

**“AQUÍ SOLAMENTE VIVIMOS LOS GUAPOS”:
PRÁCTICAS PARA HABITAR ESPACIOS DE
MUERTE EN PUTUMAYO, COLOMBIA ***

JORGE ANDRÉS CANCEMANCE LÓPEZ **

Universidad Nacional de Colombia · Bogotá · Colombia

*Una versión preliminar de este artículo formó parte del examen de calificación para obtener la candidatura doctoral en Antropología (I-2012) en la Universidad Nacional de Colombia y, asimismo, del informe de investigación presentado en junio del 2012 al Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH) como parte de la beca de investigación “Estímulo para investigaciones en Antropología Social —Pionero(a)s de la Antropología Colombiana en homenaje a Milciades Chaves Chamorro y Miguel Fornaguera Pineda—, ICANH 2012”, que esta institución me otorgó para desarrollar trabajo de campo en Putumayo.

**jacancimancel@unal.edu.co

Artículo de investigación recibido: 8 de mayo del 2012 · aprobado: 23 de marzo del 2013

RESUMEN

En Putumayo, al igual que en otros departamentos de Colombia, afectados por la constante presencia de grupos armados, una gran parte de sus habitantes ha tenido que recurrir a diversas prácticas sociales y culturales, con el fin de continuar en esos territorios. Teniendo en cuenta ese escenario se formula la siguiente pregunta: ¿cuáles fueron las prácticas a las que recurrieron los habitantes de los municipios Puerto Guzmán y San Miguel para sobrevivir bajo distintos ejercicios violentos y estrategias de dominio particulares? El artículo da cuenta del proceso de construcción de esta pregunta, de las posibles contribuciones de esta investigación a los estudios de la violencia en el país y de algunos resultados preliminares sobre la exploración de una “antropología de los silencios”.

Palabras clave: *autoetnografía, guerrilla, paramilitares, Putumayo, violencia.*

“ONLY THE BRAVE LIVE HERE”: PRACTICES TO INHABIT SPACES OF DEATH IN PUTUMAYO, COLOMBIA

ABSTRACT

In Putumayo, as in other departments of Colombia affected by the constant presence of armed groups, a large part of the inhabitants have had to resort to diverse social and cultural practices in order to remain in those territories. In this context, the article attempts to answer the following question: What practices did the inhabitants of Puerto Guzmán and San Miguel resort to in order to survive in circumstances of violence and particular domination strategies? The text shows how the question was developed, and includes the possible contributions of my research to studies on violence in the country, as well as some preliminary results of what I have called the “anthropology of silences”.

Keywords: *self-ethnography, guerrilla, paramilitaries, Putumayo, violence.*

“AQUI SOMENTE VIVEM OS CORAJOSOS”: PRÁTICAS PARA HABITAR ESPAÇOS DE MORTE EM PUTUMAYO, COLÔMBIA

RESUMO

Em Putumayo, como em outros estados da Colômbia afetados pela constante presença de grupos armados, uma grande parte de seus habitantes teve que recorrer a diversas práticas sociais e culturais, com o objetivo de continuar nesses territórios. Ao considerar esse cenário, formula-se a seguinte pergunta: quais foram as práticas às quais recorreram os habitantes dos municípios Puerto Guzmán e San Miguel para sobreviver sob diferentes exercícios violentos e estratégias de domínio particulares? Este artigo dá conta do processo de construção dessa pergunta, das possíveis contribuições desta pesquisa aos estudos da violência no país e de alguns resultados preliminares sobre a exploração de uma “antropologia dos silêncios”.

Palavras-chave: *autoetnografia, guerrilha, paramilitares, Putumayo, violência.*

No cualquiera tiene la fortaleza y la capacidad de vivir en medio de sucesos tan duros como los que han ocurrido acá. Por eso yo sí creo que aquí, como me lo decía una amiga que estaba de vacaciones, solamente vivimos los guapos, los que a pesar del terror no nos vamos, pues todo lo que tenemos está aquí y pues somos lo que tenemos. (Mujer anónima, entrevista, junio del 2012).

Mi familia extensa, tanto materna como paterna, vive y siempre ha vivido en un pueblo del departamento de Nariño, fundado hace más de cien años. Mis padres se casaron en 1985 y luego migraron y se establecieron en Putumayo. Solo durante los periodos de vacaciones escolares, una vez al año, visitábamos a nuestra familia por un par de semanas. El viaje resultaba sumamente agotador. Recuerdo que además de tener que soportar por más de veinte horas un largo trayecto de carretera sin pavimentar y en muy mal estado, había varios retenes militares por los que había que pasar. En una época, unos eran de la guerrilla y del Ejército Nacional; en otra, de paramilitares, Ejército y guerrilla, así que llegar era gratificante.

El encuentro inicial entre mi abuela, mis tías maternas y mi madre estaba precedido por el llanto y por el reclamo que le hacían de “por qué vivía tan lejos y en un lugar tan ‘peligroso’ como ese”. Para estas mujeres, Putumayo era el peor lugar al que mi padre pudo llevarla. No solo se trataba de un sitio imaginado entre la selva y la nada —lejos de ellas—, sino, principalmente, un sitio sin ley ni orden. Con mucha curiosidad y en varios momentos de la cotidianidad de esos días de encuentro familiar, mis tías le pedían a mi madre que les contara si era cierto que con tan solo mover la “mata” de la coca “caía dinero”, que si había visto muertos, que si hablaba con la guerrilla...

Mi madre respondía a estas indagaciones casi con la misma fórmula: “allá no es como dicen, La Hormiga (que es el nombre de la cabecera municipal del Valle del Guamuez en la que vivíamos) no es como la pintan”, y pasaba a desmentir esa idea de que la plata era fácil de conseguir. No podía negar a los muertos, les decía que sí “mataban”, pero que a nosotros no nos iba a pasar nada, porque no “estábamos metidos en líos... el que nada debe no tiene por qué asustarse... Solo hay que andar derechitos y cada quien en lo suyo”. Sobre la guerrilla, mi madre

se limitaba a decir que a veces los veía... “ellos no mantienen en un solo lugar”. “Ustedes son muy valientes”, era la conclusión final de este tipo de conversaciones.

Decidí titular este artículo con una categoría nativa y empezar con el fragmento de una entrevista que le hice a una hija de fundadores de uno de los municipios que conforman la subregión del bajo Putumayo¹ y a partir de recuerdos familiares, porque todo ello ilustra y articula mi interés de investigación doctoral sobre las prácticas sociales y culturales a las que hemos recurrido los habitantes del bajo Putumayo para vivir bajo el control territorial que han establecido, en periodos concretos, los frentes 32 y 48 de la guerrilla de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC-EP) (1984-1997) y los paramilitares del Bloque Sur Putumayo de las Autodefensas Unidas de Colombia (1997-2006)². Me pregunto por las prácticas a las que recurrieron los habitantes de dos municipios de Putumayo —Puerto Guzmán y San Miguel— para vivir bajo distintos ejercicios violentos y estrategias de dominio particulares.

Me propongo explorar un aspecto tradicionalmente no objetivado de los conflictos armados: el modo en que afectan a quienes, sin participar en ellos, desarrollan sus vidas en las zonas en que ocurren. En Putumayo, grupos de guerrilla, paramilitares y fuerza pública (Ejército, Policía, Armada), no solo llevaron a cabo —y lo siguen

-
- 1 Subregión conformada por los municipios de Puerto Asís, Puerto Caicedo, Orito, Valle del Guamuez; San Miguel y Leguízamo. Siempre que en este texto me refiera al ‘bajo Putumayo’ estaré dejando por fuera al municipio de Leguízamo, dadas las particularidades históricas en su proceso de colonización, la intervención estatal y su relativo distanciamiento de las dinámicas de violencia política y de narcotráfico en el departamento.
 - 2 Debo aclarar que los periodos mencionados no son excluyentes entre sí. Como se verá más adelante, las FARC y los paramilitares han disputado (y siguen disputando), casi simultáneamente, el control territorial de algunos municipios de Putumayo, dado el carácter estratégico de la región. Sin embargo, y de forma arbitraria, me interesa profundizar sobre periodos en los que fue más predominante el control de un actor armado. Para el caso de las FARC he seleccionado el periodo 1984-1997, que da cuenta de la llegada de este grupo a la región y de su proceso de legitimización (frente a los campesinos cocaleros) al posicionarse como “guardianes” o defensores de la economía cocalera. Para el caso de los paramilitares he seleccionado el periodo 1997-2006 que da cuenta de la consolidación y del accionar armado del Bloque Sur Putumayo y su disputa constante por el control de la economía de la coca con la guerrilla de las FARC. Para profundizar sobre estos órdenes armados, puede revisarse el informe del Centro Nacional de Memoria Histórica de Colombia sobre la violencia en la Inspección del Placer (2012).

haciendo— distintas acciones violentas (confrontaciones armadas, hostigamientos, asesinatos, amenazas, ejecuciones extrajudiciales, destierros), sino que también fueron los responsables de la instauración de controles armados con los que se crearon órdenes sociales concretos que correspondían a su proyecto militar. La población que habita esas zonas y que no se ha desplazado, ha tenido que recurrir a diversas prácticas sociales y culturales para significar y re-significar los lugares cotidianos en los que permanece. También ha aprendido a manejar códigos de protección que pueden verse como prácticas de supervivencia y convivencia con el terror.

Entenderé el control y el dominio territorial como el conjunto de acciones, normas y amenazas que un grupo armado utiliza para crear un orden social que corresponde a su proyecto militar. Parto del planteamiento del Grupo de Memoria Histórica (2011, 13), según el cual, las guerras

difieren de su naturaleza, y esta a su vez, está inextricablemente unida a los actores de la confrontación, los intereses que promueven, sus bases sociales, las ideologías que aducen, los recursos en disputa, las alianzas que urden y sus distintas maneras de inserción en los conflictos locales, elementos todos que a su vez generan variaciones en cuanto a las estrategias y repertorios de violencia, y los dominios y regulaciones sociales que cada uno construye.

Ahora, el fragmento de entrevista y el relato familiar tienen una particularidad: son personas *externas* las que indagan sobre *por qué vivir* en un territorio como Putumayo. Esto resulta significativo, pues yo, que soy nativo de este territorio, me pregunto por qué y cómo habitar lugares permeados por el terror y la muerte. Es una interrogación que desde niño oí formular y que también me la han formulado en varios momentos de mi vida. Es el momento de encontrarle sentido, de empezar a abordarla también desde una *exterioridad*. En el estudio de Nancy Scheper-Hughes sobre el amor y la muerte, la autora trataba el tema del amor maternal y la muerte infantil en Brasil, y planteaba que “Solo fue después de volver a casa cuando recobré mi sensibilidad y el sentido de ultraje moral del horror de lo que había vivido. El horror y la violencia normal de la vida cotidiana” (1997, 27). Yo también regreso a casa, pero con la gran diferencia de que es esta casa la que

contiene todo el horror y la violencia normal de la vida cotidiana. Por ello, preguntas como las que siguen resultan centrales: ¿qué sentido se asigna a las prácticas que se emplean para convivir con el terror?; ¿cómo identificarlas?; ¿cómo hicieron las personas o familias que han experimentado diversos hechos de violencia para sobreponerse a ellos?; ¿cómo negociar la vida y la existencia con un actor armado que para algunas personas reprime, castiga y asesina, y para otras se convierten en “aliados” clave de los cuales derivan beneficios?; ¿qué tipo de prácticas culturales se crean en esos contextos de dominación armada?; ¿con qué prácticas culturales de largo plazo se relacionan?; ¿qué resistencias o agencias se pueden identificar en medio de un dominio armado?; ¿cómo se recompone emocional y políticamente un territorio después de hechos de violencia o de la imposición del terror como arma de guerra?; ¿cuáles son las narrativas e historias de miedo que circulan en el territorio?

“NO PODEMOS SER MALAGRADECIDOS CON ESTA TIERRA”:

VIOLENCIA Y VIDA COTIDIANA

Nací y crecí en el municipio Valle del Guamuez, Putumayo (1986-2003). Mi madre y mi padre llegaron a esta región al inicio del decenio de 1980, cuando varios de los poblados que actualmente constituyen la zona del bajo Putumayo —a excepción de Puerto Asís— ya se habían conformado por efecto de la explotación petrolera de los años sesenta³. Como muchas otras familias que habitan estos lugares, ellos venían desde el departamento de Nariño —en la zona Andina— buscando un “pedazo de tierra” y con la “ilusión” de mejorar su “condición de vida”, pues como señala mi padre, a diferencia del pueblo del que procedían, “había más desarrollo, había la forma de trabajar, había dinero”.

A pesar de que en este nuevo espacio no se contaba con las comodidades que ofrecían algunos pueblos de la región Andina, en términos de acceso a servicios públicos del Estado (energía eléctrica, acueducto, alcantarillado, infraestructura vial, educación, salud), se estaba desarrollando el auge de la economía cocalera (1980-2000) y

3 Para una revisión y profundización sobre este proceso véase Cancimance (2011), Torres (2007 y 2011), Grupo de Memoria Histórica (2011), Domínguez (2005) y Ramírez (2001 y 2003).

los altos réditos de la comercialización de la pasta de coca, que posibilitaban “vivir bien”. Estas dos cuestiones formaron la descripción de esta población como gente “al margen de la ley o migrantes que buscan fortuna fácil” (Ramírez 2001, 260).

Varios investigadores e investigadoras que han centrado sus análisis en la región (Ramírez 2001 y 2003; Ramírez et ál., 2010; Torres 2006, 2007 y 2011; Domínguez 2005; Jansson 2006; Ramírez Montenegro 1998; Ramírez Tobón 1996; Rivera 1995), coinciden al plantear que la economía cocalera “promovió la permanencia en el territorio de unas poblaciones numéricamente importantes y una organización social más o menos compleja y estratificada” (Torres 2011, 67), así como la configuración de una “ciudadanía y un orden estatal nacidos en un contexto de ilegalidad” (González 2011, 22).

Yo fui raspachín⁴, pero a diferencia de muchos otros, yo empecé a ahorrar, pues quería tener mi plante, quería hacerme a un patrimonio para poder vivir decentemente. Nosotros no tuvimos estudios por eso había que aprovechar el auge de la plata, por eso había que trabajar duramente y ser raspachín era eso, trabajar duro al sol y al agua. Putumayo me dio ese patrimonio, por eso no podemos ser mal agradecidos con esta tierra. Por eso es que vivimos acá.

Esa fue la descripción que me dio mi padre cuando le pregunté por qué aún vivía en la región. Es un relato en el que las condiciones materiales son sumamente importantes, pero además es una versión que rompe con aquella idea clásica de considerar a toda la población de zonas de frontera agrícola abierta como desarraigada, como flotante⁵.

En Putumayo existe un importante grupo de población que llegó con las bonanzas petrolera y cocalera⁶ y aún permanece en la zona. Es

4 Dentro de la economía cocalera, se refiere a personas dedicadas a recolectar la hoja de coca. Para profundizar sobre esta categoría y sus diversas clasificaciones véase González José Jairo (1998).

5 Aunque es importante diferenciar entre las distintas etapas del poblamiento y de la colonización en Putumayo y la amplia gama de actores que participaron de tales procesos (Torres 2011, 50). Esto incidió y determinó quiénes se quedaban en el territorio y quiénes salían después de cada bonanza.

6 Con base en datos del Departamento Nacional de Estadística (DANE) en 1973 Putumayo tenía 70.982 habitantes; en 1985, 174.219; en 1993, 264.291 y para 2005

una población que, como en el caso de mis padres, no tiene contemplada la idea de salir de la región. “Acá lo tenemos todo” es la afirmación con la que uno se encuentra frecuentemente cuando indaga por qué siguen viviendo en Putumayo. Es una idea que constantemente se ha visto amenazada por una serie de hechos violentos que configuran la historia de esta región. Y justamente esa insistencia en no abandonar el territorio origina la existencia de prácticas a las que estos pobladores deben recurrir, las cuales pueden situarse en los ámbitos económicos, sociales, culturales, espirituales, que dan sentido a esta región y a sus pobladores.

Para identificar y explicar estas prácticas, es necesario remitirse a las manifestaciones culturales que configuran la experiencia de vida de los sujetos en el territorio. Retomo de Veena Das (2008) la idea de que la experiencia de convertirse en sujeto está vinculada, de manera importante, a la subyugación. Desde esta perspectiva resultan pertinentes las discusiones foucaultianas sobre las diferentes maneras en que los sujetos elaboran un saber sobre *sí mismos* y las técnicas específicas⁷ que operan para ello (Foucault 1999, 445). Esto sin olvidar que el interés en la construcción de los sujetos dentro de esta propuesta de investigación responde a un contexto específico de violencia: la ejercida en Colombia por diferentes grupos armados (legales e ilegales), de ahí que también resulte pertinente tener en cuenta la noción de *panóptico* de Foucault. Por lo tanto, tal como lo ha señalado Das (2008, 222):

la población era aproximadamente de 310.132 “El mayor aumento demográfico se produjo entre 1973 y 1985, años correspondientes a la última fase de la bonanza petrolera y a la primera etapa de la bonanza cocalera. En poco más de diez años, la tasa de crecimiento poblacional en Putumayo incrementó en un 145%. Este crecimiento superó ampliamente el que se registró durante el mismo periodo intercensal en todo el país, esto es 31%” (Ramírez et ál. 2010, 11).

- 7 Esas técnicas específicas que los sujetos utilizan para comprender quiénes son, están ubicadas por Foucault en cuatro campos: “1. Las técnicas de *producción*, [...] a través de las cuales podemos producir, transformar y manipular objetos; 2. las técnicas de *sistemas de signos*, que permiten la utilización de signos, de sentidos, de símbolos o de la significación; 3. las técnicas de *poder* que determinan la conducta de los individuos, les someten a ciertos fines o a la dominación y objetivan al sujeto, y 4. las *técnicas de sí*, que permiten a los individuos efectuar, solos o con la ayuda de otros, algunas operaciones sobre su cuerpo y su alma, sus pensamientos, sus conductas y su modo de ser, así como transformarse, a fin de alcanzar cierto estado de felicidad, de fuerza, de sabiduría, de perfección o de inmortalidad” (Foucault 1999, 445). (Las cursivas son mías).

La formación del sujeto como sujeto con determinado género se modela luego a través de transacciones complejas entre la violencia original y el modo en que la violencia se filtra en las relaciones continuadas, y se convierte en una especie de atmósfera que no puede expulsarse hacia un ‘afuera’.

Das plantea que los sujetos no solo aprenden a habitar el mundo, sino que se apropian, de diversas maneras, del espacio de destrucción, a través de un “descenso hacia lo cotidiano” (Das 2008, 223).

Por su parte, Rossana Reguillo (2000, 78), plantea que

lo cotidiano se constituye por aquellas prácticas, lógicas, espacios y temporalidades que garantizan la reproducción social por la vía de la reiteración, es el espacio de lo que una sociedad particular, un grupo, una cultura, considera como lo ‘normal’ y lo ‘natural’.

La vida diaria se construye entonces en constante diálogo y tensión con el mundo de “lo extraordinario”, cuyos elementos incorpora mediante la normalización y convierte, de acuerdo con la situación y las condiciones culturales particulares, en parte de lo esperable, de lo “ordinario”. Como señala Reguillo, los discursos cotidianos “protegen contra el acontecimiento”, contra los eventos que trastocan el continuo cotidiano (Ibíd. p. 81).

La cotidianidad, en cuanto mundo de experiencia y ámbito de la mente, brinda al individuo pautas para moverse por un universo cambiante en la medida en que sus mecanismos y lógicas de operación, al convertirse en rutina, constriñen a los actores sociales, les imponen límites, fijan márgenes y modos de operación. Sin embargo, hay una franja de indeterminación relativa que deja espacio para la “improvisación”, lo mismo para hacer frente a situaciones novedosas que para incorporar, normalizando, discursos y prácticas que penetran en la vida desde el orden social (Ibíd. p. 79). Ahora, “la relevancia de estudiar lo cotidiano precisamente radica en que es allí donde ‘se hace, se deshace y se vuelve a hacer’ el vínculo social” (Lindón 2000, 9) y se configuran subjetividades (Das y Kleinman, 2000).

Recordemos entonces que para Foucault el ser humano se transforma en sujeto a través del poder, el cual define una relación de acción

que influye sobre las acciones de los otros (Foucault 1988). El poder, según Foucault, no es un bien que se posea de manera absoluta; donde sea que se encuentre, se ejerce; es ejercido en determinadas direcciones; se sabe quién no lo puede ejercer y lo primero que se debe hacer para combatirlo es quitarle su potestad sobre la palabra y denunciarlo: no para informar lo que todos ya saben, sino para debilitar sus canales institucionales de información y ejercicio.

El ejercicio del poder siempre produce saber y verdad sobre el sujeto que pretende dominar. Por ende, para Foucault, el poder no se agota en la teoría del Estado ni en la noción marxista y freudiana. Contrario a Marx, puede decirse que Foucault establece que el poder no necesariamente tiene su origen en el interés de clase ni se cristaliza necesariamente en el aparato estatal al servicio de la sociedad burguesa, pues constata que el poder no tiene preestablecido un objeto específico para su ejercicio, sino que está mediado por el deseo. Es decir, contrario a Freud, en el deseo se origina el poder, por eso sus objetos son múltiples y específicos (Foucault 1994). Foucault afirma que deben pensarse estrategias provisionales para combatir los ejercicios y los dispositivos específicos del poder, que también tienen un carácter provisional. De otra manera, al utilizar la misma estrategia, muchas veces se corre el riesgo de que al cambiar el ejercicio de poder y el objetivo de la dominación esta sea instrumentalizada e incorporada en ellos (Foucault 1999).

“UNO TIENE QUE SER INDIFERENTE”

En mi niñez supe de la presencia de la guerrilla de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC-EP) y en algunas ocasiones vi a sus hombres y mujeres transitar y acampar por la vereda en la que vivía. Sabía que muchas personas acudían a ellos para “tratar” problemas de la vida cotidiana y escuchaba que este era un grupo que “daba consejos”, que “no actuaba tan violentamente”, que en caso tal que una persona “anduviera en malos pasos” ellos “otorgaban tiempos y oportunidades” y si la persona “no obedecía, ahí sí la mataban”. Esta dinámica era conocida en la región como “la ley de la selva”.

En Putumayo las FARC-EP hacen presencia a través de los frentes 32 y 48, que surgieron como resultado de las directrices trazadas por el

Secretariado General de la organización en la VII conferencia (1982) y la necesidad de expansión territorial y financiera de la guerrilla. Para las FARC-EP, Putumayo cumple una doble función estratégica, como retaguardia y abastecimiento, en la selva y en la zona fronteriza con Ecuador, y como territorio privilegiado para su financiación a través de la regulación del ciclo productivo de la coca (Observatorio del Programa Presidencial de Derechos Humanos y DIH, 2007; Comisión Andina de Juristas (CAJ 1993). La continua presencia de este grupo armado desde inicios de la década de los años ochenta, ha ocasionado que las personas que habitan estos territorios sean etiquetados como “guerrilleros” o “auxiliares de la guerrilla”. Esta consideración ha llevado a que la población de esta área sea descrita como controlada y aterrorizada por las FARC y dispuesta a participar en actividades terroristas (Ramírez 2001, 66). Asumir esta interacción entre población civil y grupos armados implica plantear entonces la configuración de una identidad política concreta de aquellos sectores que no hacen parte orgánica de las estructuras guerrilleras.

Durante los años 1997-2003, experimenté la consolidación del régimen paramilitar impuesto por el Bloque Sur Putumayo de las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC) en las zonas urbanas y algunas inspecciones del bajo Putumayo: Puerto Asís, Puerto Caicedo, Orito, Valle del Guamuéz y San Miguel. Dicha consolidación incluyó la realización de numerosas masacres y la ejecución de otros mecanismos de terror como asesinatos, persecuciones, desplazamientos forzados, torturas, detenciones arbitrarias, desapariciones forzadas y abusos sexuales.

En estos años presencié, literalmente, el aniquilamiento de colectivos humanos (Feierstein 2007, 13). Entre 1997 y 1998 este bloque desarrolló (Ramírez et ál. 2010, 19)

una serie de labores de inteligencia cuyo objetivo era ubicar la estructura urbana de las milicias para eliminar las supuestas o reales bases de apoyo a la guerrilla en las cabeceras municipales y en los sitios importantes de comercialización de la pasta de coca.

Según Fernán González, Ingrid Bolívar y Teófilo Vásquez (2002, 165), la consolidación del paramilitarismo en la región del bajo

Putumayo presentó tres fases: la primera (1987-1992) relacionada básicamente con la incursión y el establecimiento de estructuras armadas (Los Combos y Los Masetos) al mando del narcotraficante Gonzalo Rodríguez Gacha, *el Mejicano*, ligados al cartel de la droga que tenía su sede en Medellín (CAJ 1993). La segunda (1992-1997) de reflujo y casi desaparición, al ser constantemente hostigados por las FARC-EP y expulsados de los municipios de Puerto Asís, Orito y Valle del Guamuez por la población civil⁸. Y la tercera (1997-2001), que se configuró como una “nueva” etapa de incursión armada. Su rápido crecimiento y consolidación en los cascos urbanos del bajo Putumayo en esta última etapa, los llevó a la creación del Bloque Sur Putumayo al mando de Gustavo Gómez, que contaba al momento de su “desmovilización”, en marzo de 2006, con 504 hombres (Observatorio del Programa Presidencial de Derechos Humanos y DIH, 2007, 16). La presencia de este bloque paramilitar en el departamento obedeció a un proceso nacional de expansión paramilitar que se planificó en la Tercera Cumbre de las Autodefensas Campesinas de Córdoba y Urabá, realizada en noviembre de 1996, y en la cual se declaró al sur del país como objetivo militar (González 2007; Ramírez 2001).

La violencia y el terror de los paramilitares del Bloque Sur es comparada por los pobladores del bajo Putumayo con las distintas formas de violencia (confrontaciones armadas, hostigamientos, asesinatos, amenazas, destierros) de la guerrilla de las FARC-EP. Mujeres y hombres parten del reconocimiento de la violencia que los dos actores armados generaron en la región; sin embargo, distinguen los modos en que cada uno estableció el control territorial y el terror. El análisis de esta diferenciación no debe reducirse a un asunto de mayor o menor grado de aceptación de parte de la población hacia uno u otro grupo.

Para entender estas representaciones de la violencia según el actor armado, es necesario considerar el momento y las formas históricas de su inserción en el territorio, así como también las formas en que la población civil se relacionó con cada uno de ellos. La violencia en la región se ha experimentado y percibido de modo diferente, dependiendo del actor armado dominante. Podría decirse, tal como lo hace Kimberly Theidon para el caso del Perú (2004), que en Putumayo los

8 Para profundizar sobre este proceso, véase Ramírez (2001).

campesinos estaban muy atentos a los cambios en la relación del poder y, con base en ello, agregaría yo, recurrían a diversas prácticas para quedarse en el territorio. Por ejemplo, una mujer nacida en la región, hija de fundadores de uno de los municipios del bajo Putumayo, me decía que para permanecer en la zona es indispensable ser indiferentes:

Uno ha aprendido acá que con todo lo que hacen los grupos armados, como matar por ejemplo, uno tiene que ser indiferente. Oiga lo que oiga, vea lo que vea, no hay que decir nada. Con tantas cosas que han pasado con la violencia, acá la muerte ya pasa inadvertida. Pero eso sí, los grupos de los armados son diferentes, la guerrilla no fue tan sanguinaria como los paramilitares (Hombre anónimo, entrevista junio del 2011).

Esto implica plantear que los diversos dominios de los actores armados, han generado una serie de comportamientos y prácticas de supervivencia y convivencia con el terror y con cada uno de los actores armados presentes, así como resistencias a la opresión. De ahí que una de mis hipótesis principales es que en estos *espacios de muerte*, como los ha denominado Taussig (2002), la población ha establecido una serie de prácticas para significar y re-significar los lugares cotidianos en los que permanece y ha “aprendido” a manejar códigos de protección que pueden verse como prácticas de supervivencia y convivencia con el terror.

Entenderé las prácticas en su sentido más amplio: como acciones. Por supuesto será una noción muy asociada a las reflexiones de Pierre Bourdieu (1988) sobre el paso de la regla a las estrategias, de un análisis en términos de regla que explica la práctica como ejecución, y en términos de las estrategias que los agentes llevan a cabo en función de su capital específico y de acuerdo con la aplicación de los principios profundamente interiorizados de una tradición particular: los *habitus*. En las prácticas está manifiesta la estructura de la sociedad, y para lograr explicarlas es necesario relacionarlas con las condiciones sociales en las que se ha constituido el *habitus* y las condiciones sociales en las cuales se manifiestan.

Descarto, por ejemplo, las categorías *estrategias* y *tácticas* que propone Michel de Certeau (1984), pues en sus definiciones no es central y explícita la posibilidad de que ciertas prácticas se llevan a cabo

como formas culturales frente al dolor, el terror y la violencia, y no me posibilitarán aproximarme a una comprensión más flexible y compleja de las relaciones entre cultura y acción social (Barnard 2000, 139). No comparto la idea de que las tácticas solo sean acciones de los ‘débiles’ o de los que no tienen un poder, y que las estrategias sean actos de los poderosos. Me inclino más a pensar en aquello que James Scott (2000) afirma en su libro sobre los modos de resistencia de los oprimidos en situaciones de dominación total (servidumbre, esclavismo, sistema de castas, campos de concentración): los pueblos dominados comprenden el juego de poder y tienen tradiciones explícitas de crítica y resistencia. Esta conclusión es posible solo después de que Scott se pregunta acerca de cómo estudiar las relaciones de poder cuando los que carecen de él se ven obligados, con frecuencia, a adoptar una actitud estratégica en presencia de los poderosos y cuando estos entienden que les conviene sobreactuar su reputación y su poder.

De hecho, esto también me hace pensar en aquel postulado central de la corriente de pensadores que se posicionan desde la subalternidad (Spivak 2003; Guha 1987) que Veena Das (2008, 198) ilustra sintéticamente así:

Lo importante [...] es que los sujetos [...] no sean tratados como entes pasivos, sino más bien que se los muestre en el momento en que tratan de desafiar este poder alienador [...] el momento de la rebelión es también el momento del fracaso o la derrota [...]. [Los estudios subalternos] aciertan en establecer la centralidad del momento histórico de la rebelión para la comprensión de los grupos y clases subalternas como sujetos de sus propias historias.

ESPACIOS DE MUERTE

Michael Taussig (2002, 26) emplea la noción *espacio de muerte* como aquel “umbral que permite tanto la iluminación como la extinción”. Un espacio dialéctico entre la posibilidad de la vida y de la muerte. En Taussig la conceptualización de esta categoría no solo tiene como referente las diversas experiencias de enfermedad, brujería, terror y sanación, cuyos principales protagonistas son los taitas indígenas, médicos nativos del yagé en Putumayo, sino que como contexto histórico global está todo el

proceso colonial, las caucherías y el terror del Putumayo en los tiempos de la Casa Arana (Uribe Tobón 2006, 134).

Los espacios de muerte en Putumayo se inscriben en las profundidades del imperialismo inglés —y de las experiencias del colonialismo en general—, responsable de la explotación y deshumanización en el Congo y la Amazonia con la expoliación del caucho a finales del siglo XIX y principios del siglo XX. Este contexto es clave para entender la noción de espacio de muerte como un espacio de transformación, que permanentemente remite a una serie de continuidades históricas de violencia en la región y a unos modos también históricos de relación entre los actores que la habitan (Taussig 2002, 27).

Pero los espacios de muerte no son posibles sin la existencia de una *cultura del terror* cuyo propósito principal es controlar a las poblaciones. Para este autor, la cultura del terror “además de ser un estado fisiológico [...] es también social [...] [sus] rasgos especiales le permiten servir como mediador por excelencia de la hegemonía colonial” (Ibíd.). Y tal mediación solo es posible a partir de “la mezcla de silencio y mito donde el énfasis fanático en el costado misterioso de lo misterioso florece por medio de rumores entretejidos finalmente en la telaraña del realismo mágico” (Ibíd., p. 30). El terror, entonces, hace referencia a un poderoso discurso de dominación que actúa en la imaginación al potenciar el miedo en las personas.

Estos postulados proporcionan un lente para comprender por qué un determinado grupo poblacional decide quedarse a vivir en un territorio en constante relación con la muerte violenta. Es precisamente aquella dialéctica entre la vida y la muerte la que logra explicar los modos en que ciertos relatos y prácticas sociales en Putumayo legitiman el terror institucionalizado y el mantenimiento de regímenes de poder local y regional.

Linda Green (1995 y 1999), Diane Nelson (1999), Kay Warren (1993), Carolyn Nordstrom y Joann Martin (1992), han señalado que las raíces culturales de esta *cultura del miedo* se encuentran en el trauma de la invasión de la “conquista” y, más recientemente, en los regímenes de dictadura y represión del Cono Sur; en las prácticas de genocidio y aniquilamiento de poblaciones indígenas en Guatemala o en los preceptos ideológicos, religiosos y culturales del proyecto paramilitar implementado en países como Irlanda, Guatemala y Colombia (Riaño 2002).

ALGUNAS PARTICULARIDADES DE LOS ESTUDIOS SOBRE PUTUMAYO

Los estudios académicos en Putumayo (Ramírez 2001; Ramírez et ál. 2010; Torres 2006, 2007 y 2011; Domínguez 2005; Jansson 2006; Ramírez Montenegro 1998; Ramírez Tobón 1996; Rivera 1995) se han interesado por la configuración local del Estado en el marco de la economía de la coca y otros ciclos extractivos que han posibilitado no solo procesos de colonización, sino también, tal como en el 2001 lo sugería María Clemencia Ramírez en el marco de las movilizaciones cocaleras de 1996, procesos de articulación de esta zona al conjunto de la vida política nacional.

Tomando estos acumulados investigativos, María Clara Torres se interroga por “los vínculos de los campesinos cocaleros con el Estado y la política en un debate más amplio sobre la construcción de ciudadanía en contextos de ilegalidad” (2011, 153). La autora sitúa el debate en hechos concretos como la creación de nuevos municipios en manos de algunos líderes comunitarios de las Juntas de Acción Comunal que posteriormente se convertirían en gobernantes locales (cfr. Torres 2011, 79); o en la importancia que representa para algunos pobladores de los municipios del bajo Putumayo (Valle del Guamuez y San Miguel) el ejercicio de la participación electoral (el voto).

Los estudios del CINEP sobre esta región han insistido en que, en oposición a la representación dominante de las regiones cocaleras, es visible la construcción de identidades subregionales ancladas en jerarquías territoriales; además, las narrativas de la colonización, ligadas al petróleo, la coca, la violencia y la exclusión, han sido una constante en el bajo Putumayo, y se han convertido en un marcador de identidad subregional (Ibíd., 158). Esta conclusión resulta importante para mí, porque estoy convencido de la existencia de una identidad particular de quienes habitamos la región. Ahora, considero que en los estudios de esta subregión, así como los que abordan el tema general de la violencia en Colombia, no se ha preguntado ampliamente sobre las acciones que determinados grupos poblacionales emprenden para confrontar la violencia dentro del mismo territorio. Hablo de prácticas cotidianas de la población para habitar un territorio bajo las dinámicas del conflicto armado. En Colombia predominan los estudios sobre el tema del desplazamiento forzado, la migración económica o el retorno.

El análisis de estos fenómenos se ha centrado en los procesos vividos por los sujetos y colectivos: antes, durante y después del desplazamiento, de la migración económica o de los retornos. Estos análisis, valiosos por la reconstrucción que hacen de cada fenómeno, han dejado relegados los procesos vividos por los sujetos y las colectividades no migrantes, no desplazadas y no retornadas.

RASTREANDO ETNOGRAFÍAS

He encontrado tres etnografías que se aproximan a mis intereses investigativos. Se trata de los estudios de Patricia Madariaga (2006), Suzanna Collerd (2010) y Nicolás Espinosa (2010).

Madariaga aborda un caso de dominación paramilitar en una zona urbana de Urabá. Su postulado central es que el control paramilitar origina adaptaciones, conocimientos y estrategias, que los sujetos deben dominar para aumentar sus probabilidades de supervivencia (2006, xiii). Collerd trabaja con un grupo de mujeres que habitan el municipio de Soacha, Cundinamarca. La autora se interesa por las agencias de las mujeres en el contexto de las hegemonías de género, clase, raza y sexualidad, agudizadas por el control social violento por parte de los paramilitares en dos barrios de este municipio. Plantea que “existe un vacío en el análisis de las mujeres como agentes activas en los contextos donde el conflicto se desarrolla, no solo como víctimas sino también como parte de las hegemonías que perpetúan los conflictos” (Collerd 2010, 4).

La etnografía de Espinosa abarca la región de la sierra de la Macarena y los llanos del Yarí —subregiones de la Amazonia occidental colombiana—. La investigación enfatiza en los órdenes guerrilleros impuestos por las FARC-EP y en la primacía militar de las políticas estatales para confrontarlas. La tesis central es que los distintos niveles de violencia que configuran la región, se incorporan y naturalizan en las prácticas cotidianas de la vida campesina: los negocios, los viajes, el trabajo en la finca; es decir, la organización comunitaria (Espinosa 2010, 19). Según Espinosa, los aspectos territoriales de la violencia, la presencia del Estado, las dinámicas de poblamiento y los procesos de desarrollo socioeconómico en La Macarena, condicionan de manera distinta la inserción de los grupos armados, y las dinámicas y lógicas del conflicto armado. El relato que hace Espinosa resulta impactante por la forma en que logra reconstruir varios acontecimientos, a partir

de los cuales puede afirmarse que en esta zona del país, teatro de las más costosas, prolongadas y extensas campañas militares, aún existe un control político por parte de las FARC. Puede evidenciarse también la ineficiencia del Estado y sus políticas, no solo para superar de manera sostenible la violencia, sino para cumplir con su deber de protección a la población civil. Es evidente en la ejecución del Plan Colombia y del Plan Patriota y se sigue observando en la actualidad con el Plan Nacional de Consolidación Territorial.

Las tres etnografías (Madariaga, Collerd y Espinosa) analizan los distintos niveles de violencia y conflicto presentes en la vida diaria de los sujetos con los que las investigadoras y el investigador comparten. El análisis de estas dinámicas de violencia no está separado de una reconstrucción del contexto político, social, económico y cultural de los sitios en los que se llevan a cabo las etnografías. Las autoras y el autor emplean perspectivas locales y regionales y, mediante ellas, descifran los mecanismos de la violencia, desarrollados por los actores armados presentes en estos lugares. A su vez, muestran y reivindican que los pobladores civiles no son agentes pasivos ante esta violencia (Espinosa 2010, 75):

La critican, inventan estrategias para hacerle frente, levantan memoriales para dirigirse a la guerrilla, para denunciar al Ejército, para escribir al Presidente de la República. Desde varias instancias han pretendido marcar distancia frente a la guerrilla y ganar reconocimiento desde el Estado.

Las autoras y el autor también explican cómo la violencia cotidiana implica, para los pobladores, la normalización del sufrimiento humano como rutina. A su manera, muestran la naturalización de la guerra. Hay una frase que suele ser una de las más representativas de la naturalización de la violencia en el país, una afirmación muy frecuente en los tres textos: “por algo lo mataron”.

Aunque en las tres etnografías no se dé cuenta explícitamente de que en la guerra se produce la pérdida de las referencias básicas para mantener la identidad del individuo (territorio, familia, pertenencias, estatus), hay que señalar que también se pierde la perspectiva de futuro, se instala el temor y se produce una desestructuración de la vida cotidiana. En términos de Bello y Cancimance (2011, s. p.):

Las lógicas de la guerra instalan la desconfianza, imponen el silencio y el aislamiento y de esta manera deterioran valores fundamentales como la solidaridad, la participación, la confianza en los otros y en las instituciones, la reciprocidad, entre otros. Valores que son, no solo necesarios para garantizar la seguridad y el desarrollo personal, sino para la convivencia social y en últimas sobre los que se asienta la democracia.

Pero en la guerra, aunque parezca paradójico, no todos los efectos son negativos. A propósito de la violencia en El Salvador, Ignacio Martín-Baró (1990, 5) afirmaba que

los periodos de crisis social desencadenan reacciones favorables en ciertos sectores de la población; enfrentados a ‘situaciones límite’, hay quienes sacan a relucir recursos de los que ni ellos mismos eran conscientes o se replantean su existencia de cara a un horizonte nuevo, más realista y humanizador.

Las tres etnografías también dan cuenta de esos otros efectos de la guerra. Nicolás Espinosa, por ejemplo, describe las prácticas de la memoria emprendidas para “conjurar la historia regional con una serie de marcos y pautas para la acción política” (Espinosa 2010, 30).

Me inclino por la sensibilidad con la que las dos autoras y el autor se aproximan y manejan el tema central de sus investigaciones. Resulta muy significativo el ejercicio terapéutico, por decirlo de algún modo, que ellas y él despliegan con el trabajo de la memoria, en la medida en que permite no solo hilvanar el sentido del pasado con el presente y el futuro, sino porque de él emergen demandas y propuestas políticas para una solución real del conflicto armado en el país. Los estudios de Madariaga, Collerd y Espinosa nos ofrecen otro punto de vista sobre localidades y regiones que han sido manejadas como botín de recursos que justifican el uso de la fuerza y de la arbitrariedad en cada coyuntura.

ANTROPOLOGÍA DE LA(S) VIOLENCIA(S)

Es necesario situar la reflexión en el campo de los estudios antropológicos sobre la violencia (Nordstrom y Robben 1995; Das et ál. 1997; Jimeno 2003 y 2004; Scheper-Hughes y Bourgois 2004; Ramírez 1997).

Las violencias y los conflictos se han pensado como una dimensión de la vida y de la cultura, más que como un dominio exclusivo de la muerte o de lo extraordinario. Esto exige estudiarlos dentro de la inmediatez de sus manifestaciones. Para Carolyn Nordstrom y Antonius Robben: “la manifestación de la violencia es tan flexible y transformadora como las personas y culturas que la materializan, la emplean, la sufren y la vencen” (1995, 6). Así, la violencia no puede reducirse a algún principio fundamental del comportamiento humano, a una estructura básica universal de la sociedad ni a un proceso general biológico o cognitivo. Veena Das, Arthur Kleinman y Margaret Lock (1997) también cuestionan las ideas generalizadas sobre los fenómenos de violencia como acontecimientos opuestos o extraordinarios a las dinámicas denominadas “normales” en el orden social. La violencia debe estar ubicada en las relaciones asimétricas de poder que estructuran el campo de plausibilidad y la acción social. En este sentido, el sufrimiento social es entendido como (Das et ál. 1997, IX):

El ensamblaje de problemas humanos que tienen sus orígenes y consecuencias en las heridas devastadoras que las fuerzas sociales infligen a la experiencia humana, se refiere así, a diversas dimensiones de la experiencia humana, incluida la salud, la moral, la religión, la legalidad y el bienestar, y, resulta de lo que los poderes políticos, económicos e institucionales le hacen a la gente y, recíprocamente de cómo estas formas de poder influyen en las respuestas a los problemas sociales.

Otra perspectiva sobre violencia, alineada a esta concepción de manifestación cultural, es la que proponen Scheper-Hughes y Bourgois (2004). Se trata entonces de estudiar la violencia no como un acto, sino como un proceso que permea numerosos aspectos de la vida social que configuran y reconfiguran formas sumamente particulares de la subjetividad. Este argumento puede ponerse en diálogo con algunos de los postulados centrales de la antropología de las emociones. Desde este campo, Myriam Jimeno (2003, 144-145) propone que la violencia —o la acción violenta, como la denomina— es un

Tipo de acción social que acontece inscrita en las relaciones específicas entre las personas. Y como en general en las acciones humanas, su aspecto instrumental es inseparable del sistema

cultural de representaciones y de la configuración de los afectos. Así, la acción violenta expresa ciertas orientaciones y valoraciones de orden histórico-cultural y traza y pone en evidencia diferencias sociales, tales como las de género.

Esta idea de construcción cultural es estudiada y profundizada por Jimeno (2003 y 2004) a partir de algunos casos de crimen pasional ocurridos en Colombia y Brasil entre 1980 y 1990. Jimeno identifica la configuración emotiva que conlleva tales crímenes. Para esta antropóloga, la configuración emotiva da cuenta de las estructuras socialmente compartidas y culturalmente construidas en las que los sujetos interactúan y se relacionan. Las emociones son categorías históricas y culturales que hacen parte de las jerarquías de género, sostenidas en la concepción dual del sujeto —emoción/razón—. La configuración emotiva que encuentra la autora no es un producto específico colombiano o brasileño, sino un decantado histórico sobre la emoción en la constitución de los sujetos humanos modernos, según los modelos ideales de hombre y mujer. Así, el crimen pasional emerge entre disyuntivas de principios morales que hacen parte de un horizonte vasto para juzgar las relaciones interpersonales (Jimeno 2003).

Incorporar estas diferentes ideas de la violencia como una manifestación cultural, me permite acceder a diversas formas de interpretar las complejas relaciones entre actos de violencia, significación, representación, hegemonía o resistencia.

ANTROPOLOGÍA DE LOS SILENCIOS: PRIMERAS EXPLORACIONES EN CAMPO

Quiero finalizar este artículo con unas notas en proceso de construcción, pues su fuente principal es el trabajo etnográfico que estoy realizando en Putumayo desde el 2010. Que esté al final no le resta importancia; todo lo contrario, recoge de forma preliminar una práctica cultural que he identificado en esas salidas de campo: los silencios.

Identificar las prácticas que determinado grupo poblacional establece para habitar territorios con presencia y accionar armado histórico de grupos militares, legales o ilegales, representa para mí el reto de posicionar, desde otra mirada, lo que Castillejo (2009) ha

planteado como la necesidad de pensar en una *antropología del silencio* que dé cuenta de las texturas del recuerdo después de acontecimientos de terror. El autor, analizando el caso de la Sudáfrica contemporánea, ha planteado que el silencio es un artefacto histórico-cultural que ha generado silenciamiento y exclusión social de comunidades con una larga historia de opresión y violencia, tal como se vivió en el *apartheid*.

En Sudáfrica, Castillejo identifica que el silencio está ligado por lo menos a tres aspectos: 1) La necesidad de dejar atrás el pasado; 2) La intensidad del trauma, y 3) La necesidad o la intención de ocultar divergencias políticas —factores ideológicos—. Con base en estas tres situaciones, afirma que el silencio tiene una naturaleza social y que es posible conectarlo con las maneras en que los “expertos” en trauma se relacionan con estas comunidades históricamente excluidas.

Propongo entender, definir y analizar los silencios más allá de lo traumático y del silenciamiento al que se refiere Castillejo. Le asigno un valor de práctica social no solo desarrollada por personas afectadas por la violencia, sino por toda una población. Por supuesto, considero que la práctica del silencio no es la única que esta población desarrolla, al menos en contextos de control armado. Por lo pronto, quisiera ahondar sobre los silencios que he hallado en pequeños ejercicios de trabajo de campo en Putumayo.

En un acercamiento inicial que hice con pobladores del municipio Valle del Guamuez, en noviembre del 2011, les pregunté a dos mujeres que se desempeñan como docentes de secundaria, sobre la manera en que la gente, en Putumayo, pudo vivir en medio del control guerrillero y del control paramilitar. Así respondieron estas mujeres:

MUJER 1: Que cómo hicimos... Pues mire, con el silencio. El silencio es un arma de los seres humanos y concretamente de esta población que llegó a la zona a trabajar con lo ilícito, trabajar en los cocalos a espaldas de un Estado que desconoce la zona [...] esta economía de la zona crece a partir de prácticas culturales donde la base es el ser discretos. Todos los almacenes de la zona que les vendían a los campesinos sabían que estos se dedicaban a la coca, fue un silencio cómplice que luego se traslada a la convivencia con los grupos armados que trabajaban con el comercio de narcóticos en la zona. Si guardo silencio soy recompensado fue

lo que se dio inicialmente frente a la guerrilla, si guardo silencio no me matan, principio de vida en la zona frente a los paramilitares. Ahora, yo creo que con los paracos no se negoció nada, simplemente se esperó pacientemente y en silencio, con la rabia de no poder hacer nada, en esa espera de que tarde o temprano ellos saldrían de la zona, ese aguante del campesino es muy del cristianismo de eso de que “no hay mal que dure cien años”. Con los guerros [guerrilleros] se sabía que estaban y ante la no presencia de instituciones del Estado, estos toman el poder e inciden en las problemáticas de la comunidad. (Conversación, noviembre del 2011).

MUJER 2: Qué diría yo... aplicando aquello de oír, ver y callar... hummm la gran mayoría de personas, tanto a la guerrilla como a los paramilitares, les otorgó autoridad, se los hacían amigos, los saludaban, les hacían favores y les pedían favores. Frente a los paras en concreto, una cosa que muchos hicimos fue obedecer. Recuerdo sobre todo a mis vecinos, a gente del pueblo, cualquier conflicto lo dirimía un paramilitar, había que ir y solicitar audiencia en una de sus casas, y la gente creo que aún hoy sigue convencida de que los conflictos se solucionan o violentamente o se paga con la vida. En navidad se obedecía arreglando calle y adornando las casas, porque ellos [los paramilitares] lo ordenaban. El silencio fue la estrategia, el no decir nada y yo insistiría en la obediencia. Si llegaban a tu casa por la moto obedecías y la entregabas, si llegaban a media noche y te pedían que los llevaras en tu carro lo hacías. El “reconocimiento como autoridad” fue otra forma para sobrevivir con los paras, ya la Fiscalía, el Personero, la Policía no significaban nada, eran entes sin ningún poder, así que las denuncias se hacían a x o y comandante. Esa era, para muchos, una justicia más rápida, eficiente, sin trámites. Acá se sobrevivió con un silencio cómplice y pasivo. (Conversación, noviembre del 2011).

En otro escenario, en el de personas afectadas por alguna modalidad de violencia en Putumayo, encontré que la práctica de los silencios adquirió un matiz diferente. Cuando adelanté trabajo de campo

en el 2010⁹, con sobrevivientes de la masacre del 9 de enero de 1999¹⁰, ejecutada por el Bloque Sur Putumayo de las AUC en la Inspección de El Tigre¹¹, la mayoría de los relatos de los pobladores advertía que la práctica de los silencios les permitió sobrevivir, no solo a los recuerdos intrusivos y dolorosos de la masacre, sino a todo el proceso de terror y control paramilitar entre el 2001 y el 2003. La práctica de los silencios fue enunciada en tres circunstancias: la entrada violenta, la consolidación represiva y la salida paramilitar. Esto permite asumir que los silencios no solo poseen una temporalidad y una espacialidad concreta, sino que también se les asignan diversos sentidos y formas de uso. Así fueron narrados estos momentos por dos víctimas sobrevivientes de la masacre y del control paramilitar posterior a la misma (Cancimance 2011, 150):

1. Con la entrada de los paramilitares, nosotros tuvimos que recurrir al silencio ¡Qué difícil que era reclamar nuestros derechos frente a la autoridad que ellos imponían con las masacres y matanzas! El silencio era la única forma para sobrevivir en esta región. Si tú no querías tener ningún problema solo calla. Durante este tiempo estuvimos humillados. Y también nos llevó a esto, fue la impotencia frente al poder de las armas.
2. Más adelante podemos observar como que ese silencio comenzó a generar preocupación en la comunidad, o sea, después de mirar que mucha gente campesina era llevada a unas jaulas donde las AUC determinaban si debían morir o no, decidimos emprender acciones para evitarlo. Era horrible tener que aceptar que jóvenes, padres de familia, cayeran en esta situación y no había nadie que dijera algo por ellos. Por eso la comunidad empezó a dejar a un lado el miedo, hicimos hablar el silencio y

9 En el desarrollo de mi tesis de maestría en Ciencia Política, en la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, sede Ecuador (2008-2010).

10 Véase Cancimance (2011) y CNRR (2011).

11 El Tigre es una de las seis inspecciones de Policía que tiene el municipio Valle del Guamuez en Putumayo. Está ubicada al nororiente de La Hormiga (cabecera municipal), a escasos 30 minutos (13 km). Es un caserío que se levanta a la orilla de la carretera Pasto-Mocoa-La Hormiga-San Miguel-Ecuador, proyectada como “vía internacional”. Esto la posiciona como corredor fronterizo que sale hacia San Miguel y Ecuador.

nos unimos pa’ reclamar a esas personas que eran llevadas a la jaula para ser asesinadas (Ibíd., 151).

3. Después de una incursión armada de la guerrilla a un campamento paramilitar, que para la población de El Tigre este acto es asimilado como la masacre perpetrada por la guerrilla del Frente 48 de las FARC-EP, los paramilitares salen de la región. Frente a este hecho una mujer me manifestó: “Por fin se hace justicia sobre esos animales que tanto sufrimiento nos causaron. Otros hombres [la guerrilla], igualmente de malos a ellos hicieron justicia, les bombardearon la casa donde ellos vivían, donde metían a nuestros hijos, hermanos, tíos, primos o amigos supuestamente para hacer justicia, pero nunca entendimos qué justicia podían hacer contra un niño de catorce años, o contra niños que aún no conocían el mundo porque por varias ocasiones se vieron mujeres embarazadas que fueron asesinadas. Que Dios nos perdone, pero ese día sentimos alivio, sentimos que después de tanto abandono de los gobernantes, hubo alguien que demostrara que a ese monstruo también se lo podía destruir, que a él también le hacían efecto las balas. Les pido disculpas y lo digo entre nosotras, yo me alegré tanto con la muerte de ellos, que por un momento me olvidé que ese monstruo que se robó la vida de mi hijo de apenas catorce años, también fueran personas (Ibíd., 152).

Jelin (2002 y 2003) reconoce que tener o no tener palabras para expresar lo vivido, o para construir la experiencia y la subjetividad de eventos y acontecimientos, es importante en los procesos de significación del pasado. Para ella, el pasado cobra sentido en su enlace con el presente, en el acto de recordar/olvidar. Esto solo es posible si se habla de las memorias en perspectiva de narrativas¹² (Jelin 2002, 27-28), es decir, de memorias que se expresan como relatos comunicables a otros. Esta consideración permite establecer que las memorias son

12 Desde esta misma perspectiva, Todorov (2000) plantea que el acontecimiento recuperado puede ser leído de manera literal o de manera ejemplar. Lo literal remite al carácter intransitivo de los sucesos preservados, mientras que lo ejemplar permite comprender situaciones “nuevas”, donde el pasado se convierte en principio de acción para el presente.

simultáneamente individuales y sociales¹³, ya que en la medida en que las palabras y la comunidad de discurso son colectivas, la experiencia también lo es (Jelin 2003, 41).

Para varios analistas (Vásquez 2001; Jelin 2002, 2003; Jimeno 2007), la memoria, en cuanto proceso de asignación de sentidos a los pasados de violencia, no puede existir si no es narrada o mediada por un lenguaje testimonial, que posibilite compartir socialmente el dolor o el sufrimiento y, con ello, restablecer una comunidad política en la que las víctimas puedan recobrar su sentimiento de participación ciudadana (Jimeno 2007). Estos planteamientos dejan la impresión de que la ausencia de palabra o los silencios están asociados exclusivamente con la existencia de lo traumático, y por tanto se puede correr el riesgo de equiparlos con lo inefable o lo inenarrable.

De hecho, Jelin (2002) plantea que los acontecimientos traumáticos generan grietas en la capacidad narrativa, huecos en la memoria, y representan la imposibilidad de dar sentido al pasado. Por supuesto, esta autora reconoce que existen silencios impuestos por temor a la represión, al igual que una “voluntad” de silencios, de no contar o transmitir los “sufrimientos” (Jelin 2003, 36). Sin embargo, estas dos opciones llevan al mismo resultado: la imposibilidad de la memoria colectiva, la imposibilidad de un relato, sea testimonial, ficcional, ritual o simbólico.

Si bien los silencios pueden asociarse con impedimentos de habla, no puede negarse su carácter estratégico, tanto en situaciones donde aún prevalece la violencia y la represión, como también, y de manera muy importante, en la apropiación y subjetivación de las experiencias de dolor: en las formas en que los sujetos, individual, familiar y colectivamente, tramitan el dolor. Por ello, argumento que los silencios en el lenguaje se manifiestan, bajo múltiples expresiones, en el modo en que re-habituamos los espacios de la devastación (Ortega 2008). Incluso, si recurrimos a una conceptualización sobre el silencio, encontramos, tal como lo expresa José Sánchez-Parga (2010, 167):

13 “Las memorias individuales están siempre enmarcadas socialmente. Estos marcos son portadores de la representación general de la sociedad, de sus necesidades y valores. Incluyen también la visión del mundo animada por valores, de una sociedad o grupo [...]. Lo colectivo de las memorias es el entretreído de tradiciones y memorias individuales, en diálogo con otros, en estado de flujo constante, con alguna organización social [...] y con alguna estructura, dada por códigos culturales compartidos” (Jelin, 2002, 20-22).

[El silencio] no es lo opuesto a la palabra sino al ruido; puede oponerse a los ruidos verbales, que hablan mucho y dicen poco, o que hablan al margen de todo escucha. El silencio es la exacta, estricta y rigurosa contraparte de la palabra significativa, y en tal sentido no hay palabra sin su silencio. Después de todo, las palabras no hacen más que significar silencios tanto como los silencios pueden significar las palabras.

Con base en mi acercamiento a las experiencias de violencia en Putumayo, he podido constatar que los silencios forman parte importante en la vida de los sujetos y en las dinámicas colectivas. Estos silencios se organizan y se experimentan según la configuración local, regional y nacional de los contextos políticos, sociales y económicos. A partir de esto, también propongo hablar de los momentos del silencio.

En esta misma dirección, pero bajo un análisis más global de la violencia contemporánea en Colombia, Sánchez ha planteado que los silencios son esencialmente polisémicos y representan opciones para procesar duelos, así como estrategias de sobrevivencia “a sabiendas de los riesgos que conlleva la palabra” (Sánchez 2009, 16). El autor propone que

es menester garantizar a las víctimas las condiciones para poder expresarse, ya sea con su silencio, o contando y callando [puesto que] lo que está en juego no es solo la dificultad de expresar lo vivido y lo sentido, sino el miedo a que “eso” pueda repetirse. (Ibíd., 17)

Adicionalmente, Sánchez ha identificado que el silencio también puede expresar la carencia de alguien dispuesto a escuchar. Esta situación puede llevar “no solo a sentimientos de soledad profunda, sino también a pérdidas testimoniales irreparables para el esclarecimiento social y político de las atrocidades” (Ibíd., p. 16). Bajo esta mirada del silencio, resulta pertinente la propuesta de comunidad emocional de Jimeno en su análisis sobre subjetividad, lenguaje y violencia. En sus palabras (Jimeno 2007, 174 y 180):

El compartir [experiencias de dolor] nos acerca a la posibilidad de identificarnos con las víctimas, [y nos] permite recomponer su membresía a la comunidad, y restablecer o crear lazos para la

acción ciudadana [...]. En la narración de la experiencia se crea un terreno común, compartido entre narrador y escucha, en el que no solo se intercambia y pone en común un contenido simbólico —cognitivo—, sino también, y sobre todo, se tiende un lazo emocional que apunta a reconstituir la subjetividad que ha sido herida: se crea una comunidad emocional.

No desconozco que los silencios también pueden adquirir una dimensión relacionada con la pérdida de testimonios que clarifiquen la verdad de lo sucedido durante un episodio específico de la historia de un país y lo que ello implica en términos de olvido, al menos para las generaciones venideras. Esta situación puede presentarse no solo por los efectos devastadores que produce la violencia en los sujetos y territorios, afectados por actos como estos, o por lo doloroso y difícil que resulta poner en escena recuerdos que aún afectan emocionalmente a las personas y colectivos en cuanto desborda la capacidad para significarlos, afrontarlos e integrarlos a sus vidas, sino principalmente por la existencia de contextos que niegan, trivializan y tergiversan lo sucedido, como ocurre en escenarios de impunidad y de silenciamiento.

Dados los anteriores argumentos, es necesario tomar distancia de la noción de silencio asociada exclusivamente con los impedimentos de las memorias y que implícitamente insisten en la expresión del dolor a partir de la palabra. Al contrario, asumo que los silencios, al menos en contextos donde la violencia extrema aún hace parte de la cotidianidad, también pueden formar parte de las memorias y los olvidos, por cuanto son una opción que re-significa experiencias pasadas. En palabras de Ortega (2008, 47):

Se pueden, por ejemplo, usar las palabras congeladas como gestos; se puede ocupar, habitar las marcas de la agresión para elaborar significados no narrativos de duelo. En todos estos casos, el testimonio se entiende mejor a través de las complejas transacciones entre el cuerpo y el lenguaje, porque en esa relación suplementaria se encuentran los recursos para a la vez, decir y mostrar el dolor que se les infligió, y así mismo, ofrecer testimonio [del] daño infligido a la totalidad del tejido social. Hay saberes que solo se pueden comunicar con silencios, porque es el cuerpo mismo el que está ofreciendo testimonio.

Esto significa, a diferencia de lo que propone Jelin, que los silencios sí pueden ser integrados narrativamente, puesto que los testimonios —en cuanto narrativas— no pueden entenderse exclusivamente desde el análisis textual, sino que hay que comprenderlos “en su sociabilidad, acompañados de su eficacia social e inscritos en contextos que incitan de manera simultánea el discurso y propician zonas de silencio que recubren amplias zonas de lo social” (Ortega 2008, 45-46).

Desde esta perspectiva, es posible entender que esos silencios no son producto único de memorias reprimidas que habitan el inconsciente, ni constituyen ruptura en la capacidad del lenguaje. Son, ante todo, apropiaciones del dolor y estrategias de agenciamiento (Ortega 2008). Este planteamiento va en contravía de aquella propuesta que defiende la idea de la narrativa como emergencia exclusiva de la palabra (Jelin 2003, 41). A su vez, tal como lo señala Theidon (2007 y 2009), en muchas ocasiones hay silencios que debemos respetar¹⁴ (2009, 17). Bajo esta idea, comparto con Todorov (2000, 8) que

[...] la recuperación del pasado es indispensable; lo cual no significa que el pasado deba regir el presente, sino que al contrario, este hará del pasado el uso que prefiera. Sería de una ilimitada crueldad recordar continuamente a alguien los sucesos más dolorosos de su vida; también existe el derecho al olvido.

AGRADECIMIENTOS

Mis agradecimientos para este Instituto, así como para la antropóloga Myriam Jimeno Santoyo, quien en su papel de directora de tesis ha incentivado este proyecto de investigación doctoral.

14 Analizando el caso de la violencia sexual en el Perú, la autora agrega: “[...] empero, hay otros [silencios] que valdría perturbar, como el silencio de los miles de hombres quienes participaron, incentivaron, observaron —y tal vez intentaron frenar— la violencia sexual”.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Barnard, Alan. 2000. *History and Theory in Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bello, Martha Nubia y Andrés Cancimance. 2011. “Reflexiones sobre el daño en contextos de violencia socio-política”. Ponencia en la VI versión de la Cátedra Internacional Ignacio Martín Baró, *Las víctimas: testigos históricos, sujetos de justicia. Tiempos de reflexiones urgentes*, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, octubre.
- Bourdieu, Pierre. [1980] 2007. *El sentido práctico*. Traducido por Ariel Dillon. Buenos Aires: Siglo XXI editores.
- Bourdieu, Pierre. [1987] 1988. *Cosas dichas*. Traducido por Margarita Mizraji. Buenos Aires: Gedisa.
- Cancimance, Andrés. 2011. “Memorias en silencio: la masacre de El Tigre, Putumayo. Reconstrucción de Memoria Histórica en Colombia” (tesis de maestría en Ciencias Políticas, Flacso, Quito).
- Castillejo, Alejandro. 2009. *Los archivos del dolor. Ensayos sobre violencia y el recuerdo en la Sudáfrica contemporánea*. Bogotá: Uniandes-CESO.
- Centro Nacional de Memoria Histórica. 2012. *El Placer. Mujeres, coca y guerra en el bajo Putumayo*. Bogotá: CMH.
- Collerd, Suzanna. 2010. “Hegemonías y agencias en el contexto del control social paramilitar” (tesis de maestría en Estudios de Género, Universidad Nacional de Colombia, Escuela de Estudios de Género, Bogotá).
- Comisión Andina de Juristas CAJ. 1993. *Putumayo. Serie de informes regionales de derechos humanos*. Bogotá: Códice.
- Das, Veena y Arthur Kleinman. 2000. *Violence and Subjectivity* Londres: University of California Press.
- Das, Veena. 2008. “La subalternidad como perspectiva” Y “Lenguaje y cuerpo: transacciones en la construcción del dolor”. En *Veena Das: sujetos de dolor, agentes de dignidad*, compilado por Francisco Ortega, 195-216. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Pontificia Universidad Javeriana-Instituto Pensar.
- Das, Veena, Arthur Kleinman y Margaret Lock. 1997. *Social Suffering*. Berkeley: University of California Press.
- Domínguez, Camilo. 2005. *Amazonia colombiana, economía y poblamiento*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia.
- Espinosa, Nicolás. 2010. *Política de vida y muerte. Etnografía de la violencia diaria en la sierra de la Macarena*. Bogotá: ICANH.

- Feierstein, Daniel. 2007. *El genocidio como práctica social. Entre el nazismo y la experiencia argentina*. Buenos Aires: Fondo de Cultura económica.
- Foucault, Michel. [1994] 1999. *Estética, ética y hermenéutica*. Vol. III de *Obras esenciales*. Traducido por Ángel Gavilondo. Barcelona: Ediciones Paidós.
- González, Fernán. 2011. “La paradoja de orden estatal e ilegalidad”. Prólogo a *Estado y coca en la frontera colombiana: El caso de Putumayo*, por María Clara Torres, 13-24. Bogotá: CINEP.
- González, Fernán, Ingrid Bolívar y Teófilo Vásquez. 2002. *Violencia política en Colombia. De la nación fragmentada a la construcción de Estado*. Bogotá: CINEP.
- González, José Jairo. 1998. *Amazonia colombiana. Espacio y sociedad*. Bogotá: CINEP.
- González, José Jairo. 2007. “Los paramilitares y el colapso estatal en Meta y Casanare”. En *Parapolítica. La ruta de expansión paramilitar y los acuerdos políticos*, editado por Mauricio Romero, 239-284. Bogotá: CEREC.
- Green, Linda. 1995. “Living in State of Fear”. En *Fieldwork under Fire: Contemporary Studies of Violence and Survival*, editado por Carolyn Nordstrom y Antonius Robben, 105-125. Berkeley: University of California Press.
- Green, Linda. 1999. *Fear as Way of Life: Mayan Widows in Rural Guatemala*. Nueva York: Columbia University Press.
- Grupo de Memoria Histórica CNRR. 2009. *Recordar y narrar el conflicto. Herramientas para reconstruir memoria histórica*. Bogotá: Fotoletras S.A.
- Grupo de Memoria Histórica CNRR. 2011. *La masacre de El Tigre, Putumayo. 9 de enero de 1999. Reconstrucción de memoria histórica en el Valle del Guamuéz*. Bogotá, Colombia.
- Jansson, Oscar. 2006. “Tríadas putumayenses: relación patrón-cliente en la economía de la cocaína”. *Revista Colombiana de Antropología* 42: 223-247.
- Jelin, Elizabeth. 2002. *Los trabajos de la memoria*. Madrid: Siglo XXI Editores.
- Jelin, Elizabeth. 2003. “Memorias y luchas políticas”. En *Jamás tan cerca arremetió lo lejos. Memoria y violencia política en el Perú*, compilado por Carlos Iván Degregori, 27-48. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Jimeno, Myriam. 2003. “Unos cuantos piquetitos. Violencia, mente y cultura”. *Palimpsestvs* 3: 110-125.
- Jimeno, Myriam. 2004. *Crimen pasional. Contribución a una antropología de las emociones*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

- Jimeno, Myriam. 2007. "Lenguaje, subjetividad y experiencias de violencia". *Antípoda* 5: 169-190.
- Lindón, Alicia. 2000. "Del campo de la vida cotidiana y su espacio-temporalidad: una presentación". En *La vida cotidiana y su espacio-temporalidad*, coordinado por Alicia Lindón, 7-18. Barcelona: Anthropos.
- Madariaga, Patricia. 2006. *Matan y matan y uno sigue ahí: control paramilitar y vida cotidiana en un pueblo de Urabá*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Martín-Baró, Ignacio, comp. 1990. *Psicología social de la guerra: trauma y terapia*. San Salvador: UCA Editores.
- Nelson, Diane. 1999. *A Finger in the Wound. Body Politics in Quincentennial Guatemala*. Berkeley: University of California Press.
- Nordstrom, Carolyn y Joann Martin. 1992. *The paths to domination, resistance and terror*. Berkeley: University of California.
- Nordstrom, Carolyn y Antonius Robben. 1995. *Fielword under Fire: Comtemporary Studies of Violence and Suvirval*. Berkeley: Universidad de California Press.
- Observatorio del Programa Presidencial de Derechos Humanos y DIH. 2007. *Dinámica reciente de la confrontación armada en Putumayo*. Bogotá: National Graphics Ltda.
- Ortega, Francisco, comp. 2008. *Veena Das: sujetos de dolor, agentes de dignidad*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Pontificia Universidad Javeriana-Instituto Pensar.
- Ramírez, María Clemencia. 1997. "Hacia una nueva comprensión de la violencia en Colombia. Concepciones teóricas y metodológicas sobre violencia y cultura". En *Nuevas visiones sobre la violencia en Colombia*, editado por Álvaro Camacho. Bogotá: Fescol.
- Ramírez, María Clemencia. 2001. *Entre el estado y la guerrilla. Identidad y ciudadanía en el movimiento de campesinos cocaleros del Putumayo*. Bogotá: ICANH.
- Ramírez, María Clemencia. 2003. "El departamento del Putumayo en el contexto del suroccidente colombiano. Ordenamiento territorial y diferencias intrarregionales". En *In-sur-gentes. Construir región desde abajo*, compilado por William Torres, Bernardo Tovar y Luis Ernesto Lasso, 203-239. Neiva: Editorial Universidad Surcolombiana.

- Ramírez, María Clemencia, Ingrid Bolívar, Juliana Iglesias, María Clara Torres y Teófilo Vásquez. 2010. *Elecciones, coca, conflicto y partidos políticos en Putumayo 1980-2007*. Bogotá: CINEP/PPP-ICANH-Colciencias.
- Ramírez Montenegro, Roberto. 1998. “Conflictos sociales en el Putumayo”. En *Conflictos regionales. Amazonia y Orinoquia*, editado por José Jairo González, Roberto Ramírez, Alberto Valencia y Reinaldo Barbosa, 71-130. Bogotá: Iepri-Fescol.
- Ramírez Tobón, William. 1996. “Un campesino ilícito”. *Revista Análisis Político* 29: 65-75.
- Reguillo, Rossana. 2000. “La clandestina centralidad de la vida cotidiana”. En *La vida cotidiana y su espacio-temporalidad*, editado por Alicia Lindón, 77-93. Barcelona: Anthropos.
- Riaño, Pilar. 2002. “Las rutas narrativas de los miedos: sujetos, cuerpos y memorias”. En *El Miedo. Reflexiones sobre su dimensión social y cultural*, editado por Marta Villa, 85-106. Medellín: Corporación Región.
- Rivera, María Victoria. 1995. “Los proyectos de sustitución de cultivos en los departamentos de Caquetá, Guaviare y Putumayo”. En *Drogas, poder y región en Colombia*, editado por Ricardo Vargas, 233-282. Bogotá: CINEP.
- Sánchez, Gonzalo. 2009. Introducción a *La masacre de El Salado: esa guerra no era nuestra*, por Gonzalo Sánchez, GMH. Bogotá: Tauros.
- Sánchez-Parga José. 2010. *El oficio de antropólogo. Crítica de la razón (inter)cultural*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Scheper-Hughes, Nancy. 1997. *La muerte sin llanto. Violencia y vida cotidiana en Brasil*. Barcelona: Editorial Ariel.
- Scheper-Hughes, Nancy y Philippe Bourgois, eds. 2004. *Violence in War and Peace: an Anthology*. Malden: Blackwell.
- Scott, James. 2000. *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*. México: Era.
- Taussig, Michael. [1987] 2002. *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje. Un estudio sobre el terror y la curación*. Bogotá: Grupo Editorial Norma.
- Taussig, Michael. 1995. *Un gigante en convulsiones. El mundo humano como sistema nervioso en emergencia permanente*. España: Gedisa Editorial.
- Theidon, Kimberly. 2004. *Entre prójimos. El conflicto armado interno y la política de reconciliación en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Theidon, Kimberly. 2007. “Género en transición: sentido común, mujeres y guerra”. *Revista Análisis Político* 60: 3-30.

- Theidon, Kimberly. 2009. *La teta asustada: una teoría sobre la violencia de la memoria*. Boston: Universidad de Harvard.
- Todorov, Tzvetan. 2000. *Los abusos de la memoria*. Barcelona: Paidós.
- Torres, María Clara. 2006. “Formas de pensar y experimentar la política y el Estado en lo local: la creación del municipio de San Miguel en Putumayo”. En *Globalización, cultura y poder en Colombia*, editado por Fernán González y Gloria Isabel Ocampo, 171-184. Medellín: Universidad de Antioquia-Colciencias.
- Torres, María Clara. 2007. “Comunidades y coca: prácticas que hacen aparecer al Estado”. *Revista Controversia* 188: 199-245.
- Torres, María Clara. 2011. *Estado y coca en la frontera colombiana. El caso de Putumayo*. Bogotá: Odecofi-Cinep.
- Uribe Tobón, Carlos Alberto. 2006. “El retorno de Mateo Mina a la selva sin ley”. *Antípoda* 2: 127-153.
- Vásquez, Félix. 2001. *La memoria como acción social. Relaciones, significados e imaginario*. Barcelona: Paidós.
- Warren, Kay. 1993. *The Violence within: Cultural and Political Opposition in Divided Nations*. Michigan: University of Michigan.