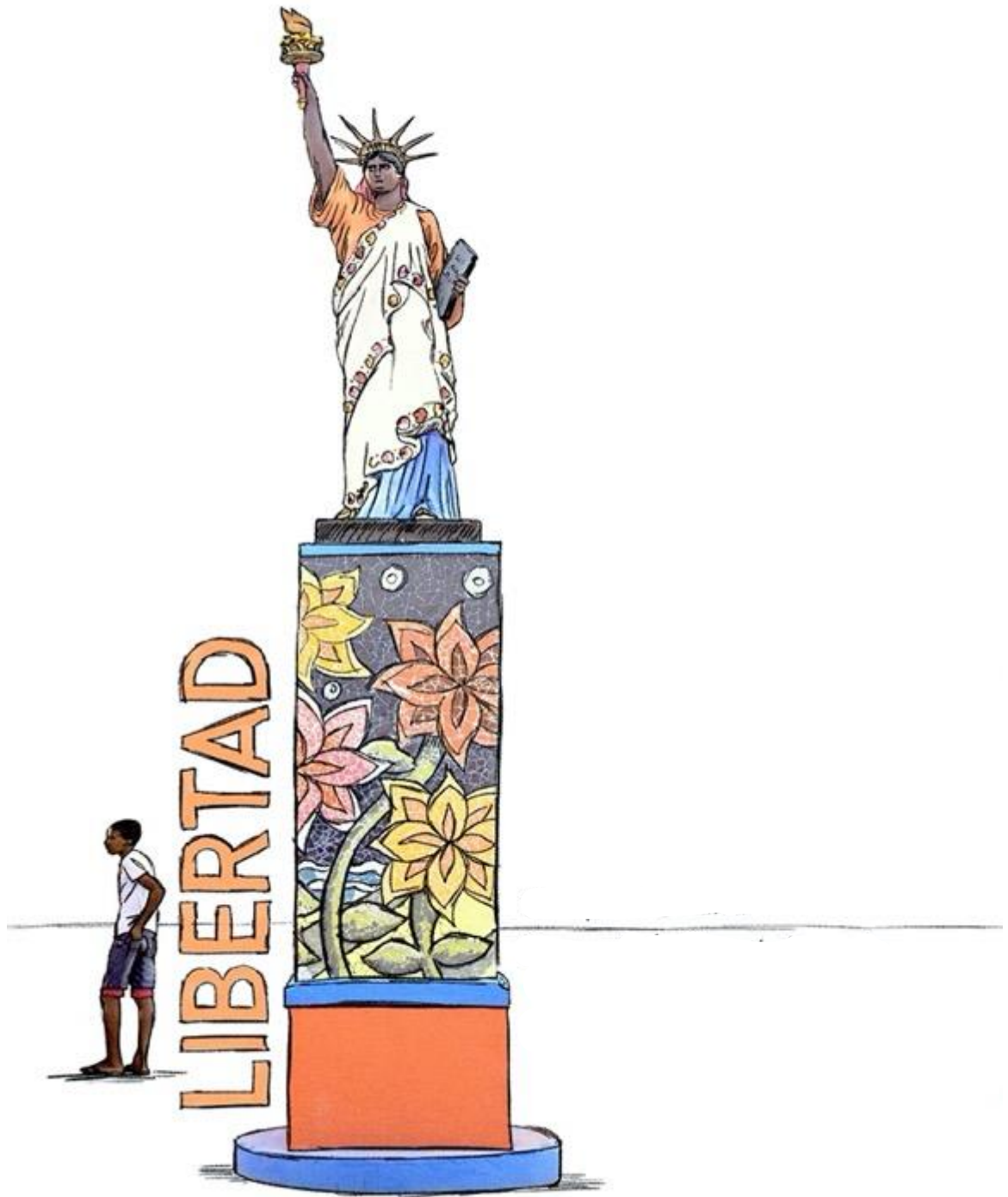


Ilustración 1 La muñeca de Libertad. Ilustración de Camilo Conde.

Los breves momentos de la historia son difíciles de recuperar, pues la mayor parte de los acontecimientos no forman parte del sentido común.

Antonio Gramsci

Tras las derrotas y retrocesos la trama de los acontecimientos se deshilvana, se fragmenta en portadores individuales, deja de ser un asunto público y plural y se desvanece en el aire hasta que algo del orden del acto político hace posible la redención de ese pasado, su incorporación en el hilo frágil de la memoria.

Walter Benjamin

Las sujetas subalternas, esas que encarnamos cuerpos de mujeres, y esas que somos llamadas mujeres, tenemos historias dispersas y memorias hechas jirones de fregonazos deslumbrantes y largos periodos de silencio, de irrupciones y de reflujos, de presencia fugaz, inestable y a menudo tumultuosa en la escena pública

seguida de largos retrocesos.

Alejandra Ciriza

Todos bailamos ese día de nuevo.
Adriana Porras

Agradecimientos

A las formas de vida y de amor que me acompañaron durante este tiempo de escritura. A Paolo Vignolo por ser un gran maestro. A mi familia, a las amistades y a los amores. A las personas coautoras de este trabajo que nutrieron este diálogo: a las mujeres de Libertad, a Camilo Conde, a Carolina Guerrero y a Adriana Porras. Sin su experiencia, guía y sabiduría no hubiera sido posible.

Resumen

Este trabajo examina los desafíos de la memoria en una comunidad afectada y dividida por la guerra en Colombia. Hace un análisis de la historia de *La muñeca de Libertad*: una estatua ubicada en el corregimiento de Libertad, San Onofre (Sucre), como expresión de *contramemoria* por parte de las mujeres. El análisis aborda el pasado de violencia desde esta perspectiva, y también la conmemoración de *El día de la resistencia*, en la que el pueblo expulsó al paramilitarismo. La comprensión de este lugar de memoria se basa en la perspectiva de los estudios culturales, de memoria y feministas y; por ello, parte por entender a la memoria como *performance* y desde la corporalidad.

Palabras clave: memoria colectiva y género, contramemoria, performance, corporalidad.

Abstract

This monograph examines the politics of remembering and forgetting in communities divided and affected by violence in Colombia. It looks *The Doll of Libertad*: a statue located in the district of Libertad, San Onofre (Sucre), as an expression of counter-memory of women who experienced acts of sexual violence by Colombian paramilitarism. The paper also approaches the past of violence from a gendered vision, and the day of commemoration of *The Day of Resistance*, in which the people of Libertad ejected paramilitarism and placed the statue.

Keywords: collective memory and gender, counter memory, performance, corporality.

Contenido

	Pág.
Resumen.....	XI
Introducción	1
1. Violencia generizada en Libertad.....	25
2. Prácticas de contra-memoria de las mujeres en Libertad.....	63
3. Conclusiones	109
Bibliografía	111

Introducción

I.

Salir de la guerra es dejar atrás el infierno, pero no es entrar al cielo. Construyamos la paz en cada gesto de amor y fraternidad que podamos tener los unos con los otros.

Excomandante del EPL

Un monstruo

En la tarde del 12 de junio de 2014, una réplica de la Estatua de la Libertad llegó a casa de Nergina Guzmán, en el corregimiento de Libertad, ubicado a dos horas de Cartagena, Colombia. Fue llevada desde el municipio de Chía (Cundinamarca), amarrada sobre un Land Rover modelo 79. La esperaban Nergina, su madre y otras mujeres. Ninguna tenía idea de cómo era la Estatua de la Libertad, ni de cómo lucía en Nueva York. Modesta Sarmiento, una de ellas, pensaba que la estatua era ‘como un monstruo’. Les llevó un largo tiempo quitar el envoltorio, y luego de verla tan blanca y grande –media más de tres metros–, la cargaron en hombros, le dieron una vuelta por el pueblo, y al final la ubicaron en el parque central para que todo el mundo la viera. A partir de entonces, un grupo de mujeres liberteñas tuvo una Estatua de la Libertad, que también fue la estatua de Libertad.

Nostalgia

Dos años atrás, Camilo Conde tenía una réplica de la Estatua de la Libertad en el jardín de su casa. La estatua se la había llevado un señor llamado Ensenhauer, de parte de Ildefonso Henao, un excomandante del EPL del Bloque Libardo Mora. Ensenhauer también era un excombatiente del EPL que, a los ocho años de edad, se fue de su casa porque su papá era muy bravo. Ildefonso, por su parte, esperaba que Camilo pudiera ‘hacer algo con ella’ ya que no la podía tener más en su casa. Antes de esto, la estatua había llegado a la Fundación Progresar en el año 2001 –organización de reincorporados del EPL– como donación de la DIAN para la

reparación de las víctimas. Como Ildefonso fue el último director de la Fundación, cuando cerraron su sede en Bogotá se la llevó a su casa, por nostalgia. Esto fue en el 2004 y se la entregó a Camilo ocho años después. Ildefonso lideraba procesos de víctimas en Bogotá, cuando conoció a Camilo, quien realizaba entonces documentales basados en historias del conflicto armado en Colombia. Historias de resistencia.

Desprestigio

Adriana Porras trabajaba en la Oficina de Víctimas del Distrito Capital. Aparte de esto, Adriana lideraba un grupo de diez mujeres del corregimiento de Libertad, en donde fue enfermera. Estas mujeres denunciaron a alias ‘El Oso’, comandante paramilitar del Frente Golfo de Morrosquillo, quien en el 2012 iba a salir de prisión, como parte de los beneficios del sistema transicional de Justicia y Paz, y sin haber confesado aún sus delitos de violencia sexual ni haber aportado a la verdad.

La denuncia inició ese mismo año. Pero no fue inmediata: los dos primeros años estuvieron en una especie de ‘retiro espiritual’, y solo dieron el paso hacia la denuncia efectiva, cuando “ya no sintieron miedo”, en medio de sus oraciones, y acompañadas por una psicóloga y por sus madres.

La mitad de los liberteños no les creyó, y la otra mitad afirmó ser sus testigos. Las mujeres denunciaron por el pueblo, ya que toda Libertad había sido víctima; sin embargo, muchos no lo vieron así, y a partir de la denuncia, un problema que ellas enfrentaron es que se volvieron marginales en el corregimiento. Enfrentar a ‘El Oso’ era un problema para el pueblo porque todavía existía el microtráfico del paramilitarismo, y la gente temía sus represalias. De otro lado, ‘El Oso’ emprendió una campaña de desprestigio en contra de ellas. Muchas personas del pueblo creían que no las habían violado, que por plata habían accedido voluntariamente a tener relaciones sexuales. La prensa de Sucre así lo sostenía. Esto creó problemas en sus familias. Discutieron con sus esposos y para sus hijos fue difícil saber de la violación de sus madres. Para ellas, tampoco era fácil llegar al pueblo cuando la gente sabía que venían de denunciar. Las tildaban de mentirosas y se sentían rechazadas.

Regalo

Por la época, Camilo Conde buscaba una historia para documentar. Así que, Idelfonso, que conocía también a Adriana Porras, organizó un encuentro en el que Camilo la entrevistaría para

registrar el proceso de desplazamiento de las Palmas. Sin embargo, la conversación tomó otro rumbo, y después de escuchar el relato de Adriana sobre las mujeres de Libertad, Camilo le propuso llevar su Estatua de la Libertad, la que tenía en el patio de su casa, al corregimiento. Solo se requirió una consulta. El proceso judicial y psicosocial asignado a las mujeres estaba a cargo de la Alianza de Mujeres por la Paz -IMP-. Camilo y Adriana hablaron con Ángela, directora de la Alianza, y se acordó llevar la estatua para que las mujeres la apropiaran como parte de una acción de sanación.

Orines

Para el año 2004, tras sus capturas, ni alias 'El Oso' ni alias 'El Profe' gobernaban ya el pueblo. A la zona había sido asignada a alias 'Diomedes', quien murió cuando llevaba solo una semana en el intento de retomar el mando. Esa mañana, solo y desarmado, hostigó a un joven para quitarle sus cosas. La gente oyó y fue aglomerándose alrededor de la casa donde se daba la riña, hasta que una docena de personas se abalanzó sobre 'Diomedes'. Seguido de una turba armada con palos, machetes, hachas y escopetas, 'Diomedes' corrió hasta el puente de Libertad, desde donde se lanzó, perdiendo la vida en el salto. Entonces, la gente lo escupió y le tiró orines y cosas. A la mañana siguiente ya no estaban ni su cuerpo ni sus hombres.

La tensión duró quince días, al final de los cuales, vino un grupo de militares desde San Onofre, realmente gente de 'El Oso', con la intención de masacrar al pueblo en la plaza central. Justo cuando llegaron, llegó también el Ejército; el encuentro de ambos grupos, a la entrada del pueblo, dejó varios heridos. A uno de los paramilitares que se hizo pasar por militar lo llevaron al puesto de salud. La gente, que sabía, pedía a gritos que le inyectaran gasolina o agua y que lo mataran. Sin embargo, fue capturado y llevado a San Onofre.

El puente

Al partir de Chía, Camilo, su esposa y un amigo le daban vueltas a la idea de colocar la estatua, que traían amarrada sobre el carro, en el puente conocido como 'el puente de Diomedes'. Así le cambiarían el nombre a 'El puente de Libertad'. La fecha era ideal porque coincidía con la celebración de los *Diez años de Resistencia de Libertad*.

Sin embargo, a su llegada, la estatua generó rechazo entre los líderes del pueblo: el día de la celebración, la Unidad de Víctimas y el Consejo Comunitario construyeron una placa en el puente del pueblo y excluyeron a la estatua de las mujeres de la agenda.

Muñeca

Como la estatua era para las mujeres, Camilo y sus acompañantes se la presentaron a ellas. Camilo las creía tristes, pues el dolor de la guerra produce tristeza. Pero al entregarles la estatua, vio cómo emocionadas destapaban su regalo, cual niñas en plena navidad: “¡Llegó nuestra muñeca!”, dijeron.

Al siguiente día hicieron un encuentro en Sabanetica. Las mujeres le contaron a Camilo más sobre la vida en Libertad y sobre su cultura, como parte de la acción de sanación con la que las mujeres intervendrían la estatua liberteña y se apropiarían de ella. Iniciaron con un taller de construcción de muñecas de trapo que después pudieron vender. Modesta hizo la muñeca más grande y se la vendió por cuarenta mil pesos al senador Iván Cepeda al día siguiente. Después Las Maruchas cantaron y bailaron. Las mujeres querían que la estatua fuera su muñeca y su marucha: capaz de transmitir el canto que levanta el espíritu del pueblo en los velorios.

Romeria

El *Día de la Resistencia* fue una celebración importante. Habló hasta el senador de la República Iván Cepeda. En el calor de la jornada, Adriana les dijo a las mujeres que llevaran la estatua porque el parque estaba lleno. Así que ocho de ellas sacaron la estatua de la casa de Noela y la llevaron en hombros, con el chaleco anaranjado de IMP, seguidas por una romería de niños que salían de las casas. En el parque, uno de los líderes del pueblo preguntó que se haría con la estatua, y señaló que debería quedarse en el parque. Luego de esto, le pasaron a Camilo un micrófono y él le contó a la gente la historia de la estatua.

Antorcha

En septiembre del 2014 Camilo y Carolina volvieron al pueblo para intervenir la estatua basándose en las ideas de las mujeres y los líderes del pueblo. Durante esos meses, la estatua había estado en casa de una mujer distinta cada semana. La limpiaban, la acariciaban, se tomaban fotos con ella; sus hijas la abrazaban y otros vecinos pasaban a ponerle velas.

En la realización del monumento participaron unas 200 personas durante veinte días; mamás, niñas, niños, jóvenes y los hombres del pueblo. Era un tumulto de gente haciendo el mosaico de la estatua, pintando el parque del pueblo y algunas casas. Las mujeres pintaron la estatua. El día anterior a la fiesta de la Virgen de las Mercedes, que se celebraba ese mes, la *Muñeca* ya estaba

lista, y Camilo conectó la antorcha, que tenía iluminación eléctrica, al quiosco vecino. Por un momento todos en el parque se quedaron en silencio mirándola. Luego la fiesta duro tres días seguidos. Así Libertad rindió homenaje a estas mujeres.

La Habana

Dos años después, Camilo fue invitado a la conmemoración de los 25 años de la firma de la paz entre el EPL y el Gobierno Nacional. La prensa llamo al evento ‘inspirador’ para las negociaciones entre el Gobierno y las Farc, que se desarrollaban por esa época en La Habana. Un excomandante del Frente Caribe abrió con un discurso. Sus primeras líneas se le pondrían en una placa a la estatua: “Salir de la guerra es dejar atrás el infierno, pero no es entrar al cielo. Construyamos la paz en cada gesto de amor y fraternidad que podamos tener los unos con los otros.” Aún no se han reunido los recursos para la placa.

II.

Todos callan,
el encanto está
en la complicidad del gesto
Jenny Bernal, El pintor del silencio

En un pueblo del Caribe colombiano se erige una estatua. Mide tres metros y está ubicada en el centro de una plaza pública. Su imagen es la de *Libertas*, diosa romana o la de Hécate, diosa griega de la Luna. La túnica que la cubre es blanca y cuelga con la misma naturalidad con la que se asoman las flores sobre esta. Su ropaje interior es naranja y azul. Su rostro y brazos simulan la piel de una mujer negra. Tiene una tablilla, una corona dorada y una antorcha que alza en su brazo izquierdo; y su figura reposa sobre un pedestal de flores naranjas, rosadas y amarillas. La fuerza de su grito, que sale de sus labios silenciosos, ha atravesado décadas y las conciencias de aquellos que entienden que la libertad del otro reconstruye la propia. Este fue el legado que le dejó Hécate, más bruja que diosa, maga, protectora de las mujeres y guardiana de los caminos cruzados.

Se ubica en el corregimiento de Libertad, llamado así en honor a la disputa entre terratenientes y trabajadores negros que llevó a su fundación en 1933. *La muñeca de la Libertad*, así la llaman entre otros nombres, ya no se la puede identificar como réplica de la Estatua de la Libertad de

Nueva York: está teñida de múltiples colores y es negra debido al color de piel que identifica a la población de este corregimiento, ubicado en el municipio de San Onofre (Sucre).

Mi interés por este artefacto simbólico nació en el año 2016, cuando estuve en Libertad participando en una investigación del Centro de Investigación y Educación Popular –Cinep– que buscaba dar cuenta de las respuestas y transformaciones de la población frente a la violencia reciente, tanto en Libertad, como en otros territorios de la región de los Montes de María. Gracias a este trabajo, pude acercarme a esta región de la Costa Caribe colombiana, y corroborar que “la paz no se hace en el vacío”, como lo afirmara Fernando Sarmiento, líder del equipo de Iniciativas de Paz del Centro de Investigación y Educación Popular (Cinep) y coordinador de la investigación. En ésta participé con la construcción de tres estudios de caso, uno de los cuales fue el de Libertad.¹

Entre otros resultados, la investigación mostró que la acción colectiva en Libertad continuó incluso después del asentamiento paramilitar ocurrido entre el 2000 y 2004. Después del linchamiento del comandante del Frente Golfo de Morrosquillo, alias ‘Diomedes, y de la expulsión de sus hombres, por parte de una turba de hombres y mujeres –episodio conocido como *El día de la resistencia*–, una parte de este grupo, indignado, emprendió una ruta de exigibilidad de derechos por medio de un piloto de reparación colectiva. De otro lado, surgió una suerte de liderazgo y diversas formas de organización social y política en torno al consejo comunitario, así como el intercambio artístico entre jóvenes y adultos mayores.

Sin embargo, en medio de este trabajo investigativo (realizado a través de una línea de tiempo que buscaba hechos significativos, talleres y entrevistas) no se hizo referencia a las respuestas que las mujeres dieron a la guerra. Y, se mencionan, de manera leve y superficial, los episodios de violencia sexual vividos por ellas. Mi desconcierto fue mayor cuando, un año después de la investigación, supe que las mujeres abusadas sexualmente tenían repertorios de resistencia y que buscaban la transformación de la violencia.

¹ Los resultados se encuentran en la publicación *Aprendizajes de construcción de paz en Montes de María* (2018).

Esta exclusión de la historia de las mujeres en la guerra contrasta con una de las premisas del informe del Centro Nacional de Memoria Histórica -CNMH- *Mujeres y guerra. Víctimas y resistentes en el Caribe Colombiano* (2011). En el capítulo II del informe, se presenta el caso de Rincón del Mar y Libertad², en el que Viviana Quintero, su autora, señala que: “el control paramilitar de la vida cotidiana en San Onofre y sus corregimientos implicó la regulación de cuerpos, espacios y prácticas sociales enmarcadas en una organización y estratificación de clase, raza y género” (CNMH, 2011:58). La investigadora presenta las formas de regulación de la vida cotidiana ejercida por los paramilitares en contra de la población desde un análisis interseccional. El caso que se trabajó para Libertad fue el del reinado de belleza realizado en el año 2003, en el que se demuestra que el alias “El Oso” abusó sexualmente de por lo menos tres de las candidatas, todas menores de edad (p.62).

Ahora bien, con respecto a las acciones de resistencia de las mujeres, estas fueron omitidas en el informe del CNMH y en la investigación de Cinep. Las acciones a las que me refiero son dos, principalmente: la denuncia penal de diez mujeres en contra de Marco Tulio Pérez alias “El Oso” que inicia en el año 2008 y *La muñeca de Libertad*, monumento construido colectivamente para y por las mujeres, que reconoce su valentía durante el proceso judicial que llega al corregimiento en el 2014.

Sin embargo, lo más grave de la omisión es que se materializó en una investigación. Esta consecuencia, me condujo a pensar si los marcos normativos de la construcción de conocimiento son hegemónicos; que insiste –desde lo no dicho– en las posiciones de unos sujetos en particular, de memorias particulares y de una construcción de paz particular³.

² La autora de la investigación indaga por tres casos, el del reinado de belleza en Libertad, las peleas de boxeo de homosexuales y mujeres de Alto del Julio y el caso de las mujeres rapadas en Rincón del Mar.

³ Tres puntos en relación con las epistemologías feministas: 1. Señalan los intereses sociales y políticos, así como los prejuicios personales, tienen un impacto importante en la producción de conocimiento científico (Longino, 1998. En Bánquez, 2010). 2. Cuestionan la posibilidad y el deseo de la objetividad como una meta de la investigación, así como la relación que se establece entre la persona que conoce y lo que se conoce, entre la persona que investiga y la que es investigada; critican la utilización de la objetividad como medio patriarcal de control, el desapego emocional y la suposición de que hay un mundo social que puede ser observado de manera externa a la conciencia de las personas (Bánquez, 2010). 3. Es necesario asumir las determinaciones corpo-geopolíticas tanto de quienes investigan como de quienes “son investigados”, y hacer extensas las revisiones históricas marcadas por el racismo, el heterocentrismo y el apego a categorías de análisis que refuerzan la exclusión. (Cabrera & Vargas, 2014).

Adicionalmente, me asaltaron las siguientes preguntas: ¿Por qué como investigadoras, abordamos la memoria y la construcción de la paz desconociendo la participación de ‘las mujeres’? ¿A qué ‘mujeres’ nos referimos? ¿Existen formas de resistir de las mujeres que son omitidas? ¿O son omitidas por el hecho de ser formas propias de las mujeres? ¿Cómo se construye el silencio, y la falta de claridad interpretativa, sobre la violencia sexual? ¿Por qué la Muñeca no es reconocida como una acción de resistencia por parte de las mujeres⁴? ¿Cómo comprender la construcción de este lugar de la memoria teniendo en cuenta estas omisiones y silencios?

El silencio consensuado no es nuevo cuando se trata de la violencia sexual: “Hablar de violaciones es hablar de silencios”, y requiere de una comprensión concreta y situada, como recuerda Kymberly Theidon (2008) en sus investigaciones. En este sentido, la paz no se hace en el vacío, pero tampoco, puede pasar por alto los silencios de las violencias ‘no visibles’ de ciertos sujetos.

Atendiendo a estas inquietudes, el interés de este trabajo es reflexionar, con una visión de género, sobre las prácticas de construcción de conocimiento en los territorios a partir de una lectura crítica del monumento de *La muñeca de la Libertad*, un lugar de la memoria, realizado durante la conmemoración de *El día de la resistencias*, que resalta las formas de recordar los actos de violencia sexual contra las mujeres liberteñas.

Con respecto al punto de la construcción de conocimiento, este trabajo se centra en las prácticas de investigación desde las políticas de localización propuestas por Donna Haraway (1995). Con respecto al punto de *La muñeca de libertad*, se interesa en desentrañar lo que reposa en ‘una política

⁴ A la primera persona que pregunté por la estatua fue a uno de los voluntarios del equipo de Sembrando Paz, que llevaba casi dos años en el pueblo en el año 2016 (dos años después de que la estatua estuviera en el centro de la plaza del pueblo). Él no sabía, ni se interesaba por conocer sobre la estatua. Sin embargo, años después, logré entrevistar a la voluntaria de la misma organización que estuvo en el proceso de su llegada y, efectivamente, comprobé que había profundas diferencias acerca de lo que era el monumento.

⁵ El Documento Público N° 9 de la Alianza Iniciativa de Mujeres Colombianas por la Paz -IMP- (noviembre de 2018) expone la experiencia de exigencia de derechos de un grupo de mujeres víctimas de violencia sexual del corregimiento de Libertad (San Onofre, Sucre), así como la labor de las y los profesionales de la Alianza Iniciativa de Mujeres Colombianas por la Paz -IMP- (en adelante Alianza -IMP-) que acompañaron el proceso judicial y aportaron a la reconstrucción del tejido social de la comunidad. Por esta razón la presente tesis no asume la acción de denuncia como objeto de estudio y se enfoca sólo en la acción relativa a la estatua de la *Muñeca de la Libertad* y la conmemoración de *El día de la Resistencia* asociada.

de la mirada' que no reconoce las apuestas de memoria de las mujeres liberteñas. En ese sentido, me interesa "hacer visible lo invisible" (Berger, 2000) o "decodificar lo que está codificado" (Hall, 1980) en la disputa por los significados sobre las maneras del recuerdo. Teniendo presente estos elementos, este trabajo se sitúa en un diálogo permanente entre el campo de los estudios culturales, los estudios de la memoria y los feminismos.

III.

Las disputas por la construcción de sentidos y significados son un lente de análisis que comparten los estudios culturales, el pensamiento feminista y el campo de la memoria. Los estudios de Nelly Richard sobre estas disputas se nutren de estos tres campos en dos aspectos específicos comunes a todos: de un lado, en lo metodológico, utiliza un abordaje transdisciplinar entendido como "un posicionamiento estratégico móvil, que apuesta por los márgenes y sus posibilidades desestabilizadoras" (Garzón, et al, 2014: 162). De otro lado, adopta el punto de vista del contextualismo radical en las luchas por la significación de los discursos:

la crítica feminista tiene una historia y es en ese devenir que Richard sitúa su encuentro con la crítica cultural en un momento de vuelta a la cultura. Lo hace firmemente posicionada desde contextos locales y, en este sentido, es el contextualismo radical que refiere a la historia y a la memoria en Latinoamérica, lo que anima eso que hemos dado en llamar *metodología de la sospecha*. En otras palabras, la reflexión aguda para evitar las falsas expectativas de una crítica despolitizada sin fuerza transformadora. (...) es ese contextualismo radical lo que le permite identificar puntos de fuga, intersticios por donde (...) se generan campos de lucha por la significación en el terreno del lenguaje y el discurso. (Garzón, et al, 2014: 162)

A partir del contextualismo radical, Nelly Richard realiza una crítica feminista para desmontar posiciones esenciales como la de la categoría 'mujer'.

Considerado esto, la crítica feminista es también una crítica cultural de dos maneras diferenciadas. En palabras de la autora:

1) es crítica *de* la cultura, en tanto examina los regímenes de producción y representación de los signos que escenifican las complicidades de poder entre discurso, ideología, representación e interpretación en todo aquello que circula y se intercambia como palabra, gesto e imagen, y 2)

es una crítica de la sociedad realizada *desde* la cultura, que reflexiona sobre lo social incorporando la simbolicidad del trabajo expresivo de las retóricas y las narrativas a su análisis de las luchas de identidad y de las fuerzas de cambio. Nada de eso se entiende sin compartir el supuesto de que la “cultura” es el teatro oblicuo de las figuraciones indirectas que le dan una voz quebrada a lo social, entrometiéndose en sus pliegues más difusos, en sus urdimbres semiocultas, en los huecos donde rastrear las huellas **de lo inconexo, lo escindido, lo residual, lo disperso** (Richard, 2009: 5. En Garzón, et al, 2014: 162).

En el ámbito de los estudios sobre la memoria, estas afirmaciones cobran sentido. Desde la concepción de Richard (2008) no es interesante pensar una memoria de mujeres o femenina, ya que “alude a una concepción naturalista de la memoria, que pasaría a ser un simple vehículo expresivo de contenidos vivenciales. Además, implica suponer una relación homogénea y lineal entre ‘mujeres que recuerdan’ y ‘recordar como mujer’ (...) Sin embargo, decir que la memoria no tiene sexo implica a su vez a una neutralidad peligrosa que puede promover masculinidades hegemónicas y ocultar exclusiones de género.” (Troncoso & Piper, 2015: 77).

En síntesis, la pregunta por la estatua y los efectos en el sistema de género⁶ está atravesada por el modo como este artefacto se relaciona con el pasado de la violencia sexual de las mujeres y sus propuestas de resistencia, en tanto que prácticas de contra-memoria. De esta manera, este análisis se centra en hacer manifiestas las políticas de la memoria, a partir de los conceptos de performance y corporalidad. A continuación, presento a qué me refiero con estas nociones.

Memoria colectiva y género

Andreas Huyssen (2001) señala que, en las últimas décadas, hemos sufrido de un ‘exceso de memoria’ debido a necesidades culturales no satisfechas en un mundo globalizado, de cultura de masas y medios virtuales. Por tal razón, se hace imprescindible el esfuerzo de “distinguir los pasados utilizables de aquellos descartables. Se requiere discernimiento y recuerdo productivo”. (Huyssen, 2001:42) Continuando con el autor, “las culturas de la memoria críticas de la actualidad, con énfasis en los derechos humanos, en las temáticas de las minorías y del género

⁶ Este concepto se explica en el siguiente capítulo. Véase pg 35.

están abriendo un camino para otorgar nuevos impulsos a la escritura de la historia en una nueva clave y, por ende, para garantizar un futuro con memoria.” (p.32) Cuando se abren al debate público, cuando tratan de buscar la verdad para sanar las heridas infligidas por el pasado y de construir una apuesta hacia un futuro promisorio, estas memorias críticas reducen la velocidad de las memorias virtuales.

Para tal efecto, la memoria se entiende como una práctica colectiva –social, política y cultural– realizada en el presente que produce pasado (Bartlett, 1932; Halbwachs, 1999; Middleton & Brown, 2005; Middleton & Edwards, 1992; Piper et al., 2013; Vázquez, 2001). Es un proceso que es una práctica en sí misma, construida simbólicamente, con un carácter interpretativo y relacional (Vázquez, 2001; Troncoso & Piper, 2015, Piper, et al 2012, Butler 2001, 2002); e implica un terreno de disputa entre diversos sectores sociales en la construcción de sentidos de lo que se recuerda. Como consecuencia, la memoria como práctica no es ajena a las dinámicas de poder (Foucault, 1999), y, al ser una práctica cultural, tiene efectos simbólicos en la constitución de sujetos e imaginarios sociales (Piper et al., 2013).

Por lo anterior, la memoria implica posiciones de sujeto concretas, no neutrales, ni asépticas o universales. La memoria como práctica es posible a partir de los cruces de las condiciones y los *discursos* que dan forma a los sujetos (Richard, 2013). De esta manera, los diversos discursos específicos, que definen las posiciones de los sujetos, permiten los procesos colectivos de recuerdo, siendo esencial para ello, los componentes de clase, origen étnico, edad, procedencia, género etc.

En la práctica de la memoria, como en todo proceso cultural, las posiciones de enunciación y los sistemas de poder importan. Para este caso, se tendrá en cuenta el género, principalmente, como punto de partida para mostrar las desigualdades que se dan en exponer o provocar memoria. Los estudios de memoria con respecto al género buscan democratizar las posiciones de sujetos de quienes hacen memoria sobre un pasado concreto, intentando diversificar las memorias respecto a las versiones oficiales a partir de ‘memorias subalternas’ (Traverso, 2005, 2007) o ‘contra-memorias’ (Foucault, 1999).

En el hacer memoria se visibilizan las “marcas y constreñimientos constitutivos” (Romero Bachiller, 2006) de las posiciones de sujeto; pero a la vez, en la performance de las prácticas hechas desde el presente y en las posibilidades discursivas que le otorga la posición histórico-situada de este momento, emergen puntos de fuga, resistencias, críticas, reconfiguraciones identitarias de tal constreñimiento constituido por el género.

Un dialogo de los estudios de la memoria con propuestas teóricas feministas posibilita la desestabilización y el cuestionamiento de memorias hegemónicas, así como visibiliza los procesos de construcción de sujetos “generizados⁷” (Piper y Troncoso 2015: 69). En ese sentido, este trabajo disiente de hablar de la manera cómo las mujeres recuerdan o lo que implica recordar como mujer, dado que esto sería una simplificación de las políticas de memoria generizadas:

Apelar a la existencia de una memoria de mujeres puede esencializar ambos procesos, mostrando a la memoria como una propiedad de las personas —en este caso mujeres— homogenizando y cristalizando a su vez identidades y experiencias que son más bien fluidas, diversas y cambiantes. (...) Pensar la relación entre género y memoria no debe remitir simplemente a la existencia de memorias de mujeres o de hombres. Cuando prestamos atención a los modos en los cuales determinadas prácticas de memoria forman parte de la configuración de identidades generizadas, dejamos de pensar que los sujetos preexisten a las memorias que los constituyen. No recordamos entonces de un modo particular por el hecho de ser mujeres, sino que son las prácticas de recordar las que nos constituyen como tales. El sujeto “mujer” sólo tiene sentido en relación con un sujeto “hombre”, y es el contexto androcéntrico y patriarcal el que ha constituido esta relación con sus características jerarquizadas, dicotómicas y sus dinámicas de dominación. Si nuestras prácticas de memoria operan manteniendo el orden del género, tienen a su vez el potencial de deconstruir y desestabilizarlo. (Piper y Troncoso, 2015:71)

Sin embargo, como se mencionó anteriormente, la memoria que no tiene sexo implica a su vez una neutralidad que puede promover los discursos preponderantes y ocultar exclusiones de

⁷ El neologismo ‘generizado/a’ es utilizado por Troncoso y Piper, (2015) como una manera de traducción del término inglés ‘gendered’ para referirse a los aspectos condicionados por el género. En su artículo, las autoras refieren que la misma traducción ha sido usada por autoras feministas como Sandra Harding y Nira Yuval Davis entre otras. “En inglés se habla de ‘gendered’, ‘classed’ y ‘racialized’ por ejemplo, para dar cuenta de cómo la clase social es racializada y generizada.”, (pg70).

género. Una contradicción con la que se debe lidiar. En este sentido, Nelly Richard, nos invita a pensar la memoria crítica y feminista que: “nos insta a cuestionar quién, desde dónde y con qué fin se construyen determinadas versiones sobre el presente y el pasado, es decir, sobre la realidad social y sus memorias.” (Richard, 2008. En Piper y Troncoso, 2015:70). Estos cuestionamientos hacen parte de las políticas de la memoria.

Políticas de la memoria y género

El análisis de este trabajo se centra en dos políticas de la memoria (en referencia al género) que no se pueden entender de manera separada. La primera, es la creación de un lugar de memoria que tiene como centro *La muñeca de la libertad* y, la segunda, la conmemoración denominada *El día de la resistencia*. Ambas políticas de la memoria van de la mano, ya que las conmemoraciones necesitan de espacios significativos para la colectividad que recuerda. El caso que nos ocupa de Libertad reviste una complejidad inicial, debido a que *La muñeca de la Libertad* no fue incluida en el día de la conmemoración, pues los líderes del pueblo optaron por la placa instalada en el puente de entrada al corregimiento. Sin embargo, no se puede entender la apuesta de contra-memoria de la estatua sin la conmemoración de este día.

En este trabajo, se comprenden los *lugares de la memoria* (tanto de la estatua como de la placa), a partir de la concepción de la memoria como acción social y como performance. Esta concepción pone en el centro las acciones sociales: sobre quienes actúan y las formas de interacción, tanto discursivas como no discursivas, que conforman las realidades sociales (Cf. Piper et al, 2013). En este sentido los lugares de la memoria no son permanentes ni estables, ya que se transforman en función de las acciones que los sostienen (Piper et al, 2008; Escobar et al, 2007). Como consecuencia, el análisis de los lugares de la memoria realza las pugnas que se despliegan entre versiones del pasado que buscan inscribirse en la materialidad del espacio y

⁸ Esto se distancia de la concepción de Maurice Halbwach (1925) y, posteriormente de Pierre Nora (1984). Para los autores, los lugares de la memoria son un dispositivo que reflejan fijeza, materialidad y estabilidad para quienes se apropian de ellos. Halbwach, planteó la importancia del espacio como un efecto de la permanencia, la estabilidad y la continuidad necesarias para su producción o reproducción frente al inevitable cambio. Por su parte, Nora con el concepto *lugar de memoria*, se refiere a “aquellos espacios donde se cristaliza y se refugia la memoria”, siendo estos “toda unidad significativa de orden material o ideal, de la cual la voluntad de los hombres o el trabajo del tiempo ha hecho un elemento simbólico del patrimonio memorial de cualquier comunidad” (Nora. En: Allier, 2008:88).

no siempre habla de una coexistencia armoniosa entre memorias, sino que a menudo da cuenta de la oposición y de la ruptura entre versiones contrapuestas (Reyes, 2008a, 2008b; Fernández, 2008a; Badilla et al, 2008). Asimismo, al comprenderlo como performance, es decir, como una acción reiterada que se encuentra sujeta a normas y mandatos de un contexto socio histórico particular, el lugar de la memoria tiene la potencia de producir subjetividades e identidades (Piper et al, 2009).

Por su parte, las conmemoraciones refieren a la posibilidad de hacer memoria de manera colectiva, que se desarrollan en una fecha y lugar, por el sentido que ella tiene para los que recuerdan. En estas fechas la ritualidad es significativa para los grupos que hacen visibles sus memorias a partir de actos simbólicos que delimitan el sentido de lo que se recuerda. Siguiendo a Diana Taylor, “en tanto performance, se apoyan en un contexto específico para su significación y funcionan como un sistema histórico y culturalmente codificado. Los símbolos, estéticas y discursos que utilizan adquieren sentido solo en un contexto social, político y cultural específico” (Taylor, 2007). Adicionalmente, me interesa señalar que “las conmemoraciones a menudo implican la instalación de versiones oficiales que las rigidizan, haciendo que se conviertan en algo inerte, uniformador y vacío de sentido. Así, las conmemoraciones suelen contribuir al estancamiento en ciertas prácticas rituales y a la preponderancia de ciertas versiones que se asientan como verdaderas e incuestionables”. (Vázquez & Muñoz, 2003. En Piper et al, 2013:24).

Como mencioné con anterioridad, tanto lugares como conmemoraciones son políticas de la memoria, esto es, acciones que se realizan deliberadamente por parte de gobiernos y otros agentes sociales para conservar, transmitir, y dar valor a diferentes aspectos del pasado que son relevantes en el presente (Richard, 2000; Groppo, 2000; Vinyes, 2009). Debido a los ordenamientos de poder, ciertas cuestiones son relevantes para el recuerdo y otras son olvidadas, por cuanto responden a intereses y demandas de diferentes actores sociales. A su vez, dado que el espacio de la generación de la memoria colectiva es un lugar en el que se disputan significados, las políticas de memoria son fijaciones temporales de sentido que se materializan en contextos concretos (Montenegro, Piper, Fernández y Sepúlveda, 2015).

La fijación de significados en relación con los contextos de violencia resulta relevante de cara a los procesos de transmisión de la memoria colectiva, así como para los programas de reparación integral y simbólica en etapas de transición política. Los lugares de la memoria y las conmemoraciones buscan señalar a las personas responsables de los delitos perpetrados, identificar a aquellas comunidades y personas sobre las que se ejerció una violencia sistemática, así como visibilizar las organizaciones y personas que protagonizaron las luchas y resistencias en dichos contextos.

En relación con el análisis y las metodologías en este campo de estudio, la profesora Marisela Montenegro (2019)⁹ sugiere que la incorporación de una perspectiva de género en los estudios de memoria ha mostrado, de un lado: (i) el ‘silenciamiento’ de las voces de mujeres concretas en la construcción de la memoria hegemónica y, de otro, (ii) la construcción de sujetos generizados a través de los ejercicios de memoria realizados en diferentes contextos (Barrancos, 2005; Hiner, 2009). Bajo este planteamiento, la autora precisa que es necesario un análisis de los efectos de la política de la memoria en términos de, entre otras:

- i. Las formas en las que se construye la memoria hegemónica: a través de los mecanismos de fijación de significados presentes propios de la política de la memoria. Por ejemplo, una de las críticas más importantes que se ha realizado desde los estudios de género y memoria es la insistencia de algunas políticas en la valoración de los ‘hitos’ importantes del pasado en perjuicio del análisis de la vida cotidiana y doméstica, donde las mujeres cobrarían protagonismo (Theidon, 2007). Otro apunte realizado en este campo refiere a la centralidad que se confiere a la narrativa masculina mientras que el interés por las experiencias de otros sujetos sería excepcional (Richard, 2010).
- ii. Las maneras como se construyen las posiciones de los sujetos generizados y las relaciones de género en las versiones hegemónicas de la memoria. Por ejemplo, cómo el binarismo de género apela en muchas ocasiones a la categoría de ‘héroes’ (asociada a lo ‘masculino’) y a la de ‘víctimas’ (asociada a lo “femenino”) (Piper y Montenegro, 2017).

⁹ *Políticas de memoria y relaciones de género*. Universidad Autónoma de Barcelona. De publicación restringida. Tomado del Seminario: Memoria colectiva y perspectivas feministas. CLACSO. 2019.

Así mismo, analizar de qué manera el sistema cis-heteropatriarcal se relaciona con los procesos de memoria, y cómo se construyen las posiciones subalternizadas por razones de identidad de género u orientación sexual (Centro Nacional de la Memoria Histórica, 2015).

- iii. Las formas de significar el protagonismo de hombres y mujeres en los espacios de lucha y resistencia. Por ejemplo, invisibilizar el papel de las mujeres luchadoras asociadas a su rol (Piper, Reyes, Fernandez, 2012). O promover memorias que relatan las relaciones generizadas presentes en las organizaciones de resistencia y evidenciar de qué manera los roles de género se reproducen en dichas organizaciones a través de la invisibilización del papel de las mujeres como luchadoras (Piper, Reyes y Fernández, 2012).
- iv. Las formas en que se despliegan las políticas de reparación en perspectiva de género.

Por otro lado, Montenegro (2019) analiza la manera como las políticas de memoria reproducen las relaciones de poder por razones de género y propone referentes en los que se indague por el recuerdo:

- i. Las maneras en las que se define qué es importante recordar y de qué manera esta definición está atravesada por las relaciones de poder generizadas. Por ejemplo, si a través de las políticas de memoria se busca conocer las violencias específicas que se dan por razones de género (como es el caso de las violencias sexuales). O si, por ejemplo, se busca indagar en las experiencias de las mujeres sólo en términos de haber sido víctimas de violencia.
- ii. Las formas en las que se recoge y construyen las memorias del pasado y de qué manera están en juego diferentes relaciones de poder en estos procesos. Por ejemplo, una de las tecnologías más utilizadas por las políticas públicas (e investigaciones en esta área) es la recogida de testimonios relativos a los períodos de violación de Derechos Humanos (Jelin, 2001; Thieidon, 2007). En estos casos, es necesario prestar atención a:

- La manera como en estos procesos se define a las personas cuyas voces deben ser escuchadas y a aquellas cuyas voces deben ser silenciadas.
 - A través de qué tecnologías (entrevistas, grupos focales, declaración pública, etc.) son recogidos los testimonios de estas personas y cuáles son los efectos de dichas tecnologías. Al respecto, las tecnologías narrativas son privilegiadas frecuentemente frente a otras formas de expresión (que podrían favorecer las memorias difíciles de verbalizar, por ejemplo). Otra cuestión interesante para analizar es cómo estas tecnologías toman en cuenta, o no, la gestión de lo afectivo durante los procesos de recolección de testimonios.
 - Qué tipo de ética del cuidado está involucrada en los procesos de recuperación de la memoria colectiva. En este sentido, por ejemplo, hasta qué punto se considera la agencia de las personas respecto de aquello sobre lo que quieren hablar o callar.
- iii. Las maneras como se sistematizan analizan y hacen públicos los diferentes resultados relacionados con la memoria colectiva en las políticas de memoria. Las formas en las que éstas son organizadas y visibilizadas a partir, por ejemplo, de informes públicos, proyectos museísticos en los espacios de memoria, conmemoraciones, etc., las cuales también estarían atravesadas por estas dinámicas de poder (Hiner, 2009).

En síntesis, las decisiones que rodean las memorias colectivas develan una serie de pugnas por los sentidos del recuerdo, cuyos análisis y metodologías son un asunto ético y político. La fijación de sentidos desde estas políticas construye el pasado y define las posiciones de sujeto así como sus resistencias.

Por lo anterior, por medio de estos análisis se favorece la voluntad de democratización de los procesos de construcción de las memorias colectivas, pues se da valor a las voces que han sido silenciadas en el ámbito de las políticas de memoria (Jelin, 2001). Esto es, a la apertura a diferentes sentidos contra-hegemónicos que circulan (no desde el sentido común) en determinado contexto social (Faure, 2018).

Memoria y performance

Otro lugar de análisis para este trabajo es pensar el recuerdo como performance, lo cual implica preguntarse no por la representación de lugares y conmemoraciones, sino por las relaciones sociales que promueven esta práctica y, más específicamente, por las identidades que ayuda a construir.

La memoria al ser un proceso y un producto social (del que hacen parte palabras, silencios, imágenes, artefactos, cuerpos y lugares) se hace desde la base de las relaciones sociales en y desde el presente, siempre transformable. Los recuerdos reproducen los significados de lo ocurrido y, al mismo tiempo, pueden transformar las condiciones que lo harán posible (o no) nuevos procesos de significación. Esta es una de las cualidades que le dan a la memoria su poder para romper los límites establecidos por las versiones hegemónicas del pasado (Piper, 2008). En este sentido los recuerdos tienen el poder articulador y transformador de la interpretación (Butler 2001a, 2002).

Esta idea de la realización de la memoria permite la comprensión de *La muñeca de Libertad* como un conjunto de acciones reiteradas, de símbolos, estéticas y discursos, constructores de identidad en las que existe una fusión de los límites de la artificialidad y lo real, que se sustenta en un contexto específico.

En la construcción de políticas de la memoria, el uso repetido y ritual de ciertos símbolos, estéticos y discursos ayudan a fijar ciertos recuerdos y a menudo a separarlos de las prácticas que lo producen. Lo que se reitera no es un acto excepcional, sino más bien un conjunto de normas. Por eso *La muñeca de Libertad* se analiza como un performance de la memoria, es decir, como práctica normativa que promueve ideologías, afectos, comportamientos y sujetos. Ahora bien, la repetición de la norma instituye identidades, no las determina, ya que su puesta en escena genera desviaciones, transgresiones y por lo tanto transformación. (Piper, I.; Reyes, MJ. Fernández, R., 2012).

Memoria y corporalidad

Finalmente, teniendo en cuenta que el performance constituye discursos y materialidades, me interesa incluir la noción de cuerpo, bajo el entendido de que las memorias no son relatos sin materialidad, son cuerpos situados, contextuales y con efectos de poder. La corporalidad y la comprensión de las emociones forman parte relevante de la memoria, sobre todo cuando se encuentra relacionada con sujetos generizados. Pues, está atravesada por vínculos históricos entre luchas pasadas y presentes de mujeres, en cuyos relatos siempre se enuncian de alguna manera sus cuerpos.

Las narraciones que implican la corporalidad ofrecen otras posibilidades de comprensión de los procesos históricos. Los cuerpos en las memorias de un evento pasado son cuerpos que hablan por sí mismos, que dicen más de lo que las memorias oficiales señalan. Por tanto, hacer memoria considerando la situación corporal de los sujetos puede convertirse en ejercicios de contra-memoria.

A pesar de esto, el cuerpo no emerge como lugar de análisis o como materialidad concreta de las formas de conectar el pasado y presente. Generalmente se le relega a ser parte de descripciones secundarias, de explicaciones sobre las vivencias y trayectorias de sujetos que transitan en sus estatus políticos y sociales en cambios contextuales.

Desde comprensiones feministas, la corporalidad es importante ya que en su construcción se conjugan lo físico, lo simbólico y lo material (Reverter, 2001). Como categoría analítica, el cuerpo –y en este, la experiencia y el afecto– tiene un potencial desestabilizador no tanto de perspectivas individualizantes, sino de cómo esa corporalidad se construye social e históricamente al margen de lo hegemónico (Trebisacce, 2016).

Por otro lado, el cuerpo como referente analítico permite prestar atención a los afectos que se ponen en juego en relación con la violencia y la acción política, y permiten la articulación entre cuerpo individual y cuerpo colectivo. Como señala Nelly Richard en su trabajo *Crítica de la memoria* (2010), las retóricas hegemónicas del consenso y la reconciliación de la transición (en el caso chileno), forjaron la exclusión de lo diferente, subalternizando memorias, normalizando o

persiguiendo cuerpos a través de la masculinización, homogenización y criminalización (Cf. Richard, 2010).

Las prácticas de memoria de cuerpos subalternos pueden ser entendidas como una contra-memoria, ya que en su ejercicio se confronta constantemente la memoria hegemónica oficial al revelar aquellas diferencias borradas (de género, edad, grupo étnico, etc), y en ese sentido, las matrices de inteligibilidad de las experiencias y del cuerpo militante (Bold, Knowles y Leach, 2002). La clave está en las acciones sociales de los sujetos, entendidas como prácticas corporales. El cuerpo es así entendido como el lugar de la vivencia, el deseo, la reflexión, la resistencia, la contestación y el cambio social, en diferentes encrucijadas económicas, políticas, sexuales (Esteban, 2004:54).

Recordar el pasado reciente desde una visión de género, requiere pues integrar concepciones discursivas, pero también performáticas, ya que fija la mirada en las relaciones, las identidades y la corporalidad que se producen en la Muñeca de Libertad y en las transformaciones que genera la conmemoración de El día de la resistencia. Así pues, la propuesta de estudio de la estatua de Libertad se basa en una concepción de contra-memoria. En el último numeral de esta introducción, presento cómo el texto se organiza para lograr esto.

IV.

Este trabajo se divide en dos partes. La primera, denominada *Violencia generizada en Libertad*, hace un acercamiento a las dinámicas de la violencia paramilitar en Libertad desde una perspectiva de género. Esta parte presenta una visión de cómo la violencia afectó de manera diferenciada a la población, haciendo una lectura no solo binaria de la construcción de identidades. Esto implica el reconocimiento de las rupturas, las fugas y las resistencias tanto de la población como cuerpo colectivo, como de las mujeres que vivieron episodios de violencia sexual.

Para lograr esto, me basé en parte en la reconstrucción de la historia de la comunidad realizada en mi trabajo previo de investigación en Cinep, pero también, en las narraciones de cinco mujeres que denunciaron a ‘El Oso’ en el marco de la Ley de Justicia y Paz. Como se enunció anteriormente, esta perspectiva no ratifica la existencia de una guerra de las mujeres o femenina,

pero sí indaga por las diferentes afectaciones hacia ellas que permite la construcción de sujetos políticos más complejos.

Otro aspecto importante de esta primera parte es identificar el contexto en el que emergen las propuestas de contra-memoria de las mujeres liberteñas, que serán abordadas de lleno en el segundo capítulo. Así, la segunda parte, denominada *Prácticas de contra-memoria de las mujeres de Libertad*, aborda dos prácticas que, a su vez, hacen parte de políticas de la memoria, a saber: la conmemoración de *El día de la resistencia* y *La muñeca de Libertad*. Como mencioné, el análisis de la conmemoración se centra en las corporalidades que se desplegaron ese día y el segundo en la consideración de este monumento como performance.

Teniendo en cuenta que en la investigación de Cinep (y en otras cercanas como la del CNMH), no se incluyeron a los actores sociales relacionados con la estatua, para el trabajo de este capítulo me centro en los intercambios con Camilo, Carolina, Adriana y con cinco mujeres de Libertad: Nergina, Neidis, Modesta, Marta y la familia de Deisiris. También me baso en el registro audiovisual que realizó Camilo Conde el día de la conmemoración, en la sistematización que realizó Carolina Guerrero y en la guía y sabiduría de Adriana Porras, líder de la comunidad.

El presente trabajo está animado también por el sueño de llevar a formato audiovisual la historia presentada a lo largo de este documento, a través de la creación de una propuesta transmedia liderada por Camilo Conde en la que participamos diferentes personas¹⁰. Proyecto contribuir con la escritura de un guion que sirva de base para una animación. La primera etapa de este proyecto se basa en la escritura de dos historias¹¹ que harán parte de una novela ilustrada y, posteriormente de una creación audiovisual.

¹⁰ Para la realización del proyecto se contará con la participación de 5 organizaciones: el colectivo de expresionismo Abstracto BARBAZUL, grupo de investigación en artes encargado de la investigación, el marco conceptual y el guion de la propuesta; el estudio PANCA, estudio de artes gráficas y animación encargado de la propuesta gráfica del proyecto; la empresa Digit4l, encargada del desarrollo y programación del sitio web; el Semillero de Chavelo encargado de la composición musical; y finalmente la Fundación Colibríes encargada de asegurar que los recursos generados por el proyecto sean reinvertidos en las organizaciones de la comunidad y de mediar con las diferentes organizaciones presentes en el corregimiento.

¹¹ Otras dos historias serán escritas por Juan Alberto Conde, escritor.

Finalmente, quiero resaltar algunos asuntos metodológicos relativos a las *políticas de localización* mencionadas atrás. Se trata de una propuesta realizada por Donna Haraway a partir de consideraciones de la epistemología feminista. La autora propone no olvidar las relaciones de poder que están en juego en la práctica investigativa, y, por lo tanto, adelantar un ejercicio de responsabilidad, posicionamiento y parcialidad. En ese sentido, se propone la idea de un sujeto de conocimiento encarnado e inserto en una estructura social concreta, que produce conocimientos situados, parciales, y no, por ello, menos objetivos.

Como escribe Donna Haraway (1991), “solamente la perspectiva parcial promete una visión objetiva” y esta perspectiva parcial exige una política de localización e implicación en un territorio concreto desde el que se habla, se actúa y se investiga. La política de localización surge frente a la pregunta de cómo y desde dónde actuar políticamente si todas las aseveraciones que hacemos del mundo son productos contingentes socio-históricamente situados: ¿cómo podemos investigar o intervenir si no hay realidad ‘externa’ que pueda ser alcanzada o a la cual podamos referirnos fuera de las tecnologías de representación que la producen?

En consecuencia, este trabajo se aleja de la objetividad científica, pues no busca posicionarse como un conocimiento válido y legitimado sobre la ‘realidad’. Tampoco asume que todas las posiciones y construcciones sean potencialmente válidas ya que no busca conocimientos desde un ‘no lugar’. La propuesta de los conocimientos situados remite a encarnaciones en las que la posición desde la cual se ‘mira’ define las posibilidades de lectura y acción. Es decir, permite posicionamientos según los cuales sólo algunas verdades son posibles (Pujol, Montenegro y Balasch, 2003).

En este sentido, el conocimiento situado incorpora una noción de responsabilidad ya que responde y da cuenta de las afirmaciones que se hacen sobre el mundo; una noción de posicionamiento, a través de la localización del conocimiento producido en contextos y momentos históricos determinados; y una noción de parcialidad dada la especificidad y particularidad de la mirada. En palabras de Haraway, “las versiones de un mundo 'real' no dependen, por lo tanto, de una lógica del 'descubrimiento', sino de una relación social de 'conversación' cargada de poder.” (Haraway, 1991/1995: 342).

En síntesis, la localización asume la responsabilidad ética y política respecto al entramado de conexiones en las que este conocimiento se inserta. Por tanto, el objetivo no es 'representar' o 'dar voz' a las mujeres de Libertad, sino más bien expresar el efecto que *La muñeca de Libertad* ha tenido para la posición material simbólica y las “aperturas inesperadas que surgen”. De este modo, el quehacer de la investigación está en problematizar y politizar el espacio de generación de conocimiento y de práctica profesional.

1. Violencia generizada en Libertad

En esta guerra no hay héroes ni hazañas increíbles, tan solo hay seres humanos involucrados en una tarea inhumana.

Svetlana Alexiévich

La diferencia ya no está localizada solamente entre identidades (mujeres/hombres), sino dentro de ellas (las mujeres)

Judith Butler

La violencia perpetrada durante el despliegue paramilitar a finales del siglo XX en Colombia tuvo impactos diferenciados en los territorios y en la población. Así, presentar un contexto de la violencia en un territorio colombiano requiere de una aproximación desde los sujetos que, para este capítulo, será desde una perspectiva generizada¹². Partiendo de una perspectiva feminista,¹³ este enfoque de análisis entiende el género como una categoría relacional altamente versátil (Haraway,1997) e implica dos cosas: una constante pregunta por la conformación de los sujetos y prestar atención a las prácticas en que se ejecuta.

Adicionalmente, si se entiende que el género es una concepción dinámica y procesual – continuando la propuesta de los feminismos disidentes¹⁴–, es en las prácticas (en este caso de la violencia) en donde se internalizan, solidifican y reconstruyen los sujetos, a partir de la

¹² Para esto, recurriré a los relatos de las mujeres de Libertad, a pesar de que mi interacción con ellas no se centró en sus vivencias de la guerra. Tampoco indago por sus vivencias en el marco de la violencia sexual, debido a mi falta de capacidad para brindar herramientas frente al dolor de sus relatos.

¹³ Siguiendo a Blázquez (2010), aunque las posiciones feministas pueden ser muy heterogéneas, hay dos puntos en los que se tiene consenso: “el primero es que el género, en interacción con muchas otras categorías como raza, etnia, clase, edad y preferencia sexual, es un organizador clave de la vida social y, el segundo, que no es suficiente entender cómo funciona y cómo está organizada la vida social, también es necesaria la acción para hacer equitativo ese mundo social, por lo que uno de los compromisos centrales del feminismo es el cambio para las mujeres en particular, y el cambio social progresivo en general”. (Blázquez, 2010:21)

¹⁴ Concepto utilizado por Martha Cabrera y Liliana Vargas en referencia a los feminismos que cuestionan, “no solamente la universalidad del sujeto moderno (hombre, burgués, blanco, heterosexual), sino también la existencia de un sujeto femenino único (mujer blanca, heterosexual, occidental y por lo general, de clase media o alta)”. (Cabrera & Vargas, 2014: 21)

reiteración de representaciones, discursos e imaginarios. De otro lado, esta concepción propone algo más: la construcción generizada deja espacios para la ruptura y la resistencia.

Por lo anterior, me centro en la constitución de las mujeres en medio de la guerra, más no por si existe una forma de relato de la guerra a partir de las mujeres o una ‘guerra femenina’. De cierta manera, esta propuesta se aleja de la de autoras como Svetlana Alexiévich, cuando afirma que “Los relatos de las mujeres son diferentes y hablan de otras cosas. La guerra femenina tiene sus colores, sus olores, su iluminación y su espacio. Tiene sus propias palabras” (Alexievich, 2015: 14).

Por tanto, el sentido de este capítulo es el de la deconstrucción de la categoría de mujer o de lo femenino. Es una mirada que se opone a la idea de que las formaciones de sujetos e identidades son unificadas y autónomas (Dhamoon, 2010). Además, obliga a problematizar e interrogar los modos de constitución histórica, política y social de las diferencias de sexo (Scott, 2011), y se aparta de estos como de modos políticamente correctos de decir sexo, o como modos de referir a la conceptualización hegemónica de género, manteniendo en muchos casos una distinción tradicional y conservadora de los sexos (Troncoso & Piper, 2015).

Con esta aclaración, además de los relatos de la población, considero necesaria la perspectiva de cinco mujeres liberteñas que denunciaron la violencia sexual en el marco del paramilitarismo¹⁵. Su mirada desafía la historia de la represión en Libertad, construida alrededor del silencio sobre las situaciones de violencia sexual. Ahora bien, dado que en mi trabajo anterior (2016) pude constatar la existencia de tal silencio; retomaré algunos aspectos de dicho trabajo previo, y algunos apartes del diario de campo de la primera visita que realicé a Libertad en el año 2016¹⁶.

¹⁵ Aunque el proceso de denuncia lo realizaron diez mujeres, solo pude conocer y entrevistar a cinco de ellas. Ellas son: Adriana Porras, Modesta, Nergina, Neidis y Marta. Aunque Deisiris hace parte de este grupo, solo pude conversar con Joaquina (su madre), Eaidis (sobrina), Kate (hija), Denalis (hermana).

¹⁶ Como mencioné en la introducción, abordé la historia de la violencia en Libertad a partir de un ejercicio de memoria, realizado con los líderes de la comunidad (en su mayoría hombres), que permitió señalar los hechos estructurantes de dicha violencia sin entrar en las dimensiones subjetivas, cotidianas y afectivas. Considero que ambas perspectivas son necesarias, pero que es necesario incluir la mirada que las mujeres tienen de la violencia sexual sobre la que la población en general guarda silencio.

En síntesis, en este capítulo realizo una lectura de lo sucedido en Libertad alrededor de la violencia paramilitar: presento un contexto del territorio y de la población, y hago énfasis en las prácticas de ordenamiento por parte del paramilitarismo sobre los sujetos. Con esta perspectiva, se podrán comprender las disputas por la memoria, y se harán visibles las prácticas de contra-memoria de las mujeres, que se abordarán en el segundo capítulo.

1.1 Libertad

De repente, Padilla tuvo la sensación de que aquel indiecito llevaba más de cuatro siglos con el rostro escondido para evitar que lo vieran llorando. En cambio, el negro, que nunca se ha anulado bajo el sombrero, que siempre ha caminado desnudo bajo la luz del sol, no solo sobrevivió físicamente bajo la canícula, sino que además se dio el lujo de conservar la alegría.

Un domingo en San Basilio de Palenque. Alberto Salcedo Ramos

Llegar por primera vez a *Libertad* fue una experiencia distinta en relación con las anteriores comunidades de los Montes de María en las que había estado: Pichilín [Morroa], Alta Montaña [Carmen de Bolívar] y Mampuján [María LaBaja]. Las dos primeras son comunidades ubicadas en una zona montañosa, cuyo paisaje se distingue por la vegetación y el campo verde. Mampuján es otro cuento. El total de su comunidad fue reubicada cerca a la *troncal*, en donde se puede sentir el intercambio comercial y los recuerdos de la gente con el Viejo Mampuján, ubicada al interior de la carretera en donde se da el contacto con la vida campesina y el cultivo de la tierra. Libertad, ubicada a corta distancia de la comunidad de San Basilio de Palenque, cuenta con paisajes más áridos, pero está cerca del mar. La música suena a alto volumen y se percibe una relación más cercana con la vida de las costas, 'la vida caribeña'...

Notas de campo, 2016

Libertad es un corregimiento ubicado en el municipio de San Onofre, sobre el golfo de Morrosquillo (Sucre). Su población proviene de los negros cimarrones llevados en la época de la Conquista por los españoles para la extracción de oro de las tumbas del pueblo Zinú, cuyos descendientes aún conforman algunos resguardos. Solo hasta finales del siglo XVIII la Corona, en cabeza de Antonio de la Torre y Miranda, lleva a cabo una refundación de los pueblos¹⁷ de la región de los Montes de María debido a su tierra fértil, a su potencial para la pesca y a sus vías de acceso. La región de los Montes de María comunica a Cartagena con el Golfo de Urabá y el

¹⁷ El municipio de San Onofre es fundado en 1744.

Darién y, este punto, a su vez, se conecta con la Costa Pacífica; esto hace de ella un espacio estratégico para la comunicación con el exterior, la migración y el transporte de mercancías.

Después del orden impuesto por los españoles alrededor del 1800, la región permaneció bajo el dominio de terratenientes mediante el modelo de la hacienda, afectando el bienestar de los campesinos. A lo largo del siglo XIX, este modelo impulsó la conformación de grupos de trabajadores campesinos que, décadas después, se acogieron en organizaciones campesinas agrupadas en su mayoría en la Asociación de Usuarios Campesinos (ANUC). Este fue uno de los movimientos campesinos más grandes en Latinoamérica, y el más contundente en Colombia. En este contexto, el pueblo de Libertad es fundado en 1933, según sus pobladores, en medio de una disputa entre trabajadores negros y dueños de una parcela llamada *Mambú*. Un líder de la Junta de Acción Comunal de Libertad cuenta el relato de la fundación de Libertad con los siguientes datos adicionales:

Para hablar de la fundación de la Libertad hay que remontarse más o menos al año de 1810 cuando los colombianos derrotaron a los españoles en el Pántano de Vargas y en la Batalla de Boyacá. A partir de ese momento empiezan en el país las reformas de la tierra. En 1821 en el Congreso de Cúcuta nuestra burguesía colombiana repartió la tierra que tenían los españoles. En ese momento fue entregada en comodato a los terratenientes de hoy. En 1843 los mismos la asumieron en propiedad. Ahí comienza el problema con Libertad. Porque en una reforma de 1863 se adjudica la tierra de Libertad a cinco apellidos terratenientes en el municipio de San Onofre. También hay que hablar de la Masacre de Las Bananeras que dio origen al movimiento campesino en esta región para llegar a ocupar las tierras de Mambú que fueron ocupadas por campesinos de Miguelito, Pajonal, de Barranca. Esas incursiones la realizaron después de que las elecciones las ganó Olaya Herrera en las tierras de la familia Godín en Mambú. Libertad se funda en 1933 pero la incursión se produce en 1930 y comienzan a construir sus primeras cinco casas entre el 1 y 13 enero en medio de un bullerengue. Pero allí no termina el conflicto porque los Rodríguez se arremeten con la policía. Solo hasta el 21 de agosto de 1938 se adjudica la Sierra de Mambú a los campesinos. Cuando pasa eso se crea la Liga Campesina en la casa del señor Simón Villalobos que vivía por el camino del Arroyo y allí hablan de que esa tierra era de ellos. El alcalde de San Onofre vino aquí a Mambú para cerciorarse de que sí era cierto. En esa reunión se planteó el cambio del nombre de Mambú porque ya estaban libres y que se llamara Libertad. La Liga campesina aprobó esto y desde entonces se llama Libertad. Comienza a emigrar gente

de Bolívar y Sucre y por eso, Libertad es el corregimiento que más gente tiene y que mas gente hay en los corregimientos de San Onofre. (Líder comunitario, 2014. En: Conde, 2014)¹⁸

En los años cincuenta y sesenta del siglo XX, los Montes de María se constituyen en la despensa del Caribe debido a su potente infraestructura en carreteras dada la convergencia de la Troncal de Occidente (carretera que comunica a Sucre con Bolívar), el oleoducto Caño Limón-Coveñas y la Transversal del Caribe (vía que conecta a María La Baja y Sincelejo, pasando por San Onofre y Tolu Viejo). Las tres construcciones “son reflejo del carácter estratégico de la región, derivado de una posición geográfica privilegiada, en tanto que conecta la costa caribe con el interior del país” (Rodríguez, 2015 p.281). En esta región, el corregimiento de Libertad –situado a tan solo dos horas de Cartagena– tiene cuatro vías de acceso terrestre y una marítima: tres vías lo comunican con la cabecera municipal de San Onofre, una más con los corregimientos de Labarcés y San Antonio y con el Canal del Dique, y, finalmente, tiene salida al mar por la vía que conduce a Sabanetica.

El desarrollo económico de Libertad se centró en la pesca que disminuyó por la llegada de la camaronera en 1978 y, en menor medida, por la agricultura. Sin embargo, la tierra en su mayoría es vendida a la camaronera como pago de deudas adquiridas en épocas anteriores con el DRI (Desarrollo Rural Integrado) y los pobladores trabajan en la camaronera hasta su cierre a finales de los años noventa.

Desde entonces, los liberteños no tienen las mismas fuentes de trabajo que antes y lo que cultivan es para el ‘pancoger’: ñame, plátano, yuca, frutas de la temporada como patilla, melón criollo o aguacate. (Guerrero, 2017, p.31). A estas fuentes de ingreso precarias, se suman la ausencia de agua potable, de un sistema de alcantarillado y de un servicio de salud permanente, un intermitente servicio de luz, una escuela primaria y secundaria para toda la población y un pequeño grupo de policías (Páez, 2018, p.15).

¹⁸ Esta es la transcripción de una presentación que hizo este líder en el día de la conmemoración de El día de la Resistencia, realizado en junio de 2014. Como el material era de una grabación audiovisual, no tengo el nombre de esta persona.

Con respecto a su población, San Onofre es el municipio con mayor diversidad de población étnica de la región de Montes de María. Más del noventa por ciento de la población es afrodescendiente y cuenta con un 2% de población indígena. En su territorio están constituidos ocho cabildos indígenas y siete consejos comunitarios, uno ubicado en Libertad, aunque sin titulación colectiva. Así pues, la herencia afrodescendiente determina gran parte de la identidad de los liberteños “marcada en la música, la danza, las fiestas, la espiritualidad, la ritualidad, la apertura (...) y la alegría que marca la forma de relacionarse” (Cf. Buitrago, 2010, p.16).

Por otro lado, está la fiesta. *Modesta*, una mujer liberteña de 36 años pone una olla sobre su cabeza y camina mientras canta y mueve las caderas. En la forma de caminar de las liberteñas, se aprecia un rasgo predominante de Libertad: la de ser un ‘pueblo parrandero’¹⁹, forjado por continuas danzas y fiestas, al son de porros, bullerengue, fandangos, champeta y ‘bullenrap’ (ritmo popularizado por colectivos de jóvenes). En un pueblo parrandero no hay nada más que ‘la alegría’ para afrontar la vida ante los dilemas personales, la falta de trabajo e incluso ante la muerte de los seres queridos.

Por otra parte, los ritos fúnebres han llamado la atención de diversos investigadores. Se realizan durante nueve días en compañía de una abundante manifestación de amistad y picardía por parte de familiares y vecinos. En el cortejo fúnebre se dejan oír las Maruchas²⁰: cantos y rondas de juego en cuyas letras abunda el contenido sexual. ‘Las Maruchas’ es un ritual, muy parecido al *lumbalú* en San Basilio de Palenque, que se realiza para despedir a los muertos. Sin duda, se trata de una huella africana en el corregimiento, un símbolo alegría y, a la vez, uno de los rituales más reprimidos durante el dominio paramilitar en el territorio.

¹⁹ Esta expresión la acuñé con la descripción que hacen sus pobladores y en especial Adriana Porras, una de las líderes de la comunidad, que me acompañó en un segundo recorrido que hicimos por Libertad en 2019. Esto lo confirmé en el año 2017 en una parranda de bullerengue y porro en casa de Isabel Martínez.

²⁰ ‘Las Maruchas’ es un ritual muy parecido al *lumbalú* en San Basilio de Palenque que se realiza para despedir a los muertos. Sin duda, es una huella africana en el corregimiento.

1.2 La sentencia a un ‘pueblo parrandero’: las Maruchas, el baile, las festividades

San Isidro y San Simón, santos de mi devoción...
quítame esta pesadilla que llevo en el corazón...
Canto de Maruchas

Y que, si yo escuchaba solamente el silencio, era porque aún no estaba acostumbrado al silencio; tal vez porque mi cabeza venía llena de ruidos y de voces.

Pedro Páramo. Juan Rulfo.

A diferencia de los otros municipios de Montes de María, en San Onofre los paramilitares no incursionaron al territorio equiparando ‘campesinos por guerrilleros’, lógica que desencadenó la eliminación extrema, materializada en asesinatos, desplazamientos y masacres. En cambio, el paramilitarismo llegó allí con el ánimo de instalar sus campamentos y garantizar así el tráfico de droga. Este hecho generó diversas formas de violencia basadas en el disciplinamiento de la vida cotidiana, y en la exacerbación de estructuras de exclusión existentes tales como: la pobreza, el sexismo y el racismo.

Siguiendo con esta idea, el informe *Mujeres y Guerra* del Centro Nacional de Memoria Histórica (en adelante CNMH) demuestra que “El control paramilitar de la vida cotidiana en San Onofre y sus corregimientos implicó la regulación de cuerpos, espacios y prácticas sociales enmarcadas en una organización y estratificación de clase, etnia y género” (CNMH, 2011, p.58). En palabras de los pobladores de Libertad, Marco Tulio Pérez, alias ‘El Oso’, “los convirtió en sus esclavos” mediante el confinamiento, las extorsiones y los castigos²¹.

El régimen paramilitar agobió el ‘espíritu’ de los pobladores en Libertad, regulando sus prácticas sociales y cotidianas de las que destaco, tres: la prohibición de las Maruchas, la regulación del baile y la apropiación de las festividades. Estas prácticas, reprimidas durante el asentamiento paramilitar, ocuparon un lugar importante en la recuperación de la memoria (ver capítulo 2).

²¹ Más adelante se presenta con mayor detalle el asentamiento paramilitar en el territorio.

Sobre la prohibición de las Maruchas, Isabel Martínez, conocida como ‘Chavelo’, cuenta:

Cuando uno está en el velorio haciendo un **juego sentimental**, al doliente eso le llega y le da más sentimiento. Y por eso mismo nosotros los acompañamos en esos juegos: que si *El Café*, que si el cuento de adivinanzas, un chiste, porque yo de todo eso me lo sé (...) Donde no se use eso, **van a tener un largo tiempo ese dolor tan profundo que se va a mantener en el corazón**. En cambio, de repente ellos me sienten la voz, echando un cuento, una adivinanza o un chiste, hay cositas que ellos buscan de sonreírse, porque los casos que yo estoy contando son de risas y en ese momento se **les alza el espíritu**. Si estás cabeceando, dejan de cabecearse porque están escuchando el chiste, la adivinanza o el juego, y va dando fuerza a aquella persona para que rotundamente no vaya a acabar de acabarse porque fulano se murió. (*Isabel Martínez, Cantadora y bailadora de Libertad, 2017*)²²

Como lo describe Chavelo, mujer de 65 años y símbolo de las Maruchas, este canto es un ‘juego sentimental’ que ‘alza el espíritu’ ante la pérdida de los seres queridos. Las Maruchas son el arrullo del alma, para que entre los vivos la vida no se vuelva tan pesada ante el dolor de la ausencia. Ahora bien, durante el predominio del paramilitarismo, el canto de las Maruchas fue acallado drásticamente.

Aplacar el canto de Las Maruchas sintetiza lo que pasó con la gente de Libertad durante ese periodo de tiempo. Por un lado, fue un mecanismo para negar la identidad africana de un pueblo asentado en el sincretismo afrodescendiente y católico. En palabras de las mujeres, fue la manera de naturalizar la muerte, privilegiando “solo a la iglesia (...) pareciera que se nos acabara la alegría, no estoy muy segura, pero sí me parece que se acaba solo con la iglesia, porque principalmente nosotros estamos en el ambiente del bullerengue y lo llevamos todos en la comunidad, porque apenas se siente el tambor ahí hay alegría en el corazón” afirma Deisiris Gómez- (*Isabel Martínez, Cantadora y bailadora de Libertad, 2017*).

²² En: “Isabel Martínez, Cantadora y bailadora de Libertad”. Anexo audiovisual, Isabel Martínez de Guzmán, premio a la preservación de las tradiciones afrodescendientes 2017. Elaborado por: Camilo Conde.

Alrededor de las Maruchas se congregan la comida, el canto, el baile, el juego y la sensualidad, en una forma privilegiada de solidaridad entre hombres y mujeres. En esta dinámica, los tambores marcan el pulso en los cuerpos, como describe Adriana Porras (líderesa):

Todo el mundo, si estaba barriendo, estaba bailando; si llevaba el balde de agua, iba bailando; si iba para el puesto de salud, iba bailando. Allá la gente no caminaba, allá la gente bailaba y lo hacían los pelados, los adultos, los viejos, todo el mundo, uno le veía con su son en su cuerpo y eso sí se acabó. (Pérez, 2017:47).

En el último viaje que realicé a Libertad en 2019, a las seis de la tarde, en la plaza del pueblo se congregaron jóvenes y niños y niñas de todas las edades. El evento central era un juego de desafío en el que por un par de minutos un adolescente salía al centro, como al azar, a proponer pasos de baile en búsqueda de alguien que lo mejorara. En ese momento, entendí lo que Adriana Porras decía: “el baile hechizaba a quien llegara allí por primera vez”. Aunque no era mi primera vez en Libertad, yo, —mujer del interior, lejana al pulso del tambor, sin el dominio de su cuerpo desde la sensualidad— no me resistí a la pulsión que presencié.

En Libertad, las fiestas que se hacen cada dos o tres meses marcaban el tiempo del año. Están: *la fiesta de los viejos*, las fiestas de semana santa, las fiestas patronales de junio de San Juan el Bautista, las de la Virgen de las Mercedes en septiembre, el carnaval del 11 de noviembre y las fiestas de fin de año. Todos colaboraban de alguna manera: “junto a otras personas de Libertad recogían dinero atravesándole a los carros una cabuya para no dejarlos pasar hasta que dieran algunas monedas y a los que no daban nada les echaban barro”. (Acosta, 2017:59).

El régimen paramilitar reguló las Maruchas, el baile, las fiestas y los espacios en donde se forja el pulso de un ‘pueblo parrandero’. Según Adriana:

Ellos [los paramilitares] eran los que decían a qué horas se bailaba, quiénes bailaban y quiénes no. Les decían a los tenderos que ellos no tenían derecho a vender trago y si había una tienda que vendía trago, era porque ese trago era de ellos, y ellos se los daban a esa gente para que los vendieran, pero las ganancias económicas eran para ellos. Todo lo que se ganaba en la fiesta, eso lo manejaban ellos. Imponían normas, leyes, entonces ya la cerveza sólo la vendían ellos, ya

todo el mundo tenía que ir a bailar, ya era un sólo sitio donde sonaba un *picó*, entonces ya la gente no lo hacía como antes, porque uno antes prendía sus picos en su casa y uno enfiestaba en cualquier parte. Uno en el pueblo salía y se metía hasta a tres fiestas diferentes y parrandeaba, pero cuando ellos llegaron, entonces ya era un solo sitio de fiesta, la que ellos impusieran y el pico que ellos impusieran. Le prohibían a otra gente dueños de picos que lo prendieran, las muchachas tenían que estar en las fiestas; Sabíamos que la fiesta era la de ellos y a esa era a la que teníamos que acudir. Y ya la gente no parrandeaba lo mismo, porque antes era como espontáneo, se le veía a la gente la alegría, pero después no fue lo mismo (...) (Acosta, 2017:60).

En el 2000 sucedió algo insólito en Libertad: se cobró por la entrada a las fiestas y se le exigía a la gente su asistencia de manera obligatoria. A partir de este momento, las fiestas se convirtieron en una de las tantas maneras de extorsión. Doña Joaquina, una mujer de 58 años, cuenta cómo todas las noches esperaba a que aparecieran ‘esos tipos’ para pedirle cinco mil pesos, que tenía que entregar como fuera. Una de sus hijas recuerda que muchas veces se quedaron sin qué comer en las noches para cumplir con la cuota “¿Dé dónde iban a sacar cinco mil pesos?” (Entrevista N° 8. Doña Joaquina, 2019). Se trata de una de las formas de extorsión más recordada en el pueblo.

A Manuel lo extorsionaban a través de su oficio de fotógrafo: “Una vez fue una muchacha para que le tomara de diez a veinte fotos, enviada por los paramilitares. Si era lunes me pedían las fotos para el viernes o sábado; pero él tenía que ir hasta Sincelejo a revelarlas sin ni un peso para el pasaje porque no veía ni un peso por las fotos” (Entrevista N° 2 Manuel, 2016).

Los viejos no volvieron a las fiestas, ni a las casetas, ni a las parrandas. Las reuniones de los velorios también se acabaron porque las prohibieron. Vetaron el llanto, los altares y a las Maruchas. Esta situación se reforzó con los ‘toques de queda’ en las noches en las que había embarques de mercancía. Se instauró así una ‘ley del silencio’: los pobladores debían acostarse temprano y permanecer en silencio, como también pasar el tiempo no laboral en la casa. No podían salir ni siquiera a la puerta de la casa. Se restringieron al mínimo los espacios de socialización y “sin comunicación comenzó una sensación de desconfianza entre ellos mismos”. (CNMH, 2011:122).

Cuando en una ocasión hablé con Adriana por teléfono, recuerdo que me pidió que hablara duro, que mi tono de voz es muy suave y que no estaba acostumbrada. La vida en el Caribe transcurre en medio del sonido: hay música, bulla, risas, gallos, saludos por doquier y charlas con tonos fuertes. Por esto Adriana sentía una suerte de murmullo inaudible en mi voz. Este gesto deja ver lo que implicó las prohibiciones instauradas por el paramilitarismo: generó una especie de ausencia que los ensordecía, que trajo consigo enfermedades que se manifestaban con ‘los síntomas del silencio y del terror’. Como lo narra Adriana Porras, entonces enfermera del pueblo:

Por ese tiempo se dispararon las hipertensiones, muchas diarreas yo diría que emotivas, muchas respuestas emotivas a la ansiedad que se vivía en ese momento en la comunidad, por el temor a los paramilitares uno tenía que acostarse temprano. Esa ya era una situación que se sentía en el ambiente, que se sentía mucho. La gente se quejaba de dolor, muchos dolores de cabeza, dolores en los músculos, muchas taquicardias, a la gente le daba mucho de eso, como decían ellos: siento apretaos. Muchas contracciones de los músculos; anginas, claro, mucho dolor, la gente vivía estable con dolor. La gente se enfermaba mucho como una respuesta a una situación de estrés que se vivía en la comunidad. Mucha gente tomaba pastillas, droga para los nervios. Sí mucha gente nerviosa, mucha, mucha gente. Los nervios eran una de las principales quejas por las que la gente acudía al puesto de salud: ‘Ahí yo no sé seño, ¿es que tengo un susto! Yo no sé que tengo, yo tengo un susto, un apretao en el pecho, como un susto, como un no sé qué’. Ya yo sabía que era, porque a mí también me daba ese no sé qué”. (Pérez, 2017: 66)

Por su trabajo, Adriana fue testigo del malestar físico y anímico de la gente. El problema de vivir en medio del terror dice ella, radica en que es muy difícil contar con una salida. Libertad se convirtió en una población presa en su propio territorio y sin la posibilidad de decidir sobre su destino. Este sentimiento aumentó porque no tenían a quien acudir, ya que el paramilitarismo protegía un negocio propio que fue encubierto por políticos de la región, ganaderos y la fuerza pública, como nuestro a continuación.

1.3 La represión paramilitar

El terror aumenta a medida que la violencia va destruyendo el poder legítimo.

Hanna Arendt

En su trabajo emblemático *Los trabajos de la memoria*, Elizabeth Jelin (2001) insiste en que las represiones militares tienen impactos diferenciales en el modelo del sistema sexo/género²³: un modelo que muestra experiencias y relaciones jerárquicas distintas entre hombres y mujeres (Cf. P. 100). Para el caso de Libertad esta afirmación cobra mucho sentido. En primer lugar, porque la masculinidad se identifica con la dominación y la agresividad (características exacerbadas en el paramilitarismo), y se materializa mediante un carácter performático “en el que se despliegan sin matices la dualidad entre el actor/poder masculino y la pasividad/exclusión feminizada de la población” (Jelin, 2001:101). Estas performances tienen especial lugar en la tortura: “En efecto allí, la masculinidad de los torturadores se afirmaba en su poder absoluto para producir dolor y sufrimiento” (Jelin, 2001, p.102). Siguiendo esta mirada, a continuación, presento el marco performático masculinizante del paramilitarismo desplegado en Libertad.

El terror del régimen paramilitar empezó a *sentirse* en el pueblo a partir de los asesinatos selectivos realizados en el año de 1997. Primero fue asesinado un pastor evangélico²⁴ que denunció ante la Fiscalía la distribución de pasquines que contenían amenazas dirigidas a algunas personas de la comunidad. Después de esto, se impartieron órdenes: el primer mandato fue barrer y asear las casas, y las calles del pueblo. También se impusieron multas a la población y extorsivamente se les quitaron algunos animales. (Taller N° 1, 2016).

Para entonces, ya estaba instalada la sede de la Convivir San Onofre *Nuevo Amanecer* (1994-1997), durante el periodo del alcalde Yamil Blanco, posteriormente judicializado por parapolítica según un informe de *Colectivo de Abogados José Alvear Restrepo* (CCJAR) en 2006. Como las Convivir eran legales, los pobladores no asociaron la presencia de estas instituciones con las

²³ El sistema sexo-género, un término acuñado por Gayle Rubin, involucra: “a) una forma predominante de división sexual del trabajo (producción/reproducción); b) la diferenciación de espacios y esferas sociales anclada en el género (una esfera pública visible/una esfera privada invisible); c) relaciones de poder y distinciones jerárquicas, lo cual implica cuotas diferenciales de reconocimiento, prestigio y legitimidad; d) relaciones de poder dentro de cada género (basadas en la clase, el grupo étnico, etc.); e) la construcción de identidades de género que coinciden con otras dimensiones diferenciadoras, produciendo una identidad masculina anclada en el trabajo, la provisión y la administración del poder, mientras que la identidad femenina está anclada en el trabajo doméstico, la maternidad y su rol en la pareja; f) la construcción de identidades ‘dominantes’ asociadas a las relaciones de poder en la sociedad (hetero/homosexuales, blanco/negro-indígena-pobre).” (Jelin, 2001, p.100)

²⁴ Desde 1997 hasta el 2005, los paramilitares asesinaron a treinta y siete personas, según una lista ofrecida por uno de los líderes de la comunidad de Libertad: el hermano del pastor evangélico de nombre Leocadio Bánquez. El primero de ellos fue Jesús María Bánquez, pastor de iglesia, reconocido como líder y defensor de los derechos de los trabajadores de la camaronera, ejecutado el 14 de marzo de 1997. Otros asesinatos fueron cometidos bajo la modalidad de masacres. (Entrevista a Leocadio:2016)

extorsiones, ni con los primeros asesinatos cometidos en la región por el grupo *Los Carranceros*, bajo el mando de alias ‘Danilo’, jefe reconocido de la organización de Víctor Carranza. Sin embargo, el portal Verdad Abierta explica la presencia de este grupo así: “A la Costa Caribe, *Los Carranceros* llegaron a comienzos de los noventa, después de que el esmeraldero [Víctor Carranza] comprara tierras en el Caribe. (...) [ellos] cuidaban los corredores de salida de la cocaína del Golfo, desde San Onofre y María La Baja” (Verdad Abierta, 2010).

Este grupo paramilitar estuvo en el territorio hasta que, en palabras de Adriana Porras, “un día cualquiera, se les metieron los militares y los bombardearon (...) De todas maneras esa finca, estaba como retiradita de Libertad, pero nosotros alcanzábamos a escuchar las bombas” (Pérez, 2018:65). En esa ocasión, la Fuerza Pública bombardeó el campamento de alias ‘Danilo’, pero por orden de alias ‘Juancho Dique’, jefe de uno de los frentes de las AUC de Montes de María. La explicación de este hecho es que “cuando llegaron Castaño y Mancuso a imponer su visión unificada de los paramilitares [bajo el proyecto de las AUC], hacia mediados de los noventa, obligaron a todos los grupos preexistentes a que se replegaran. *Los Carranceros* no obedecieron y ordenaron su exterminio” (Verdad Abierta, 2010).

Sin embargo, para el año 1999, aún había diversos grupos paramilitares (fluctuantes) en Sucre y Bolívar, resultado de la mutación de las Convivir de San Onofre y Coveñas y de la reunión entre élites políticas y ganaderas y las Autodefensas Campesinas de Córdoba y Urabá (ACCU). Esta estructura armada se unificó y se transformó en las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC)-Bloque Héroes de Montes de María. Su consolidación se realizó entre los años 2000 y 2002, cuando iniciaban las conversaciones con el gobierno de Álvaro Uribe Vélez; la estructura se asentó de manera definitiva en San Onofre a partir del 2000 (Porras, 2014:243).

Este bloque fue comandado en lo político por alias ‘Diego Vecino’ y, militarmente, por alias ‘Cadena’ y estuvo conformado por tres frentes: 1) el frente Golfo de Morrosquillo, comandado

por ‘Cadena’ y alias ‘El Oso’²⁵; 2) el frente Canal del Dique, comandado por alias ‘Juancho Dique’, y 3) el frente Sabana, comandado por alias ‘Román Zabala’ (CNMH, 2011, p.76).

De esta forma, para el año 2000 se instalaron, a pocos kilómetros de Libertad, alias ‘El Oso’ y sus hombres. Cometieron inicialmente tres asesinatos en las fiestas de San Juan Bautista, el 24 de Julio de 1999 y confirmaron su dominio en el 2000 cuando mataron a cinco personas, en frente de la casa de Adriana Porras: “Como nunca se supo por qué lo realizaron, en medio de esta ambigüedad, quedo claro que cualquiera podía ser objetivo de estos hombres y así se instaló el miedo” (Acosta, 2015:52). Con la llegada de alias ‘El Oso’, los liberteños sintieron que podían disponer de su vida en cualquier momento. Sus vidas pertenecían a un comandante paramilitar, oriundo de la región de los Montes de María²⁶, mestizo, de clase media, casi con cuarenta años, para entonces.

Las autoridades en el pueblo fueron anuladas: el corregidor fue asesinado; el párroco y los pocos funcionarios públicos fueron expulsados, la fuerza pública estaba cooptada y los abuelos y abuelas dejaron de tomar las decisiones en el pueblo (Cf. Pérez, 2018:19). El control del espacio se instauró por hombres vestidos de civil y armados quienes de día merodeaban las calles del corregimiento y de noche implementaban ‘toques de queda’²⁷. Estos hombres entraban a las casas de manera arbitraria, y torturaban y castigaban en lugares públicos como la plaza del pueblo.

Eufemia Villanueva, una mujer del pueblo, cercana a los paramilitares, ejerció de informante sobre las ‘faltas’ al orden. Los liberteños recuerdan que ella informaba a ‘El Oso’ de las parejas que habían tenido conflicto o los vecinos que habían peleado, todo lo cual generó rupturas al interior de la comunidad. Además, era la encargada de cobrar las multas.

²⁵ En el texto de Jelin, se menciona lo siguiente: “El uso de apodos animales -Tigre, jaguar, Puma- y las ceremonias iniciáticas de los nuevos miembros de los equipos torturadores son «momentos de exaltación, cuando el torturador se sentía como Dios, con poder para reducir al/a la otro/a a ser una víctima pasiva, a un cuerpo a ser penetrado»” (Franco,1992:107) .

²⁶ En el texto de Claudia Perez se señala que ‘El Oso’ conoció a ‘Cadena’ en la carcel de Sincelejo, y que el primero salió de este lugar en 2000 (Pérez, 2019:18). El mismo año en el que arribó a Libertad como comandante.

²⁷ Los liberteños afirman que en las noches, les cortaban la luz y les exigían acostarse temprano para realizar las actividades relacionadas con el embarque de mercancías.

Por su parte, ‘El Oso’:

era quien determinaba los castigos a aplicar y se encargaba de ejecutarlos. Instaló su campamento y su casa de habitación en veredas cercanas al corregimiento, lo que le permitió tener una constante vigilancia y un control inmediato sobre lo que allí ocurría. Su poder se hizo irrefutable gracias a su alianza con la fuerza pública y la clase política (Pérez, 2018:19)

Efectivamente, los políticos de San Onofre usaron los servicios criminales del paramilitarismo para influir en las elecciones locales y nacionales. Para el 2002, hubo coacción, especialmente en la elección de candidatos para el concejo y para la primera presidencia de Álvaro Uribe (Taller N° 1, 2016). Esto se corroboró cuando ‘El Oso’ afirmó ante la justicia en versiones libres: “Mi propósito era organizar a las comunidades. Yo influí para que esas comunidades escogieran sus propios candidatos. Por ejemplo, en el corregimiento de Libertad la misma comunidad escogió a René Torrente para lanzarlo como candidato al concejo de San Onofre” (Verdad Abierta, 2008). Con este testimonio se confirman la vulneración de los derechos electorales de la población, que se reforzó con el involucramiento de la fuerza pública²⁸. Adriana Porras lo describe así:

(...) ellos se veían con los militares, con los policías, con personalidades políticas acompañándolos y eso nos quedaba clarito que nosotros no teníamos otra alternativa sino obedecerlos a ellos. Así fue como nos mantuvieron en sus manos y en sus leyes por mucho rato, porque ellos eran los que estaban allí y ellos eran los que mandaban y nos daban los nombres de los políticos a los que teníamos que apoyar (...) Yo decía: él no es ningún intelectual, pero cómo es posible que la gente profesional del municipio le obedezca, que los alcaldes le obedecieran. (Acosta, 2017:58).

²⁸ La Fuerza Pública hizo presencia en el territorio a través de la Primera Brigada de Infantería de Marina (Corozal) y sus unidades del Batallón de Infantería número 5 y batallones de contraguerrilla de la Infantería de Marina números 31 (Ovejas) y 33 (Carmen de Bolívar). También estaban los comandos departamentales de Policía de Bolívar y Sucre. En 2002 y 2003, gracias al estado de *convulsión interior* decretada por el gobierno de Uribe, se implementó la Zona de Rehabilitación y Consolidación (ZRC) con el objetivo de obtener el control militar de los de Montes de María por parte de las Fuerzas Armadas. Esto significó el incremento del pie de fuerza y un mayor número de ataques contra la población. Después de la ZRC, se implementó el Plan Nacional de Consolidación Territorial (PNCT) en 2007. En esta fase se intervinieron cuatro municipios: El Carmen de Bolívar, San Jacinto (Bolívar), Ovejas y San Onofre (Sucre). En este último se priorizaron el caserío El Cacique, la vereda La Pelona y el corregimiento de Libertad, con un enfoque adicional en el “retorno y restitución de los derechos de la población desplazada”. Este enfoque favoreció el plan piloto de reparación colectiva para Libertad. (Cinep, 2017)

Las nuevas autoridades no legítimas, encabezadas por ‘El Oso’, sus veinte hombres, un nuevo corregidor asignado por él y Eufemia regularon la vida de la comunidad como nunca: “El dominio armado paramilitar en la zona no solo involucró la cooptación de espacios políticos, la captura y explotación de los dineros públicos, la regulación económica y la instauración de rutas de ilícitos; sino también implicó la regulación de la vida cotidiana de la población” (CNMH, 2011: 78).

Esta situación tuvo consecuencias distintas para hombres y mujeres, o por la sexualidad no basada en el orden heterosexual, lo que demuestra la propuesta inicial²⁹. Siguiendo a Jelin (basándose en su experiencia desde el Cono Sur), “la represión fue ejecutada por una institución masculina y patriarcal: las fuerzas armadas y políticas. Estas instituciones se imaginaron a sí mismas con la misión de restaurar el orden natural (de género); en sus visiones debían recordar permanentemente a las mujeres cuál era su lugar en la sociedad, como guardianas del orden social, cuidando a maridos e hijos, asumiendo sus responsabilidades.” (Jelin, 2001:107)

La manera cómo las mujeres fueron disciplinadas se muestra en el siguiente párrafo, basado en la investigación del CNMH:

Las mujeres fueron relegadas al espacio privado, a sus hogares, criar a los hijos, cuidar la casa, ser disciplinadas y mostrarse respetuosas de la autoridad masculina y paramilitar (...) en ese marco todos los comportamientos y prácticas que no se acogían al modelo eran considerados ‘transgresores’ y fueron, por lo tanto, estigmatizados (...) Las mujeres fueron tildadas de ‘infieles’ (...), también fueron señaladas como ‘chismosas’, peleonas, por viciosas o por cualquier cosa que fuera malo para la sociedad. De manera particular las mujeres de Libertad e Higuieron –corregimientos que conservan identidades y prácticas afrodescendientes– fueron rotuladas como ‘brujas’. (CNMH, 2011: 83-84).

Estos actos, rechazados por el orden paramilitar, fueron objeto de múltiples castigos, realizados principalmente en la plaza del pueblo y también ejecutados en El Palmar, la base de alias ‘El Oso’, siendo las mujeres las principales víctimas identificadas. Además, el escarnio público y la

²⁹ Como lo muestra el CNMH en el caso de Rincón del Mar donde los hombres de ‘Cadena’ se instalaron y realizaron peleas de boxeo entre homosexuales.

violencia sexual fueron parte del repertorio de castigos imputados por el ‘Oso’ a las mujeres. En las entrevistas que realicé, y en otras consignadas en el CNMH, sobresalen dos imágenes: la de los letreros que les ponían a las mujeres que tenían que barrer la plaza por ‘chismosas’ y el día en que azotaron a una mujer el 31 de diciembre de 2002, tildada de ‘infiel’ (cf. CNMH, 2011: 102).

Ahora bien, siguiendo el informe del CNMH, este nuevo orden hegemónico se caracterizó por reproducir modelos raciales³⁰ y patriarcales. Estos últimos, mediante la imposición de ‘una forma de ser hombre y mujer’, como se vio atrás, pero también con la imposición de un régimen masculino sobre la población, entendiéndolo que: “Para los hombres, la tortura y la prisión implicaban un acto de feminización, en el sentido de transformarlos en seres pasivos, impotentes y dependientes. La polarización entre lo masculino/femenino, activo/pasivo estaba naturalizada en los militares.” (Jelin, 2001:103). Bajo este régimen represivo, los hombres también fueron torturados y forzados a realizar diferentes tipos de trabajos pesados. Sin embargo, las mujeres vivieron este régimen de manera singular, pues la violencia sexual en su contra se convirtió en un hecho cotidiano.

1.4 La violencia sexual

El cuerpo de las mujeres se presenta como un territorio cuya marca es el género y en su apropiación se dirimen lógicas de sexualidad y poder.

Rita Segato

Aun una definición amplia de la violencia sexual puede resultar en una definición estrecha de la dimensión del género en la guerra. Más allá de la lista de daños tienen mucho que decir sobre las acciones que realizaron para hacer frente a esos desafíos.

Kimberly Theidon

Como se vio con anterioridad, uno de los efectos de la represión paramilitar sobre el sistema sexo/género fue el de imponer una moralidad a las mujeres y un sistema de sanciones según los niveles de la ‘trasgresión’. A su vez, el dominio paramilitar, y en particular la violencia sexual ejercida sobre las mujeres, generaron en éstas un nuevo tipo de consciencia que hizo de ellas sujetos políticos activos.

³⁰ En el informe del CNMH, se muestra cómo a partir del lenguaje se reprodujo y se exacerbó la segregación racial. La manera en como alias Cadena y Vecino se referían a la población era a partir de calificativos tales como: animales, cerdos, ganado, negros flojos. (CNMH, 2011, p.85)

Nergina, Neidis, Marta, Prudencia, Noela, Adriana, Modesta, Liliana, GBJ y DGB, —diez mujeres liberteñas—, emprendieron un proceso colectivo de denuncia de hechos de violencia sexual y, además, expresaron públicamente sus memorias de tales hechos. Así, en Libertad, las mujeres no fueron exclusivamente ‘víctimas’; sino que emprendieron acciones concretas de resistencia.

Abordaré este apartado a partir de los testimonios que estas mujeres dieron a la Alianza Iniciativa de Mujeres Colombianas por la Paz. —IMP—, organización que acompañó el proceso de denuncia. Estos testimonios, realizados fuera de los espacios de denuncia judicial, son recogidos en el *Documento público N°9 La experiencia de acceso a la justicia de las mujeres del corregimiento de Libertad. La importancia de caminar acompañadas* (2018). En este documento, la investigadora y acompañante del proceso por IMP, Claudia Pérez, afirma que “todas [las mujeres] coincidieron en señalar que, en este momento, para ellas es más significativo hablar de lo que vino después, del proceso que emprendieron para exigir sus derechos como víctimas. Esa es la historia que ahora les interesa y les entusiasma contar” (Pérez, 2018:28). Haciendo eco de tal deseo, este trabajo se enfoca no tanto en el proceso judicial, sino en la posterior expresión de su memoria. Sin embargo, para entender este segundo proceso, es importante conocer las situaciones de violencia por las que estas mujeres pasaron y hacer algunas reflexiones al respecto.

Alimentaré estas reflexiones con material derivado de entrevistas que logré realizar a algunas de las mujeres y sus familiares: a Nergina, a Neidis, a Marta, a Prudencia y a la mamá, la hija y la sobrina de Deisiris. Aunque, vale la pena aclarar, que en el encuentro con ellas no me centré en sus vivencias de violencia sexual, sino en aquel proceso particular de expresión de su memoria que se dio con *La muñeca de Libertad*, como veremos adelante³¹.

A continuación, presentaré una lectura de las dinámicas mediante las cuales se llevó a cabo la violencia sexual en el corregimiento de Libertad a partir de cinco de los relatos construidos por

³¹ Kimberly Theidon (2007) hace referencia a que no hay que separar del método a la ética: hay preguntas que no tenemos derecho a preguntar y silencios que deben ser respetados.

IMP. También me centraré en algunos apartados de mi diario de campo y en unas reflexiones sobre estas narrativas.

1.4.1 Nergina y Neidis

Quisiera empezar por el relato de Nergina y Neidis.

Nergina

Nergina convivía con el padre de su hija y se dedicaba a hacer galletas y venderlas en el pueblo. Cuando alias 'El Oso' decidió llevarla a su campamento, ya había cumplido la mayoría de edad y tenía siete meses de su segundo embarazo. Ocurrió en agosto de 2002. A Nergina le habían robado unos "chócoros" (utensilios de cocina) que usaba para preparar sus galletas. Un vecino le comentó que había visto a un habitante del corregimiento llamado Pedro llevar estos utensilios para venderlos en Cartagena. Nergina le reclamó a Pedro y le exigió que le devolviera sus "chócoros"; discutieron y él negó haberlos tomado. La joven decidió denunciar esta situación ante Germán Carrillo -corregidor de Libertad-, quien los citó para tratar el conflicto. Ambos asistieron a la oficina del corregidor y allí de nuevo discutieron acaloradamente. Estando allí, Pedro señaló que Nergina tenía relaciones con un hombre diferente a su marido, afirmando que ella "no valía nada". Ante esta mentira, Nergina se alteró y respondió de forma grosera. Ante la discusión, Germán Carrillo tomó la determinación de llamar a su "patrón" para que dirimiera el conflicto.

'El Oso' acudió de inmediato y allí se enteró que en el corregimiento se murmuraba que Nergina sostenía relaciones extramaritales con otro joven de Libertad. Llamó al marido de Nergina, quien la había acompañado a la cita, y le ordenó ir a empacarle ropa porque se la iba a llevar; le dijo que no se preocupara, que ella regresaba y que no le iba a pasar nada. Al presunto amante de Nergina también ordenó retenerlo y lo obligó a realizar trabajos forzados durante varios días. Ellos, en realidad, solo eran buenos amigos. Cuando 'El Oso' le ordenó subirse a su carro, ella intentó convencerlo de que no la llevara. Le dijo que "dejaran así" el problema de los chócoros, que ella ya no iba a reclamar más por ese asunto, pero él le aclaró que "debía" llevársela por andar con otro hombre.

Iban los dos solos en el vehículo. 'El Oso' hizo una parada en una entrada del camino, le dijo que lo esperara, que tenía que orinar. Se bajó del vehículo y caminó hacia un lado del carro y luego la llamó, le dijo que fuera; ella insistió en que no iba a ir porque él estaba orinando, pero él le aclaró que ella "no se mandaba". Ella fue y allí la violó.

Luego siguieron el camino, hacia uno de sus campamentos. Le dijo que tenía que dormir con él en la hamaca, pero ella prefirió dormir en el suelo. A la mañana siguiente la llevó a su casa de habitación en el Alto de Julio. Allí la obligó a sostener relaciones sexuales en dos ocasiones más. Cuando ella se negaba él le decía: "no quieres estar conmigo, pero sí con el muchacho aquel", recordándole que eso era parte de su castigo. Luego le ordenó limpiar unas ropas que estaban empolvadas de tierra. 'El Oso' recibió una llamada y le dijo que tenía que irse, ordenándole permanecer allí mientras él volvía.

Allí estuvo por cinco días junto con otros dos jóvenes que estaban retenidos por castigo. Aunque nadie los estaba vigilando, ellos permanecieron en el lugar, pues conocían bien la sanción a la que serían sometidos si incumplían las órdenes de 'El Oso'. Sin embargo, en el lugar no había alimentos. Durante los cinco días pasaron hambre. Al ver que el comandante paramilitar no regresaba, Nergina decidió irse.

Al llegar a su casa permaneció escondida durante varios días, por temor a que el jefe paramilitar la viera. Tuvo a su bebé, pero la niña murió a los tres días. Para no tener que estar encerrada en su propia casa, escondiéndose del "Oso", Nergina se fue del pueblo y solo regresó tras su captura en el año 2004. Durante este tiempo estuvo separada de su marido y de su hija.

Además de la pérdida de su bebé, que Nergina atribuye al "susto" que pasó durante los días de su retención, su relación de pareja también sufrió un gran deterioro. Cuando regresó del Alto de Julio, ella decidió no contarle a su marido lo que había ocurrido allí por miedo a que atentara contra "El Oso" y sus hombres lo mataran. Sin embargo, la primera audiencia contra el paramilitar en la que Nergina participó y expuso su caso, fue transmitida en el corregimiento, sin ninguna reserva de identidad, y allí su marido terminó por enterarse. Después de eso, siguieron juntos pero la relación cambió; Nergina cuenta que su pareja ya ni siquiera quería salir a la calle con ella. Luego de los hechos, Nergina sufrió varias convulsiones; le practicaron exámenes y finalmente los médicos le dijeron que era "cuestión nerviosa". En su siguiente embarazo nuevamente perdió al bebé, aunque con el tiempo ella y su pareja lograron tener más hijos (Pérez, 2018:26).

Neidis

Neidis y Nergina son hijas de doña “Chavelo”, una de las mujeres que más se destaca en el pueblo, por su fuerza, su alegría y por mantener el canto de las maruchas. Dado que doña “Chavelo” se enfrentó en múltiples ocasiones a los hombres de ‘El Oso’ porque nunca les quiso dar sus animales, su familia fue amenazada y uno de sus hijos fue asesinado por orden del comandante paramilitar.

Neidis fue violada por uno de los hombres de ‘El Oso’. Los hechos ocurrieron en septiembre de 2003, cuando ella tenía catorce años y cursaba primer año de bachillerato. Alias ‘El Brujo’ la estaba acosando desde hace varios días; cada vez que la veía le decía que "se la iba comer" y que si ella no quería le pegaba un tiro.

Ese día se celebraron en el pueblo las fiestas patronales en honor a San Onofre -el santo que da el nombre el municipio-. En la tarde, Neidis salió a la procesión del santo y al llegar a la iglesia, alias ‘El Brujo’ la jaló de entre la multitud; la llevó a un callejón cercano y allí intentó quitarle la blusa, pero ella opuso resistencia y no lo permitió, entonces la golpeó, pero finalmente la dejó ir. En la noche, Neidis fue a la fiesta del pueblo porque era orden de los paramilitares que todas las jóvenes debían asistir. Aproximadamente a las once de la noche se fue a su casa; iba por un callejón cuando fue abordada nuevamente por alias ‘El Brujo’. El hombre la violó, mientras la amenazaba con el arma. Neidis aún tiene en su espalda la cicatriz de las heridas que se causó con el alambre mientras trataba de defenderse.

Ella no quiso volver a su casa. Por sobre todas las cosas, temía que su mamá le reclamara al hombre por lo que había hecho y la asesinaran. Fue a donde una amiga y le pidió que le prestara ropa porque la de ella estaba rota. Se fue caminando hacia el puente situado en la entrada del corregimiento, con la idea de tirarse desde allí. Sin embargo, mientras caminaba pasó un hombre en una moto y le ofreció llevarla; le dijo que podía acercarla hasta el centro urbano San Onofre; ella no lo conocía, pero lo único que quería en ese momento era alejarse de su casa, así que aceptó irse con él. El hombre la llevó a su casa, en donde vivía con su esposa y sus hijas pequeñas. Neidis estuvo allí por casi dos meses, ayudando con los oficios domésticos. Pasado este tiempo, el hombre empezó a acosarla sexualmente, por lo que ella decidió irse de allí.

Se fue hacia María La Baja a donde una de sus amigas del pueblo. La joven la recibió, pero le avisó a su familia que ella estaba allí. Doña “Chabelo” fue por ella y la llevó de regreso a Libertad. Durante todo este tiempo Neidis estuvo muy afectada psicológicamente. Oía voces que le decían que se matara o que matara a otras personas; empezó a tomar y permanecía de fiesta en fiesta; se escapaba de su casa porque su mamá le prohibía tener estos comportamientos. Doña “Chabelo” la matriculó nuevamente en el colegio, pero no la quisieron recibir en la jornada diurna porque ya no era “señorita”; le dieron un cupo en la jornada nocturna para que validara el bachillerato. Sin embargo, Neidis no quiso seguir estudiando, como ella lo expresa: “no tenía cabeza para eso”. Varias veces se escapó de su casa, pero doña “Chabelo” siempre estuvo atenta para ir por ella y traerla de regreso. Con mucha dificultad, consiguió un dinero y le pagó unas sesiones con una psicóloga, con lo cual Neidis inició su recuperación. Hoy en día la joven tiene su propia familia en Libertad. Ocasionalmente consigue trabajo en Cartagena como empleada doméstica y con eso aporta para el sustento de sus hijos. (Pérez, 2018:33).

Ahora, quisiera terminar con algunas notas de campo sobre mi encuentro con Nergina y Neidis. Esto, con el ánimo de mostrar en qué momento se encuentran actualmente, diez años después de emprender el proceso de denuncia:

Tenía mucha curiosidad de conocer a Nergina. Adriana y Camilo me habían hablado de ella como una líder innata. A ella fue a quien primero conocí y a su hermana Neidis. Para entonces, vivían en la calle La Habana, un barrio aledaño al Terminal de Transportes de Cartagena y estaban de trasteo. Esto fue en enero de 2019 [hoy en día ellas están en Libertad de nuevo sin trabajo]. Antes de dirigirme al barrio, bajé a un Olímpica que queda cerca para comprar galletas y yogures. Yo estaba en el Centro Histórico de Cartagena y para llegar allí, cogí un taxi que, en su recorrido de cuarenta minutos, me cobró 25 mil pesos. “Creo que a ellas les hubiera servido más el dinero de este transporte, y yo me hubiera ido en bus”. Cuando llegué a la casa, la hija de Nergina estaba enferma: sufre de convulsiones y alucinaciones. A Nergina le dolía una muela y no tenía para el transporte. Están en Cartagena por un programa de reubicación que solo les da para tres meses de arriendo y algunos enceres para la casa. Creen que con lo que les sobre podrían poner un puestico de algo para comer. En Libertad, Nergina vendía galletas y crispetas. Siempre han vivido en la pobreza, pero yo las veía como heroínas. Al lado de ellas, es inevitable no sentirme más pequeña. (...) En abril de este año, vi el retrato de Nergina en la exposición *El testigo* de Jesús Abad Colorado. Espero ella sepa que el país está conociéndola por medio de su imagen sonriente y al lado de sus hijos. (Notas de campo, 2019).



Ilustración 2 Fotografía de Nergina en la exposición El testigo. Tomada por: Marcela Pardo. Marzo de 2019.

1.4.2 Modesta

A continuación, el relato de Modesta:

Modesta vivía en Libertad con su hija de cuatro años; ella tenía veintiuno y trabajaba como aseadora en la empresa camaronera. Su compañero trabajaba fuera del pueblo. En el año 2003, un paramilitar conocido con el alias de ‘El Profe’ entró a su casa y la violó. Modesta quedó en embarazo como consecuencia de la violación.

Un par de meses después, ella fue retenida por ‘El Oso’, cuando su embarazo aún no se notaba. Al parecer, la retención se debió a las discusiones que había tenido días antes con alias ‘El Profe’. Este paramilitar acosaba a Modesta diciéndole que tenía que ser de él. En una ocasión, ella le lanzó una piedra como respuesta a sus acosos; ‘El Profe’ la golpeó en la cara y la amenazó. Días después, ‘El Oso’ envió a dos de sus hombres a buscarla.

La llevaron hasta el parque, en donde el comandante paramilitar la esperaba. La condujo en su camioneta a uno de sus campamentos. Le ordenó asear el lugar y la dejó bajo la vigilancia de varios de sus hombres. 'El Oso' regresó en la noche y la llevó hasta su casa en el Alto de Julio. Allí la violó en dos ocasiones y al otro día la llevó de regreso a Libertad. Modesta fue despedida de su trabajo por haber faltado esos días y su compañero decidió terminar su relación porque no podía estar con una mujer que ya había "estado" con otro hombre.

Poco tiempo después, Eufemia Villanueva - quien trabajaba para 'El Oso'- le dijo a Modesta que tenía que entregarle su casa porque la quería para ella. El comandante paramilitar abordó a Modesta en el parque y le dijo que le daba veinticuatro horas para que se fuera del pueblo o la mataría. Modesta tuvo que desplazarse forzosamente hacia Cartagena y Eufemia se quedó con su casa y con todos sus enseres.

En Cartagena trabajó como empleada doméstica y cuando el hijo que esperaba nació, decidió entregárselo a la familia para la cual estaba trabajando. Fue su manera de protegerlo. No podía llevarlo al pueblo pues la gente pensaría que era hijo de 'El Oso'. Modesta pasó muchos años sin verlo; no se sentía capaz; pero constantemente averiguaba por él y le enviaba regalos. En el 2014, finalmente logró ir a verlo, pero estar con él sigue siendo una experiencia muy confusa y angustiante para ella: "Cuando llego allá, él enseguidita me busca pa' abrazarme, pero yo no... no aguanto... yo veo al niño y veo a ese señor... es igualítico" (Pérez, 2018:31).

Ahora presento algunas notas sobre mi encuentro con Modesta:

Cuando llegué a Libertad (en enero de 2019), Adriana le pidió a Modesta que se quedara conmigo y que fuera ella quien me condujera. Para mi era raro ir de nuevo a Libertad, saludar a los antiguos líderes con los que me habían mostrado una cara de Libertad, pero ahora, yendo allí para conocer la Libertad oculta. Era como llegar allí por primera vez. Modesta me recibió en su casa, almorzamos con los envueltos que vende Adriana para sobrevivir, y allí hablamos un rato. Después me acompañó donde Violeta, una de las líderes con las que había trabajado antes. Modesta se sentó en el suelo y, se le aguaron los ojos cuando Violeta empezó a reconocer el trabajo hecho por ellas. Modesta no podía creer que la profe del pueblo la considerara una heroína. Esa fue la Libertad que me más me gustó conocer. (Notas de campo, 2019)

1.4.3 Deisiris

Este es el relato de Deisiris:

Dersiris tenía 16 años cuando fue retenida por alias "El Oso". Vivía con su mamá y sus hermanos en Libertad. Tenía novio y habían planeado casarse. El motivo de su castigo fue haberse peleado con una prima. En la pelea se hicieron ofensas mutuas y Dersiris pensó que el problema había terminado allí. Sin embargo, su prima la "demandó" ante Marco Tulio. El comandante paramilitar la citó a su "oficina", una casa cerca a la plaza central del corregimiento, desde la que "atendía" este tipo de problemas. A Dersiris la mandó a buscar con uno de sus hombres; su mamá la acompañó a la cita.

Por haber peleado, "El Oso" le impuso a cada una de las jóvenes una multa de cien mil pesos. El suegro de la prima los pagó para evitar que la prometida de su hijo fuera llevada al campamento del paramilitar. En cambio, la mamá de Dersiris no pudo conseguir el dinero para pagar. 'El Oso' envió a uno de sus hombres a que la condujera hasta el campo de softbol del pueblo. Allí la recogió y la llevó por la carretera de la playa hasta su casa en el Alto de Julio.

Una vez allí, 'El Oso' le pidió a su empleada que preparara comida para los dos. Dersiris tuvo que acompañar a Marco Tulio a lo que parecía una cena romántica. Cuando vio la comida, la botó; "El Oso" la castigó por esto, golpeándola en la cara. Después la llevó hasta su cuarto y allí le puso el arma en la cabeza y le ordenó que se desnudara. Ella se negó y él la amenazó con matar a su novio. Al ver que la joven no accedió, le arrancó la ropa con violencia y la golpeó nuevamente; la violó en varias ocasiones. Le decía que "si no había querido a las buenas, él se hacía respetar por las malas". Antes de esto, Dersiris no había tenido relaciones sexuales.

Durante los tres días que estuvo retenida en esa casa, la señora que realizaba los oficios domésticos la acompañaba y la consolaba; se asomaba por la ventaba de la habitación y le acariciaba la cabeza; le daba ánimo para que no se derrumbara; le decía que "era feo, pero que tenía que soportarlo porque nadie podía ayudarla". La tercera noche, 'El Oso' mandó a uno de sus hombres a que la llevara al pueblo. El hombre la dejó frente a su casa. Dersiris quedó muy afectada emocionalmente; no salía de su casa porque le daba vergüenza lo que había pasado; terminó con su novio porque para ella ya no tenía sentido casarse habiendo sido ya "mujer de otro hombre". Al verla así, su madre la sacó del pueblo; la envió a Cartagena y allí la joven tuvo

que trabajar en casas de familia como empleada del servicio doméstico. Tiempo después regresó a Libertad y conformó una familia. (Pérez, 2018:32)

Esto fue lo que me encontré cuando fui en búsqueda de Deisiris:

Cuando fuimos a la casa de Deisiris para hablar con ella, no se encontraba. Estaba en vueltas de la reubicación definitiva. En cambio, hablé con doña Joaquina (su mamá, de 58 años), Kate (su hija de 14 años), Danelis (su hermana de 24 años) y Eaidis (su sobrina de 18 años). Ellas se arreglaron para hablar conmigo y estaban muy animadas. Todas estaban orgullosas de Deisiris y de la estatua. Hablaron de la vida del pueblo, y de lo importante que es la estatua en la vida de ellas y del pueblo. Fue un momento íntimo que involucró a todas esas redes invisibles de Deisiris. Me sentí afortunada de compartir con ellas. Terminamos con una foto (Notas de campo, 2019).

1.4.4 Marta

Cuando el Frente Golfo de Morrosquillo entró a Libertad, Marta apenas tenía **trece años**. Ya había cumplido los catorce cuando fue retenida por Marco Tulio Pérez. Vivía con sus papás, cursaba el tercer año de primaria y en sus horas libres atendía un kiosko que estaba ubicado en el parque del pueblo, en el que vendían confites, gaseosas y prestaban el servicio de llamadas de celular.

En julio de 2003 Marta se encontraba trabajando en el kiosko. Era la hora en que bajaban los soldados y los policías a hacer llamadas. ‘El Oso’ estaba en una tienda cercana y la mandó llamar. El dueño del kiosko fue a ver qué necesitaba el paramilitar. Al ver que Marta no fue, ‘El Oso’ vino hasta donde estaba ella y le ordenó que no le prestara el servicio de llamadas a policías ni a militares. Ella le explicó que ellos eran los que le dejaban mayores ganancias al negocio, pero él le reiteró la orden. Después de esto, Marta dejó el trabajo.

Dos o tres días después, Dagoberto -uno de sus vecinos y colaborador de ‘El Oso’- fue hasta la casa de Marta y le dijo que tenía que ir a donde el comandante paramilitar. Su mamá salió y le dijo al hombre que la niña no iba a ningún lado y menos sola. Al rato llegaron dos motocicletas en las que venían hombres de ‘El Oso’; les dijeron que el jefe paramilitar la necesitaba para que le diera el cuaderno en donde apuntaban los números telefónicos a los que llamaban los

soldados; ella les explicó que ese cuaderno lo tenía el dueño del kiosko, pero ellos insistieron en que era ella la que tenía que ir; le dijeron que si no iba entonces se llevaban a su papá. Marta no lo dudó ni por un momento; salió y se fue con ellos. La llevaron hasta el parque del pueblo, en donde "El Oso" la esperaba. De allí se la llevó en su camioneta, hacia su casa en el Alto de Julio. Allí permaneció retenida durante cinco días, vigilada constantemente por la mujer que realizaba los oficios domésticos y por varios hombres armados. Durante su estancia, varias veces le reiteró la advertencia de no prestarles el servicio de llamadas a los soldados.

'El Oso' llegaba todas las noches a la casa, la hacía acostarse en la cama, ponía el arma junto a ella y la violaba. Antes de esto, Marta nunca había tenido relaciones sexuales. El quinto día la llevó hasta su casa y le ordenó no salir del pueblo.

Días después, nuevamente envió a uno de sus hombres a buscarla. El hombre la llevó hasta el parque del pueblo en donde 'El Oso' la esperaba. La llevó hasta el centro urbano de San Onofre. Tuvo que acompañarlo durante todo el día, mientras le hacía arreglos a su carro. En el camino de regreso a Libertad la violó. Luego la dejó en el parque del pueblo.

Pasados algunos días ocurrió la tercera retención. Uno de los hombres de 'El Oso' fue a la casa de Marta y la obligó a ir con él hasta el parque, en donde la recogió el comandante paramilitar. Se la llevó en su moto hasta una finca cercana al pueblo. Allí la violó y se fue. Marta tuvo que regresar caminando hasta su casa.

La cuarta retención sucedió a pocos días. 'El Oso' fue personalmente a la casa de Marta y se la llevó en su camioneta. Tomaron la carretera de la playa hacia uno de los campamentos situados en el Alto de Julio. Permanecieron en este lugar por algunas horas, obligándola a sostener relaciones sexuales con él. Después la llevó hasta su casa.

Pasado algún tiempo, 'El Oso' nuevamente envió a uno de sus hombres a recoger a Marta. Él la recogió en el parque del pueblo y se la llevó en su moto. En esta ocasión, Marta decidió escapar para que los hechos de violencia que venía sufriendo no se repitieran. A pocos metros de la salida del pueblo, la niña se tiró de la moto y se ocultó en el monte. En la caída sufrió varias heridas. 'El Oso' había avanzado varios minutos cuando se dio cuenta que Marta no iba con él; regresó a buscarla, pero no la encontró. La niña caminó hasta su casa; al llegar les pidió a sus papás que la sacaran del pueblo porque 'El Oso' seguramente volvería por ella.

Su papá fue corriendo a buscar quien le prestara algo de dinero y a pedirle a uno de sus vecinos que la llevara en su moto hasta un lugar en donde pudiera tomar otro medio de transporte. La disfrazaron de hombre y de esta manera Marta se fue del pueblo hacia Barranquilla.

Por varios meses no fue a Libertad. Solo regresó luego de que ‘El Oso’ fue capturado y sus hombres fueron expulsados del pueblo. Marta tenía novio cuando los hechos ocurrieron, pero después de esto él nunca volvió a buscarla. Cuenta que ahora la ve y pasa como si no la conociera. Por la angustia que le generó la situación, la mamá de Marta dejó de comer y empezó a fumar de manera descontrolada. Su papá se alejó de ella; antes era un padre cariñoso y después de los hechos ni siquiera quería que fuera al pueblo a visitarlos. Con el tiempo Marta ha comprendido que la actitud de su padre no era de rechazo sino de culpa y vergüenza por no haber podido protegerla.

Algunos años después tuvo una niña que vive en Libertad con sus abuelos, mientras ella trabaja en otras ciudades. Nunca ha hablado con ella sobre lo que le ocurrió porque cree que aún es muy pequeña para entenderlo, pero sus compañeros de colegio la ofenden repitiendo lo que se dice en el pueblo sobre Marta (Pérez, 2018:28).

En mi nota de campo siguiente quisiera anotar que la confianza y amistad que estableció Camilo Conde con estas mujeres es mayor a mi relación con ellas. Camilo y ellas se consideran de una misma familia y es una de las personas que más se ha preocupado de su situación durante los últimos cinco años:

A Martica la vi en el evento de lanzamiento del Documento N° 9 de IMP, aquí en Bogotá. Ella vive acá y trabaja como empleada doméstica. El intermediario para verme con ella era Camilo e intentamos varias veces vernos en su casa en Chía. Finalmente, un día, ella se fue de Bogotá y yo no pude entrevistarla directamente. Me parte el corazón. Sin embargo, me gustó su tono de voz y la manera tan clara de explicarle las cosas a Camilo cuando él le hizo la entrevista que yo no le pude hacer. Creo que la entrevista salió mejor con Camilo de lo que pudo haber salido conmigo (Notas de campo, 2019).

En los relatos de Nergina, Neidis, Modesta, Marta y Deisiris no se describen historias homogéneas de lo que fue vivir situaciones de violencia sexual. No son historias de ‘mujeres

violadas'. Son las historias de niñas, adolescentes, madres, mujeres gestantes, amas de casa, mujeres trabajadoras, hijas, mujeres sin experiencia sexual, todas mujeres enamoradas, en quienes fue ejercida la violencia sexual.

A medida en que se va conociendo la historia de estas mujeres, también se conoce la historia de la guerra, una guerra en la que “violar era un medio a través del cual se establecían jerarquías de poder entre los grupos armados y la población (...)” (Theidon, 2007:22). Así, estos relatos constituyen parte de la historia de la guerra en Colombia; pero también, es la historia de las resistencias en medio de la guerra, de las mujeres diversas que realizaron diferentes acciones cotidianas en medio de la dominación altamente masculinizante de sus cuerpos y del contexto en el que se encontraban.

En este sentido, teniendo como centro las narraciones, haré explícitas algunas dinámicas que se pueden identificar alrededor de estos episodios de violencia sexual, que no se encuentran exclusivamente en la noción “víctimo-céntrica” (Theidon, 2007, p.8). Tomaré como referencias adicionales: por un lado, el análisis del informe presentado por IMP (mencionado al inicio de este acápite) y, por otro lado, los planteamientos de Kimberlly Theidon (2007), que explora testimonios surgidos en la comisión de la verdad en Perú y sus implicaciones con las mujeres y la guerra (Theidon, 2011:37,43-78).

1.5 Dinámicas de la violencia sexual

Para empezar, hubo dos dinámicas en relación con la violencia sexual en Libertad: “se encuentran los casos perpetrados por Marcos Tulio Pérez, cometidos principalmente en el marco de las retenciones de las mujeres que eran llevadas a sus campamentos como “castigo” por haber incumplido sus normas, y por otra, están los casos cometidos por los hombres de su grupo, los cuales al parecer se cometieron a escondidas del comandante, en lugares en donde no podían ser descubiertos y aprovechando el poder que les daban las armas y su pertenencia a la estructura paramilitar.” (Pérez, 2018:25).

Sobre la primera dinámica, resalto que la violencia sexual fue un mecanismo utilizado por alias ‘El Oso’ para imponer y reforzar una moralidad concreta sobre las mujeres, a través de una

“transacción” (Pérez: 26), en la que el cuerpo de las mujeres era el medio para ‘pagar deudas’ y ‘expiar la culpa’ de haber ‘cometido’ ciertas acciones. Este fue el caso que vivió Nergina quien fue acusada (por un hombre del pueblo) de “infidelidad”, y a cuya palabra no se dio ninguna importancia. También fue la situación de Deisiris, a quien se le impuso una multa de cien mil pesos por haber peleado con una prima y fue castigada al no poder pagarla.

Adicionalmente, sobre esta dinámica de violencia ejercida por ‘El Oso’, el mecanismo que estableció en las violaciones fue una manera para “demostrar [la] posición de poder sobre los hombres –que en el imaginario social las “deben” proteger– y en general, sobre la gente del territorio bajo su control” (Corporación Humanas, 2013:119). Los hombres al mando de ‘El Oso’ sacaban a las niñas de sus casas, frente a sus padres, sin que estos pudieran oponer ningún tipo de resistencia. Como consecuencia, esto cambió las relaciones en las familias y especialmente en las figuras paternas, como se observó en el testimonio de Marta: “Con el tiempo Marta ha comprendido que la actitud de su padre no era de rechazo sino de culpa y vergüenza por no haber podido protegerla” (Pérez, 2018).

La demostración de poder sobre los hombres, también se identifica en el caso de las parejas heterosexuales, ya que tuvo repercusiones en sus relaciones afectivas. En el caso de Nergina, ‘El Oso’ le ordenó a su marido empacarle ropa porque se la iba a llevar. Al presunto amante también lo obligó a realizar trabajos forzados durante varios días.

La demostración de poder de ‘El Oso’ sobre los hombres no solo se dio con trabajos forzados, como en el caso del amigo de Nergina; también estuvo fijada en el territorio: “Siempre se las llevaba desde un lugar público altamente concurrido por los pobladores, como el parque del corregimiento, y allí las volvía a dejar luego de la retención. Con ello, garantizaba que toda la comunidad se enterara de lo que él podía hacer con sus mujeres” (Pérez, 2018:26). Recordemos que ‘El Oso’ recogió a Deisiris en el campo de softbol, y que en otras ocasiones recogió y dejó a las mujeres en la plaza del pueblo después de haber estado con ellas en su campamento, como sucedió con Marta y Modesta.

El campamento de ‘El Oso’ fue concebido como el lugar de disciplinamiento, como depósito de seres por aleccionar, a quienes se marcaba con insultos verbales y/o físicos, o se mataba.

Este lugar fue determinante para las acciones del paramilitarismo y, junto con la plaza pública, fueron los espacios en los que se ejerció dominio sobre lo femenino y sobre la población que fue un agente pasivo. Vale aquí lo que Theidon anota para el caso peruano: “la hipermasculinidad del guerrero está basada en el borramiento de las características consideradas femeninas. Es construida a través del desprecio de lo femenino y un aspecto es la feminización de otros hombres al infligirles violencia física o simbólica.” (Theidon, 2011:22)

Por otro lado, quiero subrayar que el sistema de dominación también tenía unas reglas especiales seguidas por ‘El Oso’ y sus hombres, quienes cometían acciones de acoso y violencia sexual de manera clandestina y ‘privada’. Como se puede ver en los testimonios de Neidis, quien fuera abordada en callejones por alias ‘El Brujo’ en dos ocasiones, y en el de Modesta, quien fuera asediada por alias ‘El Profe’, la participación en las violaciones era prohibida para los hombres que estaban por debajo del comandante. Esto quiere decir que había roles diferenciados entre los hombres dentro del paramilitarismo. Este es otro punto común con el caso de Perú, en el cual “el sistema de dominación masculino incluye una jerarquía entre hombres que produce masculinidades diferentes y desiguales, siempre definidas en relación no solo entre sí, sino también con relación a las mujeres” (Theidon, 2011:22).

Existe una tercera dinámica: a través de la violencia sexual el comandante y sus hombres “se aprovecharon de su autoridad y recursos bélicos para satisfacer sus propios deseos sexuales” (Quintero, 2013:49,50)

1.5.1 Marginación

Otra situación presente en estos casos de violencia sexual fue la marginación que vivieron estas mujeres por parte de los pobladores del corregimiento, incluso después de la expulsión del paramilitarismo. Algunas de ellas se tuvieron que desplazar y, en otros casos, el desplazamiento se produjo como consecuencia de la estigmatización a la que fueron sometidas por su propia comunidad: “Como lo explica Quintero, el haber sido abusadas sexualmente se convirtió en el rasgo central de su personalidad social, y, además de la violación, tuvieron que sufrir los señalamientos de sus vecinos, quienes al verlas pasar les gritaban «ahí van las ‘cazadas’ por ‘El Oso’»” (Pérez, 2018:27).

Neidis no pudo volver a estudiar en la jornada diurna del colegio porque ya no era una “señorita”, como se vio en su testimonio. Este ejemplo evidencia que existieron otros factores (contextuales) que hacen vulnerables a las mujeres víctimas de violencia sexual durante el conflicto. Por su parte, Modesta fue despedida de su trabajo por haber faltado esos días de retención, su compañero optó por terminar su relación sentimental porque no podía estar con una mujer que “ya había ‘estado’ con otro hombre” y fue despojada de su vivienda por Eufemia Villanueva, una autoridad paramilitar. En palabras de Theidon: “esto habla de las formas permanentes y subyacentes de desigualdades [abusos, arbitrariedades, violencias] que continúan en tiempos de paz.” (Theidon, 2011:27)

1.5.2 Silencios y heroísmos

Las dinámicas de violencia sexual y marginación, sumadas a un sistema de autoridades distantes y al miedo generado por el régimen impuesto, se convierten en motivos suficientes para que las mujeres ocultaran y silenciaron que habían sido violadas.

Pero el silencio también fue un mecanismo en el caso de los hombres. Ni alias ‘El Oso’³², ni la mayoría de los paramilitares, ni en general los hombres admitieron haber participado en violaciones³³. En el marco de la propuesta transicional de la Ley 975 de 2005, *Ley de Justicia y Paz*, el proceso de desmovilización de los paramilitares proponía una reducción de penas en prisión a cambio de dejar las armas, confesar la totalidad de violaciones de derechos humanos y reparar a las víctimas. Sin embargo, los beneficios de reducción de penas fueron permitidos sin que mediaran confesiones por delitos de violencia sexual y al año 2015 solo había cinco sentencias proferidas.³⁴

³² Ante la negativa de Marcos Tulio Pérez Guzmán alias “El Oso” a reconocer verdad y responsabilidad frente a los hechos de violencia sexual perpetrados en el corregimiento, el proceso fue remitido a la justicia ordinaria en donde, años después, el ex comandante paramilitar finalmente decidió acogerse a sentencia anticipada admitiendo la comisión de tales delitos (Pérez, 2017:10).

³³ Este puede ser el silencio más dominante. Kelly explica: “cualquier ‘paz’ involucra revisar las relaciones de poder no solo entre las naciones sino también entre hombres y mujeres. Los hombres combatientes también necesitan ser construidos como héroes antes que como violadores.” (Theidon, 2017).

³⁴ Según estudio de la Corporación Humanas y Abogados Sin Fronteras, a mayo de 2014, la Fiscalía General de la Nación reportó 452 hechos de imputación y 393 de audiencia concentrada en el marco de delitos sexuales, de los cuales solo existen 5 sentencias proferidas a agosto de 2015, en la que tales delitos han sido judicializados. (Universidad del Rosario, 2017:41)

Para el caso de Libertad, en el año 2008 –tres años después de la ley 975–, la Alianza Iniciativa de Mujeres Colombianas por la Paz (IMP) inició un proceso de apoyo psicosocial, asistencia jurídica y empoderamiento orientado a la exigibilidad de derechos en los diez casos conocidos de delitos sexuales en Libertad. Como resultado de este proceso, las mujeres presentaron denuncia penal contra Marcos Tulio Pérez, alias ‘El Oso’. El 31 de agosto de 2018 –diez años después– la justicia ordinaria condenó al excomandante paramilitar por los hechos de violencia sexual perpetrados en el corregimiento de Libertad³⁵. Su condena es de 23 años y 10 meses, en contraste con los 8 años iniciales. Solo hasta el final del proceso (2013) el excomandante decidió aceptar los hechos imputados para no perder el beneficio de Justicia y Paz. Sin embargo, su declaración no fue veraz, pues afirmó

que las relaciones sexuales que sostuvo con las mujeres fueron por consentimiento de ellas (“yo propuse y ellas dispusieron”) revictimizándolas una vez más (...) las víctimas tuvieron que soportar cinco años en los que el postulado negó de manera insistente haber cometido los hechos y las señaló de mentirosas, afirmando que lo único que querían con sus denuncias era “sacarle plata” al Estado. (Pérez, 68, 69)

El caso de alias ‘El Oso’ se difunde hoy como ejemplo de la no naturalización de la violencia sexual y del valor que hay en denunciar y asumir el proceso judicial, según afirman las investigadoras y abogadas de IMP.

Finalmente, existe una tercera forma de silencio no tan evidente en los testimonios, y más relacionada con la concepción de la categoría ‘víctima’, central en los procesos judiciales de transición y en los procesos institucionales de memoria, incluso hoy día en Colombia tras el Acuerdo de Paz de La Habana. Theidon llama la atención sobre el hecho de que el énfasis centro-víctima puede “inintencionadamente construir otros silencios. (...) colocar en primer plano al sufrimiento [puede] oscurecer otras relaciones que las mujeres tienen con sus pasados

³⁵ El proceso de las mujeres del corregimiento de Libertad constituye una de las pocas experiencias de litigio estratégico en casos de violencia sexual ante Justicia y Paz (Pérez, 2018:15)

(...) además las mujeres pueden proveer testimonios que no estén limitados al sufrimiento y a la pena.” (Cf. Theidon, 2011:27)

En contraste con estas categorías binarias, Marta comenta a una de las investigadoras de IMP: “Toda mi historia usted la conoce... Si está en sus manos escribirla, bien pueda... Y si tengo la oportunidad de decir algo con mi propia voz quisiera hablar de la superación y los logros que he tenido a través del proceso... Aunque no he olvidado del todo, me he superado”. (Pérez, 2018:28). ¿ Se refiere acaso Marta solo al proceso de denuncia penal?

Sin duda, los diez años de proceso de denuncia penal en contra ‘El Oso’ son ya un símbolo de resistencia relacionada con la posibilidad de hacer efectiva la justicia frente a este delito, y de obtener la correspondiente reparación. Sin embargo, hay más. En los testimonios de Nergina, Neidis, Modesta, Marta y Deisiris se puede entrever que la supervivencia después de la violencia sexual se convierte en una lucha diaria. Estas mujeres hicieron un esfuerzo adicional para conseguir recursos económicos y desarrollar otras formas de vida que iniciaron las más de las veces saliendo del pueblo a como diera lugar. Algunas trabajaron como empleadas domésticas en Cartagena, y otras recibieron apoyo de los padres para encontrar opciones económicas o de otra índole como en el caso de doña “Chavelo” quien buscó recursos para pagarle terapias psicológicas a su hija Neidis.

El papel de las madres, de las amigas, y de las mujeres fue fundamental. Las acciones de cuidado fueron centrales en la manera de sobrellevar las afectaciones que el paramilitarismo les dejó. Modesta, cuidando a su propio hijo, producto de la violencia sexual, prefirió dejarlo a cargo de la familia donde trabajó como empleada doméstica y le envía regalos de vez en cuando. Otras formas de cuidado se relacionan con el silencio: Nergina decidió no contarle a su marido lo ocurrido por miedo a que atentara contra ‘El Oso’ y sus hombres lo mataran. Neidis temía que, al contarle a su mamá, esta le reclamara al comandante y fuera asesinada. También la señora que realizaba los oficios domésticos en el campamento se asomaba por la ventaba de la habitación y le acariciaba la cabeza a Deisiris para que no se derrumbase.

Adicionalmente, es importante resaltar todas las reacciones que ellas afrontaron en el momento de la violencia sexual, que contradicen las afirmaciones de ‘El Oso’ sobre la aceptación por ellas

de sus abusos: Nergina prefirió dormir en el suelo y escapó del campamento. Neidis decidió escapar del pueblo y de la casa de su segundo abusador. Modesta lanzó una piedra ante los acosos de alias ‘El Profe’. Deisiris botó la comida en lo que parecía una cena romántica con ‘El Oso’ y se negó a desnudarse frente a él, incluso cuando este amenazó con matar a su novio. Marta escapó, tirándose de la moto, a pocos metros de la salida del pueblo y ocultándose en el monte. Todas estas mujeres optaron por ser dueñas de su propio cuerpo y continuar una vida desde el cuidado con sus hijos y familias.

Según sus testimonios, ellas no se limitaron al protagonismo ante los modelos masculinos épicos de enfrentamiento directo que se materializaron en la denuncia penal. Todo lo contrario, también realizaron acciones pequeñas y cotidianas, que no salen en las noticias ni son tan conocidas. Volviendo a Theidon, esto sucede porque “... la capacidad agentiva de las mujeres es reconocida cuando las mujeres actúan en formas que se asemejan al tradicional comportamiento masculino. Esta restricción del sentido de la agencia implica una profunda injusticia hacia las sobrevivientes de la violencia sexual y a la investigación, la práctica y el activismo feministas que han buscado consistentemente hacer visibles las acciones involucradas en el sobrevivir, sobrellevar y resistir a la victimización” (Theidon, 2011, p.118).

1.6 El día de la resistencia

Era como la degradación del valor humano definitivamente en esos momentos. Y yo creo que eso era lo que hacía más mella en mí, o sea esa impotencia interna de saber que las cosas no estaban bien, pero que nosotros estábamos validando de cierta manera que eso pasara.

Adriana Porras.

Para terminar la reconstrucción de este contexto, abordaré ahora el llamado *Día de la resistencia*, día que surge de un suceso que tiene connotaciones diferentes de resistencia al de las mujeres. Este hito está marcado en la memoria de los liberteños y la mayoría de los pobladores coincide en los hechos que presentaré a continuación.

La impotencia, como lo señala Adriana, era uno de los sentimientos que más atormentaba al pueblo. Fue un sentimiento cultivado que de manera inadvertida tomó un curso diferente. Todo comenzó con la captura de alias ‘El Oso’ en el año 2004 y de su sucesor alias ‘El profe’. Ambas

capturas, a cargo del comandante de la Primera Brigada de Infantería de Marina Rafael Colón, instalaron la idea de que el paramilitarismo se estaba debilitando. Entonces, aún se sentía bastante opresión, pues al mando quedaría alias ‘Diomedes’, quien, en palabras de algunos, “llegó con las mismas ínfulas de superioridad de ‘El Oso’ y fue buscando peleas con las personas de acá.” (Taller N°1, 2016).

Para entonces, la comunidad de Libertad estaba fragmentada; la desconfianza entre ellos y frente a las autoridades era bastante. El sentimiento de impotencia también crecía. Estas condiciones usualmente hacen difícil la organización de un modo explícito y efectivo en contra de dicho dominio. Sin embargo, en este caso, la impotencia largamente acumulada se expresó en el linchamiento de alias ‘Diomedes’ y la expulsión de sus hombres del corregimiento.

El día de la resistencia sucedió el 14 de junio de 2004 cuando, en medio de una fiesta alias ‘Diomedes’ detuvo arbitrariamente a un joven del pueblo que según el paramilitar “lo estaba retando con la mirada” (CNMH, 2011:317). Después de maltratarlo en la fiesta, ‘Diomedes’ lo amarró a un poste con la intención de asesinarlo. El joven, de nombre Luis Carlos, logró escapar y se dirigió a la casa de su familia perseguido por ‘Diomedes’. Allí el tío del joven desafió al paramilitar y la gente empezó a reunirse alrededor de estos dos. “En ese momento, la comunidad se revolucionó” (Taller N°1, 2016).

En medio de gritos de súplica, la masa, armada de palos y machetes, persiguió a ‘Diomedes’ como llevada por un impulso desenfrenado. Alias ‘Diomedes’ fue alcanzado a la altura del puente y allí murió linchado por la horda de gente. A los subalternos del comandante paramilitar los desterraron, detuvieron a los hombres de la comunidad que hacían parte del grupo paramilitar y decomisaron sus armas. Luego la gente realizó guardias y vigilaron las entradas del corregimiento y sus alrededores durante diez días. “Mientras los hombres realizaban este trabajo, las mujeres ayudaban a la guardia por medio de la comida y el café” (Entrevista N° 11 Marta, 2019).

A los tres o cuatro días después de este desafío, recibieron una carta de alias ‘Cadena’. Relata Adriana Porras:

En esa carta decía que él sentía mucho lo que había pasado en Libertad, que desconocía lo que sus hombres habían hecho allá; que él se comprometía a devolver todas las cosas que sus hombres le habían quitado a la comunidad; que reconocía que Libertad era una comunidad valiente, pero que nos recordaba que nosotros no teníamos las suficientes armas para enfrentarlos a ellos y que nos invitaba a ser parte de su organización. Una carta me la llevaron a mí, la carta llegó y la gente: “¡Seño aquí llegó esto!”. Fueron como más de cien cartas las que mandaron regar en la comunidad. (Acosta, 2017:100).

El control paramilitar había sembrado la desconfianza entre los habitantes de Libertad; a varios los acusaron de ser cómplices de crímenes cometidos y a otros los habían vuelto informantes y verdugos de sus propios vecinos. Pero la emergencia del momento parecía no dar alternativa distinta a buscar ayuda externa ante la imposibilidad de protegerse por sí mismos. Algunos líderes enviaron cartas a diferentes entidades de orden nacional (porque no podían confiar en las autoridades locales por sus vínculos con el paramilitarismo), a algunas ONG que tenían contactos con la comunidad internacional y a instituciones militares adscritas a otros departamentos. El hecho dio origen a la denuncia del paramilitarismo en San Onofre. (Cf. Acosta, 2017)

Por precaución, algunos líderes redactaron un documento que deja constancia de la reunión que, dos días después del linchamiento, los pobladores sostuvieron con el subcomandante de la Primera Brigada de Infantería de Marina. En este encuentro “el pueblo hizo entrega de los paramilitares detenidos y de las armas que portaban e hicieron firmar el documento que detalló el tipo de armas entregadas, la marca y el serial. Antes de la llegada, hubo un enfrentamiento entre el ‘ejército’ y dos carros de paramilitares que iban a retomar Libertad. Apresaron a trece paramilitares y mataron a cinco.” (Taller N°1, 2016).

Estos hechos constituyen *El día de la resistencia* en Libertad, día animado por la posibilidad del reencuentro, el cuidado de la vida, y la necesidad de sobrevivir. El día dio a los pobladores la certeza de que su territorio y sus cuerpos no estaban cooptados del todo, y la de que ellos mismos podían decidir su destino. Gracias a este episodio, se reactivaron los liderazgos antes sometidos por el paramilitarismo y se aunaron fuerzas para exigir la reparación por los daños causados.

La historia reciente del corregimiento de Libertad ha visto cómo su población resistió a las formas de violencia paramilitar de dos formas distintas: mediante la expulsión del paramilitarismo y la recuperación de la comunidad como colectivo; y también mediante el reconocimiento de las mujeres como sujetos políticos, no meros seres pasivos. Sin embargo, integrar este reconocimiento en el imaginario en torno a la resistencia del corregimiento no ha sido tarea fácil, principalmente debido a que la violencia sexual comprende dinámicas como el silencio en torno a ella, la marginalidad y la interpretación de lo sucedido a partir de lecturas dicotómicas de la guerra.

La violencia sexual y los fenómenos de resistencia que ella desencadena en el marco de la guerra y en los procesos de transición revisten la complejidad descrita. En este marco, cabe preguntar qué sucede con la construcción de las memorias colectivas en el corregimiento. El siguiente capítulo se encarga de esta tarea: mostrar las tensiones y rupturas de las memorias oficiales a partir de las propuestas de contra-memoria de las mujeres liberteñas.

2. Prácticas de contra-memoria de las mujeres en Libertad

(...) cuando el pueblo ve que hay como diez personas corriendo detrás de ‘Diomedes’, lo golpean de una manera brutal y lo llevan hasta el puente de Libertad. La genta iba con palos, machetes, hachas, escopetas. Entonces él se tira del puente y cae muerto. (...) En la mañana ya no estaba allí. (Entrevista N° 11. Marta, 2019)

Este episodio narrado por Marta resume el principal hecho sucedido el 14 de junio de 2004, fecha que los liberteños denominan *El día de la resistencia*. Diez años después, la *Organización de Víctimas de Libertad* tuvo la iniciativa de celebrar lo que sucedió ese día debido a que “el pueblo no había quedado triste, el pueblo quedó contento y liberado” (Entrevista N° 11 Marta, 2019).

Efectivamente, solo después de diez años, Libertad encontró las condiciones para –de manera festiva– hacer memoria de ese momento y celebrar una conmemoración de “diez años de libertad y resistencia”. Sin embargo, en medio de este acontecimiento que trascendió la vida del pueblo, es importante llamar la atención sobre las rupturas y proponer, en cambio, un acontecimiento de carácter polisémico en vez de uno consensuado. Como afirma el profesor Francisco Ortega, siguiendo el trabajo de la profesora Veena Das sobre la asimilación del sufrimiento: “no todos los eventos son simbolizados de la misma manera ni todas las violencias trabajan sobre el lazo social del mismo modo” (Ortega, 2011:34).

En fin, estas apuestas disruptivas, alternativas y contrahegemónicas hacen que “el acontecimiento se vuelve un feroz acto de disputa: sentidos por esclarecer, memorias por defender o impugnar, legados que operan de manera silenciosa” (p.36) En este caso, el papel de las mujeres fue decisivo frente a las sombras de la memoria de la resistencia, debido a que decidieron ‘nombrar’ la violencia sexual. Ahora bien, para nombrar, no solo bastó el discurso. En la celebración de la resistencia también participaron sus cuerpos y se transformó la réplica de la Estatua de la Libertad. Este capítulo se centra en estas dos maneras de nombrar.

Como se vio en la introducción de este trabajo, ambas historias se entrecruzan. A continuación se ampliará la narración de los hechos entrelazándola con su análisis. En éste, a partir de los conceptos de corporalidad y de performance, este capítulo busca desarrollar la noción de contra-memoria asociándola a esas maneras de nombrar.

2.1. Corporalidades

El concepto de *corporalidad* ofrece otras posibilidades de comprensión de los procesos históricos. Los cuerpos, utilizados en las memorias de un evento pasado, son cuerpos que hablan por sí mismos; dicen más de lo que las memorias oficiales señalan, a partir de un ensamblaje discursivo, emocional y afectivo de las acciones (López, 2014). En la conmemoración de *El día de la Resistencia*, los cuerpos se encargan de desentrañar los silencios de la memoria de la resistencia; se muestran y definen el ritmo de la solidaridad colectiva. Para este análisis fue necesario ‘ver en acción’ los cuerpos de las mujeres y su conformación de un cuerpo colectivo³⁶. Para lograr esta visión en acción, me basé principalmente en el material audiovisual realizado por Camilo Conde que registró todo el evento y en entrevistas (Conde, Camilo, 2014). En lo que sigue trazaré una línea de tiempo de la Estatua de Libertad que partirá desde su origen conocido, pasará por la decisión de llevarla a Libertad, por el viaje hasta allí y por el trabajo previo a la celebración de El Día de la Resistencia y finalizará con la reconstrucción de la agenda de acciones llevadas a cabo dicho día. Una vez trazada la línea de tiempo, doy cierre a este punto relativo a las corporalidades anotando las conclusiones correspondientes.

La estatua de la Libertad

Si se trazara una línea de tiempo, la réplica de la estatua de la Estatua de la Libertad tiene hoy una edad de veintiún años. El primer registro encontrado es un Acta de Aprehensión emitida el 01 de julio de 1998 realizada por funcionarios de la *Administración Especial de Servicios Aduaneros* del Aeropuerto El Dorado de Bogotá. También se sabe que el 4 de agosto hubo un edicto de notificación y que el 29 de septiembre del mismo año, los funcionarios de la *División de*

³⁶ Para esto me basé principalmente en entrevistas y en el registro audiovisual de todo el evento realizado por Camilo Conde.

Fiscalización de la DIAN practicaron el reconocimiento y avalúo. Se anota en estos documentos: “Estatua de la libertad en fibra de vidrio, con una lámpara en vidrio tallado, con altura de 2 mts, aproximadamente y un peso de 84 kilos. Subpartida arancelaria 702000000³⁷ Grav 15% Iva 16%. Valor Unitario \$4.000.000,00” (DIAN, 1999a). Se puede anotar que la estatua tendría hoy un valor de casi once millones de pesos (\$10.982.752). Así mismo que tenía un detalle que fue perdiendo con el tiempo: la lámpara de vidrio tallado.

Por su parte, por medio del oficio N. 05279, la *División de Control Aduanero Represión y Penalización del Contrabando* (hoy División de Fiscalización Aduanera) fórmula pliegos de cargo a Frontier de Colombia S.A, una transportadora de mercancía entre Estados Unidos y Colombia. Como se muestra a continuación, en la operación de la policía aduanera estuvo involucrada una empresa de una familia de la clase dominante del país y, por esta razón, las capturas realizadas fueron parte de un movimiento más amplio, cuyas implicaciones tuvieron resonancia en los medios de comunicación.

Frente a los cargos, el presidente de Frontier, Jaime Lara Rueda, manifestó en un medio de comunicación reconocido:

Si usted es un empresario que, como yo, ha invertido su capital, su vida y su trabajo en hacer empresa, crear empleo e impulsar el desarrollo de Colombia, esté atento porque puede ocurrirle una tragicomedia tan costosa como la que le ha sucedido a la principal compañía nacional que presta el servicio de transporte de carga internacional, Frontier de Colombia S.A., empresa que yo presido. (...) ¿De qué se nos acusa? Frontier de Colombia S.A. es una compañía de transporte de carga que, como tal, está expuesta a que, en la prestación de sus servicios, cuanto narcotraficante y contrabandista haya quiera meterle su gol. (Lara, 1999).

Los cargos administrativos realizados por la DIAN, que desembocaron en cargos penales por parte de la Fiscalía, no eran menores:

³⁷ Dentro de la estructura arancelaria, la nominación 70.20 hace referencia a manufacturas de vidrio, de la que parte de la 70.19: Fibra de vidrio (incluida la lana de vidrio) y manufacturas de esta materia (por ejemplo: hilados, tejidos). <http://www.aduanet.gob.pe/servlet/EAIScroll?Partida=7020009000&Desc=>

Desde el pasado 18 de marzo, cuando irrumpieron en las instalaciones de Frontier de Colombia S.A., empresa de carga que maneja más del 50 por ciento de las flores enviadas a Estados Unidos, los policías fiscales le están respirando en la nuca al enorme emporio del correo de las brujas, nombre con el que los contrabandistas describen un servicio de carga internacional, puerta a puerta, de electrodomésticos, repuestos, ropa, computadores... sin necesidad de hacer aduana ni pagar impuestos. Las pesquisas, que hasta ahora han dejado 18 detenidos empezaron 20 días atrás cuando dos miembros de la compañía fueron a la DIAN y dijeron que desde el interior de la empresa operaba una red de contrabando (...) Lo que los agentes de la DIAN y la Policía encontraron les hace pensar que desde allí operaba el mayor correo de brujas del país: guías de transporte adulteradas, violación y tenencia indebida de cintas de uso exclusivo de la DIAN, y en las canecas de la basura, las tiras que relacionan la mercancía que había llegado y que iba a ser entrada ilegalmente. (El Tiempo, 1999)

La DIAN presentó cargos contra los directivos de Frontier por contrabando, enriquecimiento ilícito y lavado de dinero:

Fanny Kertzman [entonces directora de la DIAN] dijo que en los allanamientos se habían encontrado pruebas y que el propio gerente de exportaciones de Frontier, Enrique Posada, delató a sus superiores, al mismo tiempo que solicitó sentencia anticipada y admitió los cargos de contrabando, falsedad y concierto para delinquir (...) el fiscal consideró que no había material probatorio suficiente para seguir la investigación (Semana, 2000).

En otras palabras, Jaime Lara, presidente de la compañía, no tenía idea de lo que estaba sucediendo en su empresa. Por ello, a pesar de las pruebas presentadas, la denuncia penal no prosperó, “la Fiscalía delegada no encontró mérito en las acusaciones de la DIAN (...) El fiscal delegado (...) [conceptuó] que todo obedeció a un plan orquestado por empleados medios y bajos de la compañía, algunos funcionarios de la DIAN y particulares vinculados por las empresas transportadoras” y por lo tanto “Las acusaciones contra Jaime Lara le causaron un perjuicio enorme tanto moral como económico”. (Semana, 2000).

¿Quién es Jaime Lara Rueda? Es un empresario, hijo de Luis Lara Borrero y nieto de Leonidas Lara (Huila 1856), ambos, reconocidos empresarios de los que “sería difícil mencionar actividad

comercial propia de su época en la cual no hubiera estado presente”³⁸. Leonidas Lara fundó con sus tres hijos, Luis, Oliveiro y Rómulo, “Leonidas Lara e hijos” (1924). Con ellos realizó negocios en varios frentes tales como la creación de una compañía fluvial en el Magdalena, la importación y el ensamblaje de vehículos, maquinaria e insumos agrícolas y especialmente la exportación de café. Creó la compañía “Taxis Rojos” en Bogotá, recordada porque los conductores tenían traje azul con cachucha y guantes blancos que se distinguían por su elegancia y amabilidad. Cuando "Leonidas Lara e Hijos" se había posicionado en el país, los Lara decidieron construir una sede en el centro de Bogotá. Como se aprecia en la foto siguiente, el lugar escogido fue la calle 13 con carrera 13, zona que en los años cincuenta era el centro de negocios de la ciudad:



Ilustración 3 Leonidas Lara e Hijos. Carrera 13. Fotografo: Gumersindo Cuéllar. 1930. Banco de la República.

Esta compañía estuvo presente en la vida de los colombianos durante la primera mitad del siglo XX. En esta sede, se ensamblaron los primeros carros en Colombia: inicialmente vehículos Jeep Willys y camiones International de 20 toneladas y más tarde vehículos Peugeot 404.

Después de esta sede, "Leonidas Lara e Hijos" abrió sucursales en 23 ciudades del país, así como agencias, concesionarios y consignatarios en otras tantas, entidades en las que trabajaron miles de personas. En Caquetá tuvieron una marca importante. Sus inversiones en la ganadería se

³⁸ Revista Dinero. *Una visión bien ensamblada*. Revista Dinero. 7 de enero de 1997. Recuperado de: <https://www.dinero.com/archivo/articulo/una-vision-bien-ensamblada/17426>. La descripción que continúa sigue de cerca la reseña de la familia presentada en este artículo.

incrementaron en 1948 con la adquisición la hacienda "Larandia", que en su momento llegó a tener 28.500 hectáreas dedicadas a la cría y al engorde, atendida por 1.100 trabajadores a cargo de 38.000 cabezas de ganado. Infortunadamente la actividad agropecuaria de los Lara se vio golpeada por el secuestro³⁹, en Larandia, el 28 de abril de 1965, de Oliverio Lara, y su asesinato a machete perpetrado el día siguiente por sus captores, quienes resultaron ser trabajadores de la hacienda. El negocio de ganado de la hacienda era tan grande que en su momento se pensó que el secuestro lo había realizado Fidel Castro, con el ánimo de apoderarse de él. Hoy en día, parte de la hacienda es una base militar del Ejército.

Sin embargo, el episodio no frenó el interés agropecuario de la familia, y la compañía se extendió a otras zonas de Cundinamarca, Huila y Tolima e incluso a la cordillera donde adquirieron la finca Balsillas, que fue invadida por los bandoleros el 13 de junio de 1953, fecha del golpe militar de Rojas Pinilla. Desde entonces ha sido una zona de permanente conflicto entre el Ejército y la guerrilla.

En 1976, venció el término legal de constitución de "Leonidas Lara e Hijos" ya que los socios sobrevivientes y los demás miembros de la familia decidieron no continuarla. Luis Lara, padre de Jaime, murió el 5 de septiembre de 1979, y para entonces, ya estaba constituida la empresa *Frontier de Colombia S.A.* de la que era presidente Jaime Lara Rueda contra quien la Fiscalía desestimó la denuncia de la DIAN por falta de pruebas.

Como se puede ver, los documentos que brindan por primera vez información de la estatua están relacionados con su decomiso a la empresa de Jaime Lara Rueda. En este proceso, la DIAN confirmó que “no pudo ser determinado el interesado o propietario de la mercancía [la estatua], por cuanto no se logró establecer el domicilio de este” (DIAN, 1999). Con esta confirmación, la estatua pasa a la Subdirección de Gestión Comercial que se encarga de registrar las mercancías aprehendidas, decomisadas y abandonadas cuando no hay un propietario que la solicite. Esta circunstancia permitió que la estatua fuera objeto de donación, pero a la vez, guardara el secreto de quién habría sido su propietario anónimo, que decidió perder el valor de

³⁹ Lara, Patricia. Bajo el signo del secuestro. 8 de febrero de 1982. Revista Semana. Recuperado de: <https://www.semana.com/nacion/articulo/bajo-el-signo-del-secuestro/501-3>

su pago. Tres años después, es decir el 20 de marzo de 2001, la estatua es donada a la *Fundación Progresar*.

¿Por qué la *Fundación Progresar* se interesa por una Estatua de la Libertad? A comienzos de los años noventa, las dinámicas de participación política en el país dieron un giro con la desmovilización de varias agrupaciones insurgentes: inicialmente M-19, más tarde el Quintín Lame, el PRT, y en el el Ejército Popular De Liberación –EPL–. Con las reinserciones, y ante la falta de eficacia de las instituciones estatales, cada agrupación creó una fundación para hacer efectiva la entrega de subsidios y ofrecer alternativas económicas de subsistencia. *Paz para Colombia* del M-19, *Corpadec* del PRT, *Fundación Sol y tierra* del Movimiento armado Quintín Lame y la *Fundación Progresar* para el caso del EPL: “Para apoyar y desarrollar el Plan de Reinserción, el EPL, por su parte, canalizará los esfuerzos por intermedio de la Fundación ‘Progresar’, la cual podrá captar recursos nacionales e internacionales con el mismo fin.” (Acuerdo Final Gobierno Nacional - Ejército Popular De Liberación, 1991)

En la literatura de la reincorporación, se reconoce que la *Fundación Progresar* fue ejemplar. La Fundación “se propuso un nuevo esquema de reinserción con el Estado en donde éste coordine, dirija, facilite, haga intervención y la Fundación ejecute e institucionalice la cogestión y haya una participación real de los desmovilizados, para aprender haciendo, para ser factor de cambio y paz; para enlazar el proceso de reinserción con los procesos de desarrollo local y regional.” (Progresar, 1993:53). Efectivamente, la Fundación creó diferentes áreas especializadas para el apoyo de los reinsertados y a las víctimas. Desarrolló acompañamiento técnico a 192 empresas, creó un fondo editorial que se especializó en temas relativos al conflicto (Fondo Editorial para la Paz), impartió talleres literarios, desarrolló diferentes programas de educación para la paz; y dado el genocidio efectuado en contra de esta minoría política en Urabá, la Fundación creó, entre otras actividades, un equipo de Derechos Humanos para el análisis del conflicto, del que hoy es heredero y representante Wilfredo Cañizares en Norte de Santander. Adicionalmente, creó áreas especializadas para el apoyo de los reinsertados y a las víctimas, trabajó de la mano con la Red de Solidaridad, y concibió y desarrolló novedosos programas de atención a víctimas novedosos que incluyeron componentes como el psicosocial, el relativo a la integralidad, el

jurídico, y el de historias de vida. Adicionalmente, hizo gestión de diversos tipos para las víctimas.

Dada su amplia actividad y la necesidad de garantizar el apoyo hacía las víctimas, la Fundación gestionó de modos diversos el fortalecimiento de todos sus programas, entre otros, con la DIAN a quien le solicitó una donación basada en las incautaciones que realiza del material ilegal decomisado. De esta forma, el 20 de abril 2001⁴⁰ llegaron a la sede de la Fundación en Chapinero de Bogotá: “cajas de secadores de pelo, labiales, lápices para los ojos, partes de mobiliario y una estatua (...) Es muy irónico que, entre esas cosas, para las víctimas haya llegado la estatua que seguramente fue decomisada a algún estrambótico” según lo recuerda Ildefonso Henao, director de la Fundación.

La estatua estuvo en *Progresar* hasta el año 2003 cuando se disolvió la oficina en Bogotá. Ildefonso recuerda que durante el gobierno de Uribe, las organizaciones que emergieron del proceso de desmovilización empezaron a desfallecer. Financieramente dependían de los recursos suministrados por el gobierno y sólo sobrevivió la *Corporación Nuevo Arcoiris*, de la Corriente de Renovación Socialista (CRS), la cual firmó los acuerdos de paz en 1994.

La estatua permaneció dos años⁴¹ en las oficinas de la *Corporación Observatorio para la Paz*, una organización dedicada a desarrollar proyectos educativos y culturales para la construcción de paz, creada en 1998 por Vera Grabe (ex combatiente del M-19). En el 2019, entrevisté a Luis Alberto Torres y Vera Grabe, ambos fundadores del *Observatorio*. Luis Alfonso dijo no recordar la estatua, mientras que Vera refirió entre risas el paso de la estatua por el jardín de la casa de La Soledad.

Cuando las oficinas de *Progresar* cerraron, Ildefonso empezó otra etapa de la vida junto con la estatua: “es como la gente que va en los desiertos que se van deshaciendo de las cosas... y lo último que quedó fue la estatua”. Pero dada su “difícil tenencia, dado que en el cuarto de

⁴⁰ La donación corresponde a la Resolución No. 2813 del 20/03/2001 y fue entregada con el oficio No. 670 del 20/04/2001 de la DIAN.

⁴¹ No se pudo determinar con precisión cuáles fueron estos años: consultada sobre el punto, Vera Grabe no lo pudo recordar.

chécheres ocupaba casi todo el espacio y estaba medio atravesada”, estuvo guardada por diez años en una bodega. Ildefonso la recibió en un inicio y la conservó por nostalgia; pero como seguía siendo ‘estorbosa’, intentó venderla por Mercado Libre⁴². Pero “nadie ofreció nada por esa vaina”. De todas maneras, no deja ser curioso que el objeto se lo haya querido resguardar; frente a lo cual, Ildefonso señala que su nostalgia se debía al “interés que el Gobierno Nacional ponía en su proceso de reintegración y reparación” (Guerrero, 2017, p.59).

¿Cómo era la relación de la estatua con las personas que transitaban en la sede de *Progresar*?

La primera sensación fue de molestia. ¿A quién se le ocurre en la cabeza regalar una estatua que no tiene ninguna utilidad a víctimas del conflicto armado? Porque eso no era para la Fundación, sino para las organizaciones de víctimas. Ya después, era una bonita estatua, a pesar que quien sabe cuánto tiempo estuvo embodegada y es una vaina que es como fina, entonces ya uno se va acostumbrando a que esté ahí y pasaba más desapercibida que otra cosa, y quien lo notaba (que muchos eran desplazados) no sabían qué era eso... y la gente del Observatorio para la Paz y los del Epl... yo siempre he tenido una relación información con la gente... entonces por ejemplo una vez que Otty Patiño tuvo que recibir una delegación internacional, entonces yo le prestaba la oficina... siempre he sido amigos de mis amigos... entonces cuando les pedí que me guardaban la estatua, lo hacían como cariño hacia mí” (Entrevista N° 5. Henao, 2018).

En el año 2012 Ildefonso trabajaba en la Secretaria de Gobierno en la Oficina de atención a reincorporados, cuando una persona de confianza con la que trabajaba le dijo que un artista estaba interesado en conocerlo y le presentó a Camilo Conde. Ildefonso se interesó en Camilo y su trabajo sobre la violencia hecho en la universidad, y terminó por obsequiarle la estatua, diciéndole: “agrégueme algo a eso a ver si la vendemos” (Entrevista N° 5. Henao, 2018).

Durante los dos años siguientes la estatua permaneció en la casa de Camilo Conde, en Chía. Mientras tanto, Ildefonso pasó a trabajar a la Consejería de Víctimas y presentó a Camilo, quien buscaba historias con las que trabajar, a diferentes personas, entre ellas a Adriana Porras, con quien se proyectó la realización de un documental sobre el proceso de retorno de la población

⁴² En la página de Mercado Libre es posible encontrar venta de réplicas pequeñas de la Estatua de la Libertad. La que más resultados genera es la de Lego.

de Las Palmas⁴³ (San Jacinto, Bolívar). A pesar de la importancia de los sucesos de Las Palmas, el proyecto de Camilo dio un giro rotundo, cuando Adriana le habló del proceso de denuncia por violencia sexual adelantado por un grupo de mujeres en Libertad, proceso que en ese momento ella lideraba. Entonces Camilo le propuso a Adriana llevar la estatua a este lugar. Ese día Camilo le dijo a Ildefonso: “ya sé que hacer con la estatua de la Libertad” a lo que Ildefonso respondió: “Por el tonito que lo decís, eso no va a dar ni un peso” (Entrevista N° 5. Henao, 2018).

Él hizo una apuesta arriesgada. La idea inicial era ir y decirles que tenía una estatua y que, si no les gusta, se la volvían a traer. Pero fue toda una resignificación porque la de ahora es una estatua de la Libertad negra. La estatua ya es de ellos, entonces es *La Muñeca*. La estatua fue una disculpa para recuperar un montón de cosas como las cantadoras que realizan sus duelos en los velorios. La ventaja de Camilo es que lo hizo él solo, como un actor privado. Él es un hombre muy terco, pero muy humano. (Entrevista N° 5. Henao, 2018).

Llegada de la Estatua a Libertad

Al conocer la historia de las mujeres liberteñas, a Camilo le llamó la atención poderosamente su marginalidad. “Había que hacerles un regalo como forma de reconocer su heroísmo” (Entrevista N° 3. Camilo, 2017). Camilo tenía un concepto singular del arte y sus posibilidades. En sus palabras:

el artista de hoy en día debe escuchar el afuera y comprender sus dinámicas, establecer una relación profunda con el entorno. En este modelo de intervención, el artista interactúa, no se limita a producir una obra de su autoría, debe realizar un acto performativo, en el que se generan vínculos reales con el territorio y conexiones con la cultura, percibiendo y escuchando atentamente las expresiones, ideas, opiniones de los otros y creando en conjunto, dando un sentido a la experiencia, en palabras de (Foucault, 1998) estando “atento a las manifestaciones que potencien la espiritualidad, ofrecer lo mejor de cada persona que se involucra”. Juan

⁴³ El 27 de septiembre de 1999, en el corregimiento Las Palmas, en Bolívar, 17 paramilitares del Frente Héroes de los Montes de María -al mando de Sergio Manuel Ávila, alias '120' y Juan Manuel Borré, luego cabecilla de los Rastrojos- sacaron a los niños de la escuela y reunieron a todo el pueblo en la plaza. Asesinaron a cuatro personas; las 600 familias que vivían allí huyeron y se dispersaron por todo el país, e incluso en países como España, Venezuela y Suiza. Casi la totalidad de la población engrosó el registro que lleva la Unidad de Víctimas, en donde aparecen 18 mil de los 21 mil habitantes de San Jacinto. (Bermúdez, 2015).

propone un “arte narrativo” el cual tenga en cuenta las características del ambiente, su geografía su diversidad, los discursos que emergen producto de ese sistema de relaciones, sin estar desligado de su realidad, pero comprendiendo también cómo otros discursos y prácticas externas influyen en los contextos particulares, creando un dialogo intercultural que promueve la creación de nuevos sentidos para las experiencias vividas en contextos de violencia o vulnerabilidad. (Camilo Conde. En: Guerrero, 2017: 103)

Para aceptar, Adriana tenía primero que ver la estatua. Hubo elementos que le llamaron la atención: principalmente que fuera una pieza de gran tamaño y mujer, que hiciera referencia a la libertad. Una vez aceptó, en mayo de 2014 restauraron la estatua y cambiaron las fechas de la tablilla con fechas alusivas a la resistencia en números romanos. La pintaron y le pusieron de nuevo la antorcha.



Ilustración 4 Estatua en casa de Camilo Conde. Camilo Conde.

Para llevar la estatua a Libertad, la Organización de Víctimas buscó recursos, primero, infructuosamente, con la Unidad de Víctimas. Después con la Organización Internacional de Migraciones (OIM) quien los suministró. Con esto resuelto, se proyectó el viaje de cuatro días hasta Libertad, en el cual se embarcarían Camilo, un amigo suyo que documentaría todo en un registro visual (cuyo material permitirá la realización de un documental) y Carolina Guerrero,

esposa de Camilo e investigadora que, posteriormente, realizó una sistematización del proceso de la elaboración del monumento⁴⁴.

En palabras de Camilo Conde, “el objetivo era que la comunidad se apropiara de la estatua, que conociera la historia de las mujeres denunciantes y que representara los rasgos culturales y simbólicos del corregimiento” (Entrevista N° 3. Conde, 2017). Con estos propósitos en mente, y gracias a la gestión de Adriana Porras, partieron de Chía el 8 junio de 2014 y arribaron al corregimiento el 12 de junio, dos días antes de la conmemoración.

Las mujeres y los líderes del pueblo sabían de la llegada de la estatua; como se verá, no fue recibida por todos por igual. Llegó sobre el Land Rover totalmente cubierta y lo primero que hicieron las mujeres fue desenvolverla. Adriana había mencionado una ‘estatua de la libertad’, pero ellas no sabían qué esperar; no imaginaban que fuera “tan grande” y “tan bella”: “cuando empezaron a quitarle los papeles, ¡ay, que sorpresa! Que alegría. Todas decíamos qué será eso, qué será eso...” (Entrevista N° 7. Modesta, 2019).



Ilustración 5 Recibimiento de la estatua. Carolina Guerrero. Junio 2014

⁴⁴ Guerrero, Carolina (2017). Un camino para la reconciliación. Ejercicio de construcción colectiva. Tesis de maestría en Desarrollo Social y Educativo.

Peregrinación (a dos días de la conmemoración)

Las mujeres se emocionaron mucho y realizaron una pequeña peregrinación con la estatua sobre hombros. Como si fuera un trofeo. En todo caso, como algo que querían mostrar:

Cuando llegó, llegó a la casa de Nergina, le dimos la vuelta a todo el pueblo de la emoción. Y hubo un recorrido de varias calles y terminamos en el parque para que todo el mundo viera a la estatua. Fueron por las calles donde vivían ellas (**ver mapa**). Del parque, la llevaron a la casa de Nergina, después a la de Noela. Se quedó una semana en la casa de Noela, una semana en la casa de Modesta (Entrevista N° 6. Neidis, 2019).

El recorrido inició en casa de Nergina, y trasegó luego por las de Neidis, Deisiris, Modesta, Noela, Marta, Liliana para llegar finalmente al parque, como se muestra en este mapa dibujado por Nergina y Neidis:



Ilustración 6 Mapa del recorrido de la estatua el primer día. Marcela Pardo.

En medio de la alegría, Chabelo expresó: “yo siempre supe en mi corazón que algún día iba a tener **una muñeca de Libertad**, incluso un día averigüé cuanto valía hacer eso, pero era muy caro, pero ya no importa, ustedes acaban de hacerlo realidad”, “la Santa había llegado”, “un sueño se había cumplido”. Después todas cantaron y bailaron rodeadas de los niños que se les unieron (Guerrero, 2017: 67).

13 de junio (a un día de la conmemoración)

La alegría estuvo acompañada de incertidumbre: la estatua estaba fuera de la programación de la celebración y era un símbolo ajeno. Sin embargo, al día siguiente a la llegada, la Alianza de Mujeres por la Paz –IMP- y el equipo de Camilo hicieron un taller en Sabanetica (un corregimiento cercano a Libertad) para la apropiación de la estatua mediante de la identificación de los rasgos característicos de la cultura liberteña y la elaboración de unas muñecas. Las mujeres que participaron pusieron el énfasis en el canto de Las maruchas. Ellas, cantaron allí en el taller, invocando el humor y los cantos que las identificaba en espacios privados y públicos.



Ilustración 7 Taller estatua. Camilo Conde. Junio 2014

En la tarde, en un encuentro con los líderes comunitarios, se discutió cuál era el sitio adecuado para dejar la estatua. Hubo posiciones encontradas dado que la estatua aún no había sido aprobada y más bien generaba extrañeza entre la comunidad. Los adultos mayores pensaban que debía estar en el parque; a los grupos que venían trabajando con el grupo de la Unidad de Víctimas les parecía un símbolo yanqui que no debería estar en el Puente de Diomedes, siendo este el lugar propuesto inicialmente por las mujeres. Hubo confusión y desacuerdo. (Guerrero, 2017:72)

Una integrante de la organización Sembrandopaz manifestó en entrevista que ese día cuando vio la estatua no la encontró adecuada para el evento. En sus palabras:

Yo estaba sorprendida porque finalmente los líderes estaban muy contentos porque al final dijeron que sí, que la estatua los representaba y yo estaba con una muchacha de la Unidad de Víctimas y ella estaba chocada porque eso representaba a un país que nos ha hecho mucho daño, que nos oprime, entonces no sabía por qué los líderes lo estaban aceptando así y entonces fue raro. Lo que más me impactó a mí es que un amigo de Camilo es policía, confiscada de un narcotraficante. Y yo estaba pensando, ¡mierda!, que está pensando ese artista: vas a regalar una estatua confiscada de un narcotraficante a un pueblo que todavía tiene problemas con eso. ¡Eso no tiene sentido para nada! ¡Está buscando más problemas para un pueblo que todavía tiene problemas! Por esas dos razones: que esa estatua no es realmente representante de ellos y la historia detrás de la estatua no me sonaba bien, pero cuando lo pintaron e hicieron toda la cosa. Yo le pregunté a una niña que cómo le parecía la estatua y ella me respondió que me gusta porque es negra como yo y eso tiene más sentido para el pueblo. . Si ellos lo aceptan, yo lo acepto porque quien soy para opinar si yo ni siquiera vivo aquí. Es como irónico. Pero la gente dice: mira esta es nuestra estatua. Nunca he escuchado a nadie decir que el tema de las chicas está relacionado con la estatua. Pero ese tema aquí todavía no existe. (Entrevista N° 9. Lanis, 2019).

La conmemoración

Hago aquí un paréntesis en la construcción de la línea de tiempo, para reconstruir el contexto sociopolítico de la conmemoración. Durante los primeros años, después de la expulsión del paramilitarismo, la gente dejó a un lado el asunto: “La gente ya no hablaba del tema, de lo que pasó, de la violencia que pasaba en Libertad, entonces hubo mucha gente, la mayoría no quería hablar de eso porque era como un capítulo cerrado que querían como, no olvidar, pero sí dejar a un lado” (Entrevista N° 11. Marta, 2019). Además, tres años después, es decir en el 2007, los nuevos liderazgos del corregimiento centraron sus esfuerzos en la construcción del *Plan Integral de Reparación Colectiva*. Adriana Porras lo explica así:

La gente estaba en un momento de visibilizar, de exigencia del derecho, de mucho dolor todavía como para ponernos a hacer eso [la conmemoración]. A los tres años el Piloto estaba en la primera fase, culminado y la gente estaba en otra tónica: había más organizaciones, se conocía más del tema y era un momento como de la comunidad. (Entrevista N° 10. Porras, 2019)

Por esos motivos, conmemorar no había sido posible inicialmente. Después de la expulsión del paramilitarismo quedó el dolor y las ganas de recuperar lo que fracturó la violencia; hablar de las heridas no fue la primera opción. Entonces, en el marco de la Ley 975 de 2005⁴⁵, el pueblo sacó adelante el *Piloto de Reparación Colectiva*, uno de los primeros siete en el país.

Este Piloto inició en el 2007 a cargo de lo que se conocía como la Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación (CNRR), hoy en día Unidad para la Atención y Reparación Integral a las Víctimas⁴⁶. La posibilidad de exigir derechos de la comunidad, se dio en el marco la comunicación que la misma comunidad tuvo con diferentes instituciones (como el Ejército de la jurisdicción en Sucre) y organizaciones sociales (como Movice), en torno a su protección y lo que se debía hacer para evitar futuras retaliaciones.



Ilustración 8 Fotografía de folleto informativo de la audiencia de San Onofre. Folleto de Leocadio. Fotografía: Marcela Pardo. 2016.

⁴⁵ Estos procesos piloto de reparación colectiva fueron el insumo básico para la inclusión de los artículos 151 y 152 de la Ley 1448 de 2011, que establecieron la **reparación colectiva** como uno de los componentes de la reparación integral (CINEP/PPP, 2018:129). En 2011 la CNRR presentó al Gobierno Nacional el Programa Institucional de Reparación Colectiva (PIRC) en el que se estableció que esta es un derecho fundamental del cual son titulares grupos, pueblos u organizaciones sociales y políticas que hayan sido afectados por la violación de derechos colectivos o el impacto colectivo de la violación de los derechos individuales. También se establece que es integral, es decir, comprende acciones o medidas de restitución, compensación, rehabilitación, satisfacción y garantías de no repetición, en los componentes político, material y simbólico. Lo anterior, con una orientación a la reconstrucción del tejido social y cultural colectivo, para que por medio de este se garantice el goce, la protección y la promoción de los derechos en las comunidades y los pueblos afectados, buscando, a su vez, el fortalecimiento de las capacidades institucionales para la garantía de no repetición de los hechos (OIM, 2012).

⁴⁶ Es una institución creada en enero de 2012, con base en la Ley 1448, de Víctimas y Restitución de Tierras por la cual se dictan medidas de atención, asistencia y reparación integral a las víctimas del conflicto armado interno.

En ese momento, en los medios de comunicación resonaba la denuncia del congresista Gustavo Petro sobre la relación de varios dirigentes políticos con grupos paramilitares en San Onofre, Sucre. En noviembre de 2006 la Comisión de Derechos Humanos del Senado y el Movimiento de Víctimas de Crímenes de Estado (Movice) convocaron una audiencia en San Onofre para que las víctimas y sus familiares presentaran su testimonio sobre los vejámenes del paramilitarismo en el municipio. Gracias a esta audiencia, que contó con el apoyo de organizaciones sociales como el MOVICE y la Corporación Humanidad Maestra Vida (Adriana Ferrer) y el senador Alexander López, se pudo llevar a cabo, por solicitud del Senado, el Plan Piloto de Reparación en Libertad, a cargo de la CNRR. (Cinep, 2018:130)

Sin embargo, la reparación no cumplió con todas las expectativas del pueblo. Por un lado, la construcción de un Plan de reparación se trabajó por fases y se materializó en cuarenta y tres medidas que involucraba entidades estatales de los diferentes niveles y sectores. Y, aunque todo el camino trazado permitió nuevas formas de participación, esto no implicó la apropiación de la reparación por parte de toda la población, pues se concentró en los nuevos liderazgos (tales como el consejo comunitario, la reactivación de la Junta de Acción Comunal, la organización de víctimas, entre otros).

Por otro lado, el balance del cumplimiento de las medidas es negativo. En un taller que realicé, en el marco de mi trabajo en Cinep en el año 2016, se concluyó que “La reparación material no ha llegado a Libertad porque, según la comunidad, hubo desconocimiento respecto a las competencias y obligaciones institucionales y falta de presupuesto por parte de estas.” (Cinep, 2018:131). En palabras de Adriana Porras:

Una cosa es lo que la gente se imaginaba, otra era el desconocimiento de la ley porque en un inicio la vimos más emotiva desde el sentimiento de la gente, entonces queríamos sentir como nunca el apoyo del Estado para sentirnos seguros de que el paramilitarismo no iba a volver a entrar. Entonces empezamos a tener una visión más clara gracias al apoyo de varias instituciones sobre el daño colectivo y los daños individuales. Entonces buscamos ayuda porque ninguno de nosotros sabíamos hacer eso ni material ni psicológicamente. (Entrevista N° 10. Adriana, 2019).

Según un balance nacional de los Planes integrales de reparación colectiva (PIRC) del 2015, las matrices son similares a un plan de desarrollo comunitario que, para llevarlo a cabo, demanda costos que el Estado no se puede permitir, a pesar de ser su obligación (Gil, 2017). Como consecuencia, las entidades encargadas de garantizar esa restitución de derechos acuden a estrategias superficiales para cumplir con sus indicadores de reparación.

Ahora bien, el panorama es más grave en lo que se refiere a la reparación simbólica, frente en el que existen otras dificultades. David Gutiérrez (2016), lo expone así:

La reparación simbólica no la reguló explícitamente la Ley [1448 de 2011], se ha promovido por dos vías: sentencias de jueces en casos particulares (a veces implicando a la Corte Interamericana) y como componente académico y de agenda cultural por la representación de la memoria de las instituciones creadas exprofeso para el posconflicto. Mucho de los ejercicios en reparación simbólica tienen que ver con la voluntad de los agentes de estas instituciones. En los componentes de acompañamiento psicológico de la pasada Ley de Verdad y Justicia en la administración de Álvaro Uribe Vélez se atendían las dimensiones emocionales y afectivas de las víctimas. Este componente disciplinar de atención afectiva sigue considerado de manera similar en esta Ley, de forma privativa o propia solo de las colectividades que son víctimas. No hay pues una directriz acerca de las emociones públicas del posconflicto, ni cuáles son los criterios de la representación y de su movilización social. (Gutiérrez, 2016: 15).

Adicionalmente, la desconexión entre las medidas de reparación y la representación de la movilización social de las comunidades se centra en agendas institucionales y en la creencia de que la cultura es la medida más adecuada para la reparación simbólica. Este aspecto lo analiza David Gutiérrez, quien afirma que las instituciones realizan estos actos debido a la insistencia de que las prácticas artísticas y la cultura pueden generar compensaciones necesarias para la vida de las personas y para quienes realizan estos actos, olvidando la manera de como se hace cargo el dolor desde la vida en común, desde el cuidado. (Cf. Gutiérrez, 2016:19).

Para el caso de Libertad, hay dos ejemplos de la falta de cuidado y articulación de las medidas de reparación simbólica con las víctimas. Uno, el señalamiento realizado con el apoyo de La Iniciativa de Mujeres por la Paz -IMP- a la Unidad de Víctimas frente a la entrega de instrumentos a la comunidad como medida reparadora: para Ángela Acero, directora de IMP, la entrega de instrumentos a ocho comunidades en procesos de reparación son acciones de corrupción, pues “Las víctimas no se reparan con instrumentos musicales” (Cinep, 2018:132).

Dos, la imposición de repertorios de memoria que se llevaron a cabo en la agenda del día de la conmemoración en Libertad, que incluyó lugares no consensuados de memoria.

El día de la conmemoración tenía un sentido profundo en la *Organización de Víctimas*. Adriana Porras, su vocera afirma que: “habíamos esperado tanto tiempo [diez años] para no hacer una cosa por hacer actividades sino por ser un evento interno y de sanación de la comunidad, un evento con mucho significado, no por rellenar con una serie de actividades.” (Entrevista N° 10. Adriana, 2019)

Sin embargo, hubo tropiezos en la comunicación inicial entre el Consejo Comunitario de Libertad y la Unidad de Víctimas. Ambos impusieron su propia agenda y desplazaron a la Organización de Víctimas de la toma de decisiones. Las propuestas eran diferentes y dejaban de lado la importancia de la sanación para la comunidad. ¿En qué consistían ambas agendas? Frente a este aspecto Adriana Porras narra:

Nosotros en ningún momento pensamos en un Sancocho. La olla comunitaria es lo que siempre sabe hacer la Unidad de Víctimas, pero eso lo podemos hacer nosotros sin necesidad de ninguna conmemoración. Esa es nuestra cultura, esas ollas comunitarias siempre están en nuestras parrandas, en una amanecida, en una reunión. Pero el tema más importante para nosotros era que se saliera del pueblo desde la iglesia, que se hiciera una cosa significativa a nivel espiritual, como una cosa de sanación y saliéramos del pueblo hacia el puente, que es uno de los símbolos para nosotros. Fue donde se consumó el hecho de resistencia de Libertad. Entonces nosotros como teníamos esa carga emocional no queríamos celebrarle la muerte a Diomedes, sino lo que queríamos es que la comunidad pudiera soltar: muchos dolores que todavía se sentían. Llegar hasta ahí con agua y que se fuera. El agua es una cosa significativa para que se llevara todos los dolores y temores. Pero entonces la Unidad decidió que el pueblo iniciara en el puente y camináramos hacia dentro y termináramos en el parque. Para nosotros no nos parecía adecuado, pero eso fue lo que más división trajo. Había un tinte político también por parte de la Unidad porque la alcaldía quería figurar y que subieran a un político. De hecho, nosotros teníamos otra agenda porque iba a ir Iván Cepeda con el tema de la Ley de Abuso Sexual que ese año se había logrado, pero los líderes tenían mucho temor de que Iván o nosotros fuéramos a hablar de otros temas que fueran a abrir heridas, pero no queríamos eso. Solo queríamos ir cerrando ciclos de dolor de mucha angustia. (Entrevista N° 10. Adriana, 2019)

Como se puede ver en la narración, los lugares comunes y la descontextualización fueron parte de la propuesta de la institución. Retomando la definición de Judith Butler (2002) sobre el performance, se evidenció que la Unidad de Víctimas ejerció *la reiteración de un conjunto de actuaciones que, al adquirir la condición de acto en el presente, ocultó o disfrazó las convenciones que está reproduciendo*. De esta manera la Unidad no le dio un lugar la apuesta de la Organización de Víctimas: “una memoria en la que se pueda celebrar, pero que sea para construir y para sanar. Para mantener la verdad, pero de manera sanadora, constructiva y transformadora. No para que todo siga o haga más daño.” (Entrevista N° 10. Adriana, 2019)

Esto quiere decir que la fijación de sentido efectuada por las actividades de memoria propuestas por la Unidad de Víctimas dejaba de lado la perspectiva de sanación y celebración que, para la población, van de la mano.

Por otro lado, la diferencia entre agendas también puso de presente otra situación: la distancia del Consejo Comunitario (junto con la Unidad de Víctimas) frente a la violencia sexual. Esto se evidenció, por ejemplo, en que Iván Cepeda (congresista) invitado por el grupo de mujeres no pudiera hablar de la Ley de Abuso Sexual, cuya gestión en el Congreso de la República él lideraba en ese momento. Se excluyó esta actividad de la agenda de conmemoración porque venía de las mujeres que denunciaron a alias ‘El Oso’. La violencia sexual era un tema censurado en Libertad.

Para Adriana Porras, la exclusión de la memoria de las mujeres en la agenda de la conmemoración estuvo viciada por la desinformación y el miedo generado por el proceso de denuncia:

... antes de la conmemoración ya se habían hecho varias acciones de ‘visibilización’ de las mujeres con el tema de violencia sexual en la comunidad y, entonces, justo para esa fecha sale un video⁴⁷ donde hablan de los hechos ocurridos y el proceso personalmente. Ellas nunca habían salido dando la cara, estaba una de ellas hablando y en ese momento la gente todavía

⁴⁷ Los informantes. Canal Caracol. Emitido el 01 de Junio de 2014. <https://www.youtube.com/watch?v=Ei0ebJcU8A&list=PLd0FtL9WCfmrGtFbT0eCjTg2m7xT5ETZI>

sentía mucho temor. Entonces ver ese programa, que se conociera a nivel nacional, con sus propias voces genera, por un lado, cierto temor porque aún ‘El Oso’ tenía gente en Libertad. Se decía que él iba a regresar y que llamaba a mucha gente allá. Entonces el temor seguía y creían que los iban a buscar o a matar. Sobretudo porque después de ese video las chicas tuvieron muchos apoyos de comunidades cercanas. (Entrevista N° 10. Adriana, 2019).

Esta situación confirmó la marginación de las mujeres por la violencia sexual, frente a lo cual, ellas buscaron cambiar la situación y contar qué fue lo que sucedió en sus vidas. Su propósito era mostrar que, a pesar del miedo, era posible obtener justicia, y que la violencia sexual es un delito, como cualquier otro.

Como se verá a continuación, a pesar de las prevenciones de la comunidad, el grupo de mujeres denunciantes realizaron sus actividades durante la conmemoración: una galería fotográfica de la memoria, la presentación de un socio drama y el canto de las maruchas. Adicionalmente, en medio de la celebración, las mujeres llevaron una réplica de la estatua estadounidense de la libertad, de más de dos metros, pintada de absoluto blanco, la cual representaba el valor que tuvieron durante el proceso judicial.

La llegada de la estatua generó conmoción. Ya había sido excluida de la agenda de conmemoración por los líderes del pueblo, los funcionarios de la Unidad de Víctimas y miembros de Sembrandopaz (organización menonita presente en Libertad). Adriana Porras narra porqué el objeto generó resistencia:

La estatua estaba más encaminada al proceso con las chicas. Lo que pasa es que para ese momento en Libertad el tema de violencia sexual seguía siendo un tema muy difícil y delicado. Ellos sabían de la estatua. De hecho, pasamos un proyecto con la Organización de Víctimas para la OIM. También la Unidad de Víctimas sabía y fueron a la comunidad a desinformar porque las mujeres le pidieron unos recursos. Nunca nos imaginábamos que La Libertad estuviera en el centro de la plaza, sino en el puente, pero el mismo día que llegó la estatua, estaban construyendo una placa ahí. (...) Entonces al día siguiente [en La conmemoración] la llevan al parque para socializar de lo que se trataba. (Entrevista N° 10. Adriana, 2019)

Estas palabras de Adriana reiteran la apatía que generó la violencia sexual en Libertad para la memoria colectiva. Por esto, la estatua de la libertad se entiende como símbolo de este rechazo, pero también, como símbolo de irrupción de la memoria oficial, una propuesta de contra memoria que tuvo un desenlace inesperado en las dinámicas del pueblo.

Antes de profundizar en el rol que la estatua ha jugado en la memoria colectiva de Libertad, retomo la construcción de la línea de tiempo presentando la agenda del día de la conmemoración y su contexto, mediante una secuencia fotográfica⁴⁸. Este repaso a la agenda me permitirá mostrar el posicionamiento de los hechos de violencia sexual en este día, entendido también como práctica de contra memoria de las mujeres. Dada la extensión de la agenda, a continuación presentaré actividades centrales en las que las mujeres estuvieron involucradas. Las enlisto en orden cronológico.

- **Peregrinación**

“La idea inicial era llevar las fotos y los nombres de las personas que murieron. Hicimos arengas también” (Adriana Porras). Algunas de las arengas que se pueden escuchar en el video son: “¡Por un mejor mañana para toda la gente! Presente, presente, y siempre presente.” “¡Por todas las víctimas de Libertad! ¡Presente, presente, presente...!”

La conmemoración da inicio con un momento solemne, en el que se nombra a cada persona asesinada o desaparecida del corregimiento. Los pobladores caminan hacia el puente, portan las fotos de sus seres queridos asesinados, y llevan botellas de agua; agua que, como anota Adriana Porras, “se lleva todos los dolores y temores”.

⁴⁸ Para reconstruir la agenda del día utilicé el material audiovisual realizado por Camilo Conde (700 Gigas). Las fotografías que se presentan a continuación hacen parte de algunos fotogramas de este material y tienen el objetivo de reconstruir un momento de celebración en el que las mujeres fueron protagonistas.



Ilustración 9 Peregrinación. Camilo Conde.

- **Galería de la memoria**

Adriana Porras relata:

Buscamos todas las herramientas culturales que teníamos que le permitieran a la gente contextualizar la memoria de nuestra naturaleza negra, de liberteño. Entonces hicimos esa galería con lo que teníamos, y también fotos con los que se habían ido, los desaparecidos, víctimas directas y material del Piloto de reparación. Queríamos representar nuestra naturaleza y el objeto de nuestra reparación para que no nos centrara en un sentimiento de venganza, sino nos centrara en la necesidad de volver a ser una comunidad organizada con una verdad que saliera a flote. Porque lo que dejó la violencia fue divisiones, brechas abiertas de resentimiento y dolores. Y esto también frente a la mala información que generaba el grupo armado y muchas cosas reprimidas porque no podíamos hablar nada antes. (Adriana Porras, 2019)



Ilustración 10 Galería de la memoria. Camilo Conde.

- **La estatua llega a la plaza de Libertad**

“Cuando la gente estaba en un ambiente festivo, y se había dejado atrás la tristeza de recordar a nuestros muertos, quisimos llevar la estatua para contar a la gente sobre el proceso. Una manada de niños se fue detrás de las mujeres” (Adriana Porras).

Seis mujeres de la organización IMP, identificadas con chaleco naranja, llevan la estatua en sus hombros desde la casa de una de ellas, rodeadas por un grupo de niños y vecinos atraídos por la procesión. Una mujer del pueblo llamada Chavelo, vestida de blanco, grita emocionada: “Libertad soy yo”. Luego canta. Alegres, las mujeres no dejan de tomarse fotos. Los niños juegan se mueven espontáneamente al rededor. Por primera vez, toda la población ve la estatua.



Ilustración 11 Llega la estatua a la plaza. Camilo Conde.

- **Lo que Iván Cepeda no dijo**

Adriana Porras relata:

De hecho, nosotros teníamos otra agenda porque iba a ir Iván Cepeda con el tema de la Ley de Abuso Sexual que ese año se había logrado. Pero los líderes tenían mucho temor de que Iván o nosotros fuéramos a hablar de otros temas que fueran a abrir heridas, pero no queríamos eso. Solo queríamos ir cerrando ciclos de dolor de mucha angustia. Iván es una persona muy respetuosa, entonces le dijimos que tuviéramos mejor un conversatorio privado porque él ha sido una persona muy importante en todo el transcurso de la resistencia en Libertad. Pero las personas de la Unidad nos llamaron para que él interviniera. La gente estuvo muy contenta de que Iván estuviera.” (AdrianaPorras, 2019)



Ilustración 12 Habla Iván Cepeda. Camilo Conde.

- **Estatua en la tarima**

Una vez en la plaza, las mujeres observan la tarima desocupada y deciden, entonces, subirla allí. A un costado los organizadores han pegado la carta escrita por los líderes dos días después de la muerte de ‘Diomedes’ y de la expulsión del paramilitarismo; carta que deja constancia de la entrega que los pobladores hicieron, a la Infantería de Marina, de las armas encontradas.

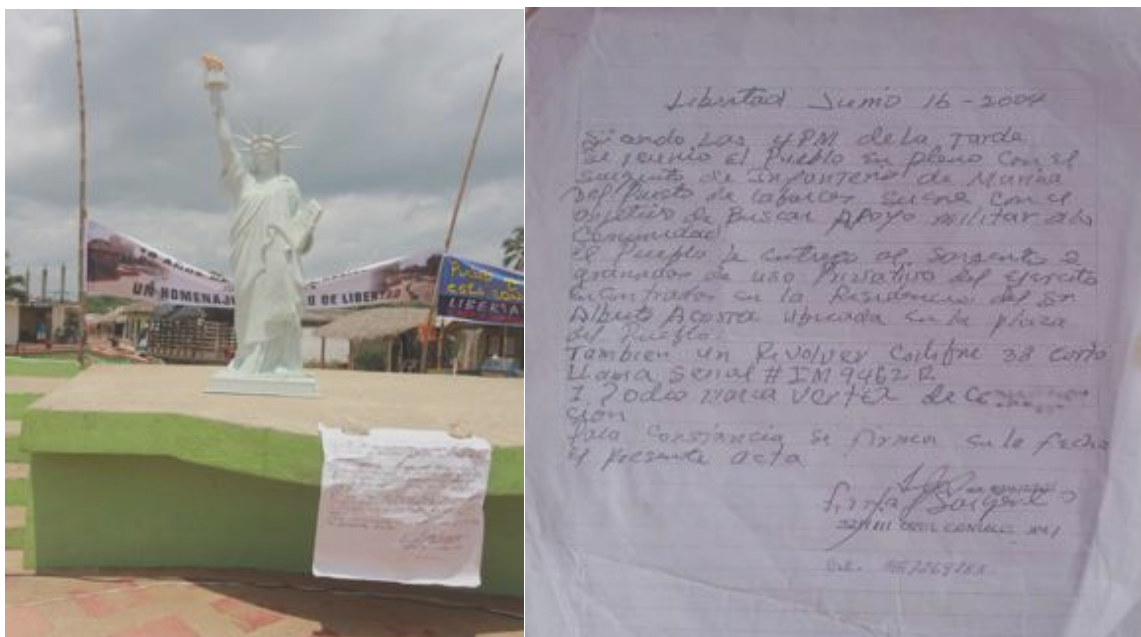


Ilustración 13 Estatua en la tarima y carta. Camilo Conde.

Así pues, la primera imagen sintetiza dos agendas a partir de dos objetos de memoria: la estatua de las mujeres y la carta que permitió cerrar el episodio de la expulsión del paramilitarismo en el territorio de Libertad. En un mismo lugar se materializan a través de estos objetos una memoria colectiva y una segunda memoria que emerge y se hace, ahora, visible para todos.

- **Los niños dibujan la ubicación de la estatua**

Con la estatua en la tarima, Carolina Guerrero, esposa de Camilo, hace una actividad con los niños en la que les pide dibujar la ubicación que preferirían para la estatua.



Ilustración 14 Niños dibujan el lugar de la estatua. Camilo Conde.

La actividad permite a los niños participar en la toma de decisiones relacionadas con la memoria y no solo a través del baile.

- **Las abuelas y los niños bailan**

Recuperar las voces y la autoridad de las personas mayores, ha sido uno de los retos del pueblo. Por ello no es menor que su participación en este día se haya realizado desde el baile. En esta línea de trabajo, organizaciones como la Organización Juvenil Fomentadora de Paz (2014), el Colectivo Afro-Música en los Montes de María —Afromúsica— (2015) y el Semillero de Chavelo (2017) han adelantado iniciativas para vincular a la juventud y la niñez con los saberes tradicionales de las personas mayores a través de la música. “Estas organizaciones buscan reconstruir el tejido social y entrelazar a los jóvenes de las distintas veredas y caseríos.

Adicionalmente se propone un trabajo en conjunto con los adultos mayores.” (Cinep, 2018, 134).



Ilustración 15 Abuela y niños bailan. Camilo Conde.

- **Chavelo canta**

Isabel Martínez, conocida como ‘Chavelo’, representa el juego, la tradición afrodescendiente, ‘la bulla’, la voz alta y disonante, el baile y la fiesta. Como se anotó, Chavelo es una de las madres que acompañó el proceso de mujeres y en distintas ocasiones reclamó directamente al paramilitarismo. Inicialmente una invitación se deja oír: “Chavelo te queremos”. Entonces ella toma la palabra, hace un par de chistes y luego dice, no sin orgullo: “«Perdóneme toda la comunidad y todos los dolientes que me vayan a escuchar»: porque dicen ella habla duro, entonces va a cantar duro. Chavelo es maluca, pero graciosa. Y eso sí, ¡Estoy tan contenta con esa Santa Libertad!”.



Ilustración 16 Chavelo canta. Camilo Conde.

- **Socio drama**

Adriana Porras relata:

Eso fue hecho para que la gente tenga más incentivo de la realidad y la verdad que en ese momento se veía sobre el tema de justicia. El proceso no era fácil y la gente no lo sabía. Primero porque era privado y tenía un tinte de confidencialidad. Entonces este teatro foro cuenta cómo había sido el proceso para que se le quitara la mala información del proceso y lo que había sucedido con la institucionalidad. Años atrás en todo el proceso de reparación colectiva en Montes de María, nosotros hicimos con la CNRR unos cines foros que fue lo que más resultado nos dio. La enseñanza era más eficaz. Por eso tuvimos la idea de los foros, de actuar para que la gente entendiera un mensaje de manera práctica y tenía cosas de humor y cosas características de la cultura.” (Adriana Porras, 2019)

Con la atención de los adultos y de los niños, cuatro mujeres cuentan anécdotas del proceso de denuncia de los actos de violencia sexual perpetrados por alias ‘El Oso’, lo que pasaba detrás de las audiencias, sus miedos y sus angustias: “Me daban ganas de orinar y no orinaba”, “Del miedo que tenía ni ganas de parir me dieron”, “Nosotras somos unas bravas... Libertad fue liberada por mujeres”, “Pero no miija, ese miedo se perdió porque todo el que me maltrate se las vería sa, sa, sa”. Adriana Porras, vestida sin chaleco, las acompaña.

De repente una de las mujeres empieza a bailar, y en seguida, cada una, después de su intervención, se paraba a hacer un paso de baile. Según Carolina Guerrero, “la llegada de la estatua y la forma en que la gente de la comunidad hablaba con ellas sin tanto prejuicio, les brindó un aire de confianza, perdieron el miedo, la vergüenza y sentían amabilidad por parte de la gente.” (Guerrero, 2017).



Ilustración 17 Sociodrama y mujeres bailan. Camilo Conde.

- **Canto de las maruchas y las mujeres bailan**

La gente recuerda el canto de las maruchas y pide a Chavelo que cante. Sin embargo, quien hace la entonación inicial es un hombre, un cantador tradicional de Libertad. La gente ríe, especialmente, cuando nombra ‘la monda’:

Como que quiere pescar
Ya me pescó la monda’
Trucha que trucha que tra’
Dale cordel a la chucha
Búscate un buen zapatero
Para que te
Rompa lo’ pelos
Busco una buen monda’...”
Busco una buen monda’...”

(Transcripción de Carolina Guerrero)



Ilustración 18 Baile de las maruchas y las mujeres bailan. Camilo Conde.

- **Un liberteño habla de la historia de Libertad**

Un historiador liberteño narra la ‘historia de la resistencia de Libertad’. Se remonta a su fundación a principios del siglo XX, y relata el episodio de resistencia que la población vivió en 1948 con las tierras de las veredas aledañas, (transcribió solo la primera parte, debido a las dificultades del audio):

Para hablar de la fundación de la Libertad hay que remontarse más o menos al año de 1810 cuando los colombianos derrotaron a los españoles en el Pantano de Vargas y en la Batalla de Boyacá. A partir de ese momento empiezan en el país las reformas de la tierra. En 1821 en el

Congreso de Cúcuta nuestra burguesía colombiana repartió la tierra que tenían los españoles. En ese momento fue entregada en comodato a los terratenientes de hoy. En 1843 los mismos la asumieron en propiedad. Ahí comienza el problema con Libertad. Porque en una reforma de 1863 se adjudica la tierra de Libertad a cinco apellidos terratenientes en el municipio de San Onofre. También hay que hablar de la Masacre de Las Bananeras que dio origen al movimiento campesino en esta región para llegar a ocupar las tierras de Mambú que fueron ocupadas por campesinos de Miguelito, Pajonal, de Barranca. Esas incursiones las realizaron después de que las elecciones las ganó Olaya Herrera en las tierras de la familia Godín en Mambú. Libertad se funda en 1933 pero la incursión se produce en 1930 y comienzan a construir sus primeras 5 casas entre el 1 y 13 enero en medio de un bullerengue. Pero allí no termina el conflicto porque los Rodríguez se arremeten con la policía. Solo hasta el 21 de agosto de 1938 se adjudican la Sierra de Mambú a los campesinos. Cuando pasa eso se crea la Liga Campesina en la casa del señor Simón Villalobos que vivía por el camino del Arroyo y allí hablan de que esa tierra era de ellos. El alcalde de San Onofre vino aquí a Mambú para cerciorarse de que sí era cierto. En esa reunión se planteó el cambio del nombre de Mambú porque ya estaban libres y que se llamara Libertad. La Liga campesina aprobó esto y desde entonces se llama Libertad. Comienza a emigrar gente de Bolívar y Sucre y por eso, Libertad es el corregimiento que más gente tiene y que más gente hay en los corregimientos de San Onofre. (Líder comunitario, 2014. En Conde, 2014)



Ilustración 19 Habla de la historia de Libertad un liberteño. Camilo Conde.

- **Habla el artista y los líderes participan sobre la ubicación de la estatua**

Camilo Conde interviene:

Quisiera compartirles por qué llegó, de donde viene para que la conozcan y nos ayuden a decidir qué hacer con la estatua. Yo trabajaba con excombatientes de la guerra y conocí a Ildefonso Henao. A mí me gustaría que esa estatua quedara en un sitio donde tuviera un valor. Cuando conocí a Adriana y la historia de Libertad yo le planteé la posibilidad de traer esa estatua para que las mujeres se apropiaran de esa estatua y transformaran un símbolo negativo en algo que las representaran a ellas. Esta semana hemos estado trabajando en eso con ellas para volverla una mujer propia y valiente. ¿Cómo les gustaría transformar esa estatua que los represente a ustedes y el valor de las mujeres? ¿Dónde va a quedar ubicada? En el mes de septiembre le haremos todo lo que ustedes quieran que quiera tener y la ponemos donde ustedes digan que quiera estar. Los invito para que la transformemos para que no siga siendo la de Estados Unidos.

Con esta introducción, la gente del pueblo propone cambios y adecuaciones para la estatua, símbolos que les permitirán apropiarse de ella: “debe tener algo con el agua, somos un pueblo de pescadores”. “La antorcha debe ser un velón de porro”. “Debe tener colores, porque nos gustan los colores”. “Debe ser negra” (Guerrero, 2017:74) Alguien dice la mujer negra se distingue por las flores, por los peinados y las polleras con las que baila. Finalmente, la comunidad en su conjunto elige el parque como lugar del monumento.



Ilustración 20 Intervención del artista. Camilo Conde.

- **La champeta y el porro**

Un presentador anuncia la siguiente actividad: un ‘danzón’. Marta, se quita entonces el chaleco que la identifica como miembro de IMP, y hace un baile de champeta. Tras este baile, el presentador anuncia al grupo de porro de Pajonal que empieza su toque a las 6:30 pm, toque que cierra el día de la conmemoración.



Ilustración 21 Baila Marta. Camilo Conde.

Como se ve en la secuencia de fotogramas, varias actividades fueron lideradas por las mujeres. En contraste con la primera actividad de peregrinación, en las demás persistió el sentimiento de celebración, de alegría, de humor, tanto como los cuerpos de la población dispuestos a la fiesta y el baile.

Los cuerpos y las corporalidades (Butler,2002; Lopez,2014) fueron protagonistas, a pesar de que escasamente emerge el cuerpo como centro de atención o como materialidad concreta de esas formas de conectar pasado y presente. Para vincular el cuerpo con la memoria, operan lo discursivo, lo emocional y lo afectivo como un ensamblaje (López, 2014).

Con respecto a lo discursivo, por un lado, se ve lo estético-político cuando las mujeres actúan en el sociodrama y narran con humor cómo fue el paso de la violencia sexual en sus vidas. Por otro lado, la naturaleza afrodescendiente de la población también estuvo de manera discursiva, a partir de la galería de la memoria, el baile y las maruchas. A través de estas mediaciones discursivas, el recuerdo no fue nostálgico o no estuvo marcado por el dolor exclusivamente. Todo lo contrario, se buscó sanación, humor y alegría.

Este aspecto es importante cuando se entiende que el cuerpo, en su materialidad, al expresar una experiencia emocional, permite conocer e incidir de manera política. Siguiendo a López, “Uno, lo emocional es político. Dos, lo emocional es una instancia epistemológica. Es decir,

conocemos cuando sentimos. Tres, este conocimiento emocional requiere de una reelaboración productiva, una traducción, para activarse como una acción transformadora.”⁴⁹ (López, 2014:3).

Por ello, cobra sentido el énfasis que hace Adriana Porras al hablar de este día como una *celebración*, más que como una *conmemoración*. Celebrar para las mujeres y para las víctimas implica que la sanación y la alegría son los recursos para recordar su pasado: “todos bailamos ese día de nuevo”, dice Adriana. La celebración se convierte en una plataforma política de resistencia, que permite recuperar aquello que se creyó arrebatado por la violencia. La sanación es la expresión política de la construcción colectiva para la vida en el corregimiento.

Adicionalmente, el concepto de corporalidad permite prestar atención a los afectos que se ponen en juego en relación con la acción política, y que permiten la articulación entre cuerpos individuales y cuerpo colectivo. Así, “la violencia es vivida y resistida independiente de los límites de la carne, afectando al colectivo en su conjunto, el que a su vez se compone por múltiples voces y experiencias” (Butler, 2017).

Como señala Nelly Richard (2010), las retóricas hegemónicas del consenso y la reconciliación de la transición (en el caso chileno), buscaron la exclusión de lo diferente, subalternizando memorias, normalizando o persiguiendo a través de la masculinización, homogenización y criminalización de la protesta política (o del encuentro). En contraste con esto, el cuerpo colectivo de Libertad salió a las calles, las mujeres se hicieron dueñas de su sensualidad y el canto de las maruchas volvió a traer la vida picaresca. Las mujeres desde la alegría aportaron una voz a su recuerdo.

Finalmente, está el cuerpo de la estatua que fue cargada en hombros por las mujeres. Ellas, identificadas con el chaleco naranja de la organización que apoyó su proceso (IMP),

⁴⁹ Esta cuestión ha dado paso a los llamados “giro emocional” y “giro afectivo”. Es decir, a un enfoque teórico- metodológico que, sin negar la importancia crucial de la maquinaria discursiva, sostiene la necesidad de reconocer que en las dinámicas sociales están en juego fuerzas del orden de lo corporal irreductibles a la interpelación discursiva. (...) Operar un desplazamiento desde un paradigma ontológico, emociones y afectos son propiedades y estados internos de los sujetos- a otro de tipo relacional - emociones y afectos vinculan a distintos actores, humanos y no humanos, situados en una red (Labanyi 2010: 223-224 en López, 2014).

construyeron una colectividad particular que definió los mensajes que buscaron posicionar entre la gente.

Con estas apuestas, las mujeres recuperaron el espíritu de un ‘pueblo parrandero’ a partir del baile, la fiesta y las maruchas, anteriormente prohibidas en el régimen del paramilitarismo. Además, con sus actos, vincularon públicamente la memoria de la violencia sexual con el cuerpo.

La placa

Por otro lado, siguiendo los eventos representativos de la conmemoración, es necesario señalar la existencia de una placa. Dos días antes de la celebración, funcionarios de la Unidad de Víctimas llevaron una placa conmemorativa como medida de reparación simbólica, de acuerdo con lo estipulado en la Ley 1448 de 2011. Según esta ley, la reparación simbólica es entendida como:

toda prestación realizada a favor de las víctimas o de la comunidad en general que tienda a asegurar la preservación de la memoria histórica, la no repetición de los hechos victimizantes, la aceptación pública de los hechos, la solicitud de perdón público y el restablecimiento de la dignidad de las víctimas. (Congreso de la República. Artículo 141).



Ilustración 22 Placa. Tomada por Marcela Pardo. Enero de 2019.



Ilustración 23 Construcción de la placa. Tomada por Camilo Conde el 12 de junio de 2014.

La inscripción de la placa, que se muestra en la fotografía izquierda, es la siguiente:

<p>10 AÑOS DE LIBERTAD Y RESISTENCIA JUNIO 14 DE 2004 JUNIO 14 DE 2014 UN HOMENAJE AL PUEBLO DE LIBERTAD</p>

Tabla 1 Inscripción de la placa en Libertad.

¿Qué enuncia esta inscripción concebida por la Unidad de Víctimas? Siguiendo con la propuesta anterior, la concepción y materialidad de la placa está ausente de corporalidades individuales y colectivas. La descripción es abstracta y universalista. Con esta placa no hay señalamientos sobre qué fue lo que sucedió, cómo fueron las acciones de resistencia y quiénes la realizaron. ¿A qué resistencia se refiere? ¿Únicamente al episodio de expulsión del paramilitarismo? ¿Dónde quedan las narraciones inscritas de los diferentes sujetos en esta placa conmemorativa? ¿Dónde queda plasmada la resistencia de los hombres durante las vigilias de guardia?

Adicionalmente, las personas del pueblo no supieron cómo se construyó el artefacto ni quiénes lo hicieron. En la imagen de la derecha, por ejemplo, se puede ver tres personas a cargo de su construcción. Esta fotografía se tomó cuando Camilo Conde y su equipo de trabajo ingresaron al corregimiento con la estatua y registraron el acto.

Por otro lado, la placa está ubicada en un lugar significativo para la población, por los hechos que rodean el puente. De hecho, las mujeres querían ubicar allí la estatua, iniciativa negada por parte de la Unidad de Víctimas y otros líderes. La placa constituye, pues, el no reconocimiento, por parte de los líderes institucionales del proceso de las mujeres y así como la evidencia de que privilegiaron otro tipo de repertorios ya conocidos dentro del marco de la institucionalidad.

Para el visitante desprevenido la placa pasa desapercibida⁵⁰. Suponiendo que alguien se encuentre interesado en esta, el polvo hace imposible su lectura. La información en ella

⁵⁰ Por sugerencia de Marta, realicé una búsqueda por internet de registros de personas que se han tomado “fotos” en esta placa. La única foto de la placa en la web (a diferencia de la estatua de Libertad, que se encuentran registros de visitantes que quieren

consignada es escasa y no da información sobre los sujetos. Las mujeres, por ejemplo, no se sienten reconocidas en la placa. Esto lo expresó claramente la hermana de Deisiris, Danelis, de 24 años:

Para mí, esa placa le hace honores a los paramilitares porque uno sufrió mucho y me parece que no fue buena idea. Si alguno de los que estuvieron aquí la ven dirán que nos hicieron honor al hacer esa placa. Por lo menos hay personas que sufrieron que al ver esa placa también les remueve a todos los que sufrieron. La estatua sí está bien, la estatua sí les da fortaleza a ellas y se sientan libres y puedan seguir adelante y no sentirse estancadas en lo que vivieron. Para que tengan sus alas para la volar. La gente la aprecia hartó, porque en otros tiempos estaría destruida porque el pueblo estaba destruido y la estatua ayuda a que salga poco a poco adelante el pueblo. Aunque no todos tienen el conocimiento de las mujeres que fueron liberadas. Como fue tan grande el sufrimiento, a veces preferimos callar, o no recordar, como para no caer en lo mismo. Aunque uno no se le va a olvidar, uno si piensa que si uno no habla no lo recuerda. (Entrevista N° 8. Danelis, 2019)

Como se puede observar en las palabras de Danelis, la placa hace referencia a lugares del recuerdo que mueven al dolor. En contraposición, la estatua hace eco de la idea de la memoria como sanación. La estatua ofreció “alas para volar” a las mujeres y, en general, aportó al pueblo a “que salga poco a poco adelante”.

En conclusión, la estatua es un lugar de recuerdo que vincula a sujetos con la memoria como sanación, una contra-memoria situada.

2.2. Memoria como performance

En lo que sigue se aborda la estatua como performance. Concebirla de tal modo implica preguntarse no por su representación, sino por las relaciones sociales que promueve, en tanto

tomarse una foto), está basada en una nota escrita por la Unidad de Víctimas en la que se afirma sobre el día de la Conmemoración “Aquella fecha es recordada en el caserío con una placa que la Unidad para las Víctimas ayudó a montar en 2014” (2016). La nota se encuentra en el siguiente enlace: <https://www.unidadvictimas.gov.co/es/reparación-colectiva/en-libertad-sucre-que-resistió-la-violencia-paramilitar-la-paz-inició-hace-12>

que práctica, y, más específicamente, por las identidades que construye. Siguiendo la propuesta de Piper, Reyes y Fernández (2012), esto implica analizar la estatua en constante movimiento hacia su globalidad, a partir de los elementos que la componen, preguntándonos por sus posibles interpretaciones y efectos.

Entender el performance es acercarse a “un conjunto de acciones reiteradas, constreñidas por ciertas normas, constructoras de identidades, en las cuales confluyen o, más bien, se desdibujan los límites entre la artificialidad y lo real. En tanto performance, se apoya en un contexto específico para su significación y funciona como un sistema histórico y culturalmente codificado” (Taylor, 2005. En Piper, Reyes & Fernández, 2013: 23). En los monumentos, por tanto, el ritual de ciertos símbolos estéticos y discursivos ayuda a fijar ciertos recuerdos a partir de las prácticas que lo producen, como prácticas que promueve afectos, comportamientos y sujetos.

En ese sentido, es pertinente el análisis del *Monumento de Mujeres* en Chile realizado en el texto *Women and public space: A psychosocial analysis of the monument 'women in memory'. Feminism & Psychology*. La lectura del monumento, hecha por los autores del monumento parte de la consideración de que:

Nuestros recuerdos reproducen los significados de lo ocurrido y, al mismo tiempo, tienen el poder de transformar las condiciones que harán posible (o no) nuevos procesos de significación. Esta es una de las cualidades que le dan a la memoria su poder para romper los límites establecidos por las versiones hegemónicas del pasado (Piper 2008). En este sentido proponemos centrar el estudio de recuerdos en el poder articulador y transformador de la interpretación (Butler 2001^a, 2002) (En Piper, Reyes & Fernández, 2012: 252).

Cuando se hace énfasis en la interpretación, más no en la representación, el interés se centra en las relaciones sociales que promueven esta materialización del recuerdo y, específicamente, en las identidades que ayuda a construir. Por lo tanto, para aportar a esta perspectiva, los autores proponen tres dimensiones de análisis: la interpretación, la ubicación, y los usos y apropiaciones. A continuación, la narración se basa en la transformación de esta estatua y termina con el análisis mencionado.

Transformación de la estatua

De junio a septiembre Camilo trabajó en conseguir recursos para transformar la estatua. Se necesitaba pintura y materiales para la construcción del pedestal. Una empresa privada de pinturas proporcionó la pintura para la estatua, las casas de las mujeres denunciantes y el parque del corregimiento. El pedestal se realizó con el apoyo de una productora de cine y con la técnica de **mosaico**. El objetivo era lograr la participación de la gente, de modo que fuera la comunidad la que hiciera el homenaje y como ejercicio de reconciliación entre la comunidad y las mujeres.

El mosaico consiste en cortar pedazos pequeños de baldosa y formar figuras que dan color al monumento, “es como armar un rompecabezas” afirma Camilo Conde. Para el pedestal de la estatua, el mosaico consistía en un dibujo de diez flores grandes que representaban a las mujeres que estuvieron en el proceso y su lideresa; detrás de las flores se encuentran las montañas de la región y unas olas azules que representaban el mar de la Costa Caribe. El fondo del cielo es negro que representa el cielo de las noches caribeñas, acompañado de estrellas pequeñas que hacen alusión a las personas que perdieron sus vidas durante el periodo de violencia. Se utilizaron colores fuertes para el dibujo, respetando la petición de la comunidad, y el tipo de dibujo se basó en las flores que se usan en las artesanías de Totumo. (Guerrero, 2017:77)

En la túnica pintaron las flores que representan a las mujeres que padecieron el abuso pero que no denunciaron.

- **Construcción del monumento**

Hubo dos frentes de trabajo. Por un lado, estaba el grupo de las mujeres denunciantes que en una de las casas pintaron la figura de la estatua y en dos días construyeron el pedestal con materiales que donó la comunidad y por otro lado, el resto del pueblo trabajó en el mosaico del pedestal. Cuando la base estuvo lista, Camilo dibujó el patrón a seguir con tizas para que las personas que quisieran pegaran los bloques de cerámica.



Ilustración 24 Trabajo de las mujeres con la estatua y del pueblo con el pedestal. Camilo Conde.

Los niños y jóvenes desempeñaron un rol protagónico. Con ellos, se buscó definir el lugar adecuado para la estatua: se les pidió que hicieran un dibujo que respondiera la pregunta de cómo se imaginaban la casa de la estatua en el corregimiento. También los niños participaron en la pega de baldosas después de aprender cómo hacerlo correctamente. Pero, especialmente, los niños explicaron a las personas que iban llegando de qué trataba el monumento, a cuál de las mujeres denunciadas correspondía cada flor y cuál era el sentido del homenaje, lo cual propició el diálogo sobre lo que había sucedido en el corregimiento.

Para Carolina Guerrero (2017), a medida que pasaban los días, hubo un mayor ambiente de confianza que permitía a los pobladores hablar de su propia experiencia durante los años de asentamiento del paramilitarismo. El parque y el trabajo conjunto fue una combinación idónea para que la gente hablara sobre la violencia sexual y una forma de sanación colectiva, “realizando una construcción conjunta que permitía que las comprensiones y los juzgamientos mal intencionados fueran aclarándose con este ejercicio de diálogo, asimilando las formas de ver el conflicto desde diferentes perspectivas.” (Guerrero, 2017:83)

Durante días, se trabajó por turnos de manera espontánea ajustada a las ocupaciones de cada uno. Por ejemplo, los niños iban al colegio y llegaban a medio día o después de las cuatro de la tarde; en la mañana llegaban las mujeres a trabajar, al atardecer los adolescentes y en la noche los hombres después de sus jornadas en el campo. Algunas personas participaron todo el día, asimilando procesos propios. Tal es el caso de Azucena quien no abrió su negocio y decidió ir todos los días a trabajar con dedicación apoyando a la gente para que siguiera trabajando, ella es una de las mujeres que decidió unirse de manera abierta posteriormente al proceso de denuncia. (Cf. Guerreiro, 2017:83)

- **Fiesta de la Virgen de las Mercedes**

Fueron veinte días de trabajo entre la pintura de la estatua, el mosaico del pedestal y la pintada del parque que cambió su verde con blanco por naranja con azul. La comunidad había terminado el mosaico de la base y las mujeres terminaron de pintarla antes de iniciar las fiestas de la Virgen de las Mercedes (la santa que libera consuela, y protege, a todos los que están presos, a todos los cautivos en el más amplio sentido de la palabra). Prendieron el velón de la estatua en la noche anterior a la fiesta, que inició en la alborada con una banda de porro alrededor de la estatua y duró tres días.

Para Guerrero (2017), el trabajo colectivo de grupos de diferentes edades permitió la apropiación del parque y de sus tradiciones nuevamente. Señala que el grupo de mujeres sintió que la comunidad comprendió su situación y que el pueblo entero les había hecho un homenaje. Ellas mismas contaron que ahora se reunían en el parque a pensar sobre el futuro (Entrevista N° 10. Adriana, 2019).



Ilustración 25 Foto con el grupo de mujeres y La muñeca. Camilo Conde

Después de este recorrido por la historia de la hoy llamada La muñeca de Libertad, haré una lectura desde las tres dimensiones analíticas contempladas en la consideración de la memoria como performance.

Estas dimensiones –interpretativa, de ubicación y de uso y apropiación– se entienden de la siguiente manera. La *dimensión interpretativa* se establece como el mensaje o significado que el monumento busca transmitir, sus símbolos y su estética, así como las posibles interpretaciones de su materialidad. Son las lecturas que consideran el contexto enunciativo y la historicidad de los símbolos utilizados y, por ello, no se realiza una interpretación verdadera, sino una posible entre otras. La *dimensión de la ubicación* hace referencia tanto a la expresión de las políticas actuales de memoria como a su fuerza política (si el lugar contribuye a la accesibilidad, por ejemplo). Finalmente, la *dimensión de usos y apropiaciones* hace referencia a cómo los actores sociales –orientados por sus propias interpretaciones– recuerdan con el monumento, y a la manera cómo éste es cargado de efectos y significados (Cf. Piper et al, 2008).

Dimensión interpretativa

La muñeca de la Libertad es la materialización de la memoria de un grupo de mujeres sobre sus vivencias de resistencia frente a la violencia sexual. Fue la manera en la que las mujeres lograron transmitir la complejidad de sus experiencias a la población, frente a la historia exaltada de resistencia de expulsión del paramilitarismo. En este sentido, hubo un ejercicio de contra-

memoria en el que, por medio de diferentes dispositivos artísticos y corporales del recuerdo ellas lograron posicionar la violencia sexual sufrida en medio de los múltiples silencios.

Por esto, los discursos estéticos fueron fundamentales, particularmente desde una práctica artística que rodeo la construcción de La muñeca de Libertad. Por medio de la propuesta artística, las mujeres resaltaron sus rasgos, construyendo una subjetividad amplia y diversa. Concretamente, están reflejadas las mujeres que denunciaron y las que no lo hicieron; de hecho, hubo múltiples identificaciones de las mujeres con la figura de la estatua: como una santa, como una muñeca, como una marucha, como una persona, etc.

Al tener el semblante de una estatua de la libertad, de la diosa *libertas*, las mujeres destacan que su imagen transmite libertad y protección. Al medir tres metros, denota fuerza y elocuencia. Su piel denota, entre otras, la tradición de Las maruchas: negra cimarrona. Al estar cubierta de múltiples colores, la solemnidad no tiene cabida. Las flores de la estatua aluden a las mujeres que lograron denunciar y hacerse visibles, pero también está el reconocimiento de las que, aunque no denunciaron, aun así resisten. El azul del mar es el reconocimiento a sus esposos y vecinos pescadores. La antorcha, la luz de la vida. El blanco y la corona, la sanación.

Por otro lado, se encuentra el pedestal: un mosaico de flores de colores vivos (rosados y naranjas) que transmite la vida y la alegría: pilares desde donde se sostiene el proceso de memoria de las mujeres. Con todas esas características, la réplica de la Estatua de la Libertad pasó a ser La muñeca de la Libertad. La santa de Libertad. Su Libertad.

El conjunto de la pieza sugiere una lectura desde una perspectiva interseccional dado que la estatua se interesa por resaltar las subjetividades múltiples, y no se centró en el imaginario unívoco de la mujer 'víctima'. Por el contrario, La libertad es la figura de una mujer negra que a la vez representa a las mujeres que denunciaron, pero también a las que no lo hicieron. Cada mujer es una flor diferente y la estatua acoge en una diversidad de significados basados en el cuidado, la protección, la verdad, la sanación, entre otros.

Esta multiplicidad de sentidos es diferente a la manera unívoca cómo se interpretaba la estatua antes de su llegada a Libertad, simplemente como una réplica de la estatua de la Libertad

encargada por un narcotraficante colombiano para su uso privado. La Fundación Progresar y los ex miembros del EPL nunca alcanzaron a imaginar que la estatua sí llegaría a su destino planeado: aportar a las víctimas en su dolor.

Dimensión Locativa

La muñeca de la Libertad, a diferencia de la placa conmemorativa, no pasa desapercibida. Su ubicación en la plaza del pueblo, en medio de las casetas, de la iglesia y de las vías marítimas llama definitivamente la atención. Su vitalidad, manifiesta en sus colores, no invita a la lamentación y genera un contraste con la infraestructura general del corregimiento. Por eso es inevitable no tomarse fotos con ella, y de paso, indagar por qué está allí y qué significa.

Sin embargo, es desafortunado que a esta propuesta de contra-memoria le haga falta una placa descriptiva, cuya ausencia refuerza el silencio de la propuesta que la rodea. Esto no quiere decir que no se tenga conciencia de este hecho y no se haya pensado en una inscripción. Sin embargo, han pasado cinco años desde su construcción y aún no se ha realizado.

Dimensión de uso y apropiación

La participación de diferentes personas del pueblo, incluidas las mujeres denunciantes, otras mujeres, niñas y niños, jóvenes y hombres del pueblo, tanto en la construcción del pedestal, como en la pintura de la estatua y de la plaza del pueblo, generó una fuerte apropiación entre los pobladores de un monumento que se reconoce como traído por las mujeres denunciantes.

Una manera de contrastar esto es el cuidado de la estatua a cargo de todo el pueblo. En ningún momento, este objeto ha sufrido daño alguno. El pueblo ha tenido desde el año 2014 una actitud de protección y cuidado hacia la estatua. Paralelamente, como afirma Adriana, la comunidad comenzó a proteger a las mujeres denunciantes y a relacionarse con ellas desde el reconocimiento de su fortaleza.

Finalmente quisiera llamar la atención sobre la apropiación de la Estatua que realizó la Fundación Progresar, dado que para esta organización ella significó el compromiso del Estado con la paz y los procesos de desmovilización, y a la vez, que el compromiso de este grupo de reincorporados del EPL con las víctimas.



Ilustración 26 La muñeca de la Libertad. Tomada por Marcela Pardo. 2019.

Conclusiones

Este trabajo se enmarca en el estudio de las relaciones entre memoria y género. Las reflexiones que se llevaron a cabo en él, mostraron diversas disputas sobre aquellas memorias -de lo sucedido en términos de violencia sexual, durante el asentamiento paramilitar en el corregimiento de Libertad en Sucre entre los años 2001 y 2004-, que dan significado y sentido a la *Muñeca de Libertad*: un artefacto simbólico resultado de la materialización de la memoria colectiva de los y las liberteñas (mujeres víctimas de violencia sexual, denunciantes y no denunciantes, otras mujeres, hombres, niños, niñas, abuelos y abuelas) realizado en el año 2014.

La estatua fue pues el foco de indagación, tanto por el pasado que la configura, como por su historia reciente y perspectivas a futuro en el corregimiento de Libertad. La relevancia de este artefacto simbólico reside en que, primero, su materialización es un ejercicio de *contramemoria*, ya que situó como centro las vivencias de violencia sexual de las mujeres de Libertad de cara al silencio que rodea este tipo de agresión y a las memorias oficiales de resistencia. Segundo, mediante ejercicios cotidianos de resistencia, produjo una diversidad de sujetos en relación con las mujeres víctimas de violencia sexual y amplió esta identidad. Tercero, transformó el sistema de género impuesto por el orden social del paramilitarismo, transformando la producción del espacio público en el que se ubica la estatua como lugar de memoria.

Como punto de partida se observó que, en la historia reciente de Libertad, la población resistió a las formas de violencia paramilitar de dos formas distintas: mediante la expulsión del paramilitarismo y la recuperación de la comunidad como colectivo, y mediante el reconocimiento de las mujeres como sujetos políticos, no ya como meros seres pasivos frente a la violencia sexual. Lograr el reconocimiento de las mujeres liberteñas en torno a la resistencia de la violencia paramilitar no fue tarea fácil, debido a que la violencia sexual comprende

dinámicas de silencio, marginación e interpretación que utilizan lecturas dicotómicas de la guerra.

Estas dinámicas emergieron cuando la Estatua de la Libertad fue llevada al corregimiento como regalo a las mujeres que denunciaron a ‘El Oso’, comandante paramilitar que tuvo el dominio del territorio y de sus cuerpos. Inicialmente la estatua no fue aprobada por los líderes de la comunidad y fue vetada en la conmemoración de los *Diez años de resistencia*, en la que la población celebraba el día en que expulsaron al paramilitarismo. Como se vio en el documento, a los adultos mayores les parecía que la estatua debería estar en el parque, pero los grupos que venían trabajando con la Unidad de Víctimas les parecía un símbolo *Yanki* que no debería estar en el ‘Puente de Diomedes’, siendo este el lugar de la propuesta inicial de las mujeres.

Sin embargo, la estatua se transformó en un símbolo de alegría y reconocimiento. Representa hoy el espíritu afrodescendiente de Las Maruchas; el cuidado porque es “su muñeca”, y también la protección porque es “una santa”. Esta polisemia de sentidos convergen su materialidad y su construcción colectiva. Los pobladores acordaron que debía ser negra, por ser un pueblo afrodescendiente; que debía tener algo que ver con el agua, por ser un pueblo de pescadores; que la antorcha debía ser un velón de porro; que debía tener colores, porque la diversidad cromática ha definido la relación de su gente con el mundo.

La fuerza de la estatua también está en los vínculos que en su itinerario estableció con una red de actores que, de manera orgánica, aportaron a la construcción de sus sentidos. La estatua es testigo de las intenciones de un grupo de ex miembros del EPL de aportar al dolor de sus víctimas. Es la muestra de voluntad de un gobierno en la materialización de la paz y estuvo en medio de la lucha frente a la corrupción aduanera que dominaba las transacciones de un país en medio del narcotráfico.

Así pues, recordar el pasado reciente de esta estatua, con una visión de género, requiere integrar concepciones discursivas y performáticas que fijan la mirada en las relaciones, las identidades y las corporalidades de toda esta red de actores involucrados. Para mí, este trabajo fue desarrollado colectivamente; mi rol y el de las personas involucradas fue el de “co-autores[es] en una práctica articulada con otras compañeras [y compañeros] sociales diferentes, pero vinculadas[os]” (Haraway, 1992/1999: 138)

Bibliografía

FUENTES PRIMARIAS

Entrevistas

Entrevista no. 1. Leocadio, líder del corregimiento. Libertad, San Onofre, 13 de octubre de 2016, grabación digital y transcripción, 22 mins. Entrevistarón: Marcela Pardo y Julián Barajas.

Entrevista no. 2. Manuel, líder del corregimiento. Libertad, San Onofre, 13 de octubre de 2016, grabación digital y transcripción, 18 mins. Entrevistarón: Marcela Pardo y Julián Barajas.

Entrevista no. 3. Camilo Conde. Bogotá, 08 de agosto de 2017, grabación digital y transcripción, 46 mins. Entrevistó: Marcela Pardo

Entrevista no. 4. Adriana Porras, Bogotá, 31 de marzo de 2018, grabación digital y transcripción, 24 mins. Entrevistó: Marcela Pardo.

Entrevista no. 5. Idelfonso Henao. Bogotá, 11 de julio de 2018, grabación digital y transcripción, 40 mins. Entrevistó: Marcela Pardo.

Entrevista no. 6. Nergina y Neidis. Cartagena, 11 y 13 de enero de 2019, grabación digital y transcripción, 50 mins. Entrevistó: Marcela Pardo.

Entrevista no. 7. Modesta Libertad, San Onofre, 11 de enero de 2019, grabación digital y transcripción, 28 mins. Entrevistó: Marcela Pardo.

Entrevista no. 8. Doña Joaquina, Katy y Eaidis. Libertad, San Onofre, 11 de enero de 2019, grabación digital y transcripción, 30 mins. Entrevistó: Marcela Pardo.

Entrevista no. 9. Lanis Maria. Libertad, San Onofre, 11 de enero de 2019, grabación digital y transcripción, 12 mins. Entrevistó: Marcela Pardo.

Entrevista no. 10. Adriana Porras, Sincelejo, 27 de febrero de 2019, grabación digital y transcripción, 40 mins. Entrevistó: Marcela Pardo.

Entrevista no. 11. Marta, Organización de mujeres. Chía, Cundinamarca, 11 de septiembre de 2019, grabación digital y transcripción, 40 mins. Entrevistó: Camilo Conde.

Entrevista no. 12. Grabe, Vera Bogotá, 16 de noviembre de 2019, grabación digital y transcripción, 20 mins. Entrevistó: Marcela Pardo.

Notas de campo

Notas de campo, Libertad, San Onofre, xx de octubre de 2016, manuscritas.

Notas de campo, Libertad, San Onofre, xx de enero de 2019, manuscritas.

Talleres

Taller no 1. Taller de experiencias locales de construcción de paz. Líderes de Libertad. 14 de octubre de 2016. Libertad, San Onofre. Talleristas: Marcela Pardo, Erika Parrado y Julián Barajas.

Audiovisual

Conde, Camilo (2017). "Isabel Martínez, Cantadora y bailadora de Libertad". Anexo audiovisual, Isabel Martínez de Guzmán, premio a la preservación de las tradiciones afrodescendientes 2017.

Conde, Camilo (2014). Archivo audiovisual de la Estatua de Libertad. Bogotá. 742 Gb.

Canal Caracol (2014). Los informantes. Emitido el 01 de Junio de 2014. <https://www.youtube.com/watch?v=Ef0ebtJcU8A&list=PLd0EtL9WCfmrGtfhT0eCjTg2m7xT5ETZI>

Documentos oficiales

Congreso de la República. Ley 1448 de 2011.

DIAN (1998). Acta de Aprehensión emitida el 01 de julio de 1998 realizada por funcionarios de la *Administración Especial de Servicios Aduaneros*.

DIAN (1999). el 4 de agosto hubo un edicto de notificación y que el 29 de septiembre del mismo año, los funcionarios de la *División de Fiscalización* de la DIAN practicaron el reconocimiento y avalúo.

DIAN (1999a). Resolución N° 6363850 del 23 de noviembre de 1999.

DIAN. Resolución No. 2813 del 20 de marzo del 2001.

Acuerdo Final Gobierno Nacional - Ejército Popular De Liberación, 1991.

Organización Internacional para las Migraciones (OIM). (Sin fecha). Plan de reparación colectiva de Libertad.

Prensa

Bermúdez, A (2015). El supuesto retorno emblemático del gobierno Santos. 9 de mayo de 2015. El tiempo. Cayeron brujas del narcotráfico. 28 de marzo 1999. Recuperado de: <https://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-857201>

Gil, Laura. (2017). Reparación. El Tiempo. Recuperado de: <http://www.eltiempo.com/opinion/columnistas/laura-gil/reparacion-planes-integrales-de-reparacion-colectiva-pirc-96308>

Lara, Jaime. *Frontier rompe su silencio*. El Tiempo. 9 de mayo de 1999. Recuperado de: <https://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-905306>

La Silla Vacía. <http://lasillavacia.com/historia/el-supuesto-retorno-las-palmas-50174>

Revista Dinero. Una visión bien ensamblada. Revista Dinero. 7 de enero de 1997. Recuperado de: <https://www.dinero.com/archivo/articulo/una-vision-bien-ensamblada/17426>

Revista Semana. Epílogo. 15 de mayo de 2000. Revista Semana. Recuperado de: <https://www.semana.com/nacion/articulo/epilogo/41970-3>

Verdad Abierta. (20 de octubre de 2008). La democracia según el “El Oso”. Recuperado de: <http://www.verdadabierta.com/justicia-y-paz/versio-nes/507-bloque-norte-bloque-heroes-de-los-montes-de-maria/445-la-de-mocracia-segun-el-el-oso>

Verdad Abierta. (1 de septiembre de 2010). ¿Cómo se fraguó la tragedia de los Montes de María? Recuperado de: <http://www.verdadabierta.com/la-historia/la-historia-de-las-auc/2676-icomose-fraguo-la-tragedia-de-los-montes-de-maria>

FUENTES SECUNDARIAS

Acosta, A. (2015). “¡En ese momento fue que me volví defensora!”. Bogotá: Sin Publicar Universidad Nacional de Colombia. Tesis de maestría.

Berger, J. (2000). *Modos de ver*. Gustavo Gili. Barcelona.

Buitrago, C. (2010). *El Corregimiento de Libertad antes, durante y después de la incursión paramilitar*.

Butler, J. (2001). *El Género en Disputa: El Feminismo y la Subversión de la Identidad*. México: Paidós.

Butler, J. (1989) *Gender trouble, feminist theory, and psychoanalytic discourse*. En Nicholson, L. *Feminism/Postmodernism* (pp. 324-340). Londres y Nueva York: Routledge.

Butler, J. (2002): *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*. Buenos Aires-Barcelona: Paidós, 2002.

Butler, J. (2017). *Corporeal vulnerability, coalition and street policy*. *Nómadas*, (46), 13–29.

Cabrera. M. y Vargas. L (2014). Transfeminismo, decolonialidad y el asunto del conocimiento: inflexiones de los feminismos disidentes contemporáneos. *Universitas Humanística*, 78: 19-37

Centro de Investigación y Educación Popular –Cinep– (2018). *Aprendizajes de construcción de paz en Montes de María*. Bogotá.

Centro Nacional de Memoria Histórica –CNMH– (2011). “Capítulo 2. La otra violencia: control paramilitar y vida cotidiana en Rincón del Mar y Libertad” En: *Mujeres y guerra*. CNMH, Bogotá.
Corporación Humanas (2013). *La violencia sexual, una estrategia paramilitar en Colombia*. Bogotá.

Deleuze, G. y Guattari, F (2012/1988). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pretextos.

Esteban, ML. (2004): *Antropología del cuerpo. Género, itinerarios corporales, identidad y cambio*. Barcelona: Edicions Bellaterra

Dhamoon, Rita Kaur (2010). Considerations on Mainstreaming Intersectionality. *Political Research Quarterly*, 64 (1), 230–243. <http://dx.doi.org/10.1177/1065912910379227>.

Foucault, M. (1999). “La gubernamentalidad”. En *Obras esenciales*, vol. III: Estética, ética y hermenéutica, 175-187. Barcelona: Paidós.

Garzón M; Cejas, M; Viera, M; Hernández, L, Villegas, L. (2014). “Ninguna guerra en mi nombre”: feminismo y estudios culturales en Latinoamérica. *Revista Nómadas* N° 40, abril de 2014. Pg. 159-173. Universidad Central. Bogotá.

Grosso, Bruno (2002). Las políticas de la memoria. *Sociohistórica*, 11-12,187-198. Disponible en: <https://www.sociohistorica.fnhce.unlp.edu.ar/article/view/SHn11-12a09>

Guarderas, P. (2018) De las interpelaciones por transparencia u opacidad: La atención a las diversidades sexo-genéricas en Quito. *Psicoperspectivas. Individuo y Sociedad*, Vol. 17, No. 1

Guerrero, C. (2017). *Un Camino para la Reconciliación: ejercicio de construcción colectiva*. Bogotá, Universidad Pedagógica Nacional. Tesis de maestría.

Gutiérrez, D. (2016). *Ejercicios del Cuidado a propósito de La piel de la memoria*. Tesis doctoral. Universidad Nacional Autónoma de México. Ciudad Universitaria. CDMX, octubre 2016.

Hall, S. (1980). *Codificar y Decodificar* En: *Culture, media y lenguaje*, London, Hutchinson, 1980. Pág. 129-139 Traducción: Carlos Rusconi y Ariadana Cantú. Dpto. de Cs. De la Comunicación, Universidad Nacional de Río Cuarto.

Halbwachs, M. (1968/2004). *La memoria colectiva*. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza.

Haraway, D. (1997): "enlightenment@science_wars.com: A Personal Reflection on Love and War". *Social Text*, 15 (50), 123-129.

Haraway, D. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Ediciones Cátedra

Hyussen, A. (2002) "Pretéritos presentes: medios, política, amnesia". En: *En busca del futuro perdido. Cultura y memoria en tiempos de globalización*, Capítulo I, Fondo de Cultura Económica, Goethe Institut, Mexic. (pp. 13-40).

Isaza, Cecilia. *La Fundación Progresar: un esfuerzo de paz en medio de la guerra*. En: *Los caminos entre la guerra y la paz. Primer volumen. La reinscripción*. Fondo para la paz.

Jelin, E. (2001). *Los trabajos de la memoria*. Barcelona: Siglo Veintiuno Editores.

Klep, K. (2012). Tracing collective memory: Chilean truth commissions and memorial sites. *Memory Studies*, 5(3), 259-269.

Lazzara M. (2011). Dos propuestas de conmemoración pública: Londres 38 y el Museo de la Memoria y los Derechos Humanos (Santiago de Chile). *A Contracorriente: Revista de historia social y literatura de América Latina*, 8(3), 55-90.

López, H (2014). *Emociones, afectividad, feminismo*. En: Sabido, Olga y García, Adriana, eds. "Cuerpo y afectividad en la sociedad contemporánea." México: UAM-A, 2014: 257- 275

MacGredor, N. (2012). *La historia del mundo en 100 objetos*. The British Museum. Debate.

Montenegro, M; Piper, I; Fernández, R; y Sepúlveda, M. (2015). Experiencia y materialidad en lugares de memoria colectiva en Chile. *Universitas Psychologica*, 14(5), 1723-1734.

Organización Internacional para las Migraciones –OIM–. (2012). *Del daño a la reparación colectiva: la experiencia de 7 casos emblemáticos*. Recuperado de: http://publications.iom.int/system/files/pdf/del_dano.pdf

Ortega, F. (2008). Introducción. En: *Veena Das : sujetos del dolor, agentes de dignidad / ed. Francisco A. Ortega. – Bogotá : Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas : Pontificia Universidad Javeriana. Instituto Pensar, 2008*

Páez, M. (2016). *La Experiencia de Exigibilidad de Justicia de un Grupo De Mujeres Víctimas de Violencia Sexual del Corregimiento de Libertad, San Onofre, Colombia*. Lleida: Universidad de Lleida. Tesis de maestría.

Páez, M. (2018). Documento público N°9. *La Experiencia de acceso a la justicia de las mujeres del corregimiento de Libertad. La importancia de caminar acompañadas*. Alianza Iniciativa de Mujeres Colombianas por la paz (IMP).

- Piper I, Fernández, R & Iñiguez, L. (2013). Psicología Social de la Memoria: Espacios y Políticas del Recuerdo. *Psykhé* (Santiago), 22(2), 19-31. Recuperado de: http://www.psykhe.cl/index.php/psykhe/article/view/574/pdf_2
- Piper, I; Reyes, MJ y Fernández, R. (2012). Women and public space: psychosocial analysis of the monument "women in memory". *Feminism & Psychology*, 22(2), 249-260.
- Porras, E. (2014). Conflictos, violencias y resistencias en los Montes de María. Un análisis de temporalidad extendida. En F. González, (Ed.) *Territorio y conflicto en la Costa Caribe* (p. 386). Odecofi-Cinep.
- Richard, N.(2000). Políticas y Estéticas de la Memoria. Santiago de Chile: Editorial Cuarto Propio.
- Richard, N. (2006): "Estudios visuales y políticas de la mirada". En: Dussel, Inés y Gutiérrez, Daniela (Comp.), *Educación la mirada. Políticas y pedagogías de la imagen*. Editorial Manantial, Buenos Aires. (pp.97 -112).
- Richard, N. (2008). *Feminismo, género y diferencia(s)*. Santiago de Chile: Editorial Palinodia.
- Richard, N.(2010). *Crítica de la memoria (1990-2010)*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Diego Portales.
- Richard, N. (2013). Multiplicar la(s) diferencia(s): género, política, representación y deconstrucción. En: *Hegemonía cultural y políticas de la diferencia*. Buenos Aires. CLACSO.
- Quintero, V. (2013) El contexto de la violencia sexual perpetrada por el frente Golfo de Morrosquillo del Bloque Héroes de los Montes de María de las AUC. Informe de la Dirección Nacional de Análisis y Contextos de la Fiscalía General de la Nación.
- Reverter, S. (2001): "Modificación del cuerpo: ¿Parodia o subversión?", *Cuadernos Feministas*, 5, Seminari d'Investigació Feminista, Universitat Jaume I, 51-58.
- Romero Bachiller, Carmen (2006): *Articulaciones identitarias: prácticas y representaciones de género y "raza"/etnicidad en "mujeres inmigrantes" en el barrio de Embajadores (Madrid)*, Tesis doctoral. Director: Fernando J. García Selgas. Presentada el 20/12/2006. Dpto. Sociología y (Teoría Sociológica). Fac. CC. Políticas y Sociología, UCM
- Rodríguez, T. (2015). Caracterización de los conflictos territoriales en la región Montes de María. En C. Duarte, *Desencuentros territoriales* (p.378). Bogotá: ICANH.
- Scott, J. (2011). Género: ¿Todavía una categoría útil para el análisis? La manzana de la discordia, 6(1), 95-10.
- Taylor, D (2007). El espectáculo de la memoria: trauma, performance y política. Extraído de: <http://performancelogia.blogspot.com/2007/08/el-espectculo-de-la-memoria-trauma.html>

Theidon, K. (2011). Género en transición: sentido común, mujeres y guerra. *Cadernos Pagú*, 37, 43- 78.

Traverso, E. (2005/2007). El pasado, instrucciones de uso: historia, memoria, política [A. González de Cuenca, Trad.; Título original: *Le passé, modes d'emploi : Histoire, mémoire, politique*]. Madrid, España: Marcial Pons.

Trebisacce, C. (2016). Una historia crítica del concepto de experiencia de la epistemología feminista. *Cinta de Moebio*, (57), 285–295. <https://doi.org/10.4067/S0717-554X2016000300004>

Troncoso, L y Piper, I (2015). Género y memoria: articulaciones críticas y feministas. *Athenea Digital*, 15(1), 65-90. <http://dx.doi.org/10.5565/rev/athenea.1231>

Unidad de Víctimas. (2016). En Libertad (Sucre), que resistió a la violencia paramilitar, la paz inició hace 12 años. Junio 22 de 2016. <https://www.unidadvictimas.gov.co/es/reparación-colectiva/en-libertad-sucre-que-resistió-la-violencia-paramilitar-la-paz-inició-hace-12>

Vásquez, F. (2001). La memoria como acción social. Relaciones, significados e imaginario. Barcelona: Paidós

Vinyes, Ricard (2009). La memoria del Estado. En Ricard Vinyes (Ed.), *El Estado y la memoria* (pp. 23-66). Barcelona: RB