



Boletín de Antropología Universidad de
Antioquia

ISSN: 0120-2510

bolant@antares.udea.edu.co

Universidad de Antioquia
Colombia

Cancimance López, Andrés

Los silencios como práctica de resistencia cotidiana: narrativas de los pobladores de El
Tigre, Putumayo, que sobrevivieron al control armado del Bloque Sur de las AUC

Boletín de Antropología Universidad de Antioquia, vol. 30, núm. 49, 2015, pp. 137-159

Universidad de Antioquia
Medellín, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=55740044007>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Los silencios como práctica de resistencia cotidiana: narrativas de los pobladores de El Tigre, Putumayo, que sobrevivieron al control armado del Bloque Sur de las AUC¹

Andrés Cancimance López

Ph.D. en Antropología y Trabajador Social de la Universidad Nacional de Colombia.
Investigador del Grupo Conflicto Social y Violencia del Centro de Estudios Sociales-CES.
Universidad Nacional de Colombia
Dirección electrónica: jacancimancel@unal.edu.co

Cancimance López, Andrés (2015). "Los silencios como práctica de resistencia cotidiana: narrativas de los pobladores de El Tigre, Putumayo, que sobrevivieron al control armado del Bloque Sur de las AUC". En: *Boletín de Antropología*. Universidad de Antioquia, Medellín, Vol. 30, N.º 49, pp. 137-159.

DOI: <http://dx.doi.org/10.17533/udea.boan.v30n49a07>

Texto recibido: 01/03/2015; aprobación final: 09/04/2015.

Resumen. En este artículo describo y analizo las narrativas de los silencios que un grupo de pobladores de la inspección de El Tigre emplearon como forma para sobrevivir a la muerte violenta o al destierro durante el control armado que paramilitares del Bloque Sur de las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC) establecieron después de haber perpetrado la masacre del 9 de enero de 1999 en ese

1 Artículo elaborado a partir de la experiencia investigativa del autor en el proceso de reconstrucción de la memoria histórica sobre la masacre de El Tigre, en Putumayo (2009-2011), ampliada en su formación doctoral en Antropología (2011-2014). Dicha experiencia estuvo vinculada al proceso de investigación para su tesis de Maestría en Ciencia Política (FLACSO-Ecuador, 2008-2010) y al posterior trabajo investigativo que adelantó en el Grupo de Memoria Histórica (GMH) de la Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación (ahora Centro Nacional de Memoria Histórica). El producto de este proceso investigativo fue la tesis de maestría posteriormente publicada por el autor como libro (2012) y el Informe Nacional de Memoria Histórica publicado por el GMH en el año 2011 y reimpresso y ampliado en el año 2012 bajo la coinvestigación del autor. Si bien las publicaciones tienen contenidos similares, para efectos de este artículo el autor hace uso de la información de su libro.

lugar. Mi propósito es dar una mirada sobre los silencios; mirada que supera la asociación exclusiva de estos con lo traumático y la imposición de un poder armado. Al estudiar el caso de El Tigre, propongo que dichos silencios hacen parte de un tipo de resistencia que se pone en marcha de manera sutil en medio del conflicto armado y que, con ellos, los habitantes de El Tigre no solo lograron sobrevivir a la guerra, sino que la enfrentaron y le ganaron la batalla.

Palabras clave: silencios, resistencias cotidianas, Putumayo, masacre, Bloque Sur AUC.

Silence as a practice of resistance: accounts of dwellers of El Tigre, Putumayo who survived armed control by the Bloque South of the AUC

Abstract. In this article, I describe and analyze the narratives about silence that a group of dwellers of the inspection of El Tigre employed as a way of surviving violent death and expulsion under the armed control regime that paramilitary groups from the Bloque South of the Autodefensas Unidas de Colombia (AUC) established after having perpetrated the massacre of January 9th, 1999 in this locality. As I examine silences, my aim is to go beyond the look that exclusively associates them with trauma and the imposition of an armed power. By studying the case of El Tigre, I propose that these silences are part of a kind of resistance that is triggered in a subtle way in the midst of an armed conflict; silences allowed the dwellers of El Tigre, not only to survive war, but to confront and win the battle.

Keywords: silence, everyday resistance, Putumayo, massacre, Bloque South AUC.

Os silêncio como prática de resistência cotidiana: narrativa dos povoadores de El Tigre, Putumayo, que sobreviveram ao controle armado do Bloco Sul das AUC.

Resumo. Neste artigo descrevo e analiso as narrativas dos silêncios que um grupo de povoadores de El Tigre empregaram como maneira para sobreviver à morte violenta ou ao exílio durante o controle armado que paramilitares do Bloco Sul das Autodefensas Unidas da Colômbia (AUC) estabeleceram depois de ter feito o massacre em 9 de janeiro nesse espaço. Meu fim é dar uma olhada sobre os silêncios; olhada que vai além dos limites de associar estes silêncios com o traumático e com o emudecimento produto da imposição do poder armado. Ao estudar o caso de El Tigre, proponho que tais silêncios fazem parte de um tipo de resistência que se coloca em funcionamento de maneira delicada em meio do conflito armado e que, com eles, os habitantes de El Tigre não só sobreviveram à guerra, senão que encararam e ganharam a batalha.

Palavras-chave: Silêncios, resistências cotidianas, Putumayo, massacre, Bloco Sul de Putumayo.

Introducción

Entre los años 2009 y 2011 trabajé con sobrevivientes del conflicto armado colombiano en la reconstrucción de la memoria histórica de la masacre del 9 de enero de 1999,² perpetrada por aproximadamente 150 paramilitares de las Autodefensas Unidas

2 Concretamente, trabajé con un grupo de 40 mujeres y hombres que para esos años integraban el Comité de Víctimas de la masacre del 9 de enero. Este comité fue creado en el año 2007 por un grupo de mujeres de la inspección de El Tigre con el propósito de visibilizar la masacre y, a partir de allí, movilizar procesos de reparación a víctimas y trabajar en la recuperación y el

de Colombia (AUC) en la inspección de policía El Tigre, un poblado del municipio del Valle del Guamuéz, Putumayo,³ fundado en el año de 1968 sobre el valle del río Guamuéz como efecto de los procesos de extracción petrolera que se habían iniciado en 1963, cuando la Texas Petroleum Company descubrió zonas petroleras en el piedemonte amazónico (Cancimance, 2012; GMH, 2012).

Aquella noche de enero, los integrantes del Bloque Sur Putumayo, un grupo del paramilitarismo creado por los hermanos Vicente y Carlos Castaño Gil, asesinaron a 28 hombres; desaparecieron a otros más, de los cuales aún no se tiene información; incendiaron casas, motocicletas y vehículos; y maltrataron física y verbalmente a las mujeres (Cancimance, 2012, 2013; GMH, 2012).

Esta masacre constituye un hito en el desarrollo de la violencia y en la consolidación paramilitar en el departamento del Putumayo y en el país. En Putumayo, fue la primera del año 1999 y ocupó un lugar central en la difusión del terror en la región. La forma extrema, brutal y sanguinaria con la que actuaron sus perpetradores generó un enorme impacto social y psicológico que se extendió más allá de la memoria colectiva de las víctimas directamente afectadas. Además, en el año 1999 esta misma práctica se repitió varias veces hasta el 7 de noviembre, día en el que una caravana de la muerte recorrió varios poblados de los municipios del Valle del

fortalecimiento del tejido social comunitario. La organización de este comité fue incentivado por la entonces Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación. En el año 2008 esta Comisión hizo de El Tigre un caso piloto de reparación colectiva. Este tipo de reparación es definida como “un componente de la reparación integral y se refiere al conjunto de medidas de restitución, indemnización, rehabilitación, satisfacción y garantía de no repetición, a que tienen derecho las comunidades y las organizaciones o grupos sociales y políticos, en términos políticos, materiales y simbólicos” (Unidad para la Atención y Reparación Integral a las Víctimas. Reparación colectiva administrativa, 2015).

- 3 El departamento de Putumayo cuenta con una población de 322.681 habitantes, de los cuales 148.711 viven en las cabeceras municipales y 173.970 lo hacen en el resto de zonas (Dane, 2005, con proyección al año 2013). En la geografía nacional, este departamento ocupa un área de 24.885 Km². Administrativamente, Putumayo está conformado por trece municipios. Limita al norte con los departamentos del Cauca y Caquetá, al sur con Ecuador y Perú, al occidente con Nariño y al oriente con el departamento del Amazonas. Un 94% de su territorio hace parte de la gran cuenca amazónica, a la cual tributan los ríos Putumayo y Caquetá; el resto forma parte de la zona de transición de la zona andina. Teniendo como referencia la cuenca amazónica, el territorio se ha dividido en cuatro subregiones: i) Andino-amazónica o del Valle de Sibundoy, conformada por los municipios de Colón, Santiago, Sibundoy y San Francisco; ii) Piedemonte o cuenca del río Caquetá, conformada por los municipios de Mocoa, Villagarzón y Puerto Guzmán; iii) Llanura amazónica o cuenca baja del río Putumayo, conformada por los municipios de Puerto Asís, Puerto Caicedo y Leguízamo; y iv) Valle del Guamuéz o zona petrolera, conformada por los municipios de Orito, Valle del Guamuéz y San Miguel (Cancimance, 2012). Para conocer más sobre la historia de este departamento, revisar Chaves (1945), Chaves (2010), Checa (2013), Comisión Andina de Juristas-CAJ (1993), Devia (2004), Domínguez (2005), Flórez (2009), Gómez (2005), Jansson (2006), Ramírez (1998), Ramírez *et al.* (2010), Taussig (2002) y Torres (2006, 2007).

Guamuéz y San Miguel: la inspección de policía El Placer (Valle del Guamuéz), el casco urbano de La Dorada (San Miguel), las veredas Las Brisas, El Empalme y El Vergel (Valle del Guamuéz), y terminó en el casco urbano de La Hormiga (Valle del Guamuéz) (Cancimance, 2013).

En el país, la masacre de El Tigre, así como muchas otras ejecutadas durante el periodo comprendido entre 1997 y 2000⁴, representó un mecanismo distintivo de la violencia paramilitar contemporánea contra la población civil e hizo parte de dos procesos nacionales:

- 1) La expansión paramilitar, que se empezó a planificar en la Tercera Cumbre Nacional⁵ (noviembre de 1996), cuando las Autodefensas Campesinas de Córdoba y Urabá, las del Magdalena Medio y las de los Llanos Orientales contemplaron la posibilidad de unificarse en una sola estructura armada, bajo un mando unificado, un plan nacional, una coordinación multiregional de las acciones y una agenda con pretensiones programáticas, todo con miras a lograr un espacio en la negociación con el Estado y un estatus que garantizara, a futuro, su reconocimiento como actor político:⁶ las AUC.
- 2) La ofensiva paramilitar que intentó frenar la iniciativa de paz del gobierno de Andrés Pastrana con la guerrilla de las Farc, cristalizada en 1998, año en el cual se instalaron las mesas de diálogo en El Caguán (departamento del Caquetá) (Cancimance, 2013).

En junio de 2001, los paramilitares regresaron a El Tigre e hicieron de este pueblo su morada hasta marzo de 2006, fecha en la que salieron del lugar. Así describió esta situación Carmenza,⁷ una mujer que tenía 55 años en el 2001 y que presenció la masacre en 1999:

Ellos llegaron a vivir con nosotros, montaron sus bases militares, sus casas y tuvimos que aguantarnos su presencia durante seis espantosos largos años. Ellos salen por dos

4 En el 2008, bajo la afirmación de que Colombia había vivido no solo una guerra de combates, sino también una guerra de masacres, el Grupo de Memoria Histórica estableció provisionalmente que entre 1982 y 2007 en Colombia se perpetraron 2.505 masacres, con 14.660 víctimas fatales (GMH, 2008: 13).

5 En esta cumbre, el Sur del país fue declarado objetivo militar con la intención de confrontar a la guerrilla y “recuperar” los territorios donde ella había conformado gobiernos paralelos para controlar el narcotráfico. En Putumayo, entre 1997 y 1998, los paramilitares desarrollaron “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 base de coca” (Ramírez *et al.*, 2010: 19).

6 Reconocimiento alcanzado en el año 2005, dentro del marco legal contemplado en la Ley de Justicia y Paz (Ley 975) con la que se dio inicio al proceso de desmovilización paramilitar en Colombia.

7 Todos los nombres de las personas entrevistadas han sido cambiados por solicitud de ellas mismas.

cosas principalmente. La primera porque disque se desmovilizaban y la segunda, porque la guerrilla de las Farc les mata a un buen número de ellos en un enfrentamiento. (Taller de memoria, 14 de mayo del 2010)

Las personas que sobrevivieron a la masacre y optaron por quedarse en la inspección tuvieron que cohabitar con este grupo armado. Una estrategia para lograr mantenerse con vida en medio del dominio paramilitar fue recurrir a tres formas de silencio⁸ (silencios de dolor, hacer hablar al silencio y silencios organizados), que pueden ser entendidos, según se propone en este artículo, como prácticas de resistencia cotidiana. En el presente texto revisaré y analizaré esos silencios, los cuales serán entendidos como una forma susurrada de enfrentar las condiciones de la violencia y no como una condición traumática, pasiva y derrotada para afrontar el conflicto armado (Cancimance, 2014).

Según los sobrevivientes de la masacre con los que trabajé, la práctica de los silencios en El Tigre se ejerció durante una temporalidad específica que puede datarse entre el establecimiento del control paramilitar y su salida. Con base en estas temporalidades y polifonías del silencio, sostengo que este no equivale a inmovilidad o inacción por parte de la comunidad, sino que, al contrario, dichos silencios dan cuenta de modos de apropiación del dolor específicos y visibilizan múltiples acciones para habitar el lugar de la devastación (Ortega, 2008). De allí la importancia de revisar dichos silencios a partir de las narrativas de los pobladores y de mostrar qué ha significado para ellos hacer uso de una acción que en muchas ocasiones se ha visto como una prueba de incapacidad o sometimiento.

Comenzaré planteando algunos conceptos clave que me permiten hablar del ejercicio del silencio como una práctica de resistencia cotidiana y a través de la cual, sostengo, es posible explicar cómo y por qué algunos grupos de colonos-campesinos en Colombia se quedan a vivir en zonas de confrontación y disputa armada en lugar de huir de allí por la violencia. Posteriormente, retomaré algunos fragmentos de lo que implicó el dominio paramilitar en la zona en cuestión y simultáneamente daré cuenta de la tipología de los silencios puestos en acción por parte de los sobrevivientes de esta masacre durante el periodo estudiado. “Silencios de dolor” y “hacer hablar al silencio” son las dos formas en que la población denominó a sus propios silencios. Luego hablaré de la salida paramilitar y de los “silencios organizados” que ella provocó. Terminaré el artículo con unas breves conclusiones abiertas.

8 Este concepto se ha estudiado desde varias perspectivas. Así, el estudio de Cheryl Glenn (*Unspoken: a Rhetoric of Silence*, 2004), habla de los silencios como un “significant rhetorical art” en las relaciones de poder. Por su parte, Sandra Turbay y Andrés Restrepo tienen planteamientos específicos sobre el silencio de los indígenas Kogi de la Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia, frente a los turistas (*The Silence of the Kogi in front of tourists*, 2015).

Los silencios como práctica de resistencia cotidiana

Las reflexiones que haré a lo largo de este artículo se enmarcan en la idea de que

los conflictos armados se trasladan a la vida de las personas a modo de representaciones y lenguajes que los hacen narrables, a modo de ideas, de conceptos, de marcos interpretativos que logran transformar las circunstancias del conflicto en una forma de experiencia social explicable [...] e interpretable desde el ejercicio de sus prácticas de trabajo y pensamiento. (Tobón, 2008: 31)

Si bien esta idea es trabajada por Tobón (2008) en su investigación sobre los indígenas que habitan la zona del medio río Caquetá –los uitoto, muinane, andoke y nonuya–, considero que ella también es pertinente para analizar la situación de los colonos-campesinos que viven en lugares afectados por el desarrollo y la intensificación del conflicto armado colombiano, como es el caso de los pobladores de El Tigre, en Putumayo. Al igual que los indígenas, los campesinos hacen uso de las herramientas culturales y políticas que están a su alcance para sobrevivir a la violencia.⁹

En el caso que abordo en este texto, una de esas herramientas fueron los silencios; una herramienta que, como lo mostraré más adelante en la propia narrativa de estos pobladores que sobrevivieron al dominio paramilitar, dan cuenta precisamente de la capacidad que tienen las personas para vivir en medio de un territorio conflictivo y mantenerse a salvo de una muerte violenta. Es decir, lo que se mostrará aquí es la capacidad de los habitantes locales de El Tigre para afrontar la violencia como sujetos provistos de recursos culturales¹⁰ con los que encaran las experiencias de sufrimiento social¹¹ (Das, Kleinman y Lock, 1997); ello implica ver a tales habitantes no simplemente como “víctimas” pasivas frente a los actos violentos de los grupos armados.

9 Con esto no estoy sugiriendo que Tobón atribuya la existencia de recursos culturales solo a los grupos indígenas o que ellos se reduzcan a una identidad étnica. Mi interés en resaltar la particularidad de este estudio se relaciona con el reto de pensar, en los términos que el autor propone, un grupo poblacional de Putumayo representado históricamente como desarraigado, cocalero y colaborador de la guerrilla de las Farc (Ramírez, 2001).

10 Los recursos culturales son comprendidos en este texto como ese “conjunto de prácticas (económicas, religiosas, familiares, ceremoniales) y [...] las ideas, nociones, representaciones y conceptos ligados a tales prácticas, con los que las personas no solo reproducen la estructura social de su modo de vida, sino también los que son puestos en marcha para afrontar y otorgar sentido a hechos y circunstancias extraordinarias” (Tobón, 2010: 160).

11 Das, Kleinman y Lock definen el sufrimiento social como “el ensamblaje de problemas humanos que tienen sus orígenes y consecuencias en las heridas devastadoras que las fuerzas sociales infligen a la experiencia humana [...] 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” (1997, ix).

Esta mirada está soportada en la noción que desde la antropología se ha hecho sobre la(s) violencia(s). Para Nordstrom y Robben (1995), “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, los autores argumentan que la violencia no puede reducirse a un principio fundamental del comportamiento humano, a una estructura básica universal de la sociedad ni a un proceso general biológico o cognitivo. Para ellos, dicho fenómeno debe entenderse como una manifestación cultural. Por lo tanto, la violencia es pensada como una dimensión de la vida y de la cultura y no como un dominio exclusivamente de la muerte o de lo extraordinario (Das, Kleinman y Lock, 1997; Jimeno, 2003, 2004; Nordstrom y Robben, 1995; Scheper-Hughes y Bourgois, 2004).

Del mismo modo, Das, Kleinman y 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. Para estos autores, la violencia debe estar ubicada en las relaciones asimétricas de poder que estructuran el campo de plausibilidad y la acción social de los sujetos. A su vez, Scheper-Hughes y Bourgois (2004) proponen la necesidad de estudiarla no como un acto lineal sino como un continuum (cadenas, espirales o espejos) que permea numerosos aspectos de la vida social y cultural, que configura y reconfigura formas sumamente particulares de la subjetividad.

La violencia, entonces, forma parte de las relaciones de poder y de las asimetrías que configuran culturalmente a una región como Puerto Guzmán. Esta afirmación se sostiene en la propuesta que hace Wolf (2001), quien postula que “la cultura no es una reserva compartida de contenido cultural”, y que cultura y poder están entrelazados en un proceso de formación de ideas que implican procesos materiales y de organización dentro de un campo social (92-95).

Estas ideas también están relacionadas con lo que, desde otro ámbito de las ciencias sociales y humanas, se ha planteado acerca de la violencia y, concretamente, acerca del fenómeno de la violencia en Colombia. Así, González, Bolívar y Vásquez (2002) afirman que la geografía de la violencia no cubre homogéneamente ni con igual intensidad al territorio de Colombia en su conjunto, sino que la presencia de la confrontación armada ha sido altamente diferenciada de acuerdo con la dinámica interna de las regiones, las características particulares de la población y las formas de cohesión social, así como por las características de su organización económica, su particular vinculación a la economía transnacional y los elementos propios del Estado y el régimen político.

Bajo esa dinámica regional, la violencia ha estado relacionada, en términos políticos, con la presencia diferenciada y desigual de las instituciones y aparatos del Estado en cada lugar. Esta diferenciación de la presencia del conflicto es en parte el producto de condiciones geográficas y demográficas previamente dadas. En ese sentido, es posible diferenciar varias dinámicas geográficas del conflicto armado:

una ligada a los problemas de expansión y cierre de la frontera agraria; otra, a la lucha por el control de los recursos de la región; y, finalmente, una relacionada con la necesidad del acceso al comercio mundial de drogas y armas, aunque a menudo estas dinámicas puedan entremezclarse y reforzarse mutuamente.

Resistencias cotidianas

Las estrategias de silencio a las que recurrieron los habitantes de El Tigre para sobrevivir al dominio paramilitar evidencian el valor de la “resistencia cotidiana”.¹² Para Scott (2000), este tipo de resistencia hace referencia a aquellas “formas de insubordinación” disfrazadas, discretas, ocultas, que “se pueden adecuadamente llamar la infrapolítica de los desvalidos” (22). Una infrapolítica que resulta muchas veces imperceptible, pues su lógica de acción consiste en dejar apenas rastro a su paso, para con ello “minimizar el peligro para quienes la practican” (236). A pesar de ello,

cada una de las formas de resistencia disfrazada [...] es la silenciosa compañera de una forma vociferante de resistencia [...]. De esta manera, la infrapolítica es fundamentalmente la forma estratégica que debe tomar la resistencia de los oprimidos en situaciones de peligro extremo. (235)

Esto se relaciona con los planteamientos de Das *et al.* (2000), quienes proponen que los fenómenos de violencia transforman la manera como se vive y se le da sentido al mundo. En su compilación *Violencia y subjetividad* (2000), los autores insisten en que la violencia debe ser entendida como un proceso complejo de ordenamiento de la vida social y que, por lo tanto, es creadora de formas particulares de subjetividad y de cultura. Es decir, es creadora de experiencias que guían al sujeto en la acción.

Esto fue justamente lo que los sobrevivientes de El Tigre lograron con la puesta en marcha de sus silencios. De acuerdo con estos planteamientos, resulta pertinente retomar la idea de Ramírez, quien sugiere que “frente a la violencia los sujetos se ven obligados a construir y reinventar su cultura una y otra vez como respuesta a circunstancias siempre cambiantes como resultado del conflicto” (1997: 57).

De ahí la importancia de entender la cultura como aquello que “se hace en la práctica cotidiana, por actores sociales determinados y en contextos específicos y cambiantes” (Ramírez, 1997: 57). No cabe duda de que la violencia pone en evidencia la creatividad de quienes tienen que llegar a términos con ella, pues ella configura las percepciones de la gente sobre sí misma, formando y afectando identidades tanto subjetivas como colectivas; de manera que, donde la violencia se ha

12 Das señala que este tipo de resistencia debe ser entendido no como un acto deliberado de oposición a las grandes lógicas de opresión, sino como la dignidad de señalar la pérdida y el coraje de reclamar el lugar de la devastación (Citado en Ortega, 2008: 18).

vuelto parte de la vida cotidiana, esta puede incidir en la construcción de significados culturales (Rosaldo, 1989, citado por Ramírez, 1997).

Narrativas de los pobladores de El Tigre sobre sus silencios

Para las personas con las que trabajé, los silencios fueron los que les permitieron sobrevivir no solo al hecho violento (la masacre) sino al dominio paramilitar como tal. Por ello planteo que los silencios en El Tigre evidencian la voluntad política de los habitantes para evitar ser borrados de la geografía nacional.

Tal ejercicio de silencio representó para mí el reto de repensar, desde otra mirada, lo que Castillejo (2009) ha planteado como la necesidad de reflexionar en una antropología del silencio que dé cuenta de las texturas del recuerdo después de los acontecimientos de terror. El autor, analizando el caso de la Sudáfrica contemporánea, propone que el silencio es un artefacto histórico-cultural que ha generado el silenciamiento y la exclusión social de comunidades con una larga historia de opresión y violencia, tal como se vivió en el *apartheid*.

En Sudáfrica, Castillejo identificó que el silencio estuvo ligado por lo menos a tres aspectos:

- 1) La necesidad de dejar atrás el pasado.
- 2) La intensidad del trauma.
- 3) La necesidad o intención de ocultar divergencias políticas –factores ideológicos–.

Con base en estas tres situaciones, Castillejo 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. De ahí que para él resulte clave “problematizar una serie de prácticas investigativas centrales en el proceso de construcción de saberes sobre lo traumático” (2009: 40). Propongo, por lo tanto, entender, definir y analizar los silencios más allá de lo traumático y del silenciamiento al se refieren Castillejo y otros autores (Jelin, 2002, 2003; Vásquez, 2001). A los silencios les asigno un valor de práctica de resistencia cotidiana a partir de la cual se despliegan una diversidad de acciones para sobrevivir a la violencia y construir un destino más allá de la guerra (Cancimance, 2014).

***Silencios de dolor*¹³**

Cuando se posicionaron las autodefensas se sintió gran sometimiento. Las personas teníamos que obedecer esa autoridad. Hubo gran silencio por parte de las personas, por el miedo. Las AUC eran la autoridad del pueblo, ellos determinaban qué debíamos hacer, eran los que mandaban.

Relato 10, taller de memorias, 2010.

13 Todo este apartado se construye con base en Cancimance (2012, 2014).

En junio de 2001, el Bloque Sur Putumayo de las AUC anunció a los pobladores de la inspección de policía El Tigre su permanencia en la zona. Desde su llegada, los paramilitares establecieron un modelo de comportamiento que reguló la vida social de sus habitantes: “otorgaron” plazos para que las personas “involucradas” con la guerrilla se marcharan del pueblo, exigieron fidelidad a sus estructuras armadas y enfatizaron que la explotación de la coca estaría a su cargo. Así lo recuerda un campesino del lugar:

Los paramilitares reunieron a la población en la caseta de la galería y anunciaron que se quedarían. Nos decían que no tuviéramos miedo, que ellos estaban preparados para protegernos de la guerrilla y también para manejar el negocio sobre la coca. Amenazaron que acabarían con los milicianos y colaboradores de la guerrilla y hasta llegaron a decir que era mejor que los que estuvieran involucrados con este grupo debían marcharse del pueblo. Dijeron que iban a limpiar el pueblo, que no iban a permitir que en el pueblo hubiesen ladrones, chismosas, mariguaneros. Recuerdo también que pidieron perdón por la masacre del 9 de enero en el 99 y hasta prometieron que no iban a volver a hacer algo así. La gente qué iba a creer en eso, pero tampoco pudimos hacer nada frente a las armas. (Entrevista personal, 23 de junio del 2010)

Con esta acción, la presencia de las AUC sobre la vida cotidiana adquirió un carácter de visibilidad que posteriormente se reflejó en su función de “guardianes del orden cotidiano”, claramente ejercida a través de la coerción, la toma del Estado local, la administración de justicia, la explotación de una economía particular y la concesión del “derecho a la ciudadanía” (Duncan, 2007).

Los paramilitares empezaron a tomar el control sobre la coca, nadie podía comprar ni vender sin la autorización de ellos, había que pagarles impuestos. Era una época muy miedosa porque mucha gente salía al pueblo y no regresaba. En esta época, ellos también cumplieron un papel de justicia. Los problemas cotidianos, como peleas entre vecinos, los resolvían ellos. En el pueblo no podía existir el chisme, los robos, porque eran cosas que los paras castigaban con la muerte. Las mujeres tenían que hacerles caso a los paramilitares, porque si alguna se negaba, corría el riesgo de morir. Los paramilitares se las montaban a los campesinitos, a personas con rasgos indígenas. Nadie podía bajar al pueblo en botas o con camisas anchas. Los procesos organizativos tuvieron que suspender actividades porque los paramilitares controlaban la región. Un líder comunitario en una reunión abierta cogió el micrófono y dijo que había que organizarse para sacar a los paramilitares del pueblo. A los ocho días los paramilitares vestidos de Ecopetrol entraron a la casa de él y lo mataron. El señor tenía asignado dos policías como escoltas, pero lo mataron. Otros líderes tuvieron que irse. (Entrevista personal, 15 de mayo del 2010)

Apoderarse de casas –unas utilizadas como vivienda, otras empleadas como sitios de tortura–; imponer retenes militares en zonas rurales y urbanas, y crear en la zona urbana de la inspección una “jaula” que funcionaba como cárcel, fueron acciones que les permitieron a los paramilitares ejecutar una serie de hechos violentos: asesinatos, desapariciones, desplazamientos forzados, torturas y amenazas.

Los campesinos que para ellos eran sospechosos de estar colaborando con la guerrilla los traían a este lugar que le conocemos como la jaula, los mantenían durante el día, en la noche los sacaban y los mataban. Siempre perseguían a la gente y la intimidaban. Sobre todo a los campesinos que bajaban de sus veredas los días domingos. Ellos bajaban al pueblo con sus botas de caucho, sus botas de trabajo. Los paramilitares relacionaban esas botas con la guerrilla, por eso los asesinaban. La jaula literalmente era una cárcel, estaba ubicada en la calle principal y siempre estaba cuidada por un paramilitar, de manera que uno pasando por el frente uno podía mirar a la persona y con eso ver si era el amigo y el vecino entonces uno se acercaba y pedía permiso para conversar con la persona y ver qué se podía hacer, pero con la autorización del guardia paramilitar. Yo recuerdo que la jaula medía más o menos un metro de ancho por uno treinta de alto. El comandante de los paras vivía frente a la jaula. (Entrevista personal, 23 de junio del 2010)

Saber cómo comportarse frente a los paramilitares se convirtió en una estrategia para salvar la vida. Esta se veía amenazada con los más mínimos detalles del comportamiento: ponerse nervioso, no tener memorizado el número de identificación ciudadana, responder con temor o vacilación, quedarse callado.

En los retenes la gente debía saber sus números de cédula y contestar las preguntas de manera tranquila, porque de lo contrario mataban a la gente. Ellos les pedían a los hombres que mostraran las manos, según ellos para identificar quién era guerrillero. Los días domingos eran los días con mayor número de muertos, porque este día era de mercado, los campesinos salíamos a hacer la remesa, comprar los insumos para la coca. (Entrevista personal, 23 de junio del 2010)

Sobre las mujeres hubo acoso sexual, violaciones y maltratos. Los hijos y las hijas jóvenes fueron trasladados por sus padres a otras zonas del país: “sacamos a nuestros hijos a otra parte solo para poder vivir” (taller de memorias, 14 de mayo del 2010). Asimismo, familias enteras se desplazaron con el fin de evitar que su “descendencia” creciera en medio del conflicto armado. Uno de los temores más importantes en los padres de familia –quizá después de los asesinatos– fue que sus hijas se involucraran sentimentalmente con paramilitares¹⁴ o fueran acosadas por ellos.¹⁵

14 Codhes (2009), al referirse a las relaciones entre mujeres y actores armados en El Tigre, sostiene que la búsqueda de seguridad –protección a su integridad personal y mayor capacidad económica– sería un factor esencial para explicar por qué las mujeres establecieron relaciones de cercanía con los actores armados (58).

15 Existen casos de mujeres que durante el control paramilitar organizaron una vida afectiva con integrantes de este grupo. En contextos de violencia armada y con índices de desempleo, pobreza y procesos de educación débiles o inexistentes, los jóvenes ven en los actores armados, cualquiera que estos sean, posibilidades de sobrevivir o ascender socialmente. En Putumayo, el municipio de Leguízamo puede ser un caso muy interesante para analizar las relaciones entre la población civil –hombres y mujeres– y los actores armados.

A una niña de unos 16 años la cogieron sobre la vía hacia la bomba, la violaron y la mataron. Después de eso le colocaron un puñal por la vagina y luego le escribieron en un papel Farc, pero se sabe que eso no fue las Farc, porque el territorio estaba controlado por los paramilitares, eso fue cuando ya estaban radicados. Uno no sabe por qué hicieron eso. La gente estaba aterrorizada por ese hecho. Nos daba miedo. También hay la historia de otra muchacha que en la noche la sacaron de su casa, la violaron y la mataron por los lados del matadero viejo. Los paramilitares entraron con pasamontañas diciendo que era la guerrilla, pero luego les dijeron que eran las AUC. Al papá de ella lo cogieron y lo tuvieron tres días como secuestrado, le cortaron la mano y la nuca, porque él iba a denunciar eso. Ellos lo amenazaron y le dijeron que si hacía eso [demandar] lo mataban. (Entrevista personal, 23 de junio del 2010)

Algunos jóvenes fueron reclutados forzosamente, otros asesinados bajo el estigma de ser “guerrilleros” o “informantes”. Y otros vieron en el grupo armado una opción para ganar dinero y adquirir poder. Fue así como ingresaron a la vida militar.

Muchos jóvenes de la región se metían al grupo armado. Ellos jugaban el papel de informantes. Los jóvenes entraban porque tener armas era una manera de sentirse respetados y con poder. En principio los paramilitares no eran de la región, pero cuando vivían acá, empezaban a buscar jóvenes. En esto había algo positivo y negativo. Positivo porque si el paramilitar era un joven de la región y lo conocía a uno, podía interceder para que no lo mataran, pero negativo porque si uno tenía problemas personales con ellos, se corría el riesgo de morir. (Entrevista personal, 23 de junio del 2010)

Los niños y niñas presenciaron enfrentamientos armados y asesinatos. Abandonaron los estudios y dejaron de frecuentar sitios para la recreación (cancha de fútbol, río y parque).

En El Tigre, y eso fue por la presencia de paramilitares, muchos niños quedaron huérfanos, incluso algunos fueron víctimas de minas y granadas abandonadas por los grupos armados. En esa época, imagínese, los niños no podían dormir. Los míos eran así, escuchaban un tiro y cogían una almohadita y se escondían debajo de la cama. Incluso mi hijo que ya es joven, que en ese tiempo era niño, él oía un tiro y sudaba frío y se metía debajo de la cama del miedo. (Taller de memorias, 14 de mayo del 2010)

Los conductores de la única empresa de transporte del lugar (Cootranstigre) se vieron obligados a pagar extorsiones y a trabajar forzosamente con los paramilitares, o incluso tuvieron que entregarles sus carros. De igual forma, los conductores presenciaron asesinatos, torturas y descuartizamientos (CNRR, 2009b). Los indígenas embera, además, siempre fueron estigmatizados como guerrilleros. Sus fincas se convirtieron en lugares inseguros –dada la presencia de paramilitares– y sus sistemas de producción alimentaria se vieron gravemente afectados porque los controles de los paramilitares impidieron el transporte de alimentos y medicamentos. En los retenes realizados, los emberas eran detenidos, interrogados y maltratados. Los

docentes y promotores de salud fueron señalados muchas veces como guerrilleros y sus labores fueron impedidas o limitadas (CNRR, 2009b).

Con la instauración de aquel control armado, se dio inicio a una actitud de silencio que doña Liliana describió como “silencios de dolor”: no decir nada frente a los actos represivos de los paramilitares, aceptar las órdenes impuestas sin protestar, encerrarse en sus casas y evitar lugares comunes o públicos fueron acciones que caracterizaron esta actitud (Cancimance, 2014). En palabras de los habitantes, se trató de un silencio doloroso, “porque veíamos toda la maldad que los paras tenían y nos sentíamos incapaces de intervenir, nos tocaba solo ver y callar. Eso dolía mucho” (taller de memorias, 14 de mayo del 2010). Esta forma de enfrentar el poder represivo de los paramilitares se relaciona con la narrativa que otro poblador de El Tigre me compartió:

Apenas ellos se instalaron, y durante los primeros meses, nuestra única opción fue protegernos a nosotros mismos y a nuestra familia más cercana. Eran unos meses en los que nos tocó aprender las nuevas leyes que traían, unas leyes más sangrientas a las que la guerrilla imponía. Eso no significa que nosotros hayamos sido insensibles o poco solidarios con toda la gente que en esa época mataban, no, nada de eso. Para defender a nuestra comunidad, tuvo que pasar un tiempito, tuvimos que aprender cómo tratar a los paras, tuvimos que dejar pasar el tiempo. Y claro, ese silencio, como dice la vecina, era doloroso. (Taller de memorias, 14 de mayo del 2010)

“Hicimos hablar al silencio”¹⁶

La agudización del terror y de la represión del Bloque Sur Putumayo sobre la población de El Tigre generó “preocupación” dentro de las dinámicas comunitarias. Fue esta preocupación la que permitió la existencia de un nuevo terreno de resignificación de las identidades y luchas sociales (Del Pino y Jelin, 2003), que para el caso de El Tigre se visibilizó a través de la organización de grupos para la defensa de campesinos (jóvenes, hombres, mujeres) señalados como guerrilleros y sentenciados a muerte. Doña Constanza me describió ese segundo momento del silencio en los siguientes términos:

Más adelante podemos observar como que ese silencio inicial, cuando apenas llegaron los paras, 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 nos unimos pa’ reclamar a esas personas que eran llevadas a la jaula para ser

16 Todo este apartado se construye con base en Cancimance (2012, 2014).

asesinadas. Así, muchas de las víctimas de aquel tiempo fueron libradas de la muerte. Apenas alguien sabía que los paramilitares se habían llevado a una persona, tocaba las puertas de muchas otras personas y salíamos corriendo a ver qué se podía hacer por los detenidos. Esto siempre se hacía a cualquier hora de la noche, a cualquier hora del día. (Taller de memorias, 14 de mayo del 2010)

Con estas acciones estamos frente a una comunidad que defiende una forma de vida apelando, ante el grupo armado, dignidad y humanización, y que insiste en un “nosotros” que confiere pertenencia a un grupo, pero que también lleva implícito el reconocimiento de la existencia de unos “otros” frente a los cuales se pueden permitir, autorizar o generar dinámicas de destrucción y sufrimiento (Ortega, 2008: 24).

Cuando ya llegaron a posicionarse los paracos, cogieron a mis dos hijos y los llevaban a matar, pero los vecinos, que los conocían desde pequeños, pusieron la cara por ellos para salvarles la vida. Los paramilitares querían callar a estas personas, pero el esposo de la vecina decía: “no, yo no me callo porque son unos niños que yo vi crecer y sé quiénes son”. Por esta acción de los vecinos es que mis hijos viven. (Taller de memorias, 14 de mayo del 2010)

Un día, un paramilitar me preguntó si yo conocía a Lutarco, yo le dije que sí. Él me dijo: “en tal parte lo tenemos”. Yo pregunté: “¿cómo así?”. El paramilitar me llevó hasta el lugar donde lo tenían, lo encontré amarrado de las manos, colgado de unas vigas y con un vigilante, la casa estaba asegurada con candados. Le dije al guardia que quería hablar con esa persona para ver qué podíamos hacer, porque Lutarco era conocido en la comunidad. Si él era culpable tenía que pagar por su responsabilidad, como pasaba con gente que nosotros no conocíamos o con los mismos habitantes que sí debían cosas, pero si no había hecho nada malo, había que salvarlo. Hablamos con el comandante y le explicamos que conocíamos a esa persona y que nos dijera por qué estaba allá. Él me dijo: “porque debe algo”. Sin embargo, tras investigar algunos detalles, nos dimos cuenta que Lutarco no era el responsable de lo que lo acusaban los paramilitares, sino que era otra persona que no era de este pueblo. Al mostrar las pruebas lo dejaron libre. Los paramilitares cogían a cualquier persona por ser sospechosa. La comunidad tenía que intervenir para lograr salvarlos. En muchos casos eso no se pudo. Y muchos otros eran gente que no pertenecía a El Tigre y que debían cosas. (Entrevista personal, 24 de julio del 2010)

“Que Dios nos perdone, pero ese día sentimos alivio”: silencios organizados¹⁷

Un tercer momento para hablar de los silencios en El Tigre corresponde al de la salida paramilitar. Durante ese momento, el silencio fue descrito como “silencio organizado”. Al iniciar el año 2006, la guerrilla de las Farc enfrentó militarmente a

17 Todo este apartado se construye con base en Cancimance (2012, 2014).

los paramilitares que se habían radicado en la vereda Maravélez, un lugar cerca del casco urbano de El Tigre. Esta incursión generó la muerte aproximada de 40 paramilitares y la desestabilización del control territorial que ellos ejercían para la época.

El 3 de febrero se empezó a escuchar el rumor de que habían matado a un conductor de la empresa Cootranstigre y que habían cogido dos carros de la misma empresa. Cuando llegué a averiguar lo que pasaba, encontré que el carro del primer turno [7 a.m.] hacia la vereda Maravélez no había regresado. Entonces los conductores habían reportado a los paramilitares que ese carro no había llegado. Como ellos eran los que mandaban había que avisarles. Los paramilitares, sin embargo, decían que todo estaba bien, pero la gente empezó a preocuparse y más la gente que ya se había ido a vivir con ellos organizadamente como parejas. Eran las 4 de la tarde y el reporte de los paras era el mismo, “todo está bien”. Luego se supo que la guerrilla los había confrontado, les habían robado algunas camionetas y habían herido al comandante que le decían “El Diablo”. Entonces al otro día los paras empezaron a traer a El Tigre los cadáveres de sus integrantes. Todos los depositaron en una casa que tenían, y a la población curiosa que estaba mirando la traída de cadáveres, la obligaron a arreglar los muertos. (Entrevista personal, 24 de julio del 2010)

El inspector de policía de la época intentó levantar actas de defunción, pero los paramilitares no se lo permitieron. Ellos enterraron los muertos y, bajo la presencia del ejército, reunieron a la población de El Tigre para informarle que se iban, no sin antes dejar a la entrada del pueblo el cadáver del presidente de la Junta de Acción Comunal de Maravélez, a quien responsabilizaron por la incursión armada de las Farc, enfatizando que los habitantes del pueblo eran “guerrilleros”.

Cuando los paramilitares nos reunieron en la cancha del pueblo, nos dijeron que se iban y afirmaron que este pueblo era de guerrilleros. El pueblo ni siquiera supo de ese enfrentamiento, sino hasta cuando llegaron los muertos. Las personas que tenían relación con los paramilitares empezaron también a irse porque no se sabía qué iba a pasar. (Entrevista personal, 24 de julio del 2010)

La salida de los paramilitares posibilitó que las Juntas de Acción Comunal, las instituciones educativas y las iglesias católica y evangélica empezaran a proponer espacios para la reconstrucción del tejido social. La autogestión y la “normalización de sí mismos” fueron acciones para emprender un nuevo proceso. La violencia política que sobre este territorio se desplegó intensamente durante el período 1999-2006 instituyó nuevas formas de acción histórica que no estaban inscritas en el inventario de situaciones anteriores (Das, 2008).

Desde todo lo que ha pasado acá, nosotros lo hicimos solos, acá fuimos muy valientes, muy fuertes. Pasaban las cosas y nosotros nos parábamos y seguíamos, porque ¿qué más podíamos hacer? Aquí ha habido muchas fortalezas que uno puede verla por ejemplo en la organización. Cuando los paras se fueron, empezamos a vivir en medio de un silencio organizado. Esto porque todo lo que empezamos a hacer, como retomar valores, lo hicimos silenciosa y a la vez organizadamente. Aquí ha habido gente que aportó para superar las situaciones de violencia. (Taller de memorias, 14 de mayo del 2010)

La acción armada que provocó la salida de los paramilitares generó en la población un sentimiento de justicia “divina”, que en gran medida posibilitó la reconstrucción de una cotidianidad desmilitarizada o desligada de una violencia fratricida como la experimentada durante el control paramilitar; les permitió vivir, pues, “humanamente” (Theidon, 2004). Sin embargo, tal sentimiento de justicia se ha vivido con ambigüedad, pues no está bien visto desear la muerte de una persona y mucho menos alegrarse con tal muerte. La justicia divina, entonces, ha sido invocada en el marco de la deshumanización de los agresores y del abandono histórico de un Estado incapaz de brindar protección y generar procesos de justicia.

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 14 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. (Taller de memorias, 14 de mayo del 2010)

Conclusiones abiertas¹⁸

No estamos obligados a esperar una protesta social abierta para levantar el velo de la anuencia y de la sumisión. Una concepción de la política enfocada exclusivamente en las que pueden ser manifestaciones impuestas de anuencia o en la rebelión abierta reduce enormemente la imagen de la vida política, sobre todo en las condiciones de tiranía o de casi tiranía en la que se encuentra gran parte del mundo.

Scott, 2000: 44.

Para analizar los momentos del silencio en El Tigre voy a recurrir a algunos postulados de la reconstrucción de la memoria histórica, porque es allí donde estos más se han trabajado como un asunto traumático. Si en los trabajos relativos a la asignación de sentido a los pasados violentos integramos los silencios como una práctica cotidiana desarrollada en medio del conflicto armado por un amplio grupo de personas que ha sobrevivido a la guerra, la labor de rememorar se enriquecerá enormemente.

18 Todo este apartado se construye con base en Cancimance (2012, 2014).

Mi argumento, construido con base en la experiencia de vida de los campesinos de El Tigre, es que estas formas de narrar el silencio contienen gran parte de los cimientos culturales y estructurales de la acción política que orienta su vida. No se trata, tal como lo señala Scott (2000), de prácticas marginales de quienes carecen de poder, de poses huecas o, peor aún, de un sustituto de la verdadera resistencia. Al contrario, se trata de acciones políticas que permitieron a los campesinos del sur del país seguir habitando y construyendo su lugar en medio del conflicto armado.

Por ello sostengo que los silencios son una forma susurrada de enfrentar las condiciones de violencia y no una condición traumática, pasiva y derrotada de afrontar el conflicto. Los silencios, además de hacer parte de una lógica campesina, han permitido a varias generaciones sostenerse en el campo colombiano atravesado por tal conflicto. De este modo, propongo que esta categoría no solo se aplica a los campesinos de Putumayo, sino a una gran parte de la población colombiana rural que se ha visto involucrada en medio del conflicto armado en el país, o que ha tenido que lidiar con él. Esos silencios se potencian y ponen en tensión cuando son desafiados por un poder armado que usa la violencia.

Esto último fue lo que ocurrió durante el control paramilitar en El Tigre. En medio de aquel dominio armado, la población civil desplegó una serie de prácticas exitosas para vivir en tierras violentas; desde esta perspectiva, los silencios condensaron un tipo de resistencia sutil pero efectiva.

Si para Scott el discurso oculto daba cuenta de las bases sociales de algunas prácticas de resistencia de los subordinados frente a los poderes hegemónicos, yo diría que la actitud de silencio es la que posibilita sentar las bases de las resistencias cotidianas para habitar un lugar en permanente zozobra debido a la acción de grupos armados. La actitud de silencio hace parte de las resistencias cotidianas porque, tal como lo argumenta Scott, “siempre que una estructura de dominación sea considerada como inevitable e irreversible, toda oposición ‘racional’ tendrá la forma de una infrapolítica: una resistencia que evita cualquier declaración explícita de sus intenciones” (2000: 259).

En cuanto a memorias, silencios y olvidos, pueden decirse varias cosas. Jelin (2002, 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 rememorar y olvidar. Esto solo es posible si se habla de las memorias en perspectiva de *narrativas*¹⁹ (2002: 27-28); es decir, de memorias que se expresan como relatos comunicables a otros. Esta consi-

19 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.

deración permite establecer que las memorias son simultáneamente individuales y sociales,²⁰ ya que en la medida en que las palabras y la comunidad de discurso son colectivas, la experiencia también lo es (2003: 41).

Para varios analistas (Vásquez, 2001; Jelin 2002, 2003), 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. Estos planteamientos dan la impresión de que la ausencia de palabra o los silencios están asociados exclusivamente con la existencia de lo traumático y, por lo tanto, se puede correr el riesgo de equipararlos 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 que 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 (una voluntad de no contar o transmitir los “sufrimientos”) (2003: 36). Sin embargo, estas dos opciones llevan al mismo resultado: a la imposibilidad de la memoria colectiva, a la imposibilidad de un relato, ya 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, es posible decir que los silencios en el lenguaje se manifiestan bajo múltiples expresiones, en el modo en que rehabitamos los espacios de la devastación (Ortega, 2008). Incluso, si recurrimos a una conceptualización sobre el silencio, encontramos, tal como lo expresa Sánchez-Parga, que

[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. (2010: 167)

20 “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 entretendido 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).

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. Ellos se organizan y experimentan según la configuración local, regional y nacional de los contextos políticos, sociales y económicos. En esta misma dirección, pero bajo un análisis más global de la violencia contemporánea en Colombia, el historiador Gonzalo 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” (GMH, 2009: 16). El autor, además, 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. (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” (GMH, 2009: 16). Bajo esta mirada del silencio, resulta pertinente la propuesta de comunidad emocional de Jimeno en su análisis sobre subjetividad, lenguaje y violencia:

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. (2007: 174, 180)

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 desbordan la capacidad para significarlos, afrontarlos e integrarlos a sus vidas, sino también, y 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 resignifica las experiencias pasadas. En palabras de Ortega:

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. (2008: 47)

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 estos silencios no son el producto único de memorias reprimidas que habitan el inconsciente, ni constituyen una 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 (como en Jelin, 2003: 41). A su vez, tal como lo señala Theidon (2007), en muchas ocasiones hay silencios que debemos respetar.²¹

De allí que, siguiendo a Todorov (2000: 8),

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.

Referencias bibliográficas

Cancimance, Andrés (2012). *Memorias en silencio: la masacre de El Tigre, Putumayo. Reconstrucción de Memoria Histórica en Colombia*. Editorial Académica Española, Alemania.

21 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 que participaron, incentivaron, observaron –y tal vez intentaron frenar– la violencia sexual” (2009, 17).

- _____ (2013). “‘Cuando recordamos, todavía hay una parte del corazón que está afectada’: asignación de sentidos a los pasados de violencia en Colombia”. En: *Revista IM-Pertinente*, vol. 1, N.º 1, pp. 33-56.
- _____ (2014). *Echar raíces en medio del conflicto armado. Resistencias cotidianas de colonos en Putumayo*. Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- Castillejo, Alejandro (2009). *Los Archivos del dolor. Ensayos sobre violencia y el recuerdo en la Sud-áfrica contemporánea*. Uniandes-CESO, Bogotá.
- Chaves, Margarita (2010). “Movilidad espacial e identitaria en Putumayo”. En: Chaves, Margarita y Del Cairo, Carlos (comp.), *Perspectivas antropológicas sobre la Amazonía contemporánea*. ICANH, Bogotá, pp. 81-103.
- Chaves Ch., Milciades (1945). “La Colonización de la Comisaría del Putumayo: un problema etno-económico-geográfico de importancia nacional”. En: *Boletín de Arqueología*, vol. 1, N.º 6, pp. 567-598.
- Checa, Jesús (2013). *El petróleo y conflictos laborales y sociales en el Putumayo*. Mocoa. Documento inédito.
- CNRR (2006). *Hoja de Ruta*. [En línea:] http://www.cnrr.org.co/hoja_de_ruta.htm. (Consultada el 23 de septiembre del 2009).
- _____ (2009a). “Haciendo memoria. A 10 años de la masacre de El Tigre Putumayo. Queremos pasar de las tinieblas a los Abrazos”. En: *CNRR Boletín*, N.º 9, pp. 8-11.
- _____ (2009b). *Piloto de Reparación Colectiva El Tigre*. Documento inédito en borrador.
- _____ (2010). “Hacia la verdad, la justicia, la reparación y la reconciliación. 5 años de Justicia y Paz”. En: *Abriendo caminos, informativo de justicia y paz*, N.º 6, Bogotá.
- CODHES (2009). *Las sobrevivientes cuentan. La experiencia de las mujeres en las masacres de Chengue y El Tigre*. Ántropos, Bogotá.
- Comisión Andina de Juristas-CAJ (1993). *Putumayo. Serie de informes regionales de derechos humanos*. Códice, Bogotá.
- Dane (2005). *Censo General 2005*. Dane, Bogotá.
- Das, Veena (2008). “La subalternidad como perspectiva”. En: Veena, Das y Ortega, Francisco (comp.), *Sujetos de dolor, agentes de dignidad*. Universidad Nacional de Colombia, Pontificia Universidad Javeriana-Instituto Pensar, Bogotá, pp. 195-216.
- Das, Veena; Kleinman, Arthur y Lock, Margaret (1997). *Social Suffering*. University of California Press, Berkeley.
- Das et al. (2000). *Violence and Subjectivity*. University of California Press, Londres.
- Del Pino, Ponciano y Jelin, Elizabeth (comps.) (2003). *Luchas locales, comunidades e identidades*. Siglo XXI, España.
- Devia, Yolima (2004). *Orito y la explotación petrolera. Un caso de colonización en el medio Putumayo, 1963-1985*. Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- Dominguez, Camilo (2005). *Amazonía colombiana, economía y poblamiento*. Universidad Externado de Colombia, Bogotá.
- Duncan, Gustavo (2007). *Los señores de la guerra. De paramilitares, mafiosos y autodefensas en Colombia*. Planeta, Bogotá.
- Flórez, Cruz Elena (2009). *Órdenes sociales en el Putumayo antes y después del Plan Colombia (Estudio de caso)*. Universidad de los Andes – CIDER, Bogotá.

- Glenn, Cheryl (2004). *Unspoken: A Rhetoric of Silence*. Southern Illinois University Press, USA.
- GMH - Grupo de Memoria Histórica [Centro Nacional de Memoria Histórica] (2008). *Trujillo. Una guerra que no cesa. Primer informe de Memoria Histórica de la Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación*. Planeta, Bogotá.
- _____ (2009). *La masacre de El Salado: esa guerra no era nuestra*. Tauros, Bogotá.
- _____ (2012). *La masacre de El Tigre, un Silencio que encontró su voz*. Bogotá.
- Gómez, Augusto (2005). *Putumayo. Indios, misión, colonos y conflictos. 1845-1970. Fragmentos para una historia de los procesos de incorporación de la frontera amazónica y su impacto sobre las sociedades indígenas*. Disertación doctoral, Universidad Nacional de Colombia.
- González, Fernán; Bolívar, Ingrid y Vásquez, Teófilo (2002). *Violencia política en Colombia. De la nación fragmentada a la construcción de Estado*. Antropos, Bogotá.
- Jansson, Oscar (2006). "Triadas putumayenses: relación patrón-cliente en la economía de la cocaína". En: *Revista Colombiana de Antropología*, vol. 42, pp. 223-247.
- _____ (2008). *The Cursed Leaf. An Anthropology of the Political Economy of Cocaine Production in Southern Colombia*. UPPSALA Universitet, USA.
- Jelin, Elizabeth (2002). *Los trabajos de la memoria. Colección memorias de la represión*. Siglo XXI, España.
- _____ (2003). "Memorias y luchas políticas". En: Degregori, Carlos Iván (comp.), *Jamás tan cerca arremetió lo lejos. Memoria y violencia política en el Perú*. Instituto de Estudios peruanos, Lima, pp. 27-53.
- Jimeno, Myriam (2003). "Unos cuantos piquetitos. Violencia, mente y cultura". En: *Palimpsestos*, N.º 3, pp. 110-125.
- _____ (2004). *Crimen pasional. Contribución a una antropología de las emociones*. Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- Nordstrom, Carolyn y Robben, Antonius (eds.) (1995). *Fielword under fire: Comtemporary Studies of Violence and survival*. University of California Press, Berkeley.
- Ortega, Francisco (comp.) (2008). *Veena Das: sujetos de dolor, agentes de dignidad*. Universidad Nacional de Colombia, Pontificia Universidad Javeriana-Instituto Pensar, Bogotá.
- 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*. Iepri-Fescol, Bogotá, pp. 57-81.
- _____ (2001). *Entre el estado y la guerrilla. Identidad y ciudadanía en el movimiento de campesinos cocaleros del Putumayo*. ICANH, Bogotá.
- Ramírez, María Clemencia et al. (2010). *Elecciones, coca y partidos políticos en Putumayo 1980-2007*. CINEP/PPP-ICANH-Colciencias, Bogotá.
- Ramírez, Roberto (1998). "Conflictos sociales en El Putumayo". En: *Conflictos regionales. Amazonía y Orinoquía*. IEPRI-FESCOL, Bogotá, pp. 71-130.
- Sánchez, Gonzalo (2009). "Introducción". En: Grupo de Memoria Histórica – GMH, *La masacre de El Salado: esa guerra no era nuestra*. Tauros, Bogotá, pp. 15-29.
- Sánchez-Parga, José (2010). *El oficio de antropólogo. Crítica de la razón (Inter) cultural*. Ediciones Abya-Yala, Quito.
- Scott, James (2000). *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*. Ediciones Era, México.

- Scheper-Hughes, Nancy y Bourgois, Philippe (2004). *Violence in war and peace: An anthology*. Blackwell, Malden.
- Taussig, Michael (2002). *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje. Un estudio sobre el terror y la curación*. Grupo Editorial Norma, Bogotá.
- Theidon Kimberly (2004). *Entre prójimos. El conflicto armado interno y la política de reconciliación en el Perú*. Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
- _____ (2007). "Género en transición: sentido común, mujeres y guerra". En: *Revista Análisis Político*, N.º 60, pp. 3-30.
- Tobón, Marcos (2008). "La mejor arma es la palabra". *La Gente de centro – kigipeurúki y el vivir y narrar el conflicto político armado. Medio río Caquetá – Araracuara 1998 – 2004*. Universidad Nacional de Colombia, Sede Amazonia.
- _____ (2010). "Animalizar para distinguir. Narraciones y experiencias del conflicto político armado entre la Gente de centro". En: *Revista Colombiana de Antropología*, vol. 46, N.º 1, pp. 157-185.
- Todorov, Tzvetan (2000). *Los abusos de la memoria*. Paidós, Barcelona.
- 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: González, Fernán y Ocampo, Gloria (eds.), *Globalización, poder y cultura*. Universidad de Antioquia-Colciencias, Medellín.
- _____ (2007). "Comunidades y coca: prácticas que hacen aparecer al Estado" En: *Revista Controversia*, N.º 188, pp. 199-245.
- Turbay, Sandra y Restrepo, Andrés (2015). "The Silence of the Kogi in front of tourists". En: *Annals of Tourism Research*, N.º 52, pp. 44-59.
- Unidad para la Atención y Reparación Integral a las Víctimas. Reparación colectiva administrativa (2015). [En línea:] <http://www.unidadvictimas.gov.co/index.php/reparacion/9-uncategorised/155-reparacion-colectiva>. (Consultada el 2 de mayo del 2015).
- Vásquez, Felix (2001). *La memoria como acción social. Relaciones, significados e imaginario*. Paidós, Barcelona.
- Wolf, Eric (2001). *Figurar el poder. Ideologías de dominación y crisis*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología, México.