

Geografías y texturas de la victimización: Sibundoy en el marco de la violencia armada

PABLO FELIPE GÓMEZ MONTAÑEZ

Introducción a los escenarios de la violencia armada en Sibundoy

Como equipo de investigación se pudo compartir un espacio de integración con personas de la comunidad kamëntsá en la víspera del *Bëtsnaté* que se celebró el lunes 7 de febrero de 2016. Nos encontramos en la casa de una de las autoridades del cabildo, en la que compartían chicha a quienes llegaban libremente y disponían de una sala grande para conversar. Cuando un joven se nos acercó amablemente para saludarnos y presentarse, le preguntó a una de las estudiantes practicantes de dónde era. Cuando ella le respondió que de Florencia, Caquetá, ahí mismo se identificó como un viajero que trabajaba en zonas cocaleras del sur fronterizas con Ecuador. Allá, decía, le “vendía a los dones” su producto. Los “dones” significaban la guerrilla. En ese momento continuaban los diálogos de paz de La Habana, Cuba, entre el Gobierno colombiano y las FARC-EP. Las hostilidades habían bajado de nivel e incluso ya se habían producido varios ceses unilaterales de fuego por parte de la guerrilla. Al comprender que este joven hablaba en presente, fue inevitable preguntarle si acaso ese tipo de negocios cocaleros no había terminado con el cese de hostilidades pactado en su momento entre las partes negociadoras. No dudó en respondernos: “hay cese de hostilidades, no de negocios”.

En el marco del conflicto armado y sus factores económicos, la comunicación entre las tierras altas y bajas ha trazado por décadas flujos y desplazamientos con base en un elemento común con las redes del yagé ilustradas en el capítulo anterior, pues la economía del Putumayo ha girado desde hace tiempo en torno al cultivo de la coca principalmente y de la amapola en las tierras bajas. Como es de esperarse, el conflicto armado en la región, sustentado en la economía cocalera, reconfiguró una cartografía simbólica que continuó con las representaciones elaboradas desde la Colonia: el bajo Putumayo, la selva, lugar de guerra; alto Putumayo, la montaña y el valle, lugar de conflicto de baja intensidad. En consecuencia, la desfavorabilidad de la tierra y el clima de Sibundoy para estos cultivos hicieron que esta región, en comparación con el bajo Putumayo, no sufriera la misma intensidad del conflicto armado colombiano. Alirio Chicunque, quien fue nuestro máximo colaborador kamënstá, y quien contó que al igual que muchos también trabajó alguna vez como “raspachín”, nos introdujo lo que han sido las relaciones entre el alto y bajo Putumayo que se forjaron a partir de desplazamientos en el marco de la búsqueda de labores productivas en las economías cocalera y amapolera por parte de las familias de Sibundoy, en las que las segundas migraban a las tierras bajas a buscar fortuna en la cadena de producción de las drogas ilícitas que han sustentado parte del conflicto en Colombia.

¡Claro!, Nosotros no somos ajenos a todas esas dificultades, de pronto ustedes pueden darse cuenta que aquí gracias a Dios no tenemos cultivos ilícitos pero eso no quiere decir que estamos salvados o somos ajenos. Desde hace muchos años cuando hubo la bonanza en el aspecto de la coca muchos hermanos, paisanos kamëntsá se fueron al bajo Putumayo ellos tuvieron muchas experiencias tocaron mucho dinero, muchos de ellos se quedaron a vivir allá en Puerto Asís, La Hormiga, La Dorada sobre todo, entonces hay asentamientos importantes de hermanos indígenas, pero a medida que fue avanzando el tiempo y fue llegando la guerrilla que era el fuerte y luego el mismo gobierno con las fumigaciones, comenzó a surgir el conflicto interno en estos sitios, de ahí nuestros hermanos indígenas tuvieron que padecer muchas calamidades,

fueron objeto de asesinatos, cantidades de situaciones. (Alirio Chicunque, Sibundoy, 7 de febrero de 2016)

Esta situación en la que los indígenas de Sibundoy se convirtieron en víctimas de la violencia al migrar al bajo Putumayo, es reforzada por Hipólito Chindoy:

No, aquí en la comunidad ha habido muy poca afectación sobre esa situación. Desgraciadamente por un lado y muy bueno por otro lado, porque aquí no permitimos el cultivo de la amapola. Aquí el cuento no lo enseñaron, hicieron pruebas y no dio. Pero de Nariño allá, por Sierra Ponte y otros sitios, pues está lleno de eso, pero aquí no. Entonces mucha gente de la comunidad se ha ido para el Bajo Putumayo, para Nariño, por decir como raspachines, o a sembrar y listo, pero eso de allá, pues los echan y han suplantado y dicen que son desplazados, aquí hay gente residiendo porque han ido al Bajo Putumayo a cosechar. (Hipólito Chindoy, Sibundoy, 7 de febrero de 2016)

¿A qué se refiere exactamente Hipólito con el lado “bueno” y el “malo”? Lo bueno es que los cultivos de amapola no prosperaron en Sibundoy, lo que evitó la integración de sus habitantes a las economías ilícitas que sustentan la violencia en Colombia. Jesús Martínez, quien nos acogió en su casa durante nuestra estadía en Sibundoy, contó la primera noche que a él mismo le propusieron de manera forzosa ser parte de un grupo de cultivadores de amapola en su finca, pero que afortunadamente “la flor no produjo savia de buena calidad”. Sin embargo, las tierras bajas del Putumayo llamaron la atención de muchos, lo que produjo un fenómeno inicial de migraciones desde Sibundoy, esto convirtió a gran parte de sus familias en colonas. Los desplazamientos obedecieron, en gran parte, a un primer factor de violencia estructural en la región: la ausencia de inversión estatal y el deterioro en la calidad de vida de las familias kamënsá más pobres.

Tal como se puede analizar en el testimonio anterior de Alirio, una vez hay desplazamientos hacia el sur del Putumayo en busca de un mejor porvenir, las familias migrantes sufren las violencias típicas del conflicto armado colombiano, principalmente a causa de las luchas

por el control de los territorios por parte de Estado, la guerrilla y los paramilitares. Pero ahí no termina el ciclo de violencia política, puesto que las familias migrantes, ya sea por causa de los hechos victimizantes o por la voluntad de retornar a Sibundoy con un capital acumulado que les permita vivir mejor en su territorio, son perseguidas y convertidas en objetivos de ajustes de cuentas, principalmente por parte de grupos paramilitares:

Algunas de las familias se ilusionaron con el dinero, entonces dijeron nosotros no vamos a volver a Sibundoy nos vamos a radicar por allá definitivamente y cometieron el error de vender lo poquito o lo mucho que tenían la tierra, su casita, ¡todo! Prácticamente invirtieron todo ese capital; cuando vienen las fumigaciones surgen muchos problemas, llegan los paramilitares y el mismo ejército, hubo familias asesinadas, masacradas luego vienen los desplazamientos y algunos por situaciones de la vida se ven más comprometidos y les tocó salir corriendo de allá volver al territorio, pero tristemente ya no tenían donde llegar, otros fueron sabios y lo dejaron prestado o arrendando entonces vinieron y siguieron su vida después de vivir esa aventura, ese trago amargo. (Alirio Chicunque, Sibundoy, 7 de febrero de 2016)

En suma, en un principio se elaboró una conclusión respecto a la victimización en Sibundoy: ha sido de baja intensidad en comparación con el bajo Putumayo, y sus causas tienen orígenes externos al territorio kamëntsá. Aparentemente esto podría ser verdad. Sin embargo, se reitera, las migraciones que generaron la salida de familias desde Sibundoy obedecen a factores estructurales que no se pueden obviar y que desde la perspectiva del grupo de investigación dan origen a los hechos victimizantes acontecidos en el territorio. En ese orden de ideas, lo que sí se puede es marcar tres escenarios del ciclo de la violencia armada en Sibundoy: el primero, el escenario de la *escasez*, del abandono estatal, que activa la migración hacia las tierras bajas; en segundo lugar, las violencias sufridas en el *contexto cocalero*; y, en tercer lugar, las violencias traídas hacia Sibundoy materializadas en persecuciones y *ajustes de cuenta*. El propósito de este capítulo es ahondar en los tres escenarios, identificando no solo los elementos que los caracterizan desde

las narrativas de algunos de sus protagonistas (condiciones de vida, horizontes, actores, acciones violentas y de resistencia), sino las vicisitudes propias de cada uno que terminan mostrando ciertos vacíos del escenario de reparación propio de las transiciones políticas hacia la terminación de los conflictos y confrontando varios retos del llamado posconflicto o posacuerdo, principalmente aquellos que se derivan de los enfoques étnicos que deben tener las leyes para definir y tramitar las violencias ejercidas sobre pueblos indígenas.

Espíritu de colonos: en busca de prosperidad en el sur

Para poder elaborar una narrativa que integre los tres escenarios introducidos, se comienza hilando las historias relatadas por dos colaboradores: don Chucho y Carmelina.

Jesús Martínez, don Chucho, profesor de escuela, oriundo de Pasto, capital de Nariño, y miembro de una cooperativa de campesinos colonos de Sibundoy. Su casa blanca, con tejados y barandas rojas, queda ubicada en una vereda muy alta, desde la que se ve el valle entero del Sibundoy, por lo que coherentemente se llama Bella Vista, aunque los mototaxistas la conocen como los Pinos, por la abundancia de estas coníferas. Extremadamente servicial y hospitalario, la primera noche en su casa tuvimos una conversación muy amena mientras compartíamos una aguapanela para combatir el frío. Don Chucho tiene un hermano, Álvaro, quien un día, como buen colono, decidió viajar a Villa Garzón, sur del Putumayo, para radicarse como ganadero y agricultor. El logro de su estabilidad económica coincidió con la bonanza cocañera que caracterizó a los departamentos del Caquetá y del Putumayo a comienzos del último tercio del siglo xx, por lo que su finca se convirtió, como muchas otras, en lugar de paso y abastecimiento de grupos guerrilleros que controlaban ese territorio. Varias veces se vio obligado a “colaborarles” ofreciéndoles animales para su alimentación, mientras descansaban en sus terrenos. Álvaro se consolidó como líder comunitario en Villa Garzón, incluso llegó a ser concejal del municipio. La guerrilla, consciente de poder tenerlo como aliado y colaborador, le propuso apoyarlo para ser alcalde, trato que Álvaro no aceptó.

Aparentemente, según don Chucho, su hermano había “salido bien librado” de tal situación, pues nunca hubo vejaciones ni retaliaciones por parte la guerrilla.

Carmelina Jamioy es una mujer kamëntsá, vive en una vereda muy retirada del casco urbano de Sibundoy. Al entrar a su casa, una pared está llena de fotografías de una de sus hijas, quien murió. Con un rostro amable aunque triste, Carmelina nos respondió fríamente al preguntarle por qué había migrado alguna vez hacia Valparaíso, Caquetá:

Pues como pasa ahora, en esta escasez y como estamos ahora, más de uno piensa en irse de aquí y pues porque la plata es difícil y uno se va a rebuscarse y tratar de tener una vida mejor, yo me fui de aquí cuando tenía 18 años, allá tuve a mis hijos y viví casi 16 años allá [...] la verdad que yo como joven me les volé a mis papas y nos volamos con mi esposo hacer una vida allá según nosotros a conseguir plata, conseguir nuestra casita, pues para tener un futuro mejor porque aquí estaba como difícil aquí es pacífico y todo pero para la plata es difícil y usted sabe que más de uno dice pues si aquí no la consigo la consigo en otro lado y uno se va a rebuscarse [...] allá se ganaba más, le pagaban más, el jornal era más, todavía hay muchachos que se van a otros lados a trabajar porque aquí le pagaban veinte mil pesos eso ahora por que antes eran quince mil pesos y con almuerzo de uno mismo, ahora le pagan veinte y con la comida, ¡Imagínese! Usted cree que con veinte mil pesos al día usted va a poder subsistir por lo menos si tiene mucha familia, pues por eso todavía está pasando que dejen sus hijos, sus esposas y se van a buscar por allá porque aquí no alcanza. (Carmelina Jamioy, Sibundoy, 20 de agosto de 2016)

Escasez, plata difícil y vida mejor marcan los tres elementos que configuran el motivo recurrente de las narrativas de la migración por causas económicas: un buen porvenir. Cabe resaltar que con las expresiones “aquí es pacífico y todo, pero para la plata es difícil” y “se va a buscar porque aquí no alcanza”, se fortalece el argumento de que a pesar de que la violencia directa correspondió más a factores fuera del territorio de Sibundoy, la migración es consecuencia de factores estructurales como la pobreza. Carmelina y su esposo llegaron a Valparaíso

en el 2001, año que ella recuerda como un marcador temporal que divide el antes y el después de la llegada de la violencia paramilitar al Caquetá. En el “antes”, Carmelina y su esposo llegaron a trabajar a una finca donde ella cocinaba para los empleados. A los tres años, dice, “ascendieron” y trabajaron en actividades varias, desde “socolar (abrir con machete) monte” hasta “raspar coca (ser raspachines)”. Tuvieron cuatro hijos y no duda en afirmar que “antes que entraran los paramilitares era bonita la vida allá”. La falta de un Estado social de derecho contribuyó a la pobreza que los hizo migrar al Caquetá. Además, esa misma causa estructural generó una vicisitud muy característica de los territorios de la violencia armada en Colombia: la ley era administrada por los grupos al margen de la ley. El “antes” también es caracterizado por Carmelina como una época pacífica en la que solo primaba una ley: la de la guerrilla. La disputa por el poder territorial marca el “después”, definido por ella como la “violencia”:

¡Yo soy sincera! Manda una sola ley y eso no hay mucho conflicto, pero cuando ya mandan dos leyes sí es bien difícil. En esa época vivíamos en medio de un camino y cuando entraron los paramilitares y los militares, al principio era bien difícil porque nosotros no sabíamos si los paramilitares y los militares eran iguales o diferentes, hasta que hubo un conflicto, una masacre y se enfrentaron entre la guerrilla y los paramilitares. Ahí nos dimos cuenta que era el mismo gobierno porque hubo un enfrentamiento muy cerca donde estábamos viviendo y llegó un avión fantasma y ese avión fantasma era del gobierno, entonces así nos dimos cuenta que eran el gobierno. En esa época llegaron la matanzas y empezaron las masacres a los campesinos, a ellos no les importaba matar a niños o a familias enteras. (Carmelina Jamioy, Sibundoy, 20 de agosto de 2016)

Carmelina caracterizó dos elementos fundamentales: el primero, un “después” donde la presencia de más de una ley (sea por parte de un grupo legal o ilegal) fue la que generó los mayores conflictos; el segundo, el escenario de la violencia se reveló como confuso y complejo en su verbalización, puesto que la mimesis entre actores armados es tal que al final no se sabe si quienes “empezaron las masacres a los

campesinos” y “no les importaba matar niños” fueron los paramilitares, los militares, la guerrilla o el gobierno. Más adelante, se entenderá por qué para Carmelina no hay problema en equiparar a los paramilitares y al gobierno como generadores de violencia y víctimas consecuentes.

Por ahora se comprende que las migraciones hacia el sur correspondieron a búsquedas de mejores condiciones económicas y que las disputas territoriales hicieron que las familias de Sibundoy, colonas mestizas e indígenas, terminaran involucradas en las dinámicas de la guerra, sea como colaboradores (forzados o voluntarios) o como testigos de las atrocidades. Pero, se insiste, los factores estructurales relacionados con la falta de apoyo estatal en Sibundoy, traducido en la falta de inversión para promover el agro y el trabajo, marcan el primer escenario de la violencia y la victimización en la región.

Mimesis y familiaridad: guerrilla e incorporación de la violencia en Sibundoy

“Tenemos un hermano indígena perdido y exalcalde mayor. No se sabe si vive o no vive, pero ni siquiera se sabe si está vivo o está muerto, se desapareció, ni más”: esto lo afirmó taita Ángel Jacanamejoy cuando le preguntamos por la existencia o no de víctimas directas de la guerrilla entre los kamëntsá de Sibundoy. En el municipio, según pudimos constatar con nuestro trabajo de campo, no existen memorias contundentes y representativas sobre la presencia guerrillera. Eso no significa que no la haya habido. Lo que se quiere resaltar en este apartado está relacionado con el punto final del anterior. Sea fuera o dentro de Sibundoy, la presencia y accionar de los grupos al margen de la ley reconfiguran la vida cotidiana mediante dos estrategias: *mimesis* y *familiaridad*. Es recurrente en los relatos sobre la presencia guerrillera en municipios y veredas de Colombia que esta suele ingresar a los espacios cotidianos, tratando de ganar adeptos y colaboradores hasta el punto de generar cierta familiaridad en la gente y mimetizarse como la institución que regula las normas sociales. Eso ocurrió en Villa Garzón, donde vivió Álvaro, el hermano de don Chucho, en Valparaíso, donde vivió Carmelina, y en el mismo Sibundoy.

Aunque los impactos de la presencia guerrillera en territorio kamëntsá no parecen haber dejado muchas huellas en Sibundoy como el paramilitarismo, sí se pudo identificar que fue un factor importante que permitió lo que Chaves (2011) denomina el “paso de ser objeto de violencia a incorporarla” (Chaves, 2011, p. 167). Al detenerse a analizar las pocas, pero relevantes referencias a la presencia guerrillera, se notará que su impacto no radica en los datos de quienes fueron objetos de sus violencias, sino en la “naturalización” que hicieron de estas los propios habitantes de Sibundoy. Brevemente, entendamos la propuesta de Chaves (2011). La investigadora toma de tres autores, Merleau-Ponty, Mauss y Bourdieu, tres categorías de análisis que pone en diálogo pese a las distancias entre las tradiciones y epistemologías que cada uno representa. La primera es la percepción, desde la cual la autora se pregunta si es posible que mediante la reiteración de la violencia esta resulte ya no siendo percibida como desestructuradora de sus objetos, sino como algo esperado y natural (p. 165). En otras palabras, es posible que la violencia llegue a ser vista como algo esperado y normalizado cuando se trate de regular las relaciones sociales. La segunda corresponde a las técnicas corporales definidas como los “soportes sociales, culturales y políticos de soportar la violencia como una forma de hacer la vida” (p. 166) y no como simples actos mecánicos. Las técnicas corporales, entre otras cosas, contribuyen a la pérdida de la persona, a quien la violencia vuelve simple personaje o cosa, punto fundamental para entender la mimesis que se expondrá más adelante. La tercera se refiere a la noción de creencia, la cual se relaciona con el concepto bourdiano de habitus, por lo cual sería el conjunto de valores depositados socialmente en los cuerpos y que denotan el orden que ha sido marcado e institucionalizado por los campos donde se ubica. Al ser estructuras que reproducen el orden social, las creencias suelen incorporarse de manera temprana en los sujetos para que sus disposiciones parezcan naturales y genéticas (p. 167). En suma, la violencia se incorpora y naturaliza cuando se percibe como normal, cuando genera soportes culturales y sociales que la legitiman y se institucionaliza al punto de volverla una creencia.

El primer relato refleja un claro intento de acomodamiento entre la justicia indígena (orden institucionalizado) y la percepción de la guerrilla como nueva ley en Sibundoy:

Sucedió de que un señor vino a poner la demanda, luego quedaron para tal día, y luego, él tomado la chicha, se encontraron con la persona quien lo vino a demandar. Luego, ya tomada la chicha, el hombre le dijo: “a vos te voy a hacer matar con la guerrilla”, es una amenaza y eso así no se puede, y él vino a poner la queja. “Tiene que estar calladito, no diga nada, entonces hasta el día en que llegue al arreglo el otro lo tenemos guardado ahí, al cepo”. Habían pruebas en la cual le cayó mal al demandante, entonces cuando él vino, vino a mover la demanda, lo sacamos allá de la cárcel y le hicimos sentar. Bueno, exigentemente el hombre me dijo: “a ver tatita, hágame el favor, hágamele dar 12 juetazos”. Le dije: “espérese un momentico”, le dije: “¿Quién va a ser el sancionado? Usted mismo”, “y ¿por qué?”, dijo. “Por esta justa razón”, le dije: “vea, por ser entre indígenas le damos esta pequeña sanción”, y si no, esto le merecía casi tres años de cárcel por estar atentando de muerte al otro hermano. Él tenía sabido a dónde ellos estaban (los guerrilleros). (Taita Ángel Jacanamejoy, Sibundoy, 22 de julio de 2016)

El demandado amenazó a su demandante con hacerlo matar por la guerrilla, lo que es una muestra clara de la alteración de los órdenes institucionales indígenas, ya que procuró que la justicia kamëntsá quedara supeditada al poder de esta, al menos desde la verbalización de su amenaza. Lo importante de este punto es que la familiaridad que seguramente el demandado tenía con el grupo insurgente hizo que naturalizara una violencia ilegal contra su demandante. La incorporación de dicha violencia se manifiesta cuando la persona amenazada no es percibida como un demandante, en el marco de la justicia indígena, sino como un simple oponente. La convicción del amenazante es tal que el demandado pierde su carácter de persona y se vuelve un personaje o actor a quien es legítimo eliminar bajo esa nueva lógica de percepciones. Por otro lado, mandar a “ajusticiar” a alguien por parte de la guerrilla hace parte de las disposiciones que configuran técnicas

corporales que, de manera usual, logran ser instauradas en los escenarios en los que ha operado este grupo insurgente, al punto de llegar a ser aceptados “naturalmente” como la institución reguladora del orden social. Por tanto, el hecho de que cualquier miembro de la comunidad indígena fuera objeto de la violencia trasciende al hecho de que tal idea termina siendo aceptada y naturalizada al menos por algunos que se involucraron profundamente en las redes de contacto y colaboración con la guerrilla. Para el caso kamëntsá, tal influencia no fue efectiva. El peligro estuvo en la mimesis que se dio de la justicia guerrillera, con sus percepciones, técnicas y creencias, hacia la justicia oficial indígena que logró mantener su función de instauradora de creencias y órdenes sociales, por lo que el amenazante terminó siendo castigado bajo las lógicas del campo institucional oficial, en este caso.

En el siguiente relato, también de Ángel Jacanamejoy, la familiaridad con los guerrilleros por parte de las autoridades institucionales se junta con la mimesis que hace, al igual que lo contado por Carmelina, que las funciones desempeñadas por la autoridad oficial —la Policía— se confundan con las de los guerrilleros. Para analizar el relato, con la complejidad que implica una verbalización que muestra un manejo confuso del idioma castellano, se prefirió hacerlo por partes. En la primera parte se quiere resaltar la familiaridad que se formó entre miembros del extinto Departamento Administrativo de Seguridad (DAS) y miembros del grupo insurgente:

Yo era muy amiguero de la Policía porque era amiguero con todos. Y luego yo tenía amistad con los del DAS, que se llamaba Juan José, bien amigos y finadito, casi mi hermano, él me conversaba. Se iba para arriba, al monte y cosa que allá el guerrillero se cargaba el carbón, dizque “preste, yo le voy a ayudar”, dos bultos y tranquilo, dizque pasaba así (ademán de tranquilidad, por delante de la Policía, ellos mirando, mirando, dándose cuenta cómo está eso... tons yo digo, “¿cómo andan así?” Andaban de civil, quién va a decir, quién va a pensar qué ideas tienen, facilito. Iban a hacer la remesa por ahí, pasaban por ahí mismo, o si gusta hasta les hacía conversa, ellos son bien astutos, la guerrilla. Y otra de las cosas, que es facilito: dígame, de arriba de la loma, ahí una loma

grande, cómo no van a tener facilidad. (Taita Ángel Jacanamejoy, Sibundoy, 22 de julio 22 de 2016)

La familiaridad y la mimesis son estrategias de la guerrilla para ingresar en las dinámicas sociales de las comunidades, establecer pactos de no agresión con las autoridades oficiales y para lograr que sus acciones se vean como naturales. Pero la mimesis se torna grave cuando afecta directamente el mundo de las percepciones cotidianas hasta el punto de que los personajes se confunden y, como sucedió con el relato de Carmelina, no saben quién es quién. En consecuencia, de acuerdo con Ángel y su segundarte del relato, el uniforme termina confundiéndolo.

Quando oí que se tomaron la Policía de Sibundoy, el banco, la guerrilla, ¡Dios mío!, y eche bala que eso daba miedo. Cosa que con la señora, la hija, me fui derecho pa' llá. Pssss, pasaban las balas, por curiosos nos hubieran matado. Bueno, ya amaneció, cosa que le digo a la señora: “yo me voy a donde mi hermano, al Tamabioy, voy a ver cómo estará mi hermano”. Y cuando yo me fui por el pueblo, llegando ahí donde termina el pavimento iba un señor agente apenas con la gorra en la mano, armas nada, y yo cogí así de para allá para el Pablo VI y de ahí me fui de para arriba. A la cuadra ya miré la volqueta de la Alcaldía y la guerrilla. Yo como no conocía ellos me preguntaron “de dónde viene”. “De abajo”, les digo. “¿De pronto no miró por ahí un uniformado?”. “Sí señor”, les dije. Creyendo que era la Policía y les dije: “señor, ahicito viene, ahicito viene a salir”, les dije. Y esos ligerito se armaron y fueron a buscarlo, cuando más allá dele balazos, dele balazos. Y entonces se fueron y yo me fui allá donde mi compadre y fui a dentrar. Entonces me dijo la comadre: “Carambas, llegó la Policía, vea a la Policía los están matando”. Y cuando en eso por la del Banco Popular, cuando esas dos cuadras llenito de guerrilla. Y del lado del ancianato otra fila. Y la comadre sí les estaba ofreciendo un cafecito y: “no, que el café nos hace daño”. (Taita Ángel Jacanamejoy, Sibundoy, 22 de julio de 2016)

La familiaridad es evidente: Ángel estaba acostumbrado a ver “uniformados”, hasta una comadre les ofrecía constantemente café. Su

diálogo se da por un error de percepción, lo que lo convierte sin querer de buen informador vecinal de policías a colaborador de la guerrilla, ahí es donde la mimesis opera con efectividad: la Policía y la guerrilla se confunden. En la memoria de los habitantes de Sibundoy, desde sus marcos temporales del recuerdo y la interpretación de los hechos, la presencia efímera de la guerrilla en su municipio se dio paralelamente con las relaciones que migrantes tuvieron con esta en los territorios cocaleros. Sin embargo, en nuestro trabajo de campo no obtuvimos datos que mostraran un indicador alto de victimización por parte de la guerrilla hacia los kamëntsá y otros pobladores del valle.

Paramilitarismo: testigos y significados de la violencia incorporada

Los pocillos con aguapanela están vacíos, la conversación con don Chucho ha avanzado y en su ejercicio de remembranza, inexacta por cierto, expresa una marcación temporal correspondiente a los primeros cuatro años del siglo XXI, cuando los paramilitares llegaron a Putumayo. Como suele pasar, varios campesinos e indígenas quedaron “en la mira” de los paramilitares al ser identificados como supuestos colaboradores de la guerrilla, tal como ocurrió con su hermano Álvaro.

Un vecino de Villa Garzón, al haber confrontado a los paramilitares para no dejarse amedrentar por sus advertencias, fue asesinado, degollado y su cabeza fue expuesta y transportada en un carro para que los habitantes de las veredas y del municipio tuvieran una muestra clara de su poder y de la imposibilidad de negarse a colaborarles. Para don Chucho, el grupo perpetrador fue las Águilas Negras, cuya existencia suele ser negada de manera constante por las autoridades colombianas.

Una “conocida” de Álvaro que resultó tener contactos con estos grupos paramilitares en Mocoa, capital de Putumayo, tuvo conocimiento de un listado de “objetivos militares” que lo incluía. Álvaro logró ser avisado con tiempo suficiente para escapar por rutas montañosas. Hoy día, como muchos, Álvaro vive exiliado en Nueva Zelanda para su protección.

Resulta fácil imaginar cómo los habitantes del bajo Putumayo tuvieron que vivir en medio de “dos leyes” y cómo eso afectó profundamente

su vida cotidiana, la cual se tornó el escenario de la incertidumbre y del miedo contante. Como ya es preponderante en los relatos de la guerra en Colombia, verse obligado a trabajar para un grupo implicaba automáticamente ser declarado como enemigo por el otro. La colaboración, desde las percepciones del grupo ilegal afectado, representaba una mimesis de las familias con sus enemigos:

Sí, ellos (los paramilitares) llegaron ahí y como nosotros vivíamos en medio de un camino real en donde pasaba todo el mundo, por ahí pasaban los vecinos y en esas épocas pasaba la guerrilla y se le decían a uno: “denme agua”, tocaba darles y si decían: “denme almuerzo”, tocaba darles almuerzo, lo que sea, y si luego pasaban los paramilitares por ahí mismo a decirle que le haga lo mismo, pues toca porque ellos tiene el arma y si uno no les hace caso usted sabe que lo matan. Entonces en estas épocas pasaba eso, que a uno le tocaba ser obediente en juntas leyes. Antes era más violento porque si los paramilitares se daban cuenta que uno les daba posada o comida o algo así... pues a mí no me tocó eso, pero muchas familias murieron por eso. (Carmelina Jamioy, Sibundoy, 20 de agosto de 2016)

Aunque la familia de Carmelina no sufrió de manera directa incursiones paramilitares en su finca, sí fue obligada a desempeñar un papel que suele ser pasado por alto en los estudios de la violencia: ser *testigo*. Además del victimario y la víctima, el testigo hace parte de una tríada que sustenta las dimensiones instrumentales y expresivas de la violencia. Desde sus estudios clásicos sobre el simbolismo en las relaciones de poder, Aben Cohen (1969) señala que la violencia no solo se manifiesta en sus “fines” y objetivos, sino en los “medios” para tales fines. Dichos medios no solo involucran las técnicas del daño directo, marcados en técnicas de manipulación y perjuicio sobre el cuerpo físico, sino además operaciones simbólicas que dejan un claro mensaje para los testigos de esos daños. Las dimensiones instrumentales y simbólicas de la violencia la definen como un “acto racional” y que siempre conlleva un significado (Sluka, 1992, p. 24); al ser un acto comunicativo puede que el acto violento llegue a ser vista como un “sin sentido” (*senseless*), pero nunca como algo sin

significado preciso (*meaningless*) para las víctimas y observadores (Schröder y Schmidt, 2001, p. 3).

Lo que a continuación narra Carmelina muestra el cumplimiento de lo que los perpetradores quisieron de ella y su familia como testigo: imponer un significado de la crueldad y el miedo que se incorporara tanto que hasta sus propios cuerpos sufrieran afectaciones extensivas de las técnicas operadas sobre el cuerpo de las víctimas. En el kilómetro dieciocho de una vía veredal en Valparaíso, Caquetá, Carmelina se encontraba en una misa de Semana Santa, una de las pocas actividades que se atrevía a realizar fuera de casa:

Yo casi no salía de la finca porque los bebés eran muy pequeños y de donde yo vivía al pueblo eran casi cuatro horas en caballo, entonces casi no me gustaba salir. Un día mi esposo me dijo: “salga a pasear a desestresarse porque usted está mucho en el monte”, entonces yo un día le dije: “sí, voy a salir”. Me acuerdo tanto que fue para una Semana Santa, yo salía a la misa y cuando estábamos en el sermón a esa hora los conocí (a los paramilitares) en persona, inclusive llegaron a las once de la mañana y nos dijeron que nos tiráramos al piso que ellos venían hacer una limpieza, nos sacaron a una cancha deportiva y sacaron a todo el pueblo, lo primero que hicieron fue coger al presidente de la junta y comenzó el martirio. (Carmelina Jamioy, Sibundoy, 20 de agosto de 2016)

La primera manifestación de la violencia incorporada fue la costumbre de permanecer en casa; la segunda fue resultado directo de una operación sobre el cuerpo del presidente de la Junta de Acción Comunal, proceso que Carmelina describe con cierto detalle del que expresa dos acciones que le otorgarían significado al hecho violento: uno, los actos de sumisión ante los perpetradores por parte de quienes serían testigos (acostarse sobre el suelo y observar la matanza); dos, la receptividad, forzada por el terror, del significado de la acción violenta, la cual fue transmitida y aceptada como “limpieza social”.

[...] yo estaba sola, mi esposo estaba en la casa, entonces yo tuve que ver las masacres. Ellos se identificaron como las autodefensas

campesinas y que ellos llegaban hacer limpieza y cuanta cosa, entonces cogieron al presidente lo amarraron y amarraron a ocho, pero al primero que cogieron fue al presidente, no lo mataron de una, pero comenzaron a sacarle las uñas, los dedos, encendieron una motosierra y empezaron a sacarle los pedacitos en bolsas [...] nosotros estábamos ahí todos en el suelo, desde las once de la mañana hasta las tres de la tarde mirando todo porque teníamos que ser testigos, porque según ellos llegaban hacer la limpieza, ellos hacían limpieza que porque esa era la ley de ellos, hacer limpieza. (Carmelina Jamioy, Sibundoy, 20 de agosto de 2016)

Carmelina había entendido perfectamente el significado de la masacre, literalmente, fue una lección que aprendió con sangre. Pero luego comprendió su sentido: la masacre buscó además incorporar el terror para que, como un indicador ambulante, tanto ella como sus cercanos presenciaran permanentemente las huellas de la matanza y el descuartizamiento. La psicopatización, elemento también predominante en las narrativas de la violencia, fue un fin en sí mismo y un medio para que el sentido de la violencia siguiera sus flujos y rumbos. Las secuelas del terror en su salud hicieron que Carmelina intentara retornar a Sibundoy.

En ese momento yo me vine por dos cosas, en esa semana a mí me dio como una crisis nerviosa, tuve tres días en que yo no hablaba, o sea yo estaba con esa imagen, y el miércoles ya me comencé a sentir mal, se me comenzó paralizar la cara y caí, entonces yo le dije a mi esposo que no sabía qué me estaba pasando, porque ya no pude comer, se me pegó la lengua también, entonces yo dije “ya me voy” porque allá no me podían curar porque estábamos en el monte. Me vine para acá y acá pues ya tomé tratamiento con el médico y me curé y me volví a ir otra vez a ver si se podía vender o alguna cosa para poder veniros del todo. (Carmelina Jamioy, Sibundoy, 20 de agosto de 2016)

Aunque no necesariamente el primer retorno de Carmelina y su familia a Sibundoy coincide con el marco temporal de lo que se narrará a continuación, sí permite proponer una continuidad de los sentidos

de la violencia que contribuyen a seguir configurando nuestro segundo escenario, pues retornar a Sibundoy no siempre significó huir de la violencia y evadir sus perversidades.

Paramilitarismo en Sibundoy: la afectación de la vida cotidiana

Una vez don Chucho contó lo del exilio de su hermano Álvaro y definió un marco temporal entre el 2000 y el 2003 como la época de incursión y de presencia paramilitar en el mismo valle del Sibundoy, su interpretación fue muy clara: algunas familias y personas que retornaron desde el bajo Putumayo trajeron “cuentas pendientes” con los grupos paramilitares, quienes llegaron a perseguirlos y a “ajusticiarlos”. Si algunas familias indígenas fueron “desplazadas” por factores estructurales vinculados con la falta de apoyo estatal en la región, ahora retornaban también bajo ese mismo estatus. Esta situación no es menor, pues lo que se espera en el marco de un proceso de reparación y superación de los conflictos es que el “volver a la tierra” indique retomar un estilo de vida tranquilo en el que se garantice la protección de las víctimas y la no repetición de los hechos victimizantes. Sin embargo, en Sibundoy hubo una época en que retornar significaba revictimizarse:

Venían en esa persecución buscándolos, fueron trabajadores en el Bajo Putumayo, tuvieron experiencias en el sentido de la coca, a estas personas las venían buscando y lamentablemente los asesinaron, ahí hubo familias que en ese proceso tuvieron que salir de la noche a la mañana, como se dice, dejar todo tirado y coger sin rumbo fijo, entonces hubo un desplazamiento en el pueblo kamëntsá. (Alirio Chicunque, Sibundoy, 7 de febrero de 2016)

No solo los kamëntsá se vieron afectados por la presencia paramilitar. Don Chucho recordaba que también se “instalaron abusivamente” en su casa y otras fincas de la vereda Bella Vista. En la de un vecino instalaron uno de sus campamentos, mientras que la de él, quien para la época aún vivía con su esposa e hijo, fue tomada como lugar permanente de reposo. Los pasillos de la casa y sus hamacas eran ocupados constantemente; era obligado a ir en su moto al pueblo

a traer almuerzos, los cuales eran “arreglados” previamente con dueños de negocios.

La invasión de la intimidad y la vida cotidiana hacen parte del dispositivo general de la incorporación del miedo y la violencia, incluso pueden llegar a tener el mismo efecto que la perpetración de una masacre con testigos. La esfera íntima de don Chucho se vio afectada, en especial, en lo que se refiere a la popularmente llamada “hombría”, pues recuerda con dolor cómo su esposa era constantemente “morboseada” mediante miradas invasivas a su cuerpo y expresiones verbales explícitas. Cuando estos asuntos de la masculinidad trascienden las nociones iniciales de *género* hacia la esfera política, como es el caso del poder paramilitar, el caso representativo de don Chucho es lo que Santiago Álvarez (2013) definió como “patronazgo” en su etnografía sobre la violencia en Pasca. El patronazgo es una ideología y conducta en la que se busca al “hombre verdadero y exitoso”, es decir, al que puede ser “políticamente dominante” (Álvarez, 2013, p. 106). Para el antropólogo argentino, el patronazgo es una idea de la masculinidad que se da en medio de y reproduce a la vez un sistema político violento. En los contextos campesinos de Colombia, tal ideal de masculinidad se ha configurado mediante procesos históricos de larga duración que integran los valores patriarcales de la colonización española, la figura del “patrón” que del hacendado se ha materializado en el “narco” en muchos territorios y la búsqueda del respeto comunitario mediante la agresividad, usualmente, puesta en práctica por personas que, en principio, pertenecen a grupos sociales ubicados en la parte baja de las jerarquías sociales y políticas.

Bajo el patronazgo como campo de prácticas y significados, don Chucho era sometido cotidianamente por los paramilitares, cuyos miembros varones, nos atrevemos a inferir, suelen incorporar las características descritas anteriormente. Por su lado, don Chucho, en medio de su frustración, también apeló a la búsqueda de la “hombría” para hacerles frente. Ocurrió cuando en una ocasión, afirma, “se le colmó la paciencia”, pues uno de ellos jugaba con un arma de fuego en el pasillo mientras le explicaba a su hijo cómo usarla. Tomando alientos de valentía y extrema asertividad, don Chucho logró “recomendarle” al sujeto que no volviera a repetir dicho acto.

Este tipo de confrontaciones se volvieron usuales en Sibundoy, pues en algunos casos, protagonizados por hombres acosados, en principio, por los paramilitares, estos se atrevían a desafiarlos bajo el principio de un patronazgo que exige, en esos contextos, la demostración de la hombría en igualdad de condiciones, es decir, sin armas. Dicho principio parece estar en la mente de algunos hombres indígenas del valle, según lo expresado por Ángel Jacanamejoy:

Ellos hicieron lo que a ellos les gustó y con el hecho de que ellos tienen el arma a cualquiera lo intimidan. Aquí, por ejemplo, la Policía, si ellos no tuvieran arma cualquiera se les puede enfrentar, de fuerzas igualables, porque de acuerdo al arma así sí, como dijo el santiagueño: “con arma cualquiera”. (Taita Ángel Jacanamejoy, Sibundoy, 22 de julio de 2016)

Sin embargo, ellos tenían las armas. Por esa razón, cualquier desafiante seguramente terminaba como víctima:

Nooo nada, aquí todos calladitos, por miedo. Ellos llegaron acá e hicieron matanzas. Un jovencito llamado Segundo, al salir acá abajo, yo no sé cómo sería que a él lo habían conocido de que era bastante bebedor, y lo buscaron abajo en la escuela, y se encontraron ahí: “Ah bueno jovencito, ¿qué andas haciendo?”. “No, por aquí paseando”. “¿Sí? A usted lo buscamos”. Entonces dijo: “Ah bueno, mátenme si son tan verracos”. Claro, qué más les dijo pues y tenga, tenga, lo mataron. (Taita Ángel Jacanamejoy, Sibundoy, 22 de julio de 2016)

El relato anterior no solo muestra un desafío y muerte por imposición del poder mediante la agresión, en el marco del patronazgo. También indica que, al igual que la guerrilla, los grupos paramilitares se convierten en los mediadores y jueces de los conflictos sociales, puesto que en este caso a Segundo lo buscaron y “ajusticiaron” por bebedor. Lo que parece diferenciar la administración de justicia por parte de los paramilitares es que, a diferencia de la guerrilla, permitían y acolitaban venganzas personales, según don Chucho. Los paramilitares ejercieron dos tipos de prácticas de control de las relaciones sociales. En primer lugar, repitiendo el esquema

colonizador, prohibieron y controlaron la producción y consumo de chicha y otras bebidas alcohólicas:

Claro, eso fue prohibido. Nadie pues después de las seis de la tarde podía andar en la calle, nos tocaba a todos en la casa. Inclusive una vez a la hora del almuerzo entraron aquí, y pensaban que estábamos tomando. Entonces así era, la gente que estuviera tomando los llevaban de una a trabajar, lo que ellos decían había que obedecer. Se prohibió la toma de bebidas. (Miguel Chindoy, Sibundoy, 20 de julio de 2016)

No sé cómo sería el asunto que en ese tiempo ellos anduvieron por acá, en cada casa donde llegaron a saber que estaban vendiendo chicha entonces ellos les iban a decir: “por favor, dejen de vender la chicha, y si no nos obedecen ahora, por segunda vez, vamos a venir a la tercera vamos a venir a acabar a usted, a la señora y a todos sus hijos”. Así había sido el anuncio allá abajo. Entonces yo creo que pudo ser una solicitud de alguien. (Taita Ángel Jacanamejoy, Sibundoy, 22 de julio de 2016)

La incorporación de la violencia se hace más notoria en el último testimonio de Ángel, pues el “asunto” al que se refiere parece ser el del hecho de que las visitas y advertencias sobre la venta y consumo de chicha se llegaron a producir por “solicitud de alguien”, situación que reconfiguraba las redes de lealtad y convivencia; ser colaborador de los paramilitares primó sobre el principio de convivencia entre vecinos de la comunidad indígena. Una vez más, operaba la familiaridad y la mimesis entre el vecino y el informante-colaborador. La segunda práctica fue el control de las autoridades oficiales, los taitas gobernadores. Esta acción no solo implicaba la intimidación a los gobernantes kamëntsá, sino además la prohibición del uso de la demanda como recurso en el marco de la justicia tanto indígena como ordinaria:

Sí claro, en el año 2001 pues a mí me llevaron, me invitaron a mí. Pues así una entrevista para conversar. A ellos lo que les interesaba era el dinero, y pues yo les decía que el cabildo no tenía plata,

y yo sinceramente tampoco tengo plata. Entonces me tocó darles una remesa. Ahí San Félix se convirtió prácticamente en su residencia, para esa gente sí fue un calvario, y pues eso afectó porque mataron, a muchos kamëntsá mataron. En ese tiempo vivíamos todos asustados, si ellos se enteraban que alguien ponía una demanda pues de una lo podían matar. (Miguel Chindoy, Sibundoy, 20 de julio 20 de 2016)

La invasión a la intimidad y la vida cotidiana fue tal, que don Chucho recuerda los toques de queda impuestos por los paramilitares. También escuchaba nervioso casi todas las noches cómo las motos subían por el camino de su vereda, sin saber si se trataban de desplazamientos, de ajusticiamiento o de diligencias de última hora de sus vecinos ganaderos. Cuando ya habían invadido y controlado la cotidianidad de la comunidad indígena de Sibundoy, finalmente llegaron las matanzas por cuentas pendientes traídas desde afuera. Para don Chucho, la vereda Bella Vista era sede del campamento paramilitar. Para Alirio Chicunque lo fue aquella donde vivía, San Félix, al costado opuesto del pueblo en la parte plana del valle:

Más o menos cinco meses estuvieron haciendo presencia aquí pero para nosotros fue una eternidad, en la vereda donde yo vivo por cosas del destino llegaron y se radicaron ahí, algunas familias se prestaron para darles posada y pues ¡claro! quiénes no le va a dar posada si llegan a dominar. Al día siguiente escuchamos las motos, le habían quitado el escape de alto cilindraje, eso parecían... nosotros nunca, nunca habíamos tenido esa experiencia de vivir la violencia tan de cerca; ellos se radican en mi vereda y comienzan a buscar algunas personas que tenían dificultades, hubo familias que murieron, fueron asesinados hasta el punto que en la misma vereda hicieron la fosa, más o menos cinco o siete muertes ejecutaron, incluso al mismo jefe le dieron muerte, no sé qué problemas internos tenían entre ellos... me acuerdo tanto tipo diez y media de la mañana escuchamos los tiros y luego ya salió a la luz pública que lo habían ejecutado. (Alirio Chicunque, Sibundoy, 7 de febrero de 2016)

Los ajustes de cuenta, según el testimonio de Alirio, también se dieron al interior del grupo paramilitar que se instaló en Sibundoy. Se resalta este dato por lo que implicó en nuestros hallazgos: existen diferentes versiones de la terminación de la presencia paramilitar en Sibundoy, cada cual con diferente naturaleza interpretativa. La primera fue la más recurrente en la explicación solicitada en múltiples conversaciones con miembros de la comunidad, la cual concluye que “no se sabía exactamente” por qué se habían ido. La segunda es la expresada por Alirio anteriormente, la de la muerte entre ellos mismos, pero con un elemento adicional: mientras en este testimonio afirmó no saber las causas del ajusticiamiento a uno de los jefes, en otra ocasión, más informal e íntima, Alirio comentó que las muertes internas se dieron gracias al accionar de los taitas de yagé, esto se explicará e interpretará a profundidad en el siguiente capítulo. La tercera corresponde a la ruta esperada y oficial de la intervención estatal marcada por las fases de denuncia y operación policial. Al menos esta es la versión de don Chucho respecto a la terminación de la presencia paramilitar, si no en todo Sibundoy, al menos sí en su vereda Bella Vista.

Una tarde cualquiera, don Chucho subía para su finca cuando fue detenido por los paramilitares. Aunque no es veterinario, por su conocimiento en actividades del agro, fue obligado a curar a un perro cuyo dueño era alias Motosierra. Las diferentes intimidaciones se habían acumulado hasta hacerle perder la paciencia. Un día bajó al casco urbano y vio un vehículo de la Defensoría del Pueblo. Abordó a un funcionario y le habló sobre la presencia y abusos de los grupos al margen de la ley en ese momento. De una manera que calificó como escéptica y esquiva, el funcionario no le prestó mucha atención, aunque le afirmó que “tramitaría” su caso.

Lo curioso fue que don Chucho terminó, de cierta manera, confundido con ser colaborador y no denunciante de los paramilitares, la mimesis volvió a activarse. Una noche, durante la transmisión televisiva de un partido de fútbol de la Selección Colombia, hombres del ejército ingresaron forzosamente a su casa, puesto que lo acusaban de “tener relaciones” con los paramilitares. Tal deducción la hicieron con base en un supuesto proceso de vigilancia que consistió en, palabras del comandante, la visualización desde lejos hacia su finca durante varias

jornadas. Lo que el comandante no comprendía era que la presencia de los ilegales hacía parte de sus formas de invadir la intimidad de sus forzados colaboradores y no un acto voluntariamente aceptado. Don Chucho no otorgó a este hecho una consecuencia relacionada con la persecución y captura de los paramilitares, pero sí lo usó como un referente temporal para afirmar que por esa misma época habían abandonado la región. Recuerda que hubo rumores sobre “bajas”, lo que posiblemente coincide con las versiones de Alirio respecto a los ajustes de cuenta internos que se presentaron entre ellos mismos. Sin embargo, en su memoria perduran el miedo y la incertidumbre que habían sembrado los paramilitares en Sibundoy.

“A mi hija me la fumigaron”: violencias estatales colaterales y vicisitudes de la reparación

Mientras Carmelina nos compartía su historia era inevitable fijar la mirada constantemente hacia la pared de su casa en la que había una galería de varias fotos de su hija, Leidy Lucía Juagibioy. La voz se quebró, brotaron las lágrimas de Carmelina, y Leidy Lucía parecía observarnos fijamente desde una imagen suya cuando tenía tan solo trece años. Ya no vive, al menos desde donde concebimos normalmente la vida en Occidente. Carmelina y su familia, pese a haber sido testigos de una masacre aterradora que dejó secuelas psicosomáticas, se habían salvado de la violencia directa de los paramilitares en el bajo Putumayo. El Estado ya la había violentado estructuralmente al abandonar económicamente a su territorio de origen, cuestión que causó su abandono. Pero, luego, el Estado sería quien le otorgaría a Carmelina, irónicamente, la condición de víctima de la violencia. Para ello, la conversión en víctima atraviesa dos “rituales”.

El primero corresponde al sufrimiento directo de la violencia en el contexto del conflicto armado, ya sea como objetivo de la violencia directa o como testigo-familiar. En su caso, el Estado, aliado del Gobierno de los Estados Unidos en la lucha antidrogas y contra el terrorismo, legitimado institucionalmente por el Plan Colombia y la Seguridad Democrática (plan de gobierno del entonces presidente Álvaro Uribe Vélez), llevó a cabo una agresiva estrategia para erradicar los cultivos

de coca en el sur del país. Las avionetas descargaban grandes cantidades de glifosato, químico que lamentablemente deja efectos colaterales. Leidy nunca fue alcanzada por las balas de los paramilitares, pero sí por el potente agroquímico:

Me devolví a estar como dos años y en ese momento llegaron las fumigaciones y ahí sí cayó mi hija... me la fumigaron... ella tenía cinco años. En esa época estábamos en pleno desayuno a las ocho de la mañana y la fumigaron, a ella le cayó todo el primer chorro y no sólo a ella, cayó en animales, un vecino tenía unas novillas embarazadas, todo se secó y quedó el patio barrido, las que estaban preñadas abortaron y a mi hija se le cayó el pelo, las uñas, bueno, mejor dicho, pasó de todo en esa época. Comenzó el martirio para nosotros y nos tocó venirnos porque eso se puso muy feo, empezaron los paramilitares a meterse a las fincas a matar a los campesinos, ya era difícil, ya tenían en cuenta al campesino que si de pronto tenía alguna cosa para vender ellos lo tenían en cuenta a quién le vendían, entonces estaba muy crítica la cosa; entonces nos vinimos para acá pero ya la niña se vino con esa secuela, con esa fumiga en el cuerpo, desde ese momento la vida de ella no fue normal, fue creciendo con muchos defectos y ya a lo último para poder detectarle la enfermedad fue en el periodo, ella se vació totalmente, le llegó el periodo y se vació, eso fue la pesadilla, después de los trece años ella duro cinco años, hasta que ya falleció y los médicos me dijeron que sí era el glifosato. (Carmelina Jamioy, Sibundoy, 20 de agosto de 2016)

Leidy murió de 18 años de edad. Según los médicos, el glifosato la fue matando lentamente por varios años. El segundo ritual para adquirir el estatus de víctima lo otorga, irónicamente, el Estado mediante el registro oficial, verificación y procesos de reparación administrados por la Unidad para la Atención y Reparación Integral a las Víctimas. Esta ritualidad estatal usualmente viene acompañada de procesos emocionalmente complejos que incluso pueden terminar revictimizando a sus participantes. En el caso de Carmelina, no solo su hija atravesó procesos complicados a nivel médico, sino que finalmente su caso nunca fue registrado como hecho victimizante. Buscar la reparación

de salud en vida de su hija fue la primera odisea que vivió. Sin embargo, el caso de Carmelina indica algo muy típico en las narrativas de la reparación de víctimas en Colombia: la falta de registro de victimización, ya sea por falta de información clara sobre los procedimientos o por un desinterés que refleja de alguna manera la no credibilidad en las instituciones del Estado:

En esas épocas llegamos y hubo una tragedia de invierno, una avalancha. Me acuerdo tanto que llegamos de allá por la violencia y llegamos aquí y esas avalanchas y todo. Preferimos quedarnos en silencio, yo después de dos años de estar aquí me dijeron que habían ayudas, pero yo me fui a inscribir mas no, no hice. (Carmelina Jamioy, Sibundoy, 20 de agosto de 2016)

Carmelina prefirió guardar silencio, seguramente, ni sabía que lo acontecido merecía atención por parte del Estado. No obstante, después de dos años, por insistencia de conocidos, se dirigió a la Personería, donde le dijeron que sí era posible recibir ayuda para Leidy Lucía. El ritual estatal: una vez se hacía el primer registro ante la Personería, continuaba con el envío de la declaración tomada hacia Bogotá. A los tres meses recibió una respuesta: lo que había dicho fue considerado “cierto”, fue verificado. La tramitología continuó su curso y Carmelina recibió un giro por un valor de un millón cincuenta mil pesos. En su narración, el trámite se torna confuso, pues afirma que los giros se recibían por los “doce años”. Nunca dejó claro a qué se refería, si a los doce años posteriores al hecho sufrido o a la edad de su hija en el momento del giro. Lo cierto es que cuando la ruta de reparación es contada por las víctimas se notan ciertos vericuetos e imprecisiones, reflejo de la misma complejidad de los procesos y normas estatales. Lo que sí dejó claro es que el último giro, al que al parecer tenía derecho, no lo recibió por un asunto de forma y circunstancia: se encontraba en Barranquilla, donde su hija recibía la atención médica que su caso requería. Duró once meses en el hospital con su hija, lo que implicó la desconfiguración de su vida familiar: dejó a sus demás hijos solos, el más pequeño tenía tres años de edad. Su esposo tenía que trabajar duramente para conseguir el dinero. Las agendas de reparación en salud impuestas por el Estado terminaron por ser revictimizantes: la

negligencia y demoras en los tiempos del sistema de salud obligaron a Carmelina a estar en Barranquilla por su cuenta y riesgo. De manera particular, el hospital de esa ciudad le brindó la ayuda psicológica que requería, cosa que nunca hizo el Estado. Sumado a eso, la contención de las situaciones familiares urgentes del día a día (conseguir dinero, obligar una vida autónoma a los hijos pequeños) hacía que Carmelina no pudiera tener acceso ni a la información ni a los trámites estatales que le permitieran recibir los beneficios de Estado como víctimas de la violencia en el marco de las leyes que comenzaron a surgir de cara al “posconflicto” colombiano: la Ley de Víctimas y Sustitución de Tierras que además comprendieron un enfoque diferencial para las comunidades indígenas. Por eso al preguntarle por el brindador de las principales ayudas médicas y reparativas para ella y su hija, la respuesta es contundente.

De la clínica, del Gobierno no, en esa parte casi no recibimos nada. Yo en esa parte no participé y pues acá en Sibundoy sí venían pero yo no podía estar asistiendo porque tenía que estar muy pendiente de ella, casi no permanecía aquí en la casa, ¡si al caso! me demoraba en la semana unos dos o tres días aquí y otra vez me iba porque ella se recaía, ella mantenía su vida artificialmente porque tenía que estar con plaquetas y hemoglobina, las plaquetas se las colocaban cada mes y la hemoglobina cada quince días, ella mantenía así. (Carmelina Jamioy, Sibundoy, 20 de agosto de 2016)

En el marco de la complejidad que implicó la urgencia de mantener con vida a Leidy y sacrificar otras rutas de atención y reparación estatales, la narración de su tránsito por los itinerarios médicos y terapéuticos marca dos momentos. El primero correspondió a la toma de decisiones que le permitieron tomar riesgo y aventurarse a colocar a su hija en un tratamiento experimental que brindaba tanta esperanza como incertidumbre:

Me remitieron allá, primero me la mandaron a Bogotá y en Bogotá no le encontraron lo que tenían que hacerle porque el único examen que tenían que hacerle lo tenían en Barranquilla y para allá me mandaron, para hacerle un trasplante, decían, pero usted sabe

que el gobierno también hace sus trabas y lo mandan para allá pero hacen sus trabas. Me mandaron allá y se me demoraban tres, cuatro meses para hacerle un examen porque eso valía un poco de plata y como que el gobierno no quería pagar eso, a ella le hicieron de todo, primero un tratamiento que era ponerle células de animal y según ellos me comentaban que era un experimento que hacían por primera vez y lo hicieron con mi hija y no resultó. Cuando hicieron ese experimento me hicieron firmar unos papeles y me dijeron que eso la curaba o la mataba, y yo como mamá desesperada la encomendé a Dios: “que sea lo que Dios quiera”. (Carmelina Jamioy, Sibundoy, 20 de agosto de 2016)

El segundo es el de la muerte. Leidy, que había soportado los vejámenes de la guerra, la primera absorción de glifosato en su cuerpo y aguantado las secuelas de los experimentos médicos, termina muriendo por la causa más inesperada y, en apariencia, de menor riesgo en comparación con sus triunfos anteriores:

Cuando le hicieron ese experimento y le colocaron esa droga a ella le brotó sangre por todo lado, no se murió, le comenzó a salir sangre por los ojos, sangre por la boca la nariz, estuvo en coma quince días pero no se murió, ella volvió otra vez, pero fallamos y no sirvió el tratamiento, después de ese experimento ella duró tres años más, cumplió 18 y en el hospital departamental falleció por un dolor de muela. (Carmelina Jamioy, Sibundoy, 20 de agosto de 2016)

Cuando avanza la narración de Carmelina algunos puntos cobran sentido. Al llegar a Sibundoy luego del acontecimiento del glifosato, optó por guardar silencio, no quiso en primera instancia identificarse como víctima ante el Estado. A los dos años acudió a la Personería y ya comprendimos las vicisitudes de sus itinerarios terapéuticos. Lo que no había quedado claro fue algo aún más complejo: Carmelina había hecho un trámite que le permitiría reclamar compensaciones del Estado, pero vivió una situación de vulneración de sus derechos humanos por parte de este. Sin embargo, de acuerdo con la normatividad y la burocracia del mismo Estado, ni Carmelina ni su hija

habían sido oficialmente declaradas como víctimas de la violencia en Colombia. Esto solo ocurre cuando se realiza un registro oficial ante la Unidad de Atención y Reparación Integral a las Víctimas, sin embargo, nunca pasó. La Personería tramitó ayudas, pero nunca dichos itinerarios le otorgaron a Carmelina el estatus de víctima. Cuando se le pregunta por las razones que ella misma teje e interpreta al respecto, aporta dos elementos: (1) las confusiones respecto a las informaciones oficiales y a las conceptualizaciones que el Estado y sus leyes configuran en torno a los actores que participan en un conflicto armado, (2) así como la aparente impotencia de las organizaciones comunitarias indígenas para reclamar los derechos de sus miembros a un tratamiento diferencial:

Yo inclusive una vez sí fui (al cabildo) me acuerdo tanto que estaba el Taita Santos, yo fui a comentarle ese caso pero él me dijo “pero dígame quien se mete con el gobierno”, eso me contestó, porque gobierno también tiene sus... porque con el gobierno no se mete nadie, a mí ya me habían dicho que demandara al Estado por lo que le habían hecho a mi hija, yo después no insistí más, ¡ahora! Después de que ella falleció estoy en lucha para que la niña entre como víctima, pero yo fui allá y me dijeron que ella no entraba como víctima, aquí solo se reconoce lo que hace la guerrilla no más. (Carmelina Jamioy, Sibundoy, 20 de agosto de 2016)

La Unidad de Atención y Reparación Integral para las Víctimas trazó lineamientos de enfoque étnico diferencial para víctimas de las comunidades indígenas, negras, palenqueras, raizales y gitanas de Colombia en cuanto a sus procesos de reparación. Para el caso de los indígenas, se cita el Decreto 4633 que los define como víctimas individuales y colectivas si sufrieron daños “a partir de 1985 como consecuencia de infracciones al DIH o de violaciones graves y manifiestas a normas internacionales de DDHH”. Hasta ahora el caso de Leidy es una violación clara a los derechos humanos por parte del Estado y ocurrió después de 1985, lo que le daría el derecho a ser considerada oficialmente como víctima. Frente a un tratamiento diferencial, con base en el enfoque étnico, algunos elementos aportan más inquietudes que certezas. Aunque no es nuestro objetivo realizar un análisis

exhaustivo del enfoque étnico para la reparación de víctimas, sí se lograron identificar dos puntos complejos.

El primero se relaciona con los actores que hacen el daño. Si bien el lineamiento hace mención de los grupos ilegales y de las fuerzas del Estado como posibles victimarios, este suele ubicar al último dentro de los “factores subyacentes del conflicto armado”, sin otorgarle una responsabilidad directa en los procesos de victimización. Esto se amplía aún más cuando en estos mismos factores se añaden las “exclusiones estructurales” respecto, entre otras, a las “oportunidades institucionales” que tienen los grupos indígenas para reclamar sus derechos fundamentales, así como el “difícil acceso a los servicios e instituciones funcionales del Estado” para estos. De nuevo, lo anterior argumenta la condición de víctima de Carmelina y su hija. El segundo punto es el que acarrea problemas, puesto que se refiere a un componente fundamental de la conceptualización de la condición étnica de un individuo o colectivo: su “territorio”. Sin ahondar en un análisis exhaustivo, la fumigación que afectó a Leidy se dio fuera de Sibundoy, es decir, “fuera” del territorio kamëntsá. Aunque ya quedó claro que hubo factores estructurales sobre el territorio que produjeron una economía precaria que impulsó las migraciones hacia el sur, el dolor y sufrimiento de Carmelina es, para la ley, el de una ciudadana cualquiera y no necesariamente indígena, pues no entra dentro de las diversas tipologías de acciones y situaciones contempladas en el documento.

Sumado a la dificultad para que Carmelina y su hija “encajaran” como víctimas indígenas de la violencia, está el hecho de que el Cabildo Kamëntsá de Sibundoy opera más como un intermediario entre las víctimas y las instituciones del Estado que como un ente autónomo que regule de manera propia este tipo de procedimientos, como lo cobija la ley colombiana. Al fin y al cabo, como se vio en un capítulo anterior, en el caso kamëntsá, las transformaciones en su jurisdicción indígena han sido pocas y recientes para hacerle frente a problemáticas tan complejas como los crímenes graves y, por supuesto, a la demanda de reparación de víctimas de la violencia.

[...] entonces el Taita adelanta un proceso, por ejemplo con la fiscalía, o con la defensoría del pueblo y se empieza hacer un diagnóstico

para identificar a las persona que de verdad tuvieron este flagelo; en este momento se viene haciendo ese ejercicio de adelantar procesos de acercamiento, algunos de ellos sí se han beneficiado, claro que el dinero nunca va a reemplazar a la vida, pero por lo general a la familia le ha servido para solventar alguna necesidades [...] digamos, en este momento a nosotros nos llamaron para formar parte de unos consejos de Derechos Humanos, en esa parte no más se ha avanzado este año [...] Entonces nosotros hemos hecho hasta donde se ha podido acompañar se ha hecho el acompañamiento. Familias que vienen aquí a decir “por favor ayúdeme con este tema” y uno va a la Personería o al juzgado o la Fiscalía, lo que sea para tratar de colaborarles en ese sentido. (Taita Justo Juagibioy, Sibundoy, 23 de julio de 2016)

En resumen, Carmelina narra cómo fue que tomó fuerzas para luchar, una vez muerta Leidy, por la “certificación oficial” como víctima de la violencia. En su relato también se asoman sus percepciones sobre los niveles de atención, consejería y hasta “humanidad” de la red de funcionarios, tema recurrente en este tipo de narrativas. Todo comienza cuando en un acto individual, una “doctora” le hizo caer en la cuenta de que tenía todas las condiciones tanto para ser víctima como para demandar al Estado como su victimario. En el marco de los “acomodamientos” que ya se han tratado suficiente en otras partes, lo interesante es que, si bien Carmelina ya era víctima por lo ocurrido, su estatus debía oficializarse mediante las ritualidades estatales, lo que ahora luchaba por que sucediera: su transitar por el drama social para retornar a su vida diaria como víctima, con las funciones y acciones que ello trae consigo.

A mí me dijo eso una doctora, porque me salió un documento que decía bien claro que ella tenía esa enfermedad por el glifosato y ella me dijo que yo podía demandar al Gobierno con ese documento que yo tenía, pero no hice el deber porque después de que se me murió la niña yo no quería saber nada, psicológicamente estaba mal. Después de que mi hija se murió al año y medio que se me había quitado el dolor un poquito, yo accedí, entonces fui a

eso de víctimas, y eso me contestaron que no hay nada que hacer.
(Carmelina Jamioy, Sibundoy, 20 de agosto de 2016)

En la continuación de su relato, Carmelina destaca en primer lugar cómo los asuntos de “forma” y los límites entre las acciones y conceptos de la ley desdibujan las definiciones de víctima. Esto respondió cuando le preguntamos si acaso, después de lo sucedido, le insistían en la Unidad de Víctimas que su hija no cumplía con los “requisitos” estatales para otorgarle dicho estatus:

No, porque ella tenía que entrar como víctima si la habían matado. Les dije: “si ustedes supieran lo que hicieron con ella, que me la hubieran matado así, que me la hubieran entregado muerta yo la habría enterrado y no me hubiera hecho sufrir como me hizo sufrir esa niña”. Nos hizo sufrir a todos porque por lo menos yo tuve que abandonar a mis hijos para estar con ella casi cinco años, nos inestabilizamos todos y tener una persona enferma cinco años en otra ciudad es muy difícil, sin embargo ellos eso no la reconocen, el Gobierno no reconoce eso, ellos dicen que no, entonces no sé qué ira a pasar, en ese proceso estoy. (Carmelina Jamioy, Sibundoy, 20 de agosto de 2016)

En segundo lugar, Carmelina dibujó una ruta enredada de trámites e itinerarios burocráticos que parecen configurar otro escenario de lucha épica, además del ya vivido con la enfermedad y muerte de Leidy. Curiosamente Leidy, pese a haber incorporado nuevamente diferentes violencias, debe esperar la autorización estatal de su tránsito: ver si “entra” o no “como víctima”:

Un abogado que está trabajando sobre eso me dijo que para que ella entre como víctima mandáramos unos papeles para Bogotá, estoy esperando, yo quiero saber sí o no entra como víctima, entonces el abogado me dijo “espere esa respuesta, si no sale pues toca hacer otro trámite”. (Carmelina Jamioy, Sibundoy, 20 de agosto de 2016)

Finalmente, en tercer lugar, Carmelina y otros interlocutores imaginan un horizonte y un porvenir tan incierto y oscuro que incluso

brindan una explicación sobre las redes de “falsos desplazados” en las que no solo nos brinda causas derivadas de la complejidad tramitológica, sino reflexiones éticas que hacen parte del universo de la estatalización de las víctimas del conflicto armado en Colombia:

Ellos (las víctimas) van directamente a las instancias del Gobierno, directamente, entonces no hay una certificación del cabildo, que diga esto va a ser, no, con los cabildos no ha habido. Simplemente con la organización estatal o municipio, van e inscriben el nombre. A ratos me dan ganas de irme yo pa' Chocó, allá como no me conocen y puedo estar me de desplazado y me pueden dar allá y decirme que puedo sacar una constancia que me amenazaron, pero entonces pa' mí no es correcto eso. Hay mucha gente, alrededor del país, hay mucha gente que está recibiendo sin ser afectado. (Hipólito Chindoy, Sibundoy, 7 de febrero de 2016)

Carmelina tramita día a día su dolor. Ahora que la muerte de Leidy le permite enfocar su energía y tiempo en procesos que antes evadió, afirma contundentemente que si antes no hablaba porque “lo callaban a uno”, hoy sin duda iría ante cualquier instancia a “hablar las verdades contra el Gobierno”, al que considera “tiene muchos errores”. ¿Por qué lo haría? La respuesta estaba literalmente al frente de nosotros, en la pared: “por mi hija, porque después de que uno pierde el miedo se vuelve más fuerte, después de que llora se vuelve más fuerte yo ahora si lo haría” (Carmelina Jamioy, Sibundoy, 20 de agosto de 2016). ¿Qué la hace fuerte? ¿Qué elementos de su individualidad y qué configuraciones en el marco de sus relaciones con la comunidad le permiten seguir adelante? Como también es normal últimamente en las narrativas de las víctimas, una vez se han abordado los ejes “narrativo” (versión de las víctimas sobre los hechos) e “interpretativo” (los significados y explicaciones otorgadas a los hechos victimizantes), se suele enfocar en el “sentido” para comprender las respuestas y acciones que vienen después de la victimización y que permiten trascender a otras funciones como transformadoras de realidades (Sánchez, 2010). Para finalizar este capítulo, se aborda brevemente algunas pistas sobre los elementos culturales que permiten tramitar el dolor, la muerte y la esperanza.

Los muertos acompañan: resiliencia y tradiciones

Cuando Carmelina es invitada por nosotros a reflexionar sobre el tema de la paz, sus afirmaciones brotan seguramente derivadas de la experiencia propia. No cree en el Estado, a quien le atribuye el origen de la denominada *violencia estructural*: “para que haya paz en Colombia el presidente tiene que acordarse de toda la gente pobre”, dice. Como es usual en estas conversaciones, la corrupción es el principal antivalor de la democracia y la paz. Sumado a lo anterior, Carmelina repite automáticamente lo que en su momento se escuchó decir a varios ciudadanos en medios de comunicación respecto a los temas de los Acuerdos de Paz entre el Gobierno y las FARC-EP, sospechosamente llevada por la polarización política del plebiscito, ya que ve con escepticismo eso que en el momento se denominó “paz”. Sin renunciar principalmente a su argumento central sobre la corrupción y el olvido hacia los pobres, Carmelina percibe que los beneficios del posacuerdo se darán más para antiguos actores violentos que para ellos, los pobres: “usted se ha dado cuenta cuánta plata le van a pagar a ellos, vaya a ver al pobre cuánto le van a pagar”. Pero el elemento más significativo, por ser el motivo central de nuestro viaje, fue el perdón.

El *Bëtsnaté* o Carnaval del Perdón es la festividad en torno a la cual ha girado este estudio. Como se verá en el siguiente capítulo, es una constelación de rutinas y repertorios rituales que configuran ejercicios de justicia intersubjetiva basados en la hospitalidad, el intercambio de dones, la expiación de culpas y, sobretodo, eso que en Occidente se llama “perdón”. Aunque más adelante se reflexionará críticamente al respecto, por ahora vale la pena resaltar que en el marco de esta conversación, el perdón que puede darse después de la violencia política parece pertenecer a una dimensión diferente al que se tramita en el *Bëtsnaté*, o al menos eso parece cuando se le preguntó a Carmelina sobre la posibilidad de perdonar a quienes fueron responsables de la muerte de Leidy, su hija: “Hablar de perdón, eso es muy difícil [...] pero yo solamente le pido a Dios que los perdone, porque él es el único que puede perdonar, uno como humano es difícil, es muy difícil eso”.

Sin embargo, hallamos que en las tradiciones kamëntsá yacen formas de asumir el dolor, la pérdida, el perdón y la esperanza. Al

identificar unas cuantas, se comprende que eso que los psicólogos denominan *resiliencia* corresponde a un conjunto de criterios, valores y procesos que se tienen raíces culturales y han sido incorporados por las personas mediante la memoria que se transmite mediante técnicas corporales. Ahí es cuando aparece, en primer lugar, el *sueño* como aquel mundo que conecta a los muertos y a los vivos con el fin de que los segundos tengan esperanza. No en vano, Carmelina expresa sin dudar que

una parte de nosotros nos dice que ella está bien, en el cielo, con ella siempre hemos soñado y en el sueño nos dice que no lloremos, que ella está bien.

¿Pero se aparece en sueños?

Sí, me acuerdo tanto que para el grado de este año que pasó, ella se iba a graduar este año de bachiller, ella vino como siempre, se para aquí y me dijo “afáñele y acomoden que yo me voy” [...] ahí sentimos que se nos fue de aquí, ella estaba acá en nuestra casa; ahora ya nos dimos al dolor de que ella está descansando y no está sufriendo lo que nosotros [...] Nos da consuelo porque nosotros hicimos lo que pudimos para que ella pueda vivir, hasta los médicos nos dijeron que le habíamos dado dos años de vida extra. (Carmelina Jamioy, Sibundoy, 20 de agosto de 2016)

Como se verá, las festividades y costumbres indígenas hoy son resultado de procesos históricos de larga duración en los que yacen también elementos occidentales. A la comunicación con los muertos, el catolicismo de Carmelina le añadió su “descanso en paz”, lo cual genera la paradoja del “alivio y esperanza” por quien se fue, al tiempo que la “tristeza” por saber que ya no está. Como ocurre en otras culturas del mundo, los kamëntsa celebran los primeros días de noviembre el Día de los Muertos, festividad en la que los seres queridos fallecidos se integran momentáneamente al mundo de los vivos para compartir comida y bebida. Carmelina recuerda cómo su padre le enseñó el significado de la tradición mediante el humor que devela el sentido que idealmente los indígenas desean darle a la muerte.

Mi papá nos decía: “cuando yo me muera nunca me dejen ir, ustedes saben que me gusta esto y esto y me tienen que hacer tal y como me gustaba”, entonces en esa parte nosotros como niños no le poníamos mucha atención y él nos hacía chistes y cosas así, nos decía que si no le dábamos lo que a él le gusta, todos íbamos a tener comida y a él lo mandaríamos con hambre, por eso nosotros en esa parte no perdemos la tradición y lo hacemos cada año. A ella (su hija) de comida le gustaba mucho las frutas, el queso todo eso, nosotros le preparamos todo, ponemos la mesa, le dejamos ahí y brindamos con ella, lo que hacen todos los kamëntsá. Uno deja la mesa servida y al otro día si se hizo un caldo de pollo o algo así, toca echar tres gotas al piso y brindar porque nuestros papás nos decían que si no brindábamos nos hace daño, nos da cólico, nos decían que tocaba brindar que no era coger comérselo y ya. Sí, en esa parte sí me siento feliz no sólo por mi hija, por mis padres, mis hermanos y por todos los seres que se han ido de esta tierra (Carmelina Jamiy, Sibundoy, 20 de agosto de 2016)

Carmelina se siente feliz por “todos los seres que se han ido de esta tierra”. Sus raíces católicas la hacen pensar y creer que sus muertos se fueron. Su memoria cultural de más largo aliento la convence de que estos hacen parte del mundo social y cotidiano de su comunidad, de ahí que con los muertos también se ponga en práctica la hospitalidad y la generosidad del compartir el alimento y la chicha. Algunos muertos los puso la violencia política, aquella que define el conflicto armado interno. Se ha comprendido que este no se ha manifestado en Sibundoy con el mismo nivel de victimización de otras regiones del país; sin embargo, no significa que su presencia no se haya dado en otras dimensiones y márgenes que solemos esquivar en los análisis.

Las narrativas de la violencia armada en el mundo kamëntsá se desarrollan en tres escenarios principales. El primero, aunque es el principio de todo, llega a ser obviado por la aparente invisibilidad de sus efectos directos. Se trata de un escenario de violencia estructural definido por la falta de políticas estatales que propendan por el desarrollo social y económico de la región, situación que tiene sus raíces en una

historia de más de quinientos años marcada por múltiples transiciones históricas. Al haber desarrollado un análisis en el marco de la historia de procesos de colonización, explotación y evangelización en capítulos anteriores, nos convencemos de que a la dimensión estructural de la violencia se le suma la cultural, aquella que se manifiesta mediante la exclusión, la estereotipación de la alteridad, su folclorización y, en últimas, en la imposibilidad de que el indígena de Sibundoy, como otros, no forme parte activa del proyecto de nación. Eso seguramente generó que muchos, como Carmelina y su familia, o Álvaro, el hermano colono de don Chucho, hubieran optado por buscar mejores oportunidades en el sur de Putumayo.

El segundo escenario emerge en medio de la incorporación de violencias guerrilleras, paramilitares y estatales que, irónicamente, habitantes de Sibundoy sufrieron fuera de su territorio. La economía cocalera ofreció un porvenir de fortuna, a sí como el involucramiento en redes de colaboración y oposición política para los migrantes. Para el caso indígena, la violencia sufrida fuera de Sibundoy hizo que no fueran tan claros los criterios que pudieron aplicarse para priorizar a Carmelina en los procesos de reparación con enfoque diferencial para pueblos y personas étnicos.

Y el tercer escenario lo conforman las cuentas pendientes, aquellos sucesos y situaciones que se anclaron indeleblemente sobre los migrantes, incluso sin borrarse con su retorno al territorio originario. A eso se le suman las paradojas y complejidades nuevamente de la reparación con enfoque étnico, ya que el cabildo indígena se convierte más en un puente de información y conexión con las instancias estatales para las víctimas del conflicto que en un organismo que de manera autónoma pueda agenciar la superación de la victimización de miembros de su comunidad.

También, aunque de manera incipiente, se esbozan pistas sobre el ejercicio de rastrear lo que los kamëntsá de Sibundoy hacen para hacerle frente a las vicisitudes de la guerra y la muerte. La comunicación en sueños con Leidy y la aparición de su espíritu en la casa de sus dolientes le brindan a Carmelina esperanza y modos de tramitar el dolor que han sido incorporados culturalmente de generación en generación. En cuanto al perdón, la situación es más compleja, Carmelina le dejó

esa tarea a Dios, puesto que se ve a sí misma imposibilitada para perdonar a quienes fueron responsables de la muerte larga y lenta de su hija. Sin embargo, hablar de la fiesta de los muertos en medio del relato, le brinda a Carmelina un marco de interpretación y verbalización. La fiesta activa creencias y esquemas —*habitus*— que se traducen en actos de habla desde los cuales Carmelina encontró elementos para salir airosa ante la desgracia e imaginar a Leidy en un mejor lugar.

De igual manera, cuando el tema de conversación y marco de interpretación es el Carnaval del Perdón o *Bëtschnaté*, en las verbalizaciones se dibuja un escenario posible de reconciliación política. El taita Ángel Jacanamejoy, quien a lo largo de nuestra escritura ha presentado sus facetas de hombre “tradicional” y estricto, así como de piadoso y comprensivo, en el momento en el que se le preguntó por la posibilidad de perdonar a guerrilleros de las FARC-EP, no dudó en responder afirmativamente. Además resaltó la “alegría” por el retorno de un “hermano a la comunidad” e incluso la posibilidad de que dicha persona no fuera castigada, sino ayudada mediante el otorgamiento de un empleo. Más allá de creer que el paroxismo emocional, que genera el carnaval, hace surgir verbalizaciones tan optimistas como la de Ángel, se debe preguntar lo siguiente: si en los actos de habla se manifiesta la posibilidad de otros tipos de justicia diferentes a la punitiva, ¿de qué manera estos se anclan a esquemas de percepción, pensamiento y acción que subyacen en las prácticas culturales? Es ahí donde el *Bëtschnaté*, festividad que se analizará en el siguiente capítulo, permite explorar las texturas cotidianas del perdón y la armonización de conflictos comunitarios, mientras se dibuja un posible horizonte de reconciliación en la dimensión política del llamado posacuerdo.

Referencias

- Álvarez, S. (2013) *Leviatán y sus lobos. Violencia y poder en una comunidad de los Andes colombianos*. Bogotá: USTA.
- Chaves, J. (2011). Entre la violencia sobre el cuerpo y la violencia incorporada. *Hacia la Promoción de la Salud*, 16(2), 162-172.
- Sánchez, G. (coord.) (2010). *¡Basta ya! Colombia: memorias de guerra y dignidad*. Bogotá: Centro Nacional de Memoria Histórica.
- Unidad para la Atención y Reparación Integral a las Víctimas (s. f.). Enfoque étnico. Recuperado de <https://www.unidadvictimas.gov.co/sites/default/files/documentosbiblioteca/enfoqueetnico.PDF>