

rca

revista colombiana de antropología

61 / 1

ENE.-ABR. 2025

e-ISSN: 2539-472X

BOGOTÁ, COLOMBIA

CONFIGURACIONES TEMPORALES
DE LAS CONFLICTIVIDADES



Culturas



ICANH

rca

revista colombiana de antropología

61 / 1

ENE.-ABR. 2025

e-ISSN: 2539-472X

<https://doi.org/1022380>

Bogotá, Colombia



ICANH

Revista Colombiana de Antropología

Directora del Instituto Colombiano
de Antropología e Historia (ICANH)

Alhena Caicedo Fernández

Subdirector de Investigación
y Producción Científica

Carlos Andrés Meza

Coordinador del Grupo de Investigaciones

Juan Felipe Hoyos García

Directora de la RCA

Juana Camacho Segura

Editor general

Vladimir Caraballo Acuña

Editoras invitadas

Keren Marín González

María Ochoa Sierra

Editores de la sección arqueológica

Beatriz Eugenia Rincón

Luis Francisco López Cano

Coordinadora editorial de la RCA

María Eva Mangieri

Asistente editorial de la RCA

María Camila Jaimes

Comité editorial

Cristóbal Bonelli

University of Amsterdam, Países Bajos

Bastien Bosa

Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario, Colombia

Alejandro Camargo

Universidad del Norte, Colombia

Silvia Citro

Universidad de Buenos Aires, Argentina

Juan Guillermo Martín

Universidad del Norte, Colombia

Valentina Pellegrino

Museum of the City of New York, Estados Unidos

Natalia Quiceno Toro

Universidad de Antioquia, Colombia

Esteban Roza Pabón

Universidad Nacional de Colombia, Colombia

Daniel Ruiz-Serna

McGill University, Canadá

Rihan Yeh

University of California, Estados Unidos

Gabriela Zamorano Villarreal

Ciesas, México

Comité científico

Claudia Briones

Universidad de Buenos Aires, Argentina

Manuel Delgado

Universidad de Barcelona, España

Arturo Escobar

The University of North Carolina at Chapel Hill, Estados Unidos

Christian Gros

Institut des Hautes Études de l'Amérique Latine y Centre

National de la Recherche Scientifique, Francia

Claudio Lomnitz

Columbia University in the City of New York, Estados Unidos

Alain Musset

L'École des Hautes Études en Sciences Sociales, Francia

María Clemencia Ramírez

Investigadora honoraria, ICANH, Colombia

Alcida Rita Ramos

Universidad de Brasilia, Brasil

Joanne Rappaport

Georgetown University, Estados Unidos

Peter Wade

Manchester University, Reino Unido



ICANH

La *Revista Colombiana de Antropología* es una revista científica cuatrimestral del Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH) que se edita desde 1953. La revista busca contribuir a los debates de la antropología y las ciencias afines en los ámbitos nacional e internacional, y se dirige a estudiantes de antropología, profesores universitarios, investigadores y académicos de las ciencias sociales.

El contenido de esta revista se puede reproducir sin necesidad de obtener permiso, siempre que se cite la fuente.

Los autores, no la *Revista Colombiana de Antropología*, son responsables por el contenido de sus artículos.

La revista está incluida en las siguientes bases bibliográficas e índices internacionales de citación

• Índice Bibliográfico Nacional Publindex (IBN Publindex) del Ministerio de Ciencia, Tecnología e Innovación, Colombia (categoría A2) • Scopus • SCImago Journal & Country Rank (Q2) • Índice Bibliográfico Científico Electronic Library Online (SciELO Colombia) • Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal (Redalyc), de la Universidad Autónoma del Estado de México • Directory of Open Access Journals (DOAJ) • International Bibliography of the Social Sciences (IBSS), The London School of Economics and Political Science • Hispanic American Periodical Index (HAPI) de la Universidad de California, Los Ángeles • Anthropological Index Online, del Royal Anthropological Institute de Inglaterra • Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades (Clase), de la Universidad Nacional Autónoma de México • Handbook of Latin American Studies (HLAS), de la Biblioteca del Congreso de los Estados Unidos • Directorio y Catálogo Latindex (Sistema Regional de Información en Línea para Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal) • Internationale Bibliographie der Rezensionen Geistes- und Sozialwissenschaftlicher Literatur • Anthropological Literature, Russian Academy of Sciences Bibliographies • Ulrich's Periodicals Director • Dialnet, de la Universidad de la Rioja • Red Iberoamericana de Innovación y Conocimiento Científico (Redib)

Líder del Área Funcional de Publicaciones

Andrés Delgado Darnalt

Coordinación editorial

Bibiana Castro Ramírez

Corrección de estilo

Fernando Urueta Gutiérrez

Corrección de estilo en inglés

Dayán Viviana Cuesta Pinzón

Diagramación

María Libia Rubiano Marulanda

Diseño editorial y pauta interna

Nathalia Rodríguez González

Ilustración de cubierta

Sin título, de *A machete pelao*. Juan Orrantía, 2023

Correspondencia y canje

Calle 12 n.º 2-41, Bogotá, Colombia

Teléfono (601) 444 0544. Fax (601) 4440530

Correo electrónico: rca.icanh@icanh.gov.co

Página web

<https://revistas.icanh.gov.co/index.php/rca/index>

© Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH), 2025

La *Revista Colombiana de Antropología* agradece especialmente a los pares académicos que evaluaron cualitativamente los artículos de esta edición. Sus lecturas especializadas y sugerencias fueron de vital relevancia para asegurar los criterios de calidad y transparencia en la selección de los contenidos:

William Álvarez Álvarez, Observatorio del Caribe Colombiano, Colombia

Cristóbal Bonelli, Universidad de Ámsterdam, Países Bajos

Solange Bonilla Valencia, Universidad Iberoamericana, México

Laura Calle Alzate, Universidad Complutense de Madrid, España

Raúl Hernán Contreras, CEIICH-UNAM, México

Frida Gorbach, Universidad Autónoma Metropolitana - Xochimilco, México

Diana Paola Gómez Mateus, Universidad de São Paulo, Brasil

Nathalia Hernández Vidal, University of Oregon, Estados Unidos

Miryam de Jesus Nascimento Beltran, CUNY, Estados Unidos

Claudia Patricia Puerta Silva, Universidad de Antioquia, Colombia

Gabriel Ruiz Romero, Universidad de Medellín, Colombia

Daniel Ruiz Serna, Dawson College, Canadá

Contenido

e2957 Configuraciones temporales de las conflictividades

[Keren Marín González](#)

[María Ochoa Sierra](#)

Artículos

e2798 Soberanía móvil: la nación wayuu entre los sueños, el comercio y la política

[María Ochoa Sierra](#)

e2818 The Future Arrives Every 45 Days: Temporal Imaginaries and the Coca Assemblage in Sierra de la Macarena, Colombia

[Keren Marín González](#)

e2795 Espantos y cruzados: espectros, guerra y temporalidades en los Llanos Orientales de Colombia

[Johanna Pérez Gómez](#)

e2786 Ecologías de la búsqueda: desapariciones, temporalidades y fricciones en el posacuerdo colombiano

[John Edison Sabogal Venegas](#)

e2810 Quinqués, maquinaria y minutas del Ferrocarril del Istmo de Tehuantepec: rehabilitar la promesa estatal a través de los objetos

[Gabriela Zamorano Villarreal](#)

e2769 La temporalidad del anhelo en la configuración de la territorialidad urbana periférica del barrio Llano Verde (Cali, Colombia)

[Laura Fernández-Castelblanco](#)

Reseñas

e2943 Reseña de *Camino y ruptura: historia gráfica de las prácticas jurídicas indígenas en el Cauca a principios del siglo XX*, Karla Luzmer Escobar

Hernández (autora), Óscar Pantoja (guionista) y Miguel Vallejo (ilustrador)

[Javier Peña-Ortega](#)

Content

e2957 Temporal Configurations of Conflicts

[Keren Marín González](#)

[María Ochoa Sierra](#)

Articles

e2798 Mobile Sovereignty: The Wayuu Nation between Dreams, Commerce and Politics

[María Ochoa Sierra](#)

e2818 El futuro nace cada 45 días: imaginarios temporales y el ensamblaje de la coca en la Sierra de la Macarena, Colombia

[Keren Marín González](#)

e2795 *Espantos* and *Cruzados*: Spectres, War, and Temporality in the Colombian Eastern Plains

[Johanna Pérez Gómez](#)

e2786 Ecologies of Search: Disappearances, Temporalities and Frictions in the Colombian Post-Agreement

[John Edison Sabogal Venegas](#)

e2810 Lamps, Machinery and Minutes of the Isthmus of Tehuantepec Railroad: Rehabilitating the State's Promise through Objects

[Gabriela Zamorano Villarreal](#)

e2769 The Temporality of Yearning in the Configuration of the Peripheral Urban Territoriality of Llano Verde Neighborhood (Cali, Colombia)

[Laura Fernández-Castelblanco](#)

Reviews

e2943 Review about *Camino y ruptura: historia gráfica de las prácticas jurídicas indígenas en el Cauca a principios del siglo XX*, Karla Luzmer Escobar Hernández (author), Óscar Pantoja (scriptwriter) and Miguel Vallejo (ilustrator)

[Javier Peña-Ortega](#)

Sumário

e2957 Configurações temporais dos conflitos

[Keren Marín González](#)

[María Ochoa Sierra](#)

Artigos

e2798 Soberania móvel: a nação Wayuu entre os sonhos, o comércio e a política

[María Ochoa Sierra](#)

e2818 O futuro chega a cada 45 dias: imaginários temporais e a ensablagem da coca na Sierra de la Macarena, Colômbia

[Keren Marín González](#)

e2795 *Espantos e cruzados*: espectros, guerra e temporalidade nos Llanos Orientales da Colômbia

[Johanna Pérez Gómez](#)

e2786 Ecologias da busca: desapareições, temporalidades e fricções no pós-acordo colombiano

[John Edison Sabogal Venegas](#)

e2810 Lâmpadas, maquinaria e minutas da Ferrovia do Istmo de Tehuantepec: reabilitar a promessa estatal através dos objetos

[Gabriela Zamorano Villarreal](#)

e2769 A temporalidade do anseio na configuração da territorialidade urbana periférica do bairro Llano Verde (Cali, Colômbia)

[Laura Fernández-Castelblanco](#)

Resenhas

e2943 Resenha de *Camino y ruptura: historia gráfica de las prácticas jurídicas indígenas en el Cauca a principios del siglo XX*, Karla Luzmer Escobar Hernández (autora), Óscar Pantoja (roteirista) e Miguel Vallejo (cartonista)

[Javier Peña-Ortega](#)

Configuraciones temporales de las conflictividades

Temporal Configurations of Conflicts

Configurações temporais dos conflitos

Keren Marín González

University of Michigan, Michigan, Estados Unidos

kmaring@umich.edu

<https://orcid.org/0000-0002-4026-1147>

María Ochoa Sierra

Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia

maria.ochoas@udea.edu.co

<https://orcid.org/0000-0001-8348-6082>

La antropología ha mostrado que diferentes culturas *entienden* el tiempo de manera diversa (Carbonell 2004). Entender, aquí, implica también *vivirlo*; alude a los referentes que usamos para medirlo y al significado de su transcurrir. La antropología del tiempo (Carbonell 2004) ha mostrado que este, que suele darse por sentido como una categoría objetiva, tiene dimensiones subjetivas menos evidentes, como la espacial, que es producto de la interacción entre diversos seres. Es posible, en este sentido, pensar en actividades o estados del ser en los que el tiempo se ensancha o se contrae, como el placer, la enfermedad, el duelo o la dedicación laboral (empresario u obrero, vendedora ambulante o trabajadora sexual).

Benjamin Lee Whorf (1971) lo expone bellamente cuando muestra que la lengua hopi, de indígenas amerindios, no tiene una palabra para *tiempo* y que, más que una noción intuitiva, resulta ser una categoría que varía en relación con determinadas formas de pensamiento y vida. Whorf argumenta que cada lenguaje

encarna una manera de concebir el tiempo y el espacio. Nosotros, los modernos, percibimos el espacio como infinito, estático y tridimensional, y el tiempo como móvil, unidimensional y uniforme. El pensamiento occidental imagina este último como la agrupación en segmentos que marcan un pasado, un presente y un futuro, siendo esta lectura cronológica la que ordena y estructura la vida. En este pensamiento, el futuro es el tiempo de la promesa, las proyecciones, esperanzas o motivaciones; el presente, el tiempo ambiguo en el que todo sucede anclado al pasado o al futuro, pero también aquel en el que las contingencias tienen lugar: lo que ocurre de repente, el acontecimiento, y el pasado son el lugar de la nostalgia, lo histórico, lo idealizado. Las articulaciones entre pasado, presente y futuro son amplias, y, dependiendo de cómo nos situemos frente al tiempo (en relación permanente con el espacio), la perspectiva de los problemas cambiará. Así pues, en este dossier vinculamos la imaginación temporal al análisis de problemáticas variadas con el fin de entender mejor esta premisa en diversos ejemplos. Creemos que un mismo problema puede ser comprendido de diferentes maneras si consideramos sus variables temporales, así como las percepciones del tiempo y las experiencias en torno a la temporalidad.

Ejemplo de ello es el futuro, el cual —como temporalidad y proyecto político— ha resurgido con fuerza tanto en los discursos públicos y académicos como en las reivindicaciones sociales y políticas de las últimas décadas. En Colombia, durante las protestas sociales de 2021, miles de jóvenes demandaron al Gobierno de turno “el derecho a tener futuro”, pues, como aseguraron, una de las principales dificultades era imaginar el futuro más allá de la precariedad (“La generación sin ‘futuro’ que quiere revertir ese destino” 2021). De manera similar, uno de los clamores de los miles de refugiados por la crisis venezolana ha sido resumido en que el futuro, como aspiración, “ha dejado de existir” (Williams 2019, traducción propia). Esta sensación de crisis frente al tiempo venidero también es compartida por colectivos indígenas en Guatemala, México y Estados Unidos que, ante el cambio climático y ambiental, consideran el futuro como un territorio por defender (“En tiempos de crisis climática, el futuro es un territorio a defender” 2021); y las comunidades campesinas de Brasil, Ecuador y México que ven el futuro “escaparse como polvo entre las manos”, en medio del acaparamiento y el despojo de tierras en nombre del desarrollo, la productividad y la eficiencia (Robles 2024). Estos imaginarios, centrados en cambios políticos enmarcados en la velocidad inminente de la crisis ambiental, nos abocan a un presente en el que el futuro catastrófico se acerca a mayor velocidad.

En estas narrativas, el futuro aparece como imposible, las acciones políticas, precarias e insuficientes, y las voces alternativas, impotentes. Sin embargo, el futuro es una temporalidad en disputa, pues es concebido como un medio a través del cual diferentes proyectos políticos, iniciativas económicas, prácticas gubernamentales y regímenes de poder se legitiman y naturalizan. A este respecto, Peter Pels (2015) afirma que el futurismo —entendido como la clasificación de una época en términos de predicción del progreso— se encuentra ligado a las imaginaciones temporales que el Estado nación impone mediante el ejercicio de su soberanía, una forma hegemónica de concebir y proyectar el futuro, en este caso vinculado a los ideales de modernización política y económica. Bajo esta perspectiva, el presente es constantemente devaluado como un tiempo en el que el futuro no logra aún consolidarse. Dicha disonancia —afirma Pels— permite condenar a la impotencia política y el subdesarrollo a aquellos que aún no han logrado ni lograrán llegar a aquel futuro prometido.

Sin embargo, la experiencia del tiempo no solo obedece a la racionalidad del poder. De acuerdo a Dan Edelstein, Stefanos Geroulanos y Natasha Wheatley (2020), vivimos en una multiplicidad de regímenes y formaciones temporales que no solo son concurrentes, sino a su vez conflictivas, inestables e incluso anárquicas. Estas formaciones varían según las transformaciones ambientales (Antropoceno y Capitaloceno), los sistemas económicos (aceleracionismo, temporalidades macroeconómicas), las adscripciones religiosas (tiempo mítico o profético), la experiencia del género (temporalidades *queer*), e incluso en relación con eventos individuales (las temporalidades del duelo, el trauma o la enfermedad).

El tiempo es percibido, experimentado e imaginado de múltiples maneras que no coinciden necesariamente con las representaciones hegemónicas. Incluso lo que denominamos *tiempo moderno* —lineal y atado al progreso— está entrecruzado con representaciones variadas del mundo que en la vida cotidiana lo transforman, tensionan y friccionan. Edelstein, Geroulanos y Wheatley (2020) proponen el término *cronocenosis* (*chronocenosis*) para señalar la intersección entre distintos regímenes temporales y explicar, a su vez, cómo algunos de ellos resultan dominantes en momentos históricos específicos. Esta aproximación nos remite a la pregunta por el *futuro en plural*, así como por la experiencia temporal de individuos y colectividades en términos de un fenómeno sociopolítico que refleja las tensiones, discrepancias y contradicciones que emergen al construir y proyectar el *porvenir*.

Ahora bien, si nos situáramos en una discusión en torno al tiempo a partir de la filosofía griega, pensaríamos en la distinción entre Cronos y Kairós. Cronos representa el tiempo cuantitativo, la secuencia y la periodicidad, mientras que Kairós

representa el tiempo cualitativo, del espíritu. De acuerdo con John Smith (1969), las principales diferencias entre ambas ideas tienen que ver con cómo el tiempo es experimentado y representado. Bajo Cronos, existe un elemento de cambio, movimiento y duración; su dirección es expresada con los términos *antes* y *después*. Cronos simboliza el tiempo cronológico. En contraste, Kairós alude a un tiempo de tensión, incertidumbre o conflicto que escapa a cualquier medición. Hace referencia al momento adecuado para que algo suceda (*timing*), a una constelación de eventos que ofrece la posibilidad de enfrentar la crisis. Así pues, Kairós está relacionado con el tiempo individual o subjetivo.

Esta distinción, retomada por Émile Durkheim en *Las formas elementales de la vida religiosa* ([1912] 1915), marca el inicio del siglo XX con un renovado interés en las disciplinas sociales por teorizar y comprender el tiempo como un hecho social. Durkheim diferencia el tiempo subjetivo del social; muestra cómo la experiencia de la temporalidad es un producto cultural que responde a los sistemas colectivos de representación, no una categoría universal *a priori* ni una experiencia ligada únicamente al flujo de conciencia individual. Su secuencia o periodización no es una característica de la temporalidad en sí, sino un reflejo de la manera en la que los seres humanos entienden y navegan la realidad.

Bronislaw Malinowski afirma, en *Los argonautas del Pacífico occidental* (1922), que la medición del tiempo es una necesidad práctica orientada a coordinar actividades. En el caso de los trobriandeses, el tiempo se define en relación con los ciclos diurnos, solares y lunares de las actividades, lo cual permite segmentar dichos procesos en intervalos sucesivos y establecer así puntos de referencia para la acción. Las representaciones temporales que surgen en este contexto corresponden a las estaciones del año, y son las actividades de jardinería —en lugar de otro tipo de secuencias— las que marcan el tiempo de los trobriandeses.

Este caso no es único. Diversos pueblos indígenas y campesinos calculan el tiempo en relación con elementos de la naturaleza y actividades vitales; los wayuus, por ejemplo, lo hacen a través de los soles, las lunas y las lluvias transcurridas. Este cálculo se traslada a otras actividades de la vida cotidiana, como la edad, que se consulta en la temporada de lluvia que se da una vez al año. Weildler Guerra Curvelo (2019) sugiere la existencia de un tiempo transhistórico entre los wayuus, que ha pasado, pero que a su vez es eterno, persiste, es invocado de manera constante.

Por su parte, Evans-Pritchard (1940) resaltó las resonancias entre las formas temporales y sociales a través de la distinción entre lo que él denominó tiempo ecológico y tiempo estructural. En su obra *Los nuer*, argumentó que el tiempo eco-

lógico estaba vinculado con las actividades sociales y cotidianas y su distribución en ciclos anuales; las labores de pastoreo, por ejemplo, se definían en relación con las épocas de lluvia o de sequía. En este sentido, el tiempo ecológico era comprendido como movimiento, no como un conjunto de unidades preestablecidas usadas para medir su flujo o continuidad. En contraste con ello, el tiempo estructural estaba ligado al sistema de relaciones sociales existentes, pues hacía referencia a grupos de edad y líneas de parentesco y sucesión. Esta perspectiva —en palabras de Carol Greenhouse (1996)— desafía el pensamiento de Occidente, pues desvincula la idea del tiempo de aquello que consideramos temporal o cronológico.

A partir de estas aproximaciones etnográficas, el tiempo ha sido considerado *objeto* de indagación, usualmente en conexión con otros temas asociados a la teoría antropológica general, como ritualidad, parentesco y organización social (Munn 1992). No obstante, las clasificaciones temporales tienden a vincular lo exótico con lo pasado, es decir, se basan en la distinción entre modernidad y tradición y en la dicotomía entre el llamado tiempo lineal y el cíclico (Owen y Trautman 1995). Ante ello, Johannes Fabian (1983) señaló cómo la disciplina, mediante la tendencia persistente y sistemática de situar al *otro* en un tiempo distinto al presente, termina siendo cómplice de la colonialidad que lo ubica fuera del tiempo moderno para justificar el proyecto evolutivo y civilizatorio occidental. Estas críticas, junto con la dificultad de la antropología para abordar el tiempo como un campo de estudio independiente, facilitan la exploración de perspectivas que trascienden tanto las clasificaciones temporales y sus formas de medición (Durkheim [1912] 1915; Evans-Pritchard 1940; Malinowski 1922) como el desarrollo de la conciencia temporal y el tiempo propio (Bloch 1977; Geertz [1966] 1973; Howe 1981).

Este recorrido permite identificar algunos ejes de trabajo y exploración que emergen como respuesta: 1) los vínculos entre temporalidad, memoria y narración (Benjamin 1969; Fabian 1983; Halbwachs [1950] 1980; Herzfeld 1990; Ricœur 1984); 2) los procesos de agencia y práctica social en relación con los horizontes temporales (Bourdieu 1977; Foucault 1979; Frye 2012; Giddens 1979); 3) la emergencia de regímenes temporales según las formas de organización política y económica (Beckert 2016; Benson y Kirsch 2010; Esposito 2013; Guyer 2007; Han 2004; Harvey 1989; Jameson 2002; McGovern 2017; Miyazaki 2003); 4) las orientaciones hacia el futuro y las afectividades emergentes (Auyero 2012; Berlant 2011; Bryant y Knight 2019; Cuzzocrea 2019; Rotter 2016), y 5) los procesos de construcción y difusión de expectativas futuras en relación con el poder (Appadurai 2013; Chakrabarty 2002; Irvine 2004; Kern 1983; Koselleck 1985; Laclau y Mouffe 2001; Mbembe 2001).

Teniendo en cuenta el rol central de la temporalidad en la imaginación política, en este número temático entendemos la experiencia temporal de colectividades e individuos en relación con objetos, paisajes y otros seres no humanos. Este ejercicio aleja la idea de temporalidad de sus usos cronológicos e históricos y traza una historia intelectual en torno a diversas concepciones temporales. A partir de una mirada etnográfica, las autoras y autores analizan temas como el entrecruzamiento entre la territorialidad urbana y la imaginación del devenir, las temporalidades de la incertidumbre en escenarios de desaparición forzada y transición, las promesas de desarrollo y su inscripción en materialidades y paisajes, y la noción de tiempo y su vínculo con reivindicaciones soberanas. También abordan la experiencia temporal en relación con seres no humanos, ya sea con plantas asociadas a economías ilegales, con espantos pertenecientes al mundo de la guerra o con agencias ensambladas entre seres de la naturaleza, animales, personas, muertos y entidades del pasado.

En su artículo, María Ochoa Sierra revela la intersección entre temporalidad y poder al examinar, a través de las reivindicaciones soberanas de la nación wayuu, las formas en que el tiempo moderno es deconstruido mediante la trashumania entre Estados, tiempos y seres. En la ontología wayuu, afirma la autora, el tiempo es un movimiento constante que no corresponde a la manera cronológica en que pasado, presente y futuro son representados. Esta experiencia temporal, que se distancia de atributos de linealidad y progresividad, convierte lo político en un espacio donde es posible vincular narrativas humanas y no humanas, así como dimensiones afectivas y entidades relacionadas con los sueños. Evidencia de ello son las formas a través de las cuales el trasegar wayuu entre Colombia y Venezuela desafía los cruces fronterizos basados en la imaginación geográfica del Estado nación y constituye prácticas de soberanía móvil y ciudadanía transnacional fuera de los tiempos burocráticos e institucionales. Estas prácticas, basadas en una memoria colectiva que precede a los Estados, nos llevan a preguntarnos por una geopolítica que tiene sus fundamentos ideológicos en la cronopolítica; las formas en que el multiculturalismo reconoce la existencia de múltiples naciones, pero las aparta de la política *razonable*, y cómo las narrativas neotradicionales imaginan el arquetipo de lo indígena en relación con el pasado, negando, por consiguiente, el reconocimiento del futuro indígena fuera de los marcos de autenticidad o tradición. Así pues, el texto es también un llamado a la inclusión y coexistencia de otras perspectivas ontológicas en la esfera pública, y a reconocer la ciudadanía étnica en relación con otras experiencias temporales y afectivas.

Keren Marín González muestra la relación entre temporalidades y materialidades, específicamente, entre la planta de coca y un ciclo de producción que se reduce a 45 días. El futuro va y viene con la planta, dice uno de los interlocutores de Marín, quien, con finura etnográfica, nos ayuda a comprender las transformaciones de la Sierra de la Macarena, en Colombia, luego del proceso de paz, la amenaza de la sustitución de cultivos de uso ilícito y la reducción del precio de la pasta de coca. La autora analiza la producción de futuros posibles en los que la coca representa la esperanza de una mejor vida y la posibilidad de permanecer en el territorio —un horizonte improbable con otro tipo de actividad agrícola en la que la idea de cambio no sea tan intensa—. Esta mirada no es la del narcotráfico, los actores armados ni los funcionarios estatales; más bien, nos permite ubicarnos en la perspectiva temporal producida por la relación entre el ritmo de la planta de coca y los ritmos futuros, de expectativas y sueños de los pobladores mismos. Aquí, la agencia de los sujetos es plausible gracias a las posibilidades que provee la planta, su rápida cosecha y su asociación con un negocio lucrativo en el que entran en juego múltiples actores. En la lucha contra las drogas, este vínculo afectivo entre el futuro y la hoja de la coca es irrelevante. La autora detalla que el ciclo de la planta moldea, además, el paisaje, la tenencia de la tierra y la distribución del trabajo, y crea una subjetividad en sus pobladores, fuertemente vinculada con la actividad del cultivo de una planta con fines de ilegalidad, que influye en sus apreciaciones morales y políticas sobre la guerra contra las drogas y la incertidumbre en el campo.

El artículo de Johanna Pérez Gómez dialoga con narrativas espectrales. La autora habla de los cambios en los relatos de la población de San Martín, en los llanos colombianos, una región estratégica para actores armados en la que habitaron paramilitares *cruzados*, como se llamaba a quienes adquirieron poderes antibalas por su intercambio con prácticas de brujería. Las historias de los espantos pertenecientes a un mundo pastoril y tradicional que reproducía una cultura llanera, ligada al trabajo en los hatos, se transforman en narrativas heroicas de sujetos con poderes sobrenaturales que sobreviven a los ataques de sus enemigos. Este cambio, que es también generacional, reporta una ideología de la nostalgia por lo perdido y entrecruzamientos de la memoria con un *ethos* fantasmal. El *trabajo de llano* y su paisaje es parte de un pasado remoto; la nueva narrativa se asocia al narcotráfico, y los referentes masculinos ya no son los llaneros, que en su trasegar a caballo exploraban lugares recónditos donde aparecían los espantos protagonistas de sus historias; ahora son asesinos a sueldo que dominaron el municipio con poderes omnipotentes. Como dice la autora, la guerra se superpuso

al mundo pastoril y marcó un acontecimiento visible en las narrativas de estos pobladores, con una fuerte tradición oral. El tiempo es el eje estructurante del relato, que contrasta de manera constante el pasado y el presente, no como categorías cronológicas, sino como mundos simbólicos en transformación.

Siguiendo esa trayectoria de paisajes modelados por la presencia de actores armados, el artículo de John Edison Sabogal Venegas nos remite a la búsqueda de personas desaparecidas durante el conflicto armado colombiano. Aunque los exguerrilleros sepan dónde están los cuerpos de sus compañeros o de víctimas de la guerra, su búsqueda solo pudo tener lugar con el acuerdo de paz (2016) entre el Estado colombiano, encabezado por Juan Manuel Santos, y la guerrilla de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC). La guerra prolongó la espera de la búsqueda y detuvo, para muchas familias, el tiempo del duelo, anclado en la incertidumbre. El autor enfatiza las geografías y sus cambios con la presencia de actores armados y sin ellos: los caminos que durante mucho tiempo fueron de uso exclusivo de los actores armados se abren ahora a equipos estatales de búsqueda que siguen protocolos institucionales, pero que dependen del conocimiento de los excombatientes y de las transformaciones en el paisaje que dificultan la búsqueda. La desaparición de un ser querido y el posterior intento de encontrarlo imponen, dice el autor, ecologías de la búsqueda, temporalidades de la incertidumbre que riñen con las burocráticas. Durante décadas, la búsqueda de los cuerpos de los combatientes puso en vilo la seguridad de sus familiares; además, hallarlos implicaba identificarlos, y no siempre las familias y los combatientes sabían si se referían a la misma persona, pues el nombre y la identidad en la guerra no necesariamente correspondían a los del sujeto de familia. La incertidumbre, como pasado continuo en el presente, se proyecta a su vez en paisajes inquietantes que albergaron el conflicto y ahora su memoria; la transición marca discontinuidades con este pasado, pero todavía no un futuro radicalmente distinto.

Gabriela Zamorano Villarreal nos presenta otro paisaje: el del desarrollo que en algún momento se convirtió en ruinas. Una de las propuestas más polémicas del anterior presidente de México, Andrés Manuel López Obrador, fue la reconstrucción del Ferrocarril del Istmo de Tehuantepec en 2023. El ferrocarril interoceánico había sido inaugurado por Porfirio Díaz en 1907 y su reactivación trajo nuevamente consigo promesas de desarrollo. La etnografía de Zamorano, centrada en las materialidades, nos relata el paso del tiempo a través de los objetos y las historias que guardan o motivan. Los extrabajadores del ferrocarril narran sus vínculos con el Estado a partir de la memoria que encarnan los instrumentos de lo que fue alguna vez su trabajo. En contraste, la autora presenta a campesinos que,

en protesta frente al ferrocarril, retienen la maquinaria de construcción para lograr acuerdos con las entidades estatales. Este paralelo refiere dos sentimientos ante el ferrocarril: el de la nostalgia por su proyecto modernizador vinculado al Estado y el del rechazo por la incorporación de la comunidad y su reorganización a partir de la reactivación del tren, sin el cumplimiento de las obras acordadas, como la dotación de agua, una clínica, una red eléctrica, la pavimentación de calles y una unidad deportiva. En este trabajo, el Estado se hace presente en relación con las materialidades que lo representan, atadas a imaginarios de desarrollo cumplidos o sin cumplir.

Para finalizar, Laura Fernández-Castelblanco, con un énfasis en la construcción y apropiación territorial, escribe sobre la temporalidad del anhelo entre personas desplazadas y reubicadas en el barrio Llano Verde, en Cali. La autora coincide con John Edison Sabogal Venegas en la evidencia etnográfica de la suspensión de la vida a causa de la violencia; en este caso, además, esta suspensión va de la mano del desplazamiento forzoso. Su etnografía nos sitúa en el anhelo de futuro que los habitantes crean en su nuevo barrio, pese a la racialización y segregación. No es solo un desplazamiento de lugar, sino un cambio de vida que requiere nuevos arraigos frente a una deficitaria oferta de equipamientos estatales, pero que en todo caso los sitúa cerca de las oportunidades que ofrece la ciudad. Una de estas formas de arraigo territorial y comunitario fue la creación de una huerta para alimentar, sanar y producir en comunidad, en un espacio que anteriormente era infértil. La huerta los conecta con su pasado rural, con aprendizajes que se activan para vivir mejor, además de propiciar liderazgos y espacios en los intersticios de la criminalidad. Por otro lado, recibir una vivienda donde reubicarse fortalece el anhelo, aunque no logre concretar un futuro esperanzador debido a la presencia de actores armados que prolongan la experiencia previa de sufrimiento. Como Keren Marín González, Fernández-Castelblanco resalta el anhelo en cuanto posibilidad creativa en medio del contraste de la violencia y la resistencia a ella. La agencia de los sujetos que se oponen a la violencia da cuenta de las nociones de futuro que empiezan a producir —con sus limitaciones— en su vida cotidiana.

Los trabajos de Keren Marín González, María Ochoa Sierra y Johana Pérez Gómez analizan situaciones que previamente se han asociado a la ilegalidad desde otras perspectivas, en las que priman las narrativas afectivas y la agencia de los sujetos para reconstruir la adversidad a su favor, motivados por futuros posibles, en el caso de los artículos de Ochoa Sierra y Marín, o por pasados nostálgicos, en el del artículo de Pérez Gómez. A su vez, las etnografías de Marín, Ochoa Sierra, Pérez Gómez y Zamorano Villarreal detallan críticas al desarrollo cimentadas

en concepciones temporales no lineales, es decir, en las que el tiempo subjetivo surge de los vínculos afectivos con espacios, seres y proyectos sin los cuales la planeación de la vida es inerte.

En Colombia, la experiencia temporal está marcada por acontecimientos asociados al conflicto armado que establecen parteaguas en la vida de quienes los han sufrido. Los artículos de Johana Pérez Gómez, Keren Marín González, John Edison Sabogal Venegas y Laura Fernández-Castelblanco aluden, desde distintas perspectivas, a estas marcas temporales del conflicto (un antes y un después), en el que las amenazas, el destierro, los muertos, espectros, fantasmas o poderes sobrenaturales son agencias significativas de la experiencia.

Invitamos a quienes nos leen a adentrarse en estos relatos etnográficos y a reconocer en ellos la relación de cada conflicto con la vivencia del tiempo; a pensar cómo serían si se narraran sin tener en cuenta esta categoría, lo que ella nos revela sobre cada problema y sus posibles salidas.

Referencias

- Appadurai, Arjun.** 2013. *The Future as a Cultural Fact*. Londres: Verso.
- Auyero, Javier.** 2012. *Patients of the State: The Politics of Waiting in Argentina*. Durham: Duke University Press.
- Beckert, Jens.** 2016. *Imagined Futures: Fictional Expectations and Capitalist Dynamics*. Cambridge: Harvard University Press.
- Benjamin, Walter.** 1969. "Theses on the Philosophy of History". En *Illuminations*, 253-264. Nueva York: Schocken.
- Benson, Peter y Stuart Kirsch.** 2010. "Capitalism and the Politics of Resignation". *Current Anthropology* 51 (4): 459-486. <https://doi.org/10.1086/653091>
- Berlant, Lauren.** 2011. *Cruel Optimism*. Durham: Duke University Press.
- Bloch, Maurice.** 1977. "The Past and the Present in the Present". *Man* 12 (2): 278-292. <https://doi.org/10.2307/2800799>
- Bourdieu, Pierre.** 1977. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bryant, Rebecca y Daniel Knight.** 2019. *The Anthropology of the Future*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Carbonell, Eliseu.** 2004. *Debates acerca de la antropología del tiempo*. Vol. 10. Barcelona: Edicions de la Universitat de Barcelona.

- Chakrabarty, Dipesh.** 2002. *Habitations of Modernity Essays in the Wake of Subaltern Studies*. Chicago: Chicago University Press.
- Cuzzocrea, Valentina.** 2019. “Moratorium or Waithood? Forms of Time-Taking and the Changing Shape of Youth”. *Time & Society* 28 (2): 567-586. <https://doi.org/10.1177/0961463X18763680>
- Durkheim, Émile.** (1912) 1915. *The Elementary Forms of Religious Life*. Londres: Allen & Unwin.
- Edelstein, Dan, Stefanos Geroulanos y Natasha Wheatley.** 2020. *Power and Time. Temporalities in Conflict and the Making of History*. Chicago: Chicago University Press.
- “En tiempos de crisis climática, el futuro es un territorio a defender”.** 2021. #Futuros Indígenas, 22 de junio. <https://futurosindigenas.org/manifiesto/>
- Esposito, Elena.** 2013. “The Structures of Uncertainty: Performativity and Unpredictability in Economic Operations”. *Economy and Society* 42 (1): 102-129. <https://doi.org/10.1080/03085147.2012.687908>
- Evans-Pritchard, Edward Evan.** 1940. *The Nuer*. Oxford: Clarendon.
- Fabian, Johannes.** 1983. *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*. Nueva York: Columbia University Press.
- Foucault, Michel.** 1979. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. Nueva York: Vintage Books.
- Frye, Margaret.** 2012. “Bright Futures in Malawi’s New Dawn: Educational Aspirations as Assertions of Identity”. *American Journal of Sociology* 117 (6): 1565-1624. <https://doi.org/10.1086/664542>
- Geertz, Clifford.** (1966) 1973. “Person, Time and Conduct in Bali”. En *The Interpretation of Cultures*, 360-411. Nueva York: Basic Books.
- “La generación sin ‘futuro’ que quiere revertir ese destino”.** 2021. *El Tiempo*, 19 de mayo. <https://www.eltiempo.com/colombia/analisis-jovenes-los-protagonistas-de-las-protestas-sociales-en-colombia-589475>
- Giddens, Anthony.** 1979. *Central Problems in Social Theory: Action, Structure and Contradiction in Social Analysis*. Berkeley: California University Press.
- Greenhouse, Carol.** 1996. *A Moment’s Notice: Time Politics across Culture*. Ithaca: Cornell University Press.
- Guerra Curvelo, Weidler.** 2019. “Ontología wayuu: categorización, identificación y relaciones de los seres en la sociedad indígena de la península de La Guajira, Colombia”. Tesis de doctorado, Departamento de Antropología, Universidad de los Andes, Bogotá.

- Guyer, Jane.** 2007. "Prophecy and the Near Future: Thoughts on Macroeconomic, Evangelical, and Punctuated Time". *American Ethnologist* 34 (3): 409-421. <https://doi.org/10.1525/ae.2007.34.3.409>
- Halbwachs, Maurice.** (1950) 1980. *The Collective Memory*. Nueva York: Harper & Row.
- Han, Clara.** 2004. "The Work of Indebtedness: The Traumatic Present of Late Capitalist Chile". *Culture, Medicine and Psychiatry* 28 (2): 169-187. <https://doi.org/10.1023/b:medi.0000034409.70790.66>
- Harvey, David.** 1989. *The Condition of Postmodernity*. Oxford: Basil Blackwell.
- Herzfeld, Michael.** 1990. "Pride and Perjury: Time and the Oath in the Mountain Villages of Crete". *Man* 25 (2): 305-22. <https://doi.org/10.2307/2804566>
- Howe, Leopold.** 1981. "The Social Determination of Knowledge: Maurice Bloch and Balinese Time". *Man* 16: 220-34. <https://doi.org/10.2307/2801396>
- Irvine, Judith.** 2004. "Say When: Temporalities in Language Ideology". *Journal of Linguistic Anthropology* 14 (1): 99-109. <https://doi.org/10.1525/jlin.2004.14.1.99>
- Jameson, Fredric.** 2002. *A Singular Modernity. Essay on the Ontology of the Present*. Londres; Nueva York: Verso.
- Kern, Stephen.** 1983. *The Culture of Time and Space: 1880-1918*. Cambridge: Harvard University Press.
- Koselleck, Reinhart.** 1985. *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*. Cambridge: The Massachusetts Institute of Technology Press.
- Laclau, Ernesto y Chantal Mouffe.** 2001. *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*. Londres: Verso.
- Malinowski, Bronislaw.** 1922. *The Argonauts of the Western Pacific*. Londres: Routledge & Kegan Paul.
- Mbembe, Achille.** 2001. *On the Postcolony*. Berkeley: University of California Press.
- McGovern, Mike.** 2017. *A Socialist Peace? Explaining the Absence of War in an African Country*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Miyazaki, Hirokazu.** 2003. "The Temporalities of the Market". *American Anthropologist* 105 (2): 255-265. <https://doi.org/10.1525/aa.2003.105.2.255>
- Munn, Nancy.** 1992. "The Cultural Anthropology of Time: A Critical Essay". *Annual Review of Anthropology* 21: 93-123. <https://doi.org/10.1146/annurev.an.21.100192.000521>
- Owen, Diane y Thomas Trautman.** 1995. *Time. Histories and Ethnologies*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Pels, Peter.** 2015. "Modern Times Seven Steps toward an Anthropology of the Future". *Current Anthropology* 56 (6): 779-796. <https://doi.org/10.1086/684047>
- Ricoeur, Paul.** 1984. *Time and Narrative*. Vol. 1. Chicago: University of Chicago Press.

- Robles, Evangelina.** 2024. “Acaparamiento de tierras, el futuro se escapa como polvo en las manos”. *DesInformémonos. Periodismo de Abajo*, 3 de enero. <https://desinformemos.org/acaparamiento-de-tierras-el-futuro-se-escapa-como-polvo-en-las-manos/>
- Rotter, Rebecca.** 2016. “Waiting in the Asylum Determination Process: Just an Empty Interlude?”. *Time & Society* 25 (1): 80-101. <https://doi.org/10.1177/0961463X15613654>
- Smith, John.** 1969. “Time, Times, and the ‘Right Time’. Chronos and Kairos”. *The Monist* 53 (1): 1-13. <https://doi.org/10.5840/monist196953115>
- Whorf, Benjamin Lee.** 1971. *Lenguaje, pensamiento y realidad: selección de escritos*. Barcelona: Barral.
- Williams, Dina.** 2019. “The ‘Future No Longer Exists’ in Venezuela”. *The New School Free Press*, 8 de mayo. <https://www.newschoolfreepress.com/2019/05/08/the-future-no-longer-exists-in-venezuela/>

Configuraciones temporales de las conflictividades

.....

Soberanía móvil: la nación wayuu entre los sueños, el comercio y la política

Mobile Sovereignty: The Wayuu Nation between Dreams, Commerce and Politics

Soberania móvel: a nação Wayuu entre os sonhos, o comércio e a política

Recibido: 11/03/2024 • Aprobado: 06/09/2024 • Publicado: 01/01/2025

María Ochoa Sierra

Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia

maria.ochoas@udea.edu.co

<https://orcid.org/0000-0001-8348-6082>

Resumen

Los wayuu son un pueblo indígena binacional que argumenta no tener fronteras. Su movimiento transnacional mantiene activa a esta nación mediante acciones cotidianas que construyen lo que llamo soberanía móvil wayuu. Este artículo es resultado de una etnografía realizada entre 2018 y 2023 que analiza su concepción del tiempo (y del espacio) y la manera en que esto da vida a la nación wayuu y sus afirmaciones soberanas, a partir de tres casos: los sueños y la construcción de la categoría de persona, el comercio transnacional y unas elecciones locales. El pasado es traído a colación como justificación histórica de esta nación, que se actualiza y pervive con él, transformando la concepción hegemónica temporal lineal (pasado-presente-futuro) por medio de otras concepciones de la política y de los seres que intervienen en ella.

Palabras clave: nación wayuu, temporalidades, soberanía, movimiento

Abstract

Wayuu are a binational indigenous people who claim to have no borders. Its transnational movement keeps Wayuu nation active, feeding on daily actions that build what I call Wayuu mobile sovereignty. This article is the result of an ethnography that analyzes the Wayuu conception of time (and space) and the way in which this gives life to the Wayuu nation and its sovereign claims, based on three cases: dreams and the construction of the person; transnational trade and local elections. The past is constantly

brought up as a historical justification of the Wayuu nation, which updates and survives with it, transforming the hegemonic linear temporal conception (past-present-future).

Keywords: Wayuu nation, temporalities, sovereignty, movement

Resumo

Os Wayuu são um povo indígena binacional que afirma não ter fronteiras. Seu movimento transnacional mantém a esta nação ativa por meio de ações diárias que constroem o que chamo de soberania móvel wayuu. Este artigo é o resultado de uma etnografia que analisa a sua concepção do tempo (e espaço) e a forma como esta dá vida à nação wayuu e às suas reivindicações soberanas, a partir de três casos: os sonhos e a construção da categoria de pessoa, o comércio transnacional e umas eleições locais. O passado é constantemente trazido à tona como justificativa histórica desta nação, que se atualiza e sobrevive com ele, transformando a concepção hegemônica temporal linear (passado-presente-futuro) através de outras concepções da política, bem como dos seres que nela intervêm.

Palavras-chave: nação wayuu, temporalidades, soberania, movimento

Introducción

Los wayuu son un pueblo indígena binacional que habita la península de La Guajira, ubicada en el norte de Colombia, y en Venezuela en el estado de Zulia (figura 1). Aunque la Constitución colombiana de 1991 y la venezolana de 1999 incluyen el reconocimiento de los dos países como pluriétnicos y multiculturales, en las dos sociedades todavía hay representaciones adversas de los indígenas. Pese al multiculturalismo, estos no tienen competencia legítima frente al Estado para participar políticamente con discursos y concepciones del mundo propias. Si bien los wayuu buscan su integración en la nación, en buena medida lo hacen para garantizar su autonomía y adquirir derechos básicos de los que disfrutaban otros ciudadanos (agua, alimento, salud, educación)¹.

Los wayuu se organizan en sistemas de clanes² y marcan un territorio mayor que llaman la nación wayuu. Argumentan una existencia previa al Estado y una

1 La ausencia de condiciones mínimas para la vida genera una problemática de hambre en La Guajira colombiana que dejó como saldo 85 niños muertos por desnutrición en 2022, y 24, de enero a marzo de 2023, de acuerdo con cifras del Instituto Nacional de Salud (INS) (Mejía 2023). El cambio climático agudiza esta condición, y las deficiencias de estructuras estatales tampoco ayudan a mejorarla (Puerta 2022). La minería, por su parte, amenaza con contaminar el agua en los dos lados de la frontera.

2 La organización social wayuu es descentralizada; la autoridad de cada unidad familiar es el tío materno. Que una familia se inmiscuya en los asuntos de otra puede ser considerado una ofensa capaz de

relación de posesión por uso y ancestralidad con su territorio. Esta memoria colectiva de un territorio no separado recuerda lugares sagrados ubicados entre Colombia y Venezuela, topografías narrativas fundadas en la descripción de paisajes históricos y morales³.

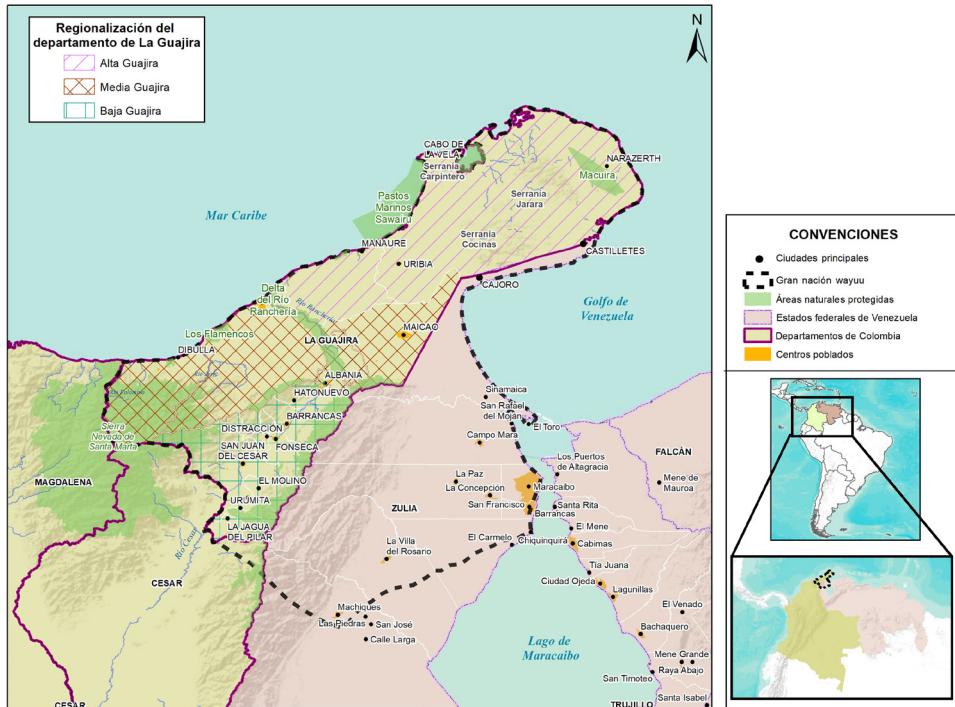


Figura 1. Mapa de la nación wayuu

Fuente: elaboración propia con base en el mapa de Acosta *et al.* (2021). Procesamiento digital de Kateryn Peña.

Los wayuu dicen ser dueños⁴ de un territorio amplio que es el que abarca su nación y otro reducido que corresponde a su parentela. En wayuunaiki, *wattara-yaa süülee mma* quiere decir “lo que corresponde a cada comunidad, familia y

.....
 activar la *palabra*, es decir, la necesidad de intervención en un conflicto a través de la mediación de un palabrero (*pütchipü*). Cuando los wayuu dicen *aluwataa pütchii* (enviar la palabra / mandar el sentir), la palabra es agencia encarnada en el palabrero y se envía por caminos para resolver conflictos.

- Como relatan Basso (1988) y Liffman (2012) sobre otros pueblos indígenas, esto es una forma de continuar existiendo.
- Los tibetanos, por ejemplo, en lugar de reconocerse como indígenas, se nombran *sa skye rdo skyes*, lo que significa “nacidos de este suelo y esta roca”; esa es su manera de posicionarse frente a los colonos (Emily Yeh, citada en De la Cadena y Starn 2009).

clan”. Para estas divisiones, las reglas y normas son las mismas y son conocidas por todos. Hay afinidad frente a estas normas, así se violen, y sanciones cuando esto sucede. Cuando un pueblo se considera dueño, quien lo desplaza es usurpador. No es que los Estados no permitan el paso wayuu, pero lo interrumpen o autentican y ello provoca la molestia y disputa de los indígenas, puesto que tampoco hay una sensación generalizada de cuidado por parte de los Estados que los cobijan como ciudadanos.

El concepto de nación wayuu y la relación de equivalencia con otras autoridades, así como la resistencia, pueden rastrearse históricamente. Barrera (1988) plantea que los españoles llamaban a sus contrincantes wayuu *la nación guajira*⁵ y trataban de implantar un sistema de cacique central que estos nunca aceptaron, puesto que facilitaba su rendición e iba en contravía de su organización social: una autoridad por familia, no por pueblo. Los wayuu fueron de los pocos indígenas que, en la colonización, aprendieron a usar armas y las usaron a su favor. La Corona española catalogaba la actividad comercial de intercambio con ingleses y holandeses como contrabando (Barrera 1988). Barrera (1988) argumenta que, cuando se trataba a los wayuu como nación, había tiempos de paz, pero, cuando se los subordinaba o expropiaba, venían las guerras⁶.

Este artículo identifica algunas formas en que los wayuu deconstruyen el tiempo cronológico (pasado-presente-futuro). En sus historias el tiempo se mueve constantemente de atrás hacia delante y viceversa, y entre seres de diferentes mundos (humanos y no humanos). Guerra (2019) afirma que el tiempo wayuu es transhistórico; no lineal, sino discontinuo, de imágenes en movimiento y sonidos en acción. Esta característica transformativa permite que extiendan la condición de persona a seres no humanos: lo que fue cósmico y ahora es humano puede seguir siendo una cosa y la otra simultáneamente (Guerra 2019). Si bien las metáforas de cada sociedad difieren según sus experiencias, lo que la modernidad

5 *Nación*, en ese momento histórico, hacía alusión a una población diferenciada lingüísticamente y no al concepto actual referido a identidades simbólicas y políticas. No obstante, esta distinción es parte de la trazabilidad de una categoría que diferenciaba a los wayuu y los unificaba con respecto a los otros ocupantes del territorio. Siguiendo a Liliana López Lopera (2019), el concepto de nación comprende hoy la identidad territorial, cultural, étnica, lingüística o política, así como la comunidad de sentimientos, costumbres, derechos o recuerdos compartidos.

6 Respecto a la naturaleza contingente de la autoridad soberana en sociedades coloniales, dice Lelièvre (2017) que, mientras la Corona británica entendió los tratados con los mi'kmaq como una rendición del pueblo indígena, estos últimos los asumieron como un acuerdo entre dos naciones.

unifica es una concepción del mundo asociada a la ciencia y a una forma de racionalidad que tampoco es universal (Husserl, citado en Derrida 2005).

Estas diferencias implican la necesidad de nuevos caminos de la política que contemplen un *ethos* nacional alrededor del cual los wayuu articulan normas, recorridos, valores y afectos. Mi argumento contribuye a estos caminos de la política a partir del reconocimiento de la soberanía wayuu, que denomino *soberanía móvil*⁷, atendiendo a la práctica wayuu de trashumancia entre Estados, tiempos y seres. Esta concepción de lo político implica una ciudadanía transnacional y una temporalidad no cronológica, con la presencia pública de actores inusuales en la política, como el territorio, los cerros, los animales, los sueños y otras entidades (Blaser 2018). Este análisis contribuye a que los discursos indígenas adquieran relevancia en la esfera pública de la sociedad mestiza, en lugar de ser considerados irracionales o ilegales; sugiere cambiar el punto de vista, de la mirada estatal a la de los sujetos subordinados y, en este caso, en resistencia, así como comprender a la nación wayuu como una entidad habitada afectiva, simbólica y factualmente.

Inicié la investigación doctoral en el 2018 y la culminé en 2024. Hice trabajo de campo por temporadas de inmersión en Colombia y Venezuela en el transcurso de estos años. La etnografía fue posible gracias a la parentela binacional de los wayuu y a que me permitieron acompañarlos en su tránsito. Esta investigación contribuye a la literatura sobre la binacionalidad wayuu (Guerra 2007; Paz Reverol 2017; Puerta Silva 2010, 2020 y 2022) y las soberanías indígenas (Cattelino 2008; Povinelli 2002; Simpson 2014), y a la literatura etnográfica sobre otros pueblos que habitan entre dos Estados (Lelièvre 2017; Muehlmann 2013).

Lo que me han contado no son narrativas universales del “ser wayuu”, sino interpretaciones particulares, según los relatos de los abuelos y la actualización que cada familia hace de lo que reconoce como tradición, que, si bien tiene elementos compartidos con otras actualizaciones, es dinámica y se entremezcla con el lugar de residencia y las contingencias. En ocasiones, lo que decía alguien era señalado como falso por otra persona; lo que presento son partes de una realidad

7 El concepto de soberanía móvil ha sido usado por Everuss (2020) de una manera diferente a la que propongo. El autor lo define como soberanía por delegación, poniendo énfasis en la acción estatal. Se refiere a las tácticas móviles de los Estados, la desterritorialización y reterritorialización de los espacios soberanos y la expansión de las geografías de control. La movilidad estatal no se corresponde con una reducción defensiva del poder soberano, sino con su expansión y reforzamiento, y con la diferenciación entre movilidad autorizada y desviada. Sus mecanismos de control implican el movimiento forzado o el confinamiento de poblaciones móviles que son despojadas de identidades y derechos políticos para construir el exterior del territorio soberano (Everuss 2020).

extensa, pero no acabada. Personas wayuu que viven en las ciudades y tienen una experiencia múltiple entre las formas de vida de este pueblo y las *arijuna* (no wayuu), como la abogada y literata Estercilia Simanca Pushaina, hija de madre wayuu y padre afro, consideran que ciertas descripciones establecen una esencia identitaria que radicaliza la otredad y las ubica en lo tradicional.

Este artículo consta de cuatro apartados y unas conclusiones. En el primero presento la construcción de la categoría de persona hecha por los wayuu y su relación con los sueños como mandato vinculante, lo que introduce la idea de la movilidad entre espacios y seres de diferentes planos. El segundo se refiere al comercio wayuu como articulador histórico de dos territorios fronterizos. El tercero, a las elecciones y a la manera en que se crea una concepción de ciudadanía transnacional wayuu que pone en acción su nación. El cuarto apartado define la soberanía móvil wayuu.

Los sueños y la idea de individuo

Los cerros tutelares para los wayuu son Epitsü o cerro de la Teta, hito fronterizo entre Colombia y Venezuela —aunque en jurisdicción del primero—; Itoaju o serranía de la Makuira en Colombia, donde se suele situar el origen wayuu; Kamai-chi o Pílon de Azúcar en el cabo de la Vela, que ahora hace parte de Colombia, pero que durante un tiempo fue parte de la Capitanía General de Venezuela, y los cerros de Los Monjes, llamados también Walirajajo'u, ubicados en Venezuela (figura 2). Estos cerros forman un triángulo que construye la geografía mítica y humana de la historia territorial wayuu y son recordatorios de una relación que se restaura cíclicamente (Guerra 2019; Riaño, Guerra y Moreno 2020). La temporalidad de la nación wayuu tiene como base el reconocimiento de sus hitos geográficos, asociados a espacios con relevancia espiritual.

Keith Basso (1988) se refiere a esto —recordando a Bakhtin— como la palabra autorizada que vincula y exige ser reconocida. El autor señala que, en el caso de los apaches, la autoridad de la palabra deriva de su procedencia del pasado, lo que la hace jerárquicamente superior. Los nombres se relacionan con historias que se enseñan a todos y tienen un significado moral. El paisaje y las personas están ligados en una reciprocidad permanente que se activa cuando se camina por un lugar, se nombra o se relata una historia sobre él. El pasado cumple una función en el presente como memoria viva; deja de esa manera de ser pasado y se convierte en presente continuo.

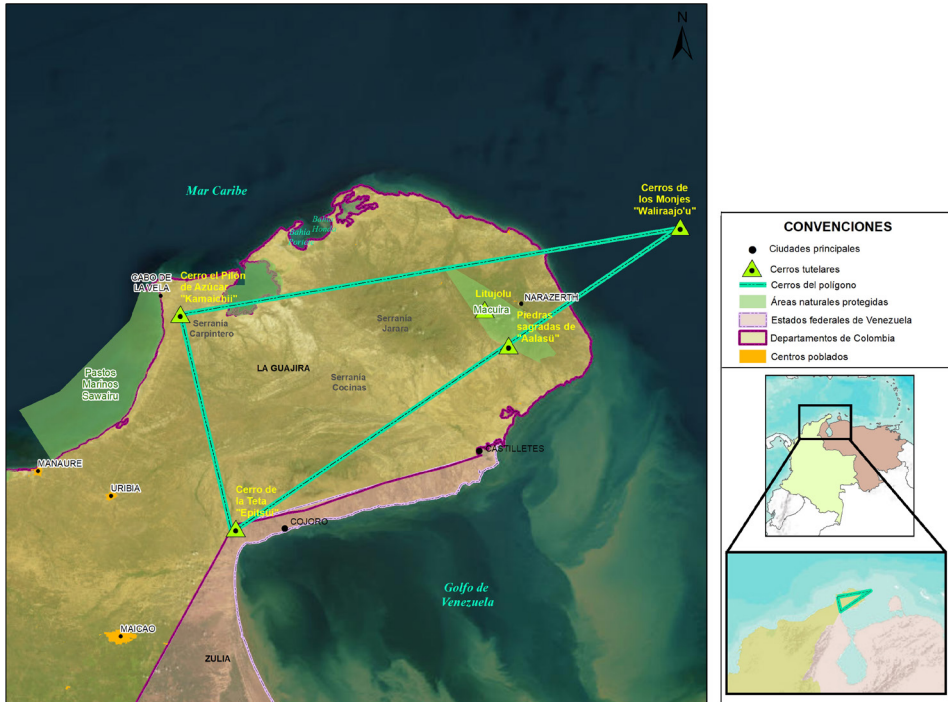


Figura 2. Mapa de los cerros tutelares

Fuente: elaboración propia con base en el documento de Guerra, Riaño y Moreno (2020). Procesamiento digital de Kateryn Peña.

La nación wayuu se alimenta del movimiento geográfico transnacional, pero también del onírico. Me interesan los sueños por la fuerza vinculante que se le atribuye, su capacidad de enlazar mundos en el proceso del mandato, su facultad para revivir la comunicación con los muertos en el presente inmediato y la distribución temporal alineal en el proceso de su interpretación.

Una acción que parece individual, como soñar, está relacionada con un sujeto capaz de desdoblarse en tiempos y espacios refractarios. Las ideas wayuu de persona y de temporalidad difieren de las occidentales y permiten la existencia de seres partibles (Strathern 2018) o más bien *ensamblables*, como sugirió mi profesora Rihan Yeh⁸. Mediante sueños, se comunican ancestros superiores que trascienden a las familias o al individuo, máximas jerarquías de la espiritualidad, tal y como los describió Jazmín, una amiga wayuu. Los sueños participan en la

8 Todas las entrevistas y comunicaciones personales mencionadas se realizaron entre el 2018 y el 2023.

estructura política en calidad de protectores, en cuanto canales de comunicación a los que se reconoce como autoridad y por medio de los cuales los ancestros cuidan a sus familias. Quien murió sigue participando de la vida de los vivos, construyendo una temporalidad en la que el presente se vincula con los antepasados.

Cuando un wayuu ha exhumado a un ser querido, este le hace peticiones. Estefanía, una joven a quien conocí en Medellín cuando fue mi profesora de wayuunaiki, ha exhumado a su tía, a dos tíos y a su abuela. Estas personas pueden usar a Estefanía como canal/puente/conexión para mensajes o sensaciones que deban ser realizadas. Su abuela a veces pide café y ella lo toma para saciar una sed que se vuelve propia, aunque a Estefanía no le plazca el café. Se trata de un instante de posesión de un cuerpo sobre otro, un circuito de conexiones parciales de personas ensamblables que implican una pluralidad dentro de sí.

Estefanía dice que la sombra, que nos acompaña a donde vamos, se desconecta cuando la carne duerme, y que esa sombra, *aa'in*, el ser o el alma, se pasea y le indica al cuerpo, por medio de los sueños, la vista de su recorrido y su experiencia futura. La sombra antecede el caminar del cuerpo y, en la noche, transita por caminos que luego lo orientan; la persona se convierte en un ser que se amplifica entre vivos y muertos para extender su experiencia de vida. Afirma Estefanía que los muertos se comunican y conectan a través de *Lapü*, que es la traducción literal de *sueño* y el nombre de la entidad que los rige. Los muertos alertan y cuidan a través de los sueños.

La abuela de Estefanía cuenta que *Lapü* conecta diversos espíritus (*yoluja* o *aseyuu*). Las médicas espirituales (*outsü*) se comunican con *Lapü*, quien les presenta un *aseyuu*, que se pone a su servicio para que continúe con la guía, los equilibrios y las mediaciones. *Lapü* instala nuevos actos de habla⁹ y es, para los wayuu, una estrategia que hace ver, hablar y actuar.

Los sueños se cuentan en la mañana a la hora del primer café. “Jamüs pulapüin aipa'inka” (“¿Cómo fue tu sueño anoche?”), pregunta la abuela, la madre o la tía, en todo caso, una mujer con sabiduría que los interpreta; si en el sueño no hubo una instrucción clara y se requiere de intérprete, esta puede ordenar una acción específica.

Strathern (2018) sugiere el concepto de *dividuo*, una persona partible que transita entre la unidad y la multiplicidad, en contraposición a la idea del individuo. Retomando a Marcel Mauss, la autora sostiene que la persona *dividual* no es un

9 Los actos de habla son enunciados con fines comunicativos que tienen la capacidad de crear la realidad que enuncian, no solo de describirla (Austin 1996).

punto de referencia universal ni tampoco implica la idea de un individuo separado de las relaciones de las que forma parte. Al contrario, se compone en función de los vínculos con otros (entidades humanas y no humanas); es inacabada, en la medida en que se configura en cada vínculo. Yo defino la persona ensamblable como aquella capaz de encarnarse en otra u otras, ser una y muchas a la vez, transitar entre dimensiones y cuerpos varios.

Alcides, un joven wayuu, y yo nos conocimos mientras él estudiaba en el programa universitario en el que enseñó. Una vez graduado, llegó al Instituto de Estudios Políticos con una bolsa negra. Estaba llena de mochilas, bolsos tejidos con hilos de colores. Le pregunté si tenía la intención de venderlas. Me dijo: “No, son un regalo para ustedes”. Apenada, insistí en que era mucho trabajo; me daba vergüenza elegir una así, sin más. Alcides me dijo: “No, profe, yo lo soñé”, mientras asentía con la cabeza. Ante su respuesta, yo tuve que elegir una mochila que ahora atesoro, pues entendía el valor de los sueños wayuu y el significado de ese gesto de agradecimiento. Lo soñado se convierte en un mandato que no debe evadirse, requiere cumplimiento para restablecer la reciprocidad; la autoridad de Lapü necesita del acto de habla que ejecuta lo soñado. En la elaboración de las mochilas participaron las mujeres de la familia de Alcides, así que este fue, además, un acto colectivo, como clan, que ratificó dicha autoridad.

La autoridad de Lapü se consolida con el ritual que reafirma la comunidad; un acto de habla performativo (Austin 1996) que ahuyenta los espíritus. En el ritual, la lógica parece consolidarse de manera coherente y casi estructurada, pero, como cualquier mandato, está pleno de contingencias e incertidumbres, repetición y reinterpretación. Tiene apariencia de ritual, no porque se repita de manera irrestricta, sino por el carácter extraordinario y transformador mediante el cual crea una nueva realidad.

Lapü es, para García Gavidia y Valbuena (2004), una entidad que señala el destino. Aparece en una historia de origen en la que Maleiwa¹⁰, después de crear todo, le consulta para nombrar lo creado. Lapü es tan importante en la ontología wayuu que incluso la entidad que crea escucha su recomendación. Teniendo en cuenta que Maleiwa representa el origen, este primer mandato de Lapü no surge de las familias

10 No obstante, Estefanía, hija del clan Arpushana, plantea que Maleiwa es una forma de fe unida con la cosmovisión ancestral, de carácter femenino. Además, argumenta que en esta cosmovisión no existe un ser supremo, sino entidades que ocupan determinados roles; pero los cristianos y católicos consideran que *Maleiwa* traduce literalmente Dios, en un ejercicio de equivalencia entre sus creencias ancestrales y las más recientes, lo que crea una polifonía de interpretaciones espirituales que se imbrican.

o espíritus ancestrales, sino que es una conversación entre entidades superiores que hacen hacer.

La memoria de los sueños como mandatos soberanos arcaicos es tal que el señor Ángel me decía que, en el siglo XVIII, en el momento de la peste española, una mujer wayuu de la Alta Guajira soñó que debía hacerle un homenaje a la luna bailando la *yonna*, sacrificando un ternero y comiendo la carne del animal para prevenir la enfermedad; y que, además, esta señora hizo una sopa de ahuyama, cebo de ovejo y frijol para alimentar al señor de la oscuridad y alejar la enfermedad del ambiente. Esta historia, que nos revela superposiciones de creencias cristianas y ancestrales, independientemente de si realmente sucedió, sirve para contemplar cómo se construyen la autenticación de la autoridad y la supremacía del sueño con argumentos basados en la tradición y la memoria ancestral.

Aa'in aparece constantemente en los sueños como reflejos o sombras, como el juicio o la consciencia capaz de viajar al mundo de los muertos mientras se duerme. Soñar es aproximarse a la parte más esencial de uno mismo. García Gavidia y Valbuena (2004) sostienen que *aa'in* sale a deambular y aparece constantemente en el sueño; es por medio de este vagabundeo que se comunica con los muertos. De hecho, en algunos rituales, como el segundo entierro, la exhumadora no debe dormir para evitar el contacto con los espíritus de los difuntos (Nájera y Lozano 2009).

Muchas *lanía* (contras o amuletos) fueron creadas a través del sueño por un mensaje de los ancestros; estos mensajes se materializan en un objeto para portar que completa el mensaje y lo perpetúa mientras protege. Por ejemplo, una *lanía* puede estar creada con un trozo de un árbol específico, una piedra, algún fragmento de oro, cenizas de algún familiar, con una preparación para determinado fin dictada a través de los sueños. Una vez hecha, refracta el mensaje que la pide, y, si no se crea, el mensaje queda trunco. El acto de habla realizativo de los muertos se repite y refuerza en ella. Los sueños, en este ejemplo, son a la vez entes ensamblables: de sueño a *lanía*, de *lanía* a protección, mensajes en movimiento que se metamorfosean entre esferas de diversa índole.

Nataly, una joven wayuu, estaba embarazada luego de dos pérdidas, y era un embarazo de alto riesgo, puesto que los doctores le habían dicho que nunca más iba a tener hijos. Su abuela, en sueños, le indicó que debía hacer una *lanía* para la unión familiar y para evitar males en su embarazo; le dio las instrucciones para *substanciarla*: debía conseguir hojas de la planta dormidera, esa que, cuando se desliza el dedo sobre ella, parece cerrarse. Habría de preparar café para toda su familia y dejar el residuo para machacarlo junto con piedra blanca de río por tres días con sus noches de luna llena. Mientras tanto, tejería las mochilas diminutas

que guardarían las lanía de ella y su esposo. Cuando cesara la luna llena, depositaría esto en un trapo rojo y luego en las mochilas, y bebería un poco del residuo en su café. No todo el mundo está autorizado o sabe cómo hacer algo tan especial como una lanía; ella recibió el mensaje y lo puso en práctica. Su embarazo salió adelante y ella se lo agradece a la protección de su abuela y a su acción posterior para hacerla efectiva. Las lanía pasan de generación en generación y es como si quien fallece se quedara en ellas, en otro ejemplo de transpersonalización o ensamblaje.

Además de existir como ensamblajes en los que se relacionan animales, espíritus y entidades oníricas, los sueños existen como argumentos políticos. El señor Alfredo, palabrero wayuu, comenta que, para resolver un conflicto, primero, necesita soñar; son sus sueños los que le ayudan a revelar su proceder. Jazmín, lideresa wayuu, asegura que algunos abuelos requieren soñar para autorizar la consulta previa¹¹ que se necesita para conseguir el visto bueno de la comunidad frente al desarrollo de proyectos extractivos en su territorio. Quiere decir esto que la autoridad territorial está vinculada con los ancestros, entidades y manifestaciones de ellos en otros tiempos y espacios que se entrecruzan con los actuales. Soñar, como proceso de autorización, difiere de la temporalidad del mercado y las empresas transnacionales, en la cual la extracción debe hacerse lo más pronto posible y los retrasos representan pérdidas económicas.

La consulta previa demanda que la comunidad se reúna, delibere y tome una decisión; no obstante, el querer soñar, darse el tiempo para que los ancestros hablen y el alma vea en el futuro lo que sucederá, da cuenta de una construcción de prioridades que para las empresas y el Estado está en el campo de las creencias; es decir, de lo no factible, lo irreal, lo que puede ser anulado porque carece de razón científica. Marisol de la Cadena (2010) señala que de este tipo de conflictos depende la vida de pueblos enteros, y aun así los Estados y corporaciones siguen tratando como *recursos* a entidades que otros toman como personas con las que mantienen relaciones. La reivindicación de los sueños en las negociaciones con la mina del Cerrejón es una afirmación soberana en la que el mundo wayuu exige ser asumido como político y no descartado como creencia.

11 Mecanismo creado por el Convenio 169 de la OIT y establecido en la Constitución colombiana. Busca que los pueblos indígenas y afro accedan a información y participación de los proyectos que se realicen en su territorio.

Otros actores que han asediado la península de La Guajira colombiana recientemente son los proyectos eólicos¹². Estos producen energía limpia de petróleo por medio de hélices gigantes que se baten sin cesar con el viento y cuyo ruido altera el sueño de quienes viven en sus zonas de influencia, así como lo hacen el rugido del tren del Cerrejón y la operación que extrae el carbón de la mina. Los proyectos extractivos interfieren más allá de la vida de los vivos; si perjudican la capacidad de soñar del soñante, están agrediendo la experiencia de los muertos y sus espíritus, así como la comunicación entre mundos.

El sueño hace parte de la cotidianidad wayuu e integra en sus narrativas aquello que procede de afuera (el Estado, la mina o los proyectos eólicos). En una lectura que acopla lo global con lo local, los wayuu recurren a los sueños como argumentos políticos. No es que estas reivindicaciones que superan la escala del clan sucedan ahora como una novedad, sino que, frente a las amenazas que los afectan como pueblo (como el hambre y la sed), los wayuu articulan acciones colectivas que median entre las relaciones familiares y el mundo de los acontecimientos territoriales.

Un tropo común es el de los sueños en busca de agua o el de aquellos que guían movimientos en la península para encontrar nuevos territorios habitables y expandir la soberanía wayuu. Alcides cuenta que, antes de asentarse en su ranchería actual, su familia vivía en la Alta Guajira, pero sufrían por falta de agua; los sueños le revelaron a su bisabuelo dónde encontrarla y hacia allí se dirigieron caminando, sembraron cementerios y construyeron territorio. Esta historia no es exclusiva de Alcides. Otros amigos narraron sucesos similares de la generación de sus bisabuelos relacionados con muchas familias que se desplazaron de la Alta Guajira hacia la Media y Baja Guajira en busca de agua, en los que los sueños orientaron la movilidad y auguraron el futuro.

Para los wayuu, la experiencia del sueño es auténtica y verdadera; es decir, ontológicamente sólida. Su interpretación de los sueños es de naturaleza híbrida, puesto que articula elementos simbólicos de valor en su cultura (el agua, el color rojo, la movilidad, entre otros) con la contingencia que expresa cada situación del soñante. La *communitas* se recrea en el sueño y se actualiza durante la vigilia en su interpretación. Que el sueño sea un enlace con los muertos y los espíritus refuerza su carácter sagrado y vinculante.

Este recuento de las formas de entender el movimiento interespecie y sus lazos con entidades oníricas lleva a replantear la noción de individuo como universal y

12 Esta energía no puede ser usada en La Guajira, puesto que no tiene tendido eléctrico; por ello los proyectos eólicos son extractivos.

la de los valores que unen a la comunidad wayuu. También hace evidente el carácter político de los sueños como guías y augurios en el marco de su soberanía móvil. En el siguiente apartado pondré un ejemplo de esta soberanía a partir del comercio transestatal.

El comercio wayuu

Existe el estereotipo del wayuu como contrabandista, en el que se apoyan algunos agentes estatales para criminalizar el tránsito o sacar provecho de él. Los wayuu hablan de comercio y no de contrabando. Es coloquial el término *bachaqueo*, la labor del bachaco, una hormiga que de a poco va consiguiendo su comida, en alusión a un comercio que es sobre todo de alimentos subsidiados del lado venezolano, que se traían a Colombia y, desde hace una década, se llevan de Colombia a Venezuela. También hay comercio de tabaco, licor y drogas, este último más peligroso, especializado y en una escala mayor, que no admite el símil con el bachaco. De este no tuve conocimiento, porque constituye un tema delicado del que no me hablaban y la experiencia de las personas entrevistadas se da en otros ámbitos. Ana, otra mujer wayuu, dice:

La vida del que sea indígena es el comercio. Es el trueque, el comercio. Mi prima viajaba y fue una persona pudiente por eso. Llegó a tener seis, siete carros. Le dio casa a sus hijos. Ahora con la crisis no tiene carros, le tocó venderlos, no conseguía los repuestos en Venezuela. Ahora entran por la trocha, pero ya no es en carro. Porque los carros llevan mucho gasto. Ya no hay motor, ya no hay repuestos, no hay nada de eso allá. Entonces ahora todo es en moto desde Paragoipoa hasta la raya.

La gente le dice a la frontera estatal *la raya*. Llama la atención la literalidad con la que se expresa la demarcación. Este nombre hace referencia a una orientación y significación afectiva de lo que significa la frontera como separación, linde, borde. Dos países en medio del territorio indígena. El comercio wayuu se hacía anteriormente o por las trochas o por la raya, pagando comisiones a los oficiales. Durante el tiempo que la frontera estatal estuvo cerrada¹³, el comercio circulaba

13 Esta frontera tuvo once cierres entre 2005 y 2023. Para hacer un recuento de algunos episodios: de 2015 a 2016, hubo cierre total de la frontera; en 2016, se admitió el paso peatonal, pero no vehicular, salvo para vehículos de carga y en horario nocturno; en 2019, se dio de nuevo un cierre total; en 2020, se dio apertura al paso peatonal, que fue de nuevo clausurado a causa de la pandemia; en 2021, se abrió una vez más para el paso de personas, y en 2023 se reabrió totalmente.

por las trochas, pero también mediante muchas personas que viajaban de un lugar a otro con productos para consumo personal. De lo contrario, debían descargar las cosas en la raya, para que fueran llevadas por carretilleros a través del paso peatonal, y luego transportarlas de nuevo por medio de otro vehículo en el país vecino. Esto, además, aumentaba la inspección de lo que se llevaba, así fueran bienes de uso doméstico.

Las prácticas de comercio son la actividad económica más prominente de los wayuu¹⁴. Hay familias que de generación en generación se han ganado un reconocimiento asociado a la compra y venta de algún producto. Otros traen y llevan artículos aprovechando el tránsito, sin que esta sea su actividad económica principal, pero emplean el paso entre los dos países y las ventajas que ello genera para el intercambio y el abastecimiento, a la vez que sufren los regímenes de movilidad de la frontera, entre los que se encuentran los de la mafia, la guerrilla, los actores armados y los agentes estatales.

El comercio interfronterizo wayuu ha sido catalogado por los Estados como contrabando, lo que ha empujado a la ilegalidad a quienes desempeñan esta actividad. Los indígenas desatienden la prohibición cuando se distancian de esta denominación y en general hablan de comercio superponiendo su imaginario al del Estado. En la frontera se producen relaciones de trabajo, subsistencia, parentesco, resistencia u hostilidad.

Los wayuu reflejan una disputa ancestral y todavía vigente por la soberanía. Desde el siglo XVI, hay información de que el comercio entre ellos y los ingleses y holandeses fue estipulado como contrabando por la Corona española. Los holandeses, atentos a este territorio por su cercanía con Curazao y Jamaica¹⁵, estaban interesados en la compra de ganado, cueros, esclavos y palo de Brasil, que cambiaban por géneros, aguardiente y esclavos negros; los ingleses procuraron abastecer

14 Debido a que el comercio wayuu se da en general bajo condiciones de ilegalidad, no hay cifras al respecto. No obstante, según el Departamento Administrativo Nacional de Estadística de Colombia (DANE), para 2020, luego del último censo y la última encuesta de calidad de vida, se tienen los siguientes datos sobre La Guajira colombiana: el 90,3 % de la población se dedica al comercio informal (no sabemos cuánto de esto es transfronterizo); La Guajira es el segundo departamento más pobre de Colombia (53,7 %), luego del Chocó (61,1 %); dentro de él, el municipio con los índices de pobreza más altos es Uribe (92,2 %), en el que la mayoría de la población es wayuu (DANE 2020).

15 Jamaica se convirtió en el eje de actividades de piratería y era la base para el comercio irregular de los ingleses en el Caribe, además de lo cual tenía tierra fértil para el cultivo de caña de azúcar. En cuanto a Curazao, si bien no tenía agua, fue un puerto libre por el que circularon productos. Esos dos territorios fueron lugares estratégicos desde donde ingleses y holandeses incursionaron en La Guajira y en las islas antillanas (Polo Acuña 2012).

a los wayuu de armas de fuego y adiestrarlos en su uso, para dominar sitios estratégicos que les daban ventajas geopolíticas en el Caribe. Por periodos de tiempo, pero especialmente cuando Cartagena y Santa Marta estaban siendo sitiadas (1815), el contrabando en La Guajira se hizo con la anuencia de las autoridades, que recibían comisión, así que la relación entre ley y contrabando fue de criminalización y permiso a conveniencia de los colonos (Barrera 1988). La denominación colonial de contrabando marcó una distancia en la relación entre los wayuu y los colonos, que se perpetuó a lo largo de la historia y que ha seguido el mismo movimiento: criminalización con permisividad y picos de acción estatal y protesta wayuu (González-Plazas 2008).

Nataly se dedicó por un tiempo al comercio. Comenzó cuando la inflación aumentaba y el sueldo de su padre era insuficiente. En unas vacaciones de sus estudios universitarios, tomó rumbo a Uribia, Colombia, y se encontró con su primo, cuya familia había trabajado trayendo cemento, gavilla y cobre de Venezuela: “Prima, tú sabes que yo me gradué, pero no he conseguido trabajo. Yo quiero emprender un negocio. ¿Será que tú buscas la manera de traer materiales de allá y yo los vendo acá?”, le dijo.

Los materiales de construcción son subsidiados en Venezuela y por ello son de bajo costo, a diferencia de lo que pasa en Colombia. Nataly y su primo vieron una posibilidad comercial transfronteriza en medio de un contexto de escasez, no pensaron en ser delincuentes; lo que el Estado marca como contrabando, ellos lo llaman y entienden como emprendimiento laboral. Su reconocimiento como emprendedores y no como contrabandistas o delincuentes da cuenta de las percepciones relacionadas con la ciudadanía, según las cuales las oportunidades de pertenecer no siempre derivan de lo que el Estado cataloga como rentas legales.

Nataly dejó de trabajar en el comercio de mercancías porque una noche iba con su esposo por la trocha y los secuestraron por unas horas. Unos sujetos a quienes ella desconoce, pero que identificó como wayuu armados, los detuvieron y los robaron. La noche antes de salir, Nataly había tenido un sueño. Se estaba mirando en el espejo, lo que interpretaba como traición. Los atraparon, le apuntaron con el arma a su esposo y amenazaron con matarlo, pero la pistola se encasquilló y, atemorizados, los hombres se fueron con lo robado. La lanía, representación de los espíritus ancestrales que Nataly guardaba en un diminuto bolso de crochet rojo, lo salvó, me dijo ella¹⁶.

16 Kernaghan (2013) analiza sucesos similares a partir de prácticas de adivinación para el transporte de coca en Perú. Por medio de la adivinación, los comerciantes de cocaína buscan eludir la ley estatal y

El control wayuu en la trocha no es total y se ve amenazado por la presencia de actores armados que quieren monopolizar el negocio. No obstante, tampoco lo es la soberanía estatal; se entrecruzan los regímenes de movilidad, se disputan a veces y se arreglan en otras. El comercio, entre muchas actividades, muestra cómo los wayuu tejen lazos de un lado a otro de la frontera con fines de tránsito o abastecimiento; crean una comunidad a partir de acciones cotidianas que se enraízan en una memoria considerada legítima. Algo similar sucede con las elecciones, en las que la nación wayuu supera la división estatal.

Las elecciones como una manera de consolidar la nación wayuu

Para las elecciones locales que detallo más adelante, los wayuu se articularon como nación, una articulación que en las lecturas políticas tradicionales es presentada como compra y venta de votos entre Colombia y Venezuela. Llegué a Uribia un día antes de los comicios de 2019. Había expectativa, y quienes lideraban el comando (lugar y equipo de personas que se encargan de la campaña de un candidato) de Bonifacio Henríquez Palmar se agrupaban para garantizar el éxito electoral del primer candidato wayuu en “la capital indígena de Colombia”.

El comando tenía murales que parecían sacados de historias épicas. Destacaba la imagen de Bonifacio, un busto bajo la sombra de un techo similar al de las enramadas¹⁷ y, en el fondo, un atardecer. Su cara sonriente y sus ojos clavados en el infinito parecían prometer un futuro mejor¹⁸. La promesa que representaba, pese a su apenas incipiente experiencia política en las juventudes liberales (Escobar de Andreis 2019), radicaba en su identidad indígena y en las posibilidades que eso abría frente a anteriores administraciones que, sin ningún arraigo indígena, habían gobernado Uribia.

En una mezcla de pasado y presente de ilustres indígenas, en las otras paredes del recinto había murales de wayuu famosos por sus peleas contra los españoles en la época colonial. Esta estética construía una narración épica que exaltaba lo

.....
 crean temporalidades alternativas de seguridad. Esta creencia funciona como una ruta, una orientación temporal, una certeza que permite lanzarse a hacer algo contra todo pronóstico.

17 Construcciones de espacios para el descanso, elaboradas con materiales naturales.

18 En 2019 había esperanza en la llegada de un candidato wayuu al poder en Uribia, aunque tiempo después terminó decepcionando a sus votantes y, según mis interlocutores, trabajando a favor de los poderes tradicionales del departamento.

indígena y ligaba las resistencias frente a los colonizadores con la figura del nuevo líder, capaz de consolidar la comunidad para que se gobernara a sí misma¹⁹. Las prácticas visuales son “un sitio polémico de la política” (Zamorano Villarreal 2017, 285, traducción propia) y contribuyen a crear imaginarios basados en lo que se interpreta como indigeneidad, que, en este caso, rememora a la nación wayuu en un vínculo anticolonial y una estética romantizada que enlaza lo que fue con lo que es.

Como me contó Juan, un amigo y sabedor wayuu que murió a causa del coronavirus, en la pared se apreciaba a Arijina Ipuana o Coquibacoa, secuestrada por Alonso de Ojeda (1468-1515), quien fundó la fortaleza de Santa Cruz, entre Bahía Portete y Bahía Honda. Esta ciudad sería luego atacada por Arijina, en una acción recordada ahora por algunos wayuu como la primera resistencia a la “conquista”²⁰. También estaba dibujado José Antonio de Sierra o el Capitancito, mestizo de ascendencia wayuu, líder del movimiento armado y muerto en los enfrentamientos del 1.º de marzo de 1769²¹ en El Rincón. Y Yaurepara²², guardián del

19 Vale la pena recordar que, con la Ley 89 de 1890, los indígenas del territorio de Colombia, entre ellos los wayuu, fueron declarados salvajes y excluidos de la Constitución, además de lo cual se les negó su capacidad de autogobierno y se delegó su control a los misioneros católicos. Este tutelaje duró hasta la Constitución de 1991, pero hoy en día siguen existiendo prácticas tutelares que obstaculizan la mayoría de edad indígena (Grisales Hernández 2021).

20 No hay información histórica exacta de Arijina ni se conocen las fechas de estas acciones, pero se documentan maltratos a los indígenas por parte de los primeros colonos desde 1549. Entre 1572 y 1573, se informa que los indígenas seguían rebelados. En 1581, se tiene noticia de ataques de indios a españoles y del incendio de ranchos. En 1620, luego de una visita del mandatario de la gobernación de Santa Marta y sus provincias a La Guajira, se planteó que los indios guajiros y tupes no eran tan violentos como se decía y que lo que se contaba al respecto tenía el objetivo de justificar su esclavitud. El rey de España, en una cédula del 23 de marzo de 1620, recomienda que se gobierne con “cristiandad”, evitando guerras y sin reducir a los indígenas a la esclavitud. Entre 1643 y 1648, se sabe de una sangrienta guerra del gobernador con los indígenas en la que cien de ellos resultaron asesinados. A partir de esto se detuvo la extracción de perlas y los indígenas prefirieron el trato con los holandeses, además de tomar prisioneras a las poblaciones de Paraxe y Manaure (Barrera 1988).

21 Se documentan enfrentamientos en 1701, cuando los llamados goajiros (wayuu) destruyeron la misión capuchina; y en 1727, 1741, 1757, 1761 y 1768 (Barrera 1990). La más recordada fue la rebelión de 1769, que se diseminó y en virtud de la cual los wayuu “reforzaron su autonomía como pueblo y obligaron la retirada de los destacamentos militares españoles hacia el sur de los ríos Calancala (Ranchería) y Sucuy (Limón), cuyos epicentros fueron las poblaciones de Riohacha [actual Colombia] y Sinamaica [actual Venezuela]” (Polo Acuña 2011, 23; véase también Barrera 1990 y 1988).

22 En 1799, Martín Rodríguez, Yaurepara y Parieme (líderes guajiros) firmaron un tratado con los españoles. Los guajiros se comprometían a no llegar armados a Sinamaica y a dejar que los españoles recorrieran su territorio sin pagar tributos ni peajes. Este pacto se rompió cuando los

camino de Sinamaica, corredor por el que se trazó la frontera y en el que se libraron constantes luchas y se atacaron los fuertes construidos por los españoles (Quintero, Quintero y Quintero 1996).

La víspera de las elecciones, la cabecera municipal de Uribia se veía repleta. Los votantes venían de rancherías lejanas y cercanas, de Colombia y de Venezuela, porque, como me dijo uno de ellos, era su territorio y debía ser gobernado por indígenas y no por los *arijuna* que se habían aprovechado de sus recursos y de las regalías por la explotación de carbón. No todos los entrevistados hablan de la nación wayuu para argumentar su voto (algunos se van con algún peso en el bolsillo u otro beneficio representado en alimentación y transporte para visitar a su familia); en todo caso, no entienden estas votaciones como “trasteo” de votos, sino como producto de la legitimidad que les otorga el ser dueños del territorio.

Al día siguiente hubo comida y celebración porque Bonifacio ganó, incluso por encima de Cielo Redondo, “cacica” del departamento y con quien él trabajó inicialmente. En sus campañas, Bonifacio se apropió del insulto de Redondo, *chinito*, como alusión despectiva a los indígenas. Una de las canciones de campaña en tono de vallenato decía: “Yo voy a votar por el chinito, es por el chinito”. El insulto fue invertido y se convirtió en sinónimo de transformación.

Es probable que las cédulas colombianas de los ciudadanos venezolanos wayuu hayan contribuido al triunfo de Bonifacio. El documento que procura hacer legible al individuo para el Estado (Scott, Tehranian y Mathias 2002) oscurece una cualidad previa: su identificación con la nación indígena, que lo invita a habitar el territorio propio de maneras inusitadas para la delimitación de la soberanía ciudadana. En este caso, los wayuu votan como grupo, con lo que crean *de facto* una soberanía indígena con una ciudadanía transnacional²³.

En el siguiente apartado mostraré, con base en lo señalado hasta acá, cómo construyen los wayuu la soberanía móvil a la que hago alusión.

.....
colonizadores mataron a dos importantes líderes guajiros sin pagar por ello, lo que generó una retaliación (Hylton y Durango-Loaiza 2022).

23 Esterilia Simanca Pushaina elevó en 2019 sus reclamos a la Corte Constitucional colombiana y demandó el literal c del numeral 2 del artículo primero de la Ley 43 de 1995 por considerarlo inconstitucional. No profundizaré en esto, pero esa acción consiste en cuestionar la necesidad de que exista un tratado binacional previo para hacer efectiva la nacionalización automática de los ciudadanos wayuu en los dos lados. La escritora también explicó, en comunicación personal, la importancia de una cédula indígena binacional, pero su lucha a este respecto sigue siendo infructuosa.

“Nosotros no tenemos fronteras”: soberanía móvil wayuu

Pese a que la idea de la nación wayuu no es uniforme, sí lo es otra que se asemeja en su versión coloquial: “Nosotros no tenemos fronteras”. A este acto de habla, a la manera de una ideología móvil (Lelièvre 2017), recurren los wayuu para construir su nación.

El señor Vicente, abuelo, palabrero wayuu y autoridad (*alaüla*) en la ranche-ría El Paso, lo resumió en una expresión, recordando los viajes por la península: “Antes nos visitábamos”. La tradición polirresidencial de esta nación fue importante durante años, en las épocas de sequía, como estrategia de sobrevivencia; estuvo ligada a la construcción del parentesco wayuu y su sistema de poligamia, y favorecía el pastoreo y la búsqueda de territorios con agua (Archila y García 2015). Esta necesidad se convirtió en una tradición e hizo que los wayuu tuvieran una percepción de sí mismos asociada a la movilidad. *O'onowa* es la práctica de prestar el espacio para pastorear a quienes no tienen donde hacerlo.

Simpson (2014, 185) usa el concepto de afirmaciones soberanas para referirse a situaciones en las que los mohwaks disputan la soberanía estatal que se fundamenta en un colonialismo todavía existente²⁴. Este colonialismo pretende eliminar las afirmaciones soberanas indígenas y, para ello, racializa sus sistemas políticos de tal manera que parecen inferiores y menos legítimos que los estatales (Simpson 2014; Povinelli 2002).

Decir “Los wayuu no tenemos fronteras” es una forma de definir su comunidad imaginada y de posicionarse frente a los *arijuna* y a los dos Estados fronterizos. Por supuesto que las fronteras estatales tienen efectos para los indígenas, pero este posicionamiento revela cómo la nación wayuu se construye discursivamente en asociación con su habitabilidad como pueblo indígena binacional.

Antes de 2015, cuando la frontera estatal estaba abierta para el tránsito peatonal y vehicular, era más cómodo pasar por la raya. A veces, los guardias exigían “una colaboración” o se podían perder algunas mercancías, si se llevaban; pero muchas personas preferían esta comisión que la incertidumbre de las trochas en las que circulan diversos actores armados.

.....

24 A la disputa soberana algunos autores la han llamado soberanía en vilo (Uribe de Hincapié 1998), anidada (Simpson 2014), incrustada e informal (Hansen y Stepputat 2006), en capas (Bishara 2017) o interdependiente (Cattellino 2008). Estos conceptos se refieren a sistemas de poder fragmentados, que construyen actores diversos (desde comunidades en resistencia, empresarios y gamonales hasta grupos armados) y que coexisten en connivencia con la soberanía estatal o desafiándola.

Dulcinea, una señora wayuu de sesenta años, vivía en su casa en Riohacha junto a una de sus hijas y tres nietas luego de venir de Maracaibo. Contaba que un día los oficiales de la Guardia Venezolana le pidieron documentos en la frontera y ella, muy brava, les respondió: “¿Qué me vas a pedir papeles tú a mí?”, haciendo énfasis en los pronombres diferenciadores. Dulcinea agregó en tono exaltado: “¿Yo te pido papeles a ti?”. Normalmente, a ella no le piden papeles, pero asume que esa vez, por llevar varias cajas de alimentos, los guardias intentaban cobrar algún tipo de soborno en medio de la crisis alimentaria en Venezuela. Su gesto fue un reclamo de su derecho a pasar de un país a otro sin presentar documentos, un cuestionamiento al poder de los entes que autentican su paso.

Dulcinea no se deja revisar las maletas cuando viaja para que no le quiten nada de lo que lleva, que son sobre todo víveres para su familia; y no es solo subir el tono de voz lo que la autoriza, sino su identidad wayuu y lo que se asocia a ella: ser poseedores ancestrales²⁵ y legítimos de un territorio. Dulcinea está convencida de que tiene un derecho que precede al Estado y que ella reclama por conocerlo, lo que le permite hacer su *performance* de autoridad, que en todo caso no todos los wayuu hacen, pues no gozan de reconocimiento, autoridad tradicional ni liderazgo.

La autoridad que enviste a Dulcinea como matrona local la lleva a la tercera afirmación: “¡Tú! Se nota que eres indígena; ¿tú por qué te prestas para esto?”. De esta manera interpela al guardia y lo vincula con una ideología indígena ancestral en la que la frontera no existe; impone su palabra y relaciona al policía con una identidad “anterior”, lo que crea también un fundamento de autoridad emulado del estatal, pero en inversión²⁶.

Nataly comenta que, cuando le preguntan, ella siempre dice que es wayuu:

No si soy venezolana o colombiana. Cuando uno se refiere a La Guajira, no te van a decir: “¿De La Guajira colombiana o venezolana?”. No, te van a decir: “Soy de La Guajira”, o el nombre de la ranchería, el corregimiento, pero nunca te van a decir “Yo soy wayuu, pero wayuu venezolana”.

25 Cuando hablan de lo ancestral, parecen referirse a antes de la división fronteriza, aunque también, a veces, da la impresión de que lo utilizan como un recurso para aludir a antes de la colonización y la imposición de valores *arijuna*.

26 Simpson (2014) muestra cómo el rechazo al reconocimiento estatal es una propuesta política de algunos actores para salir de la *performance* de aprehensión. En este caso, muchos iroqueses se niegan a “jugar el juego” del Estado, rechazan la política de membresía estatal y no usan los pasaportes para viajar, sino una documentación propia que en algunos casos impide su movilidad; ratifican su ciudadanía como proveniente del clan y allí ubican su membresía.

Esa prerrogativa de apelar a fronteras estatales que distinguen ciudadanos de un lado y otro se borra en el llamamiento a una identidad wayuu que recuerda que camina por el territorio como forma de vida, pero también como respuesta a cercamientos de actores coloniales y estatales. Cuando me refiero a la soberanía móvil, hago alusión a la tradición del movimiento wayuu que se instituyó por la necesidad, por las características del territorio y las guerras entre clanes, y mucho antes por la colonización y su desterritorialización, y así creó nuevas relaciones.

Caminar en la península luego de periodos de largas sequías en busca de asentamientos con agua es una historia frecuente de los abuelos (Archila y García 2015). Adriana Campos Umbarila (2020) identifica mitos recopilados por el antropólogo Michel Perrin en 1973 y por el escritor wayuu Miguel Ángel Jusayú en 1975. Uno de ellos, el relato del hambre, cuenta que Joutai, el viento, enemigo de la lluvia, castiga a los wayuu con largas sequías. Por lo general, Joutai, la sequía, trae a Jamui, el hambre. Según este relato, muchos wayuu emigraron hacia tierras lejanas donde se oía que había abundancia de comida; algunos murieron en el camino y otros se dispersaron. Esta memoria oral de hambre-sequía-movimiento se transmite de generación en generación como parte de la historia wayuu.

Dice Alcides que, cuando se levantan una casa, un corral, una cocina, un cementerio y una enramada, ya ahí hay territorio wayuu; no quiere decir que a donde llegan hacen territorio, puesto que se privilegia aquel donde reposan los ancestros, pero, cuando el movimiento es forzoso e implica a toda la parentela, los wayuu construyen formas móviles de creación espacial como la siembra de cementerios (salvo que el lugar tenga dueños que lo reclamen). Esta construcción del movimiento como forma de vida ha permitido la pervivencia de la nación y los lazos con sus parientes y amigos que viven en Venezuela.

El territorio de origen de la familia de Estefanía era Aremasain, pero, cuando construyeron la vía central, se desplazaron a tres kilómetros de allí, luego más arriba y pronto más alto hasta llegar a Paiñarrie; allá se quedaron, en busca de agua y arroyos. Se establecieron porque el Gobierno del entonces presidente de Colombia y golpista militar Gustavo Rojas Pinilla (1953-1957) dotó a la región de molinos de viento para pozos y excavó jagüeyes o reservorios de agua. El dictador es recordado por los wayuu por ser el primer presidente en llevar molinos y cavar pozos. Esto nos muestra la escasa interacción que tuvieron por muchos años los gobernantes con este pueblo, incluso con relación a sus necesidades básicas, lo que profundizó la identidad de la nación wayuu.

Las memorias de movimiento fueron relatadas para Nataly por su abuela, en Maracaibo. Le describía cómo viajaba en buses a la Alta Guajira a comerciar,

buscar maíz, arroz, frutas y vegetales; cómo observaba el sol y las estrellas, la dirección hacia la cual soplaban el viento o si aparecían remolinos. Su abuela tenía que caminar días para visitar a familiares enfermos que enviaban a alguien a darle el mensaje o de cuya situación se enteraba por los sueños.

Hay otro tipo de movilidad que aparece en las historias de la abuela de Nataly. Una movilidad forzada por prácticas esclavistas, por búsqueda de oportunidades educativas o laborales, o por las guerras entre clanes o dentro de ellos que marcaron una tradición caminante que sitúa a la familia en un lugar importante, sea para huir de otro clan con el que se estaba en guerra, sea porque, huyendo, se encontró refugio donde familiares no tan cercanos. Muchos de los parientes de la abuela de Nataly fueron entregados a otras familias para que los criaran y pudieran estudiar, mientras pagaban con tareas del hogar u otro tipo de trabajos. Su suegra, que tuvo ocho hijos, debió dar a dos para que los criaran unos *arijuna*. Cuenta la abuela que, a principios del siglo XX, llegaban embarcaciones a La Guajira que venían de Falcón (Venezuela) y los ganaderos cambiaban alimentos por wayuu; se los llevaban y, aunque tuvieran nombre e identidad, los dejaban sin tierra:

Mi madrina, que es una familiar lejana, vino a conocer a su familia cuando tenía treinta años y regresó a Maracaibo. En una embarcación de esas... los llevaron chiquitos a trabajar con su mamá en el estado de Zulia. Eran gochos (personas blancas) los que los llevaban, e iban a partes frías, montañosas. Investigando, preguntando..., apenas se acordaba del nombre de su abuelita. Hasta que conoció a sus primos. Un señor se los había llevado a trabajar la tierra, habían sido cambiados por sacos de maíz. Ella dice que le preguntó a una señora: “Yo estoy perdida, pero hablo wayuunaiki”, y la señora le dijo: “¿Cómo se llama tu mamá?”. Y ahí empezó a averiguar. “¿No te sabes tu casta? Vamos pa llevarte pa donde una gente que sabe”. Y la llevó a donde mi abuela, que era su prima, se quedó allá y ayudaba a mi mamá.

Las redes familiares y la estructura de parentesco hacen parte del intercambio necesario para la sobrevivencia; se activan por afinidad y estatus en alianzas situacionales como matrimonios, guerras, funerales, negocios, compensaciones o compadrazgo (Jaramillo 2014). De hecho, en tiempos de sequía, muchos wayuu viajaban de Colombia a Venezuela a donde sus familiares y hay formas de asentamiento que permiten la residencia temporal de otros en el territorio propio (*o'onowa*). Nataly, quien había vivido lejos de buena parte de su familia a causa de la huida de su abuela de una guerra dentro del clan, conoció a sus tíos en Colombia cuando

era adulta, en una práctica que se actualiza constantemente como la activación de lazos parentales a través de viajes y conversaciones alrededor del pasado.

La soberanía móvil wayuu se sabe legítima y reconocida por una comunidad, pero no es una soberanía estatal porque no busca contraponer otro Estado a los ya existentes²⁷. Concibe dentro de su regencia a seres no humanos, entidades oníricas y mundos intangibles con los que las personas establecen relaciones de parentesco. Para los wayuu hay cuatro generaciones: primero aparecieron los astros y la tierra, la lluvia, el sol, la luna, las estrellas y los sueños; luego vino la segunda, que es la del mundo vegetal que nace de la tierra; la tercera generación es la del mundo animal, que son los abuelos ancestrales de los clanes, y posteriormente llegaron los humanos (Delgado Rodríguez 2012). Los clanes toman su nombre de uno o varios animales y las cualidades de estos seres se relatan en historias de cuando los animales eran los únicos wayuu, antes de que aparecieran las personas; esta relación de parentesco con los animales y sus antecesores, los elementos de la naturaleza (Guerra 2019), conlleva otras concepciones de la persona y de los seres presentes en las dinámicas políticas y familiares wayuu.

Si bien los indígenas reivindican la nación wayuu, su organización descentralizada y en clanes dificulta acciones en bloque, salvo en contingencias específicas; por eso su mejor forma soberana es móvil (en el sentido de intermitente y fragmentaria). Aunque la soberanía de este pueblo no se exige por medio de un proyecto unificado, hay un concepto para las alianzas entre clanes: *painhirrawa*, que traduce “nosotros estando unidos”, como un resultado y una acción en ejecución (Jaramillo 2014, 71). La soberanía móvil no es un esquema programático, ni separatista o revolucionario; más bien, se afirma mediante acciones cotidianas insistentes, espontáneas, con *performances* múltiples y sistemáticas no organizadas, algunas de ellas mostradas en este artículo. Estas acciones no logran reestructurar la soberanía estatal, pero la desafían, creando nuevas ideas sobre cómo debería funcionar el poder (Bishara 2017).

Conclusiones

En este artículo analicé la movilidad transnacional que hace parte de la retórica wayuu y su expresión en la construcción de soberanía como movimiento geográ-

27 Graeber y Sahlins (2017) plantean que la soberanía también ha existido en sociedades sin los atributos que se le asignan al Estado, como la administración pública o el monopolio de la fuerza legítima, y que la soberanía estatal se fundamenta en la herencia de la realeza.

fico y de posicionamientos. A partir de ello describí lo que llamo la soberanía móvil wayuu, que interpreta sus acciones fuera de los marcos del salvajismo, la ignorancia o la violencia. Este caso desestabiliza categorías modernas como individuo, soberanía, nación, ciudadanía y tiempo, y nos ayuda a pensarlas de otro modo.

La concepción de la soberanía móvil retoma conceptualizaciones de la soberanía en disputa y con múltiples actores, y añade la particularidad del movimiento correspondiente a la organización wayuu y a acciones trashumantes alrededor de la frontera estatal. Los wayuu comparten una memoria de despojo frente a la que responden con su modo de vida, que a veces implica ignorar al Estado y sus normas, otras, rebatirlas y, en ocasiones, servirse de ellas a un lado y otro de la frontera, sin asumir una lealtad específica.

La idea de soberanía móvil difiere de la estatal, aparentemente fija, continua y territorializada en los márgenes del Estado. Si bien ya algunos autores han hablado de soberanías delegadas, nómadas o desterritorializadas para referirse a la hegemonía de algunos Estados en territorios extranjeros, soberanías imperiales que sobrepasan sus fronteras a cambio de beneficios o sanciones (Feldman 2004), con *soberanía móvil* me refiero a una soberanía propia de las naciones que han sido subordinadas por los Estados sin su reconocimiento y a la manera en que estos pueblos construyen una memoria e identidad nacional en la que el uso de tiempos no lineales es crucial.

La soberanía móvil se manifiesta de manera discontinua y, en el caso de los pueblos indígenas binacionales, transestatalmente. Buena parte de las batallas de un pueblo como los wayuu se libran en el campo de la memoria. Esta soberanía modifica momentáneamente el estatus de ciudadanía que otorga el Estado —de inclusión excluyente (Agamben 2003)— en uno de equivalencia, en el que los wayuu crean un atajo por medio de una ciudadanía transnacional que ratifica su movilidad. Las acciones que describo en el artículo se presentan con intermitencia en diferentes lugares y pueden ser ejecutadas por sujetos dispersos en el territorio.

Moverse de un lado a otro y construir familia donde se llega, así como encontrarla en el camino, hacen parte de las trayectorias de movilidad wayuu en las que la parentela funciona como red entre uno y otro Estado. Esas trayectorias han creado una tradición caminante que, como he descrito, ha estado influenciada por movi­lidades forzadas a causa del hambre, la sed, las guerras y la búsqueda de trabajo o estudio que expanden el territorio wayuu. Esta territorialidad móvil, en diferentes situaciones históricas, ha tenido como correlato la reivindicación de afirmaciones soberanas; de no ser así, es probable que, como sucedió con otros pueblos indígenas en Colombia (kankuamos, yupka, awa, entre otros), los wayuu

estuvieran diezmos. La movilidad les ha permitido seguir existiendo y construir una imagen de nación, así como afianzar su red, su parentela, un comercio binacional y estrategias de aprovisionamiento frente a cada Estado.

Así como el soberano estatal actúa sobre los ciudadanos y ejerce el poder para administrar, ordenar y legislar, los sujetos, y especialmente aquellos marginados históricamente, resisten y, en algunos casos, confrontan las ideologías nacionales. Con esta disputa, los wayuu buscan el poder necesario para vivir en su *akuaipa* (*akua*: pasos; *aia*: noche-inicio; *ippa*: la piedra donde están grabados los símbolos de los *eiruku* o clanes); es decir, seguir los pasos que han recorrido los clanes “desde los inicios”. La soberanía móvil equilibra la relación de dominación, en un movimiento y posicionamiento momentáneo, pero constante, de los wayuu con relación a los Estados, que es una práctica legítima para establecer propiedad y autoridad.

Agradecimientos

Este artículo resume parte de los hallazgos de mi tesis doctoral y de mis discusiones con asesores, profesores y amigos. Agradezco al Consejo Nacional de Humanidades, Ciencias y Tecnologías (Conacyt) y al Gobierno mexicano, que con su beca me garantizaron desarrollar esta investigación. A la Universidad de Antioquia y el Instituto de Estudios Políticos, que me permitieron, mediante la comisión de estudios, dedicarme al doctorado. A mi profesora Rihan Yeh, Paul Liffman, Gabriela Zamorano, Jonathan Echeverri, Natalia Quiceno, Nicolás Espinosa, Estefanía Frías Epinayu, Jazmín Romero Epiaayu, Keren Marín, Marisol Grisales, Claudia Puerta, Sandra Gómez, Irene Piedrahita, Jenny Perdomo y José Leonardo Cataño por su amable lectura, comentarios y sugerencias en este proceso.

Referencias

- Acosta, Álvaro, Ana Suárez, Owen González, Cristina Ospina y Juan Osorio.** 2021. “Territorio híbrido: transculturación y paisaje cultural en La Guajira”. *Módulo Arquitectura CUC* 27 (1): 35-60. <http://doi.org/10.17981/mod.arq.cuc.27.1.2021.02>
- Agamben, Giorgio.** 2003. *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-Textos.
- Archila, Mauricio y Martha Cecilia García.** 2015. “Violencia y memoria indígena en Cauca y La Guajira”. *Memoria y Sociedad* 19 (38): 24-40. <https://doi.org/10.11144/Javeriana.mys19-38.vmic>
- Austin, John.** 1996. *Cómo hacer cosas con palabras*. Barcelona: Paidós.

- Barrera Monroy, Eduardo.** 1988. “Guerras hispano wayuu del siglo XVIII”. *Revista Universitas Humanística* 17 (29): 122-143.
- . 1990. “La rebelión guajira de 1769: algunas constantes de la cultura wayuu y razones de su pervivencia”. *Credencial Historia* 6, junio, 8-11.
- Basso, Keith.** 1988. “‘Speaking with Names’: Language and Landscape among the Western Apache”. *Cultural Anthropology* 3 (2): 99-130. <https://doi.org/10.1525/can.1988.3.2.02a00010>
- Bishara, Amahl.** 2017. “Sovereignty and Popular Sovereignty for Palestinians and Beyond”. *Cultural Anthropology* 32 (3): 349-358. <https://doi.org/10.14506/ca32.3.04>
- Blaser, Mario.** 2018. “¿Es otra cosmopolítica posible?”. *Antropologica* 36 (41): 117-144. <https://revistas.pucp.edu.pe/index.php/antropologica/article/view/19242>
- Campos Umbarila, Adriana María.** 2020. “El contrabando de sueños y el tejido de sangre: una lectura ontológica de la poesía de Vito Apüshana”. *Visitas al Patio* 14 (2): 24-41. <https://doi.org/10.32997/RVP-vol.14-num.2-2020-2778>
- Cattellino, Jessica.** 2008. *High Stakes: Florida Seminole Gaming and Sovereignty*. Durham: Duke University Press.
- DANE (Departamento Administrativo Nacional de Estadística).** 2020. *La información del DANE en la toma de decisiones de los departamentos*. <https://www.dane.gov.co/files/investigaciones/planes-desarrollo-territorial/050220-Info-Gobernacion-La-Guajira.pdf>
- De la Cadena, Marisol.** 2010. “Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual Reflections beyond ‘Politics’”. *Cultural Anthropology* 25 (2): 334-370. <https://doi.org/10.1111/j.1548-1360.2010.01061.x>
- De la Cadena, Marisol y Orin Starn.** 2009. “Indigeneidad: problemáticas, experiencias y agendas en el nuevo milenio”. *Tabula Rasa* 10: 191-224. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3091700&orden=0&info=link>
- Delgado Rodríguez, Camilo Andrés.** 2012. “¿Los animales son mis abuelos o son parte de una organización política? A propósito de las metáforas en la educación intercultural bilingüe wayúu”. *Forma y Función* 25 (2): 161-184. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=21928398008>
- Derrida, Jacques.** 2005. *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*. Madrid: Trotta.
- Escobar de Andreis, Carlos.** 2019. “La historia del ‘Chinito’ Bonifacio que logró un milagro en Uribia”. *Las 2 Orillas*, 14 de noviembre. <https://www.las2orillas.co/la-historia-del-chinito-bonifacio-que-logro-un-milagro-en-uribia/>
- Everuss, Louis.** 2020. “Mobile Sovereignty: The Case of ‘Boat People’ in Australia”. *Political Geography* 79: 102162. <https://doi.org/10.1016/j.polgeo.2020.102162>

- Feldman, Allen.** 2004. "Securocratic Wars of Public Safety: Globalized Policing as Scopic Regime". *Interventions* 6 (3): 330-350. <https://doi.org/10.1080/1369801042000280005>
- García Gavidia, Nelly y Carlos Valbuena.** 2004. "Cuando cambian los sueños. La cultura wayúu frente a las iglesias evangélicas". *Opción* 20 (43): 9-28. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=31004301>
- González-Plazas, Santiago.** 2008. *Pasado y presente del contrabando en La Guajira: aproximaciones al fenómeno de ilegalidad en la región*. Bogotá: Editorial Universidad del Rosario.
- Graeber, David y Marshall Sahlins.** 2017. *On Kings*. Chicago: Hau Books.
- Grisales Hernández, Marisol.** 2021. "Gobierno delegativo: tutelaje y concesión en la incorporación de los motilones a la nación colombiana (1863-1983)". Tesis de doctorado en Historia, Universidad de los Andes, Bogotá.
- Guerra, Weidler.** 2007. "Estudio sobre el desarrollo de la zona de integración fronteriza (ZIF) entre el departamento de La Guajira en Colombia y el estado de Zulia en Venezuela: antecedentes e identificación de temas y proyectos prioritarios". Observatorio del Caribe Colombiano, Grupo Regional de Investigación en Economía y Competitividad en el Caribe Colombiano.
- . 2019. "Ontología wayuu: categorización, identificación y relaciones de los seres en la sociedad indígena de la península de La Guajira, Colombia". Tesis de doctorado en Antropología, Universidad de los Andes, Bogotá.
- Hansen, Thomas Blom y Finn Stepputat.** 2006. "Sovereignty Revisited". *Annual Review of Anthropology* 35: 295-315. <https://doi.org/10.1146/annurev.anthro.35.081705.123317>
- Hylton, Forrest y Miguel Durango-Loaiza.** 2022. "Os limites da Revolução Atlântica: poder indígena, espectros de São Domingos e a Conspiração de Maracaibo de 1799". *Mundos do Trabalho* 14: 1-22. <https://doi.org/10.5007/1984-9222.2022.e86968>
- Jaramillo, Pablo.** 2014. *Etnicidad y victimización. Genealogías de la violencia y la indigenidad en el norte de Colombia*. Bogotá: Ediciones Uniandes.
- Kernaghan, Richard.** 2013. "Readings of Time: Of Coca, Presentiment, and Illicit Passage in Peru". En *Times of Security: Ethnographies of Fear, Protest, and the Future*, editado por Martin Holbraad y Morten Axel Pedersen, 80-102. Nueva York: Routledge.
- Leclère, Michelle.** 2017. *Unsettling Mobility: Mediating Mi'kmaw Sovereignty in Post-Contact Nova Scotia*. Tucson: University of Arizona Press.
- Liffman, Paul.** 2012. *Huichol Territory and the Mexican Nation: Indigenous Ritual, Land Conflict, and Sovereignty Claims*. Tucson: University of Arizona Press.
- López Lopera, Liliana.** 2019. *Lugareños, patriotas y cosmopolitas: un estudio de los conceptos de patria y nación en el siglo XIX colombiano*. Medellín: Editorial Eafit.

- Mejía, Eliana.** 2023. “En La Guajira han muerto 24 niños por desnutrición este año y tribunal impone multas”. *El Tiempo*, 15 de mayo. <https://www.eltiempo.com/colombia/otras-ciudades/ninos-wayu-mueren-por-desnutricion-sancion-a-funcionarios-por-desacato-768587>
- Muehlmann, Shaylih.** 2013. *Where the River Ends: Contested Indigeneity in the Mexican Colorado Delta*. Durham: Duke University Press.
- Nájera, Mildred y Juanita Lozano.** 2009. “Curar la carne para conjurar la muerte. Exhumación, segundo velorio y segundo entierro entre los wayúu: rituales y prácticas sociales”. *Boletín de Antropología* 23 (40): 11-31. <https://doi.org/10.17533/udea.boan.6473>
- Paz Reverol, Carmen.** 2017. *Pueblo wayuu; rebeliones, comercio y autonomía. Una perspectiva histórico-antropológica*. Quito: Abya-Yala.
- Polo Acuña, José.** 2011. “Los indígenas de La Guajira en la independencia de las provincias caribeñas de la Nueva Granada: una aproximación”. *Memoria y Sociedad* 15 (30): 21-37. <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/memoysociedad/article/view/8273>
- . 2012. *Indígenas, poderes y mediaciones en La Guajira en la transición de la Colonia a la República (1750-1850)*. Bogotá: Ediciones Uniandes.
- Povinelli, Elizabeth.** 2002. *The Cunning of Recognition: Indigenous Alterities and the Making of Australian Multiculturalism*. Durham: Duke University Press.
- Puerta Silva, Claudia.** 2010. “El proyecto del Cerrejón: un espacio relacional para los indígenas wayuu, la empresa minera y el Estado colombiano”. *Boletín de Antropología* 24 (41): 149-179. <https://doi.org/10.17533/udea.boan.7975>
- . 2020. “La crisis venezolana y la crisis alimentaria wayuu en Colombia”. *Estudios Políticos* 57: 92-114. <https://doi.org/10.17533/udea.espo.n57a05>
- . 2022. “Los mapas del hambre: los wayuu de La Guajira colombiana en la intersección de las geografías de la riqueza y de la exclusión”. En *Cartografías, mapas y contramapas*, editado por Carlo Piazzini Suárez y Vladimir Montoya Arango, 154-202. Medellín: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas de la Universidad de Antioquia.
- Quintero, Magello, Roberto Quintero y Vianka Quintero.** 1996. “Orígenes históricos de Sinamaica”. *Boletín de la Academia Nacional de la Historia* 83 (331): 120-178. <https://biblat.unam.mx/hevila/BoletindelaAcademiaNacionaldeHistoriaCaracas/2000/vol82/no331/8.pdf>
- Riaño, Pilar, Weidler Guerra y María Moreno.** 2020. *Relatos con GPS: una geografía mítica e histórica de La Guajira*. S. l.: The University of British Columbia. https://www.researchgate.net/publication/343696948_02_RELATOS_CON_GPS_GUAJIRA_digital_1

- Scott, James C., John Tehranian y Jeremy Mathias.** 2002. "The Production of Legal Identities Proper to States: The Case of the Permanent Family Surname". *Comparative Studies in Society and History* 44 (1): 4-44. <https://doi.org/10.1017/S0010417502000026>
- Simpson, Audra.** 2014. *Mohawk Interruptus: Political Life across the Borders of Settler States*. Durham: Duke University Press.
- Strathern, Marilyn.** 2018. "Persons and Partible Persons". En *Schools and Styles of Anthropological Theory*, editado por Matei Candea, 236-246. Londres: Routledge.
- Uribe de Hincapié, María Teresa.** 1998. "Las soberanías en vilo en un contexto de guerra y paz". *Estudios Políticos* 13: 11-37. <https://doi.org/10.17533/udea.espo.16280>
- Zamorano Villarreal, Gabriela.** 2017. *Indigenous Media and Political Imaginaries in Contemporary Bolivia*. Lincoln: University of Nebraska Press.

The Future Arrives Every 45 Days: Temporal Imaginaries and the Coca Assemblage in Sierra de la Macarena, Colombia

El futuro nace cada 45 días: imaginarios temporales y el ensamblaje de la coca en la Sierra de la Macarena, Colombia

O futuro chega a cada 45 dias: imaginários temporais e a ensamblagem da coca na Sierra de la Macarena, Colômbia

Received: 05/04/2024 • Accepted: 23/09/2024 • Published: 01/01/2025

Keren Marín González

University of Michigan, Ann Arbor, USA

kmaring@umich.edu

<https://orcid.org/0000-0002-4026-1147>

Abstract

This article explores the relationship between plants and the emergence of future imaginaries by addressing the role of the coca plant in shaping the temporal experiences of coca growers in Sierra de la Macarena, Colombia. In contrast to perspectives that interpret this activity merely as a survival strategy or profit-driven endeavor, the article highlights how the future—both as a temporality and a political project—is reimagined through the affective, economic, and prospective affordances that the plant offers in territories historically marked by political violence and precarious conditions. To support this argument, the paper examines coca assemblages and the affective encounters they generate during times of prosperity, war, and uncertainty. In conclusion, it is suggested that “illegal” economies, instead of being understood merely as criminal issues, should be viewed as a conflict between different temporal regimes and future imaginaries.

Keywords: temporality, assemblages, affects, coca economy, Colombia

Resumen

Este artículo considera la relación entre las plantas y la emergencia de imaginarios futuros, al abordar el papel de la planta de coca en las experiencias temporales de sus cultivadores en la Sierra de la Macarena, Colombia. En contraste con las perspectivas que interpretan esta actividad únicamente como un medio de subsistencia o una estrategia orientada a la maximización económica, el artículo destaca cómo el futuro —como temporalidad y como proyecto político— es reimaginado a través de las posibilidades afectivas, económicas y prospectivas que la planta ofrece en territorios históricamente marcados por la violencia política y la precarización. Para respaldar este argumento, se examinan los ensamblajes y encuentros afectivos que la coca genera durante periodos de prosperidad, guerra e incertidumbre. En conclusión, se sugiere que las economías “ilegales”, en lugar de ser entendidas únicamente como un problema criminal, deben ser vistas como un conflicto entre diferentes regímenes temporales e imaginarios futuros.

Palabras clave: temporalidad, ensamblajes, afectos, economía cocalera, Colombia

Resumo

Este artigo considera a relação entre as plantas e a emergência de imaginários futuros ao abordar o papel da planta de coca nas experiências temporais de seus cultivadores na Sierra de la Macarena, Colômbia. Em oposição às perspectivas que interpretam essa atividade apenas como uma estratégia de subsistência ou de maximização econômica o artigo destaca como o futuro —enquanto temporalidade e enquanto projeto político— é reimaginado por meio das possibilidades afetivas, econômicas e prospectivas que a planta oferece em territórios historicamente marcados pela violência política e pela precarização. Para apoiar esse argumento, o artigo examina as ensamblagens e os encontros afetivos que a coca produz durante períodos de prosperidade, guerra e incerteza. Em conclusão, sugere-se que as economias “ilegais”, em vez de serem entendidas apenas como um problema criminal, devem ser vistas como um conflito entre diferentes regimes temporais e imaginários futuros.

Palavras-chave: temporalidade, ensamblagens, afetos, economia da coca, Colômbia

Introduction

Pedro, a small storekeeper in Sierra de la Macarena, Colombia, watches the empty streets and shops with concern from his hammock. Just a year ago, the village center was alive with bustling businesses, loud music, and children running through the park. Now, only the wind rushing through the trees disturbs the heavy silence. The anguish on Pedro’s face foretells desperate times: “Everything seems to be falling apart. Here, the future comes and goes with the coca plant,” he declares. As he intertwines his fingers, he tells me that for the past year, the coca market has

been in crisis¹: “There are no buyers. Some say it’s because of the increase in fentanyl consumption in the United States; others say it’s due to the departure of the guerrilla². Is our miracle coming to an end?” (personal conversation, June 2023).

His concern, as he would later explain to me, was not only related to the drop in prices of coca paste but, more importantly, to the shutting down of the future imaginaries that the coca plant allowed him to envision:

It might sound contradictory, but coca has sustained our hope; we grow alongside it. Thanks to it, we have not only managed to buy land or livestock, but it has also allowed us to stay in the territory and plant ourselves there. (Pedro, personal conversation, June 2023)

This growth—as Pedro mentioned—is not merely metaphorical; in these good-life fantasies related to social mobility, wealth, and comfort, the future is portrayed as an attainable desire through its entanglement with the coca plant’s temporality.

Compared to other crops—like corn, plantains, or cassava—the coca plant needs only eight months to reach maturity, and its leaves can be harvested every 45 days, even in poor soil conditions³. Coca’s fast-growing pace and environmental adaptability make it an ideal cash crop in territories historically marginalized from

-
- 1 According to the Washington Office on Latin America (WOLA), since 2022, buyers of coca leaves and coca paste have stopped coming to rural areas, which led to the collapse of Colombia’s coca market in 2023. For instance, in Nariño—located in the southwest of the country—the price of coca leaves dropped from around US\$20 to approximately US\$7. Overall, WOLA reports that the price of coca leaves has fallen by 30% to 40% within a year, leaving over 200,000 households that rely on this activity in economic hardship (Isacson 2023).
 - 2 In the Sierra de la Macarena region, the Revolutionary Armed Forces of Colombia (FARC) were the dominant non-state armed group until the 2016 peace agreement with the Colombian government. Since then, various dissident factions, such as Estado Mayor Central and Segunda Marquetalia, have emerged. According to the *Global Report on Cocaine 2023* by the United Nations Office on Drugs and Crime (UNODC), the fragmentation of the criminal landscape has resulted in a more competitive, diverse, and compartmentalized “free market,” which has negatively impacted the cocaine economy (UNODOC 2023).
 - 3 In the region, there are different varieties of the coca plant: *tingo*, *caturra*, and *dulce*. According to the coca workers, each variety has its own distinct growth and production rhythms. *Tingo* and *caturra*, for instance, take between 9 and 12 months to grow and can be harvested every 3 months. *Dulce*, on the other hand, can be harvested every 45 days. These variations are the result of selective breeding processes aimed at increasing the coca plant’s resistance to poor soils and chemicals like glyphosate, while also enhancing its production efficiency.

commercial networks and with limited access to public services. In that sense, as a labor-intensive and small tenant economy, coca growing is a form of social security and a risk-spreading strategy, allowing people to save money, expand their property, and face economic price fluctuations in vulnerable agrarian contexts (Acero and Thompson 2021; Gutiérrez-Sanín 2021).

However, as social life becomes intertwined with the life cycles of the coca plant, labor, gender, and political dynamics shift, transforming this activity into more than just a means of survival or a profit-maximizing strategy. Through the economic independence provided by the plant, coca growers have been able to reinforce their hope and redefine how the future—understood both as a temporal and political project—is imagined and represented. To examine this relationship between plants and the emergence of future imaginaries, I will address the role of the coca plant and the coca economy in the everyday lives of coca growers in the Sierra de la Macarena, Colombia, drawing on my fieldwork experience in the region since 2014. Specifically, I will explore how these human and non-human⁴ relationships shape experiences and perceptions of temporality, using the concepts of *assemblages*, *affective encounters*, and *temporal orientations*.

Inspired by the work of Jonathan Goodhand and Adam Pain (2022) on the life-worlds of the opium poppy in Afghanistan, I define *assemblages* as the interweaving of diverse elements (social, material, and affective), actors (plants, humans, institutions, processes), and forces through which new connections, encounters, and material transformations emerge in everyday life. This concept initially allows us to recognize agency as a distributed force, created, maintained, and sustained through relationships between heterogeneous entities that are in constant flux. Agency, then, does not reside solely in human “subjects” or non-human “objects,” but rather in the multiple and heterogeneous ways they come together (Latour 2005).

Following this line of thought, I also examine human-plant relationships within the coca assemblage as effective. These networks do not exist “without the passions the assemblage brings into play, without the desires that constitute it as much as it constitutes them” (Deleuze and Guattari 1987, 399). In this sense, affect—whether reactive or active, implicit or expressed—is a force that emerges alongside the assemblage, rather than because of it. To grasp this complexity, I draw on the

4 As Edwin Sayes (2013) explains, the term *non-human* refers to entities such as objects, animals, natural phenomena, technical artifacts, and material structures, among others. Under this broad term, scholars in Actor-Network Theory (ANT) and Science and Technology Studies (STS) highlight the role of non-humans as mediators, members of moral and political associations, and actors within various temporal and spatial orders.

concept of *affective encounters* (Archambault 2016), which are understood as experiences and interactions between human and non-human beings capable of provoking, unsettling, or inspiring changes within specific assemblages. These changes, in turn, reshape the social, environmental, and political relations of particular historical contexts. Through this perspective, assemblages can be understood as both territorialized and temporal, as a body's capacity to desire must always be situated.

Finally, to ethnographically address the future and explore how plants are involved in future-making projects, I will use the concept of *temporal orientations*. This concept refers to the various ways in which the future is envisioned in the present and how these representations shape temporal cognition and temporalization processes (Bryant and Knight 2019). It also explores how different social and political structures reshape imaginings, narratives, and styles of articulating the future (McGovern 2017), as well as how particular visions influence actors, perceived and actual agency (Edelstein, Geroulanos, and Wheatley 2020). Considering the future from this perspective highlights how particular orderings of time emerge in relation to power and politics, and how individuals navigate conflicting temporal regimes and prophecies.

Based on this analytical framework, the paper is organized as follows: The first section describes the Sierra de la Macarena and provides an overview of the emergence and expansion of the coca economy in the region, along with its political and social consequences. Next, the paper examines coca assemblages and the affective encounters they generate during times of prosperity, war, and uncertainty. Specifically, I focus on the rise of the coca boom (1970-1980), the consolidation of the war on drugs (1990-2020), and the slowdown of the coca economy (2021-2024). The final section explores the temporal orientations that the coca plant has sustained over time and how these layered, intergenerational imaginaries shape the experience of temporality. In conclusion, I suggest that “illegal” economies, rather than being understood solely as a criminal issue, should be seen as a conflict between different temporal regimes and future imaginaries.

“La necesidad hace al diablo”⁵: The Arrival of the Coca Plant in the Andean-Amazon Piedmont

When I first met Hilario nearly six years ago, he was a small coca grower hesitant to participate in the Comprehensive National Crop Substitution Program (PNIS),

5 “Needs must when the devil drives” is a saying in Spanish that refers to morally wrong actions committed because the opportunity presents itself.

established as part of the peace agreement signed between the Colombian government and the Revolutionary Armed Forces of Colombia (FARC) in 2016. The goal of PNIS, according to the Presidential Council for Post-Conflict, is to overcome conditions of poverty and marginalization in communities affected by illicit crops by promoting voluntary substitution and creating productive opportunities in underdeveloped territories⁶. As Hilario explained,

If you are willing to join, you might receive cash compensation to invest in a productive plan in exchange for eradicating your coca crops. You can even start a pineapple or coffee cultivation, and after that, everything would be sunshine and rainbows [laughs].⁷ (Personal conversation, July 2018)

Hilario's skepticism reflects a broader sentiment among some small farmers who view the program as yet another empty promise, based on their previous experiences. Ovidio, a coca grower since the boom of the 1980s, shared his perspective:

I've been living here for the past 40 years, and in that time, I've witnessed dozens of strategies trying to transform this place. But let me tell you something, the peace they preach (the Colombian government) is just another way to make war. To them, we are just criminals, or at best, environmental threats. (Personal conversation, June 2023)

Hilario's and Ovidio's suspicions are rooted in the historical configuration of the region and the ways the Colombian government has sought to make the territory and its population legible over time. As Margarita Serje (2005) notes, frontiers and peripheries have been incorporated into the state's political and geographical order through a set of metaphors that transform them into *heterotopias*, or places that exist in connection with other sites, but in such a way that they negate or

6 The PNIS is currently being implemented in 14 departments: Antioquia, Arauca, Bolívar, Caquetá, Cauca, Córdoba, Guainía, Guaviare, Meta, Nariño, Norte de Santander, Putumayo, Valle del Cauca, and Vichada.

7 The program operates on three levels: structural, communal, and individual. At the individual level, coca farmers who commit to voluntary eradication receive cash compensation during the first year, followed by an investment in a small productive project in the second year. The total amount provided is 36 million pesos, or approximately US\$12,000. According to the Agency for Territorial Renovation (ART) and the United Nations Office on Drugs and Crime (UNODC), as of July 2022, 99,097 families across 14 departments are enrolled in the program (UNODC 2023; UNODC and ART 2022).

invert the relations they mirror or reflect. Sierra de la Macarena, for instance, has been depicted in national imaginaries both as a lawless region where violence is inherent and as a promised land where fortune awaits those brave enough to confront the jungle.

These imaginaries emerged through the consolidation of state-sanctioned representations that depicted the inhabitants of the region in relation to environmental degradation, political violence, and illegal economies. To understand these representations, and how this territory has been constructed as *the other side of the nation* (Serje 2005), it is important to note that Sierra de la Macarena gained prominence in Colombian state discourse following its recognition as a Biological Heritage of Humanity in 1933 and its designation as a Biological Reserve in 1948. These legal frameworks aimed to protect areas of biological wealth and foster research, making the region a focal point for scientific and academic expeditions led by institutions such as The Shell Company (1937), the American Museum of Natural History (1941), the National University of Colombia (1949-1950), and the University of California (1950-1951), among others (Ruiz Serna 2003).

However, as partisan rivalries between the country's two traditional political parties—Liberal and Conservative—triggered social, political, economic, and religious conflicts, thousands of peasant families were forcibly displaced from their homes. This displacement led to mass migration from the Andean regions to the southern territories (Pécaut [1989] 2012). This period, known as *la Violencia* (1946-1958)⁸, marked the beginning of continuous settlement in the so-called *agrarian frontiers*, particularly by peasants labeled as communist or liberals, who were persecuted by the Colombian state due to their involvement in political and community organizations such as agrarian unions and self-defense peasant groups.

Under these circumstances, Sierra de la Macarena quickly became a refuge for disenfranchised and dispossessed communities, offering available land and distance from political violence. According to regional oral history, these early settlers were unaware of the legal status of the land until they faced interventions by military and environmental authorities, who labeled them as invaders. In this context, Daniel Ruiz Serna (2003) argues that the designation of Sierra de

8 As Norman Bailey (1967) points out, the exact statistical measurement of the *Violencia* is challenging due to the destruction of records. However, it is estimated that at least 200,000 Colombians, primarily peasants, were killed, and at least twenty percent of the total population was directly affected. In Tolima alone, for instance, 8,000 people fled the department, and at least 34,730 farms were abandoned.

la Macarena as a reserve—and later as a National Natural Park⁹—imposed an illegal status on the communities living there, legitimizing both the militarization of social life and the lack of economic and infrastructural support. These practices persisted despite government-led colonization initiatives in the 1950s and 1960s, which sought to bypass redistributive land reforms by shifting land conflicts to “empty” frontier areas (LeGrand 1986)¹⁰. Nevertheless, as these institutional measures failed to address peasant demands, land disputes and political violence intensified in other refuge zones¹¹. Consequently, self-defense peasant groups evolved into liberal and communist guerrilla movements, aimed at countering violence while also serving as platforms for collective action (CNMH 2014).

In this context, the FARC was founded in 1964 and became a refuge for those who shared the experience of exodus, and a collective history shaped by affective forces such as injury, anger, and humiliation. The peasant communities primarily saw themselves as subjects of wrongs rather than bearers of rights (Bolívar 2006; Samet 2019). The FARC’s presence and armed power in these newly settled regions were rapidly recognized as a source of authority capable of ensuring a moral order, respected and obeyed by the majority, regardless of the level of agreement. This adherence was partly sustained by shared collective emotions and values such as solidarity (personal recognition of the community’s welfare), collectivization (the value of community-building efforts), work (as a measure of one’s social position), and justice (the effective and fair resolution of community conflicts)¹².

9 The Sierra de la Macarena National Natural Park was officially established in 1989 by decree under the government of Virgilio Barco (1986-1990).

10 In Colombia, there have been three major attempts at agrarian reform: in 1936, 1961, and 1994. Each initiative sought to address issues of land concentration and the ambiguity surrounding land titles and property rights. However, each attempt, by challenging the interests of political and economic elites, was followed by counter-reforms or legislative adjustments. One notable example is the Chiroral Pact, an agreement signed in 1972 by politicians, large landowners, and businessmen, which aimed to weaken peasant movements and withdraw institutional support for small landholders.

11 These refuge zones were known as Independent Republics, as the peasants claimed agricultural and political autonomy and appeared to reject the sovereignty of the Colombian state. In this context, the government of Guillermo León Valencia (1962-1966) implemented Plan Lazo, an initiative inspired by U.S. counterinsurgency strategies aimed at reclaiming these territories through military intervention.

12 Mario Aguilera (2014) categorizes contemporary guerrilla justice into three phases: exemplary justice (1964-1976), retaliatory justice (1976-1985), and justice for the conquest of local power (1985-2003). Each phase differs in its relationship with the communities, its methods of punishment, and its interaction with other systems of justice, such as community-based or state-sanctioned mechanisms.

Melba, a social leader in her mid-sixties and former cocalero peasant, recalled:

As time went on, thousands of people arrived in Macarena. To avoid conflict over land, the *guerros* (FARC) determined how it would be distributed and established the procedures for buying and selling it. Everything was regulated, and although living in the community was difficult, survival was only possible by staying together. (Personal conversation, June 2023)

As her words suggest, maintaining harmony during this early period was essential, as the people relied on subsistence economies in which practices like reciprocity, work-sharing, and communal land were vital (Scott 1977). However, with the emergence of extraction economies—such as timber and fishing in the 1950s and 1960s, marijuana cultivation in the 1970s, and the coca economy in the 1980s—the region’s demographic composition, along with its social and economic dynamics, changed.

These extractive economies, for instance, attracted waves of colonization from urban areas, driven by the commodity booms in the region, as they offered higher returns than legal and regulated markets. By the mid-1980s, this process had intensified, with coca cultivation and the cocaine economy becoming the primary sources of revenue and employment. This led to the emergence of what could be described as a *Braudelian geography*: a fragmented yet interconnected territory shaped by the expansion of illegal commodity production and its relationships with legal trading routes and enclaves (Goodhand and Pain 2022). One of the consequences of this process was the increasing commodification of social life, reflected in the growing monetarization of exchange systems, the gradual replacement of reciprocal labor with wage labor, and the consolidation of a semi-proletarianized rural workforce (Goodhand, Ballvé, and Meehan 2024)¹³.

Furthermore, as coca-growing areas expanded throughout the 1980s and early 1990s across the country, and illicit economies were deemed the “war’s fuel” by U.S.-sponsored counternarcotics programs, the Colombian state and its institutions began implementing numerous military and counterinsurgency strategies in the region. These strategies included Comprehensive War (1990-1994), the Anti-Drug War (1994-1998), Plan Colombia (1999-2015), the Defense and Democratic

.....

13 It is important to note that while this process has transformed relationships, the peasant communities in Macarena are still associated with moral economies today. This combination of market and non-market relations is one of the reasons why market crop substitution programs fail, as noted by Goodhand, Ballvé, and Meehan (2024). These programs are unable to replicate “the socially embedded dimensions of illicit economies.”

Security Policy (2002-2010), the Patriot Plan (2003-2006), the National Territorial Consolidation Plan (2007-2016), and Operation Artemisa (2019-2022), among others.

These prevailing modes of violence and militarism—justified by the perceived unruly nature of the territory—led to coca cultivators becoming the link between the war on subversion and the war on drugs, effectively criminalizing an already marginalized group (Ramírez 1996). By refusing to recognize potential subjects outside the frame of illegality, the relationship between peasant communities and the Colombian state was characterized by a pervasive sense of distrust and neglect. However, this did not necessarily imply total opposition to the state’s presence but rather a rejection of a particular form of it:

When we say we oppose the state, it’s the one that sprays our lands with glyphosate while accusing us of being enemies of peace. We are not against a state that recognizes us as citizens, that provides education, health, or a future for our children. (Melba, personal conversation, June 2023)

As Melba’s words emphasize, the communities actively seek engagement with state institutions, demanding greater attention, resource distribution, and inclusion in decision-making processes. Their claims challenge the state’s rhetoric of criminalization, highlighting their exclusion from the moral and legal community to which they—and other non-human entities like the coca plant—are subjected.

To understand how these processes, spatialized through frontiers and heterotopias, are central to consolidating a homogeneous vision of the future and a hegemonic way of acting, envisioning, and imagining politically, I will explore in the next section the assemblages the coca plant is part of and the affective encounters it produces within a context of precarity and political violence.

“Y, de repente, la esperanza apareció en la selva”¹⁴: Coca Assemblages and Affective Encounters

“I am what she [the coca plant] has allowed me to be,” says Eliana, a 37-year-old single mother dedicated to coca cultivation and cattle ranching. As she proudly looks at the house she built on her own, she recounts her journey:

.....
14 “And suddenly, hope appeared in the jungle” is a phrase that refers to the ways in which the coca economy transformed the territory and, in turn, how its inhabitants imagined the future.

It all started when I was 15 years old. At first, I just accompanied my mom and helped her cook for the coca harvesters (*raspachines*), but I was more interested in the cultivation. One might think it's something simple, but it's more complicated than it seems. It's not just about learning the business; it's about understanding the plant and everything that comes with it. (Personal conversation, May 2023)

Eliana's words emphasize not only the logistics of the coca economy—production, processing, trading, intermediaries—but also how coca workers learn to be affected by the plant over time. This relationship enables them to envision alternative futures in contexts of violence and precarity. Contrary to the widespread notion that frames the relationship between peasants and coca solely in economic terms, their sustained interaction should be understood as a mutual constitution, in which the coca plant influences them, and they, in turn, influence it (Nally and Kearns 2020).

To explore these entanglements, I examine the relationships between the coca plant and coca growers in Macarena through the concepts of *assemblage* and *institutionalized calamity*. Assemblages can be thought of as socio-material relations among diverse elements that work together over time. Tania Li (2014), for instance, investigates land as an assembled resource for global investment by exploring the roles of statistical techniques, materialities, discourses, and inscription devices—such as fences, title deeds, and landmarks—alongside the roles of villagers, scientists, government officials, and investors. This approach allows us to distinguish different perspectives on what land is, what it can or should do, and its intrinsically social character. If technologies are added or if discourses about land shift, the assemblage transforms, leading to new ontological relations as well as different land uses and values.

Building on this understanding, it is crucial to recognize the historical context of an assemblage. In Macarena, the coca assemblage exists within a framework of *institutionalized calamity*, defined by Francisco Gutiérrez Sanín (2021) as the result of state policies and actions that produce negative events shaping people's lives. This is reflected in the confluence of the war on drugs and the war on subversion, as well as in the experience of precarization: a process induced and reproduced by governmental and economic institutions aimed at acclimatizing populations over time to insecurity and hopelessness (Butler 2015). By connecting these large-scale political actions with the bodily needs for economic, social, and political support, we can better understand how the coca plant and its affordances shape the imagination of the future while also producing alternative ways of relating to

non-human beings. To support this argument, I will explore the coca assemblage in three distinct historical moments: during the rise of the coca boom (1970-1980), the consolidation of the war on drugs (1990-2020), and the slowdown of the coca economy (2022-2024).

During the *rise of the coca boom* (1970-1980), rapid migration, economic growth, and new modes of wealth accumulation emerged. In response to these circumstances, FARC intervened in the burgeoning coca economy to prevent potential “social decay.” As regulators, they sought to prevent the exploitation of rural workers by establishing a minimum price for coca leaves and paste, controlling production levels, and offering security and representation in dealings with intermediaries and traffickers (Peñaranda, Otero, and Uribe 2021). In return, they imposed a tax on coca paste, known as *gramaje*. This centralized regulation protected peasants from the contingencies of the coca market by reducing risks and providing greater predictability. Ovidio recalls:

Coca remained stable despite the circumstances. The price never dropped to the point of saying, “this doesn’t work.” People thought we were stubborn for continuing this. But would you leave your future aside when you could make it a reality? (Personal conversation, December 2016)

In this context, the plant’s temporality—its rapid growth and environmental adaptability—continuously engaged with various desires, agencies, and beings, creating an assemblage from which a diverse array of affordances emerged (Li 2014). This refers to different uses and values to sustain human life within a framework of *institutionalized calamity*. For instance, coca cultivation provided the social and financial resources necessary to resist the forces of de-peasantization, sustained by the lack of legal titles, inadequate protection from state institutions, and conservation laws (Goodhand, Ballvé, and Meehan 2024).

The coca economy coupled with the rapid growth of the plant, shaped new economic flows and landscapes, particularly regarding land tenure and labor distribution (Gutiérrez Sanín 2019). Melba expresses this transformation:

With coca money, we were able to save for the first time and see the fruits of our labor. We transformed the jungle (*monte*) to reflect our image and likeness. No longer did we feel at the end of the world; we created a home. (Personal conversation, June 2022)

Her words highlight the potential to make property visible, emphasizing the domestication of nature and landscapes. As Carol Rose (1994) argues, the act of seeing itself creates ideas of finite and bounded things upon which individuals can exercise a set of rights. Through landmarks, fences, and self-building practices, property not only becomes visible but also establishes ownership. This relationship between individuals and things—mediated by visual and narrative metaphors—creates a sense of mastery and control over nature and embodies ideas of autonomy and self-sovereignty through ownership rights and their exercise in the political domain.

However, the coca assemblage and the affordances it enables are constantly changing, involving various entities, temporalities, and affects over time, including shifting discourses on war and peace that reshape socio-historical geographies. While the former assemblage was characterized by improvements in material conditions, during the *consolidation of the war on drugs* (1990-2020), it became rooted in the policies and actions of the Colombian state and the global escalation of U.S.-sponsored counternarcotic programs¹⁵, which, in the wake of 9/11, became intertwined with the discourse of the “War on Terror.” During this period, coca assemblages began to involve other entities through institutional discourses of illegality, including chemical agents such as Paraquat, Garlon 4, Imazapyr, Tebuthiuron, and Glyphosate.

These chemicals played a significant role in illicit crop eradication programs and contributed to the criminalization of non-human beings. In this regard, Melba recounts: “I feel connected to the coca plant because it reflects my own history: the constant planting and replanting, enduring harsh conditions to grow, and clearing a path through the jungle whenever we find ourselves cornered” (personal conversation, June 2023). Her choice of words is intentional, linking the vegetal and human worlds through metaphors that highlight how both have been subjected to forms of oppression, precarity, and displacement. Thus, the coca plant serves as an archive of external conditions; its presence or absence allows coca growers to

.....

15 In Colombia, aerial fumigation began in the mid-1980s and intensified during Ernesto Samper’s presidency (1994-1998). This period marked a significant escalation in fumigation efforts following the U.S. government’s decertification of Colombia due to accusations that Samper received campaign donations from the Cali Cartel. To reverse this decertification and regain eligibility for U.S. aid and preferential trade benefits, Samper expanded fumigation strategies in the southern regions of the country. Additionally, since 2004, forced manual eradication has been implemented in coca-growing territories. This approach typically takes the form of military operations involving anti-narcotics police and armed forces.

recount sociopolitical changes in the territory and reveal interconnected forms of violence (Kirksey and Chao 2022).

This scenario was also marked by the emergence of gendered affects towards the coca plant. In the early phases, coca cultivation was primarily labor carried out by young men excluded from the formal labor economy, while women were often relegated to domestic tasks. Yanira, a 70-year-old small shop owner, recalls:

As women, we were mainly responsible for cooking for the workers, who, during peak season, could number up to 50. When we offered to help in the fields, the one in charge used to say we didn't work as hard as the men and that, when we tried, we only made things worse. (Personal conversation, July 2018)

For a time, women's active participation in the harvest was socially sanctioned. However, as the illegal market expanded, so did the fluidity of gender roles and the sexual division of labor.

The first coca seeds I received were a gift from another woman. It was her way of telling me I could start a new life, far from the abuse at home. And that's exactly what happened. The coca plant became my *accomplice*: it supported me, provided me with a house and livestock, and, most importantly, gave me a sense of self. (Eliana, personal conversation, May 2023)

Eliana's description of the coca plant as an "accomplice" suggests more than just economic support; it implies a partner in defying moral and social norms, enabling women like her to access the agricultural market under conditions previously denied to them. As a result, ideals like autonomy and freedom became more attainable as women gained the ability to access productive resources and property.

This gendered relationship with coca is also evident in the experiences of male coca growers. Gonzalo, a *raspachín* (coca harvester), argues that cultivating coca allowed him to *become a man*. In the region, the coca economy serves as a rite of passage from adolescence to adulthood. Since coca leaves are picked by hand, harvesting is often one of the first jobs available to young men, teaching them work ethic and the hierarchical structures of labor in these spaces. Coca cultivation also facilitates intergenerational knowledge transmission, as the chemical processing of coca into paste requires varying levels of expertise, typically overseen by older individuals. Additionally, this environment shapes young men's understanding of sexual life and socially accepted forms of masculinity.

Yanira's and Gonzalo's engagements with the coca plant were shaped not only by its utility but also by a sense of friendship and care. In the face of aerial fumigation, coca growers developed strategies to protect their crops from glyphosate, such as soaking the leaves in molasses. These actions reflected long-term relationships with the plant, which was perceived as a companion imbued with meaning and emotion. The coca plant became intertwined with significant moments in a person's life, whether it was escaping an abusive household, gaining independence, or transitioning from rural to urban life.

Moreover, the coca plant was not solely tied to individual aspirations but also fostered collective experiences. One example of this collective impact can be seen in how the coca economy supported community projects: "Yes," says Hilario,

the coca money allowed us to buy cattle, motorbikes, and even electricity generators. We experienced wealth for a time, and we enjoyed it. But that was not all. With the revenues, we also built schools, roads, and even bridges, though they were destroyed time and again amid the war. (Personal conversation, July 2018)

Hilario's words highlight how infrastructure projects represented the possibility of interconnectedness, transforming borderlands into hubs of economic growth. These developments reflect the perpetually deferred promise of development (Appel, Anand, and Gupta 2018), while evoking a sense of hope and imagination about escaping spatial confinement.

Recently, the coca assemblage has been reshaped by *the slowdown of the coca economy* (2021-2024), which exists in a context of neither war nor peace. As mentioned earlier, FARC once acted as an armed syndicate in cocalero territories, providing predictability for coca growers against market fluctuations. After their demobilization in 2016, dissident factions such as Estado Mayor Central (EMC) and Segunda Marquetalia (SM) emerged, each mirroring FARC's organizational structure and practices of control. A primary goal of these dissident groups has been to dominate cocaine trafficking, which requires territorial control. However, unlike FARC, these groups lack a unified chain of command, functioning mainly as fragmented factions where local leaders impose their own rules. This has disrupted former supply chains.

Before, FARC would assign a collection point, and each village designated individuals responsible for delivering cocaine pastes and bringing back the money. Now, nothing is that simple. The dissident groups do not allow free movement, and it's

unclear who to deal with. There is constant fear and, above all, uncertainty. (Ovidio, personal conversation, June 2023)

The United Nations Office on Drugs and Crime (UNODC 2023) reports that this loss of territorial control has hindered foreign buyers' ability to negotiate cocaine sourcing in Colombia, leading to the proliferation of criminal actors, the fragmentation of trafficking chains, and increased cocaine-related violence. Moreover, the militarization of the ecological crisis in the region has introduced new forms of political violence against local populations. As Juan Corredor and Fernando López (2023) argue, the war on deforestation cannot be understood in isolation from Colombia's earlier conflicts, such as the wars against communism, drugs, and terrorism. These conflicts have shaped how the armed conflict in Colombia is framed within global discourses of danger and threat. Consequently, the internal enemy has evolved over time, shifting from the communist enemy to the *narco-cultivator*, then to the *narco-terrorist*, and finally to the *deforester* (Corredor and López 2023, 5). Within this logic, protecting biodiversity from human violence becomes the priority, leading to new legal frameworks and discourses on human and non-human interactions.

One example of this reconfiguration is *Operación Artemisa*, a military initiative launched in 2019 by former President Iván Duque to combat deforestation by prosecuting those who incite illegal logging. To support this initiative, the government referred to several key legal developments: the Supreme Court of Justice's recognition of the Amazon River as a subject of rights, the acknowledgment by the Special Jurisdiction for Peace and the Truth Commission of the environment as a victim of the armed conflict, and the establishment of deforestation as a new environmental crime under Law 2111 of 2021.

In this shifting landscape of state practices, the coca plant—and the economy it supports—is increasingly framed as the principal cause of deforestation in the region. By linking the war on drugs to environmental conservation efforts, this approach casts the peasantry as a predatory and criminal force, disregarding the deep affective relationships that local communities have with the land and the histories embedded in the territory. As a result, the hopes, desires, and possibilities previously sustained by the coca economy are altered, as new actors, practices, and discourses transform the relationship between the state and communities, as well as between these communities and their environment.

In the following section, I will explore how these ruptures and transformations within coca assemblages impact the temporal orientations of coca growers, particularly concerning their intergenerational experience of time and temporality.

“No hay mal que dure cien años”¹⁶: Imaginaries of the Future in Times of Crisis

“There’s no misfortune that lasts a hundred years,” says Ovidio, as he frantically plants coca, despite the recession that has affected the coca economy since 2021. Analysts attribute this decline to rising conflict in cultivation areas, saturation of drug trafficking routes, rapid expansion of coca cultivation, and supply chains struggling to keep pace (Duque and Maldonado 2023; McDermott and Dudley 2024).

This crisis extends beyond coca growers, affecting the broader peasantry. Those reliant on the coca economy for income, including local commercial establishments, now face food insecurity, displacement, and economic distress. Yet, Ovidio remains hopeful. Over the past 40 years, he insists, “coca has never abandoned us. It’s going through a rough patch, but it will come back stronger” (personal conversation, June 2023). His belief reflects the expectation that the coca economy will recover, and that—like the plant itself—he and his community will emerge stronger from this difficult period. To understand Ovidio’s perspective, we must consider how coca has not only transformed the material conditions of cultivators but also shaped their visions of the future.

As Iván Vargas argues, time is co-constructed as different beings shape temporalities together: “Neither the plant nor the human follows individual, linear paths to their current forms; instead, they become-together” (2017, 271). To illustrate this idea, I focus on the concept of *temporal orientations*, which examines how our present is shaped by our visions of the future (Bryant and Knight 2019). Viewing time this way highlights the non-linear aspects of temporality, where different orientations—such as hope, anticipation, and expectation—overlap and coexist.

During the *rise of the coca economy* (1970-1980), three distinct temporal regimes shaped life: revolutionary time, market time, and coca’s own temporality. FARC’s revolutionary time sought to redeem the past, aiming to prevent a history of exclusion and oppression from repeating itself. It also aimed to regulate the emerging market and provide stability for coca growers. This revolutionary time intersected with *market time*, which was defined by the pursuit of profit and growth, and *coca’s temporality*, marked by harvests cycles every 45 days that materialized these future fantasies. Together, these temporal regimes painted the

16 “There’s no misfortune that lasts a hundred years” is a popular saying that refers to the idea that no matter how bad a situation is, it will not last forever.

future as an infinite horizon of possibility, fueled by the expanding expectations generated by the coca economy.

As a result, the future orientations of this time were largely defined by *hope*, an effect that propelled people rapidly into a different situation from what has been before. Various forms of social mobility were made possible through the consolidation of land ownership regimes and access to global markets. Under these circumstances, the rapid accumulation of wealth and improvements in material conditions seemed unstoppable. “La Macarena changed overnight. Money appeared everywhere; people bought farms, improved their homes, and started businesses. It was like a fever dream” (Ovidio, personal conversation, June 2023).

Hope, as a future orientation, manifested as progress and change, as a force capable of transforming potential into reality (Bryant and Knight 2019). However, disappointment was its inevitable counterpart. The quick access to wealth also led to rising alcohol consumption, violence, and wastefulness. “Many squandered their money on alcohol or gambling. Some families were torn apart, and friendships were ruined by ambition. As the saying goes, *not everything that glitters is gold*” (Yanira, personal conversation, July 2018). Disappointment emerged as the realization that the present was filled with unrealized potential, a gap between the possibilities people envisioned and what materialized. This recognition of an unpredictable future—one that does not unfold according to plan—breaks away from linear conceptions of time and embraces the indeterminacy of experience and temporality. As Bryant and Knight (2019) argue, both hope and disappointment are less about certainty and more about the potential for change.

In contrast, during the consolidation of the war on drugs (1990-2020), the temporal regimes of the past shifted, reflecting a political reorganization spurred by military campaigns of counterinsurgency, counternarcotics, and counterterrorism. Dan Edelstein, Stefanos Geroulanos, and Natasha Wheatley (2020) emphasize that power and time are closely intertwined; every sovereignty project aims to shape historical narratives, temporal imaginaries, and political forces. Over these three decades, the state’s military policies imposed a temporal regime designed to undermine revolutionary time by establishing new regimes of futurity. This shift is evident in how the forces shaping people’s visions of the future transitioned primarily toward *anticipation* and *fear*. Violence, with its ability to contract what were once open horizons, reshaped how people imagined the future.

One of the main drivers of these emotions was the human and non-human toll of aerial fumigation and the counterinsurgency strategies employed in the region. The use of chemicals led to chronic health problems, such as gastrointestinal

issues, brain fog, and persistent headaches (Adams 2023). These effects extended to non-human beings as well, contaminating soil and water supplies, and weakening the environment's natural defenses against pollution, drought, and crop diseases. Simultaneously, counterinsurgency and counterterrorism strategies fractured community solidarities by expanding the notion of the enemy. This created a scenario in which FARC implemented a type of defensive justice, targeting anyone perceived to threaten the survival of the armed apparatus. War became not just punitive but also preventive: "I remember seeing Mom cry each morning, terrified of what might happen: losing our crops, being detained, or being killed by the army or the guerrillas. Fear wouldn't let her live" (Eliana, personal conversation, May 2023).

As a result, the present and near future lost value, as the promises once held by the coca plant started to fade under the weight of discourses on legality and pacification. The Colombian state leveraged these discourses to determine who deserved underdevelopment, political impotence, or secondary citizenship (Peels 2015). At this point, *anticipation* emerged as a key temporal orientation, as it is an imagination centered on taking precautions and preparing for imminent risks by pulling the future into the present (Bryant and Knight 2019). Anticipation involves laying the groundwork for a potential future, projecting a shadow in which "time has the effect of appearing to foreshorten, forestall, stop, or start the future and thereby temporality" (Bryant 2020, 18). In this context, *fear* becomes an anticipatory effect, casting the future in terms of threat. Even when violence, death, or imprisonment do not materialize, their potential continues to loom (Massumi 2010).

Finally, during the slowdown of the coca economy (2021-2024), temporal regimes defined by crisis and uncertainty emerged, giving rise to experiences of time centered on expectation. Unlike anticipation, expectation is deeply rooted in the past, clinging to the optimism that once characterized what were seen as "better times." It arises when what is considered *normal* disappears from the horizon of action. In this context, normalcy is tied to the coca plant's ability to bring about the future, whether through economic means or by reaffirming a sense of identity, independence, and self-respect. Gabriela Valdivia's (2012) concept of the affective aftermath of the coca economy helps illuminate this dynamic, referring to how coca continues to shape agrarian politics—both diachronically and synchronically—even amid crises.

The memories of prosperity generated by the coca economy during the 1970s and 1980s evoke a type of nostalgia that haunts the present, not just for those who live through it, but also for younger generations. Through the region's oral

histories, a myth has formed in which the coca plant symbolizes enduring abundance and transformation:

I haven't yet experienced the glorious days of coca [laughs]. But I still believe in the plant. Maybe my faith comes from my father: he used to tell me stories of fortune, happiness, and extravagance, where coca turned everything it touched into gold. (Gonzalo, personal conversation, May 2023)

This haunting capacity of the coca plant intertwines present-day realities with collective memories, blurring the lines between past and present. As a result, the past and present “are connected and in a constant, dialectical relationship that blurs temporal orders of ‘back then’ and ‘here now’” (Valdivia 2012, 618). One manifestation of this haunting is the increase in coca bush cultivation over the last four years, despite the ongoing economic downturn. According to UNODC data, the area under cultivation rose from 143,000 hectares in 2020 to 204,000 hectares in 2021, 230,000 hectares in 2022, and 246,000 hectares in 2023.

This expansion is often framed as a law enforcement or development issue, suggesting that eradication efforts combined with new economic activities to integrate the peasantry into the free market could offer a solution. However, the persistence of the coca economy must also be understood through its affective affordances, as it functions as a psychological and discursive referent in agrarian politics and substitution programs. Peasants not only compare past and present livelihood options but also consider how these options align with their aspirations and how they might negotiate alternatives with the national government. The coca plant remains central to how they envision futures that could materialize their hopes and desires.

Substitution programs, however, tend to operate within a linear and progressive conceptualization of time, assuming that each temporal phase—past, present, and future—is distinct and self-contained. Yet, time is not sequential (following one event after another), but enduring, meaning the past, present, and future continually overlap, engage, and transform one another. As Ovidio explains, “Living alongside coca is living among longings, fears, and certainties, but above all with the hope that the future will reach us sooner or later” (personal conversation, May 2023). This insight illustrates how the coca plant mobilizes various temporal regimes, showing how villagers in La Macarena simultaneously inhabit multiple, paradoxical temporalities. It also underscores the non-human agency of the coca planta in shaping these temporal orientations both diachronically and synchronically.

Conclusions

In this article, I explored how the coca plant has shaped temporality in Sierra de la Macarena by examining the assemblages it is part of. I analyzed the human and non-human elements involved, the socio-material relations they produce over time, and the effects that emerge in assembling and disassembling these complex networks. Through an assemblage framework, I emphasized the agency of the coca plant, expressed not only in its lifecycles but also in its ability to influence subjectivities, governance structures, economic flows, and landscapes, particularly in peripheral regions. Its rapid growth rate—allowing for harvesting every 45 days—reconfigures land tenure, labor distribution, and produces moral and political associations that challenge institutional discourses surrounding its illegality.

By considering the role of affect and desire in the relationship between villagers and the coca plant, I examined three distinct temporal orientations: hope during the coca boom (1970-1980), anticipation during the war on drugs (1990-2020), and expectation during the slowdown of the coca economy (2021-2024). Hope, as a temporal orientation, bridged potentiality and actuality, enabling a generation to imagine alternative futures. It initially manifested in wealth and social change but later gave way to disappointment as violence escalated. Anticipation emerged in response to the threat of an uncertain future during the war on drugs. Violence, targeting both human and non-human entities, led villagers to adopt strategies of survival, such as adapting coca cultivation methods to mitigate the effects of glyphosate fumigation. These anticipatory actions brought the future into the present, shaped by a sense of danger and precaution.

In contrast, expectation is rooted in the past, drawing on memories of wealth, independence, and autonomy fostered by the coca economy. These memories continue to shape current perceptions and emotional responses, helping to explain why coca cultivation has increased despite economic decline. The belief in the coca plant's potential to restore prosperity persists, supported by affective bonds and intergenerational stories. Here, coca is more than a commodity; it is a companion and accomplice.

By exploring how the coca plant and its economy influence experiences and perceptions of time, we can better understand the competitive and conflictual temporal formations that coexist within specific historical moments. This analysis allows us to recognize that beyond the criminalization of this economic activity, what is at stake is a dispute over how the future should be envisioned, who has the right to access it, and which temporal imaginaries deserve to be preserved.

Recognizing these dynamics points us toward the concept of futures in the plural, acknowledging the diverse temporal experiences of individuals and communities, and the tensions that arise when projecting different visions of the future.

Finally, my intent is not to generalize or homogenize the experiences of peasant communities, but rather to challenge perspectives that reduce their attachment to the coca plant to criminality, backwardness, or stubbornness. These views often cast coca farmers as either powerless victims or opportunistic profit-seekers. In contrast, I sought to highlight the affective, economic, and future affordances that the coca plant offers—even if temporarily—enabling a livable life, despite the uneven distribution of that livability.

Acknowledgments

I would like to extend my heartfelt thanks to the cocalero men and women who generously supported this project by sharing their stories and life journeys with me. I am also deeply grateful to the members of the *Political Ecology Workshop* (PEW) at the University of Michigan for their insightful suggestions and feedback, particularly Amy Kuritzky, Nico Juarez, Orven Mallari, and Professors Alyssa Paredes and Brian Klein. Finally, this project would not have been possible without the thoughtful reading and bold contributions of Lopaka O'Connor, as well as the invaluable comments from the anonymous reviewers and the editorial team of the *Revista Colombiana de Antropología*: Vladimir Caraballo, María Ochoa, and Eva Mangieri.

References

- Acero, Camilo, and Frances Thomson.** 2021. “‘Everything Peasants Do Is Illegal’: Colombian Coca Growers’ Everyday Experiences of Law Enforcement and Its Impacts on State Legitimacy.” *Third World Quarterly* 43 (11): 2674-2692. <https://doi.org/10.1080/01436597.2021.1971517>
- Adams, Vincanne.** 2023. *Glyphosate and the Swirl. An Agroindustrial Chemical on the Move.* Durham; London: Duke University Press.
- Aguilera, Mario.** 2014. *Contrapoder y justicia guerrillera: fragmentación política y orden insurgente en Colombia (1952-2003).* Bogotá: IEPRI; Debate Penguin Random House.
- Appel, Hannah, Nikhil Anand, and Akhil Gupta.** 2018. “Temporality, Politics, and the Promise of Infrastructure.” In *The Promise of Infrastructure*, edited by Nikhil Anand, Akhil Gupta, and Hannah Appel, 1-41. Durham; London: Duke University Press.

- Archambault, Julie.** 2016. "Taking Love Seriously in Human-Plant Relations in Mozambique: Toward an Anthropology of Affective Encounters." *Cultural Anthropology* 31 (2): 244-271. <https://doi.org/10.14506/ca31.2.05>
- Bailey, Norman A.** 1967. "La Violencia in Colombia." *Journal of Inter-American Studies* 9 (4): 561-575. <https://www.jstor.org/stable/164860>
- Bolívar, Ingrid.** 2006. *Discursos emocionales y experiencias de la política: las FARC y las AUC en los procesos de negociación del conflicto (1998-2005)*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Bryant, Rebecca.** 2020. "The Anthropology of the Future." *Etnofoor* 32 (1): 11-22. <https://www.jstor.org/stable/26924847>
- Bryant, Rebecca, and Daniel Knight.** 2019. *The Anthropology of the Future*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Butler, Judith.** 2015. *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*. Cambridge: Harvard University Press.
- CNMH (Centro Nacional de Memoria Histórica).** 2014. *Guerrilla y población civil: trayectoria de las FARC 1949-2013*. Bogotá: Centro Nacional de Memoria Histórica.
- Corredor, Juan, and Fernando López.** 2023. "The Logic of 'War on Deforestation': A Military Response to Climate Change in the Colombian Amazon." *Alternatives* 49 (4). <https://doi.org/10.1177/03043754231181741>
- Deleuze, Gilles, and Felix Guattari.** 1987. *A Thousand Plateaus*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Duque, Natalia, and Juan Maldonado.** 2023. "Los rostros del hambre tras la crisis de la coca en Colombia." *Mutante*. Accessed June 18, 2023. <https://mutante.org/crisis-de-la-coca-en-colombia/>
- Edelstein, Dan, Stefanos Geroulanos, and Natasha Wheatley.** 2020. *Power and Time: Temporalities in Conflict and the Making of History*. Chicago: Chicago University Press.
- Goodhand, Jonathan, Teo Ballvé, and Patrick Meehan.** 2024. "Drugs, Frontier Capitalism, and Illicit Peasantries: Towards a Comparative Research Agenda." *The Journal of Peasant Studies* 51 (4): 801-825. <https://doi.org/10.1080/03066150.2023.2258808>
- Goodhand, Jonathan, and Adam Pain.** 2022. "Entangled Lives: Drug Assemblages in Afghanistan's Badakhshan." *Third World Quarterly* 43 (11): 2654-2673. <https://doi.org/10.1080/01436597.2021.2002139>
- Gutiérrez-Sanín, Francisco.** 2019. "Tensiones y dilemas de la producción cocalera." *Análisis Político* 32 (97): 71-90. <https://doi.org/10.15446/anpol.v32n97.87193>
- . 2021. "Mangling Life Trajectories: Institutionalized Calamity and Illegal Peasants in Colombia." *Third World Quarterly* 43 (11): 2577-2596. <https://drugs-disorder.soas.ac.uk/mangling-life-trajectories-institutionalized-calamity-and-illegal-peasants-in-colombia/>

- Isacson, Adam.** 2023. "Crisis and Opportunity: Unraveling Colombia's Collapsing Coca Markets." WOLA, August 24. <https://www.wola.org/analysis/crisis-opportunity-unraveling-colombias-collapsing-coca-markets/>
- Kirksey, Eben, and Sophie Chao.** 2022. "Who Benefits from Multispecies Justice?" In *The Promise of Multispecies Justice*, edited by Sophie Chao, Karin Bolender, and Eben Kirksey, 1-21. Durham; London: Duke University Press.
- Latour, Bruno.** 2005. *Reassembling the Social*. Oxford: Oxford University Press.
- LeGrand, Catherine.** 1986. *Frontier Expansion and Peasant Protest in Colombia, 1830-1936*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Li, Tania.** 2014. "What Is Land? Assembling a Resource for Global Investment." *Transactions* 39 (4): 589-602. <https://www.jstor.org/stable/24582932>
- Massumi, Brian.** 2010. "The Future Birth of the Affective Fact. The Political Ontology of Threat." In *The Affect Theory Reader*, edited by Melissa Gregg and Gregory Seigworth, 52-70. Durham; London: Duke University Press.
- McDermott, Jeremy, and Steven Dudley.** 2024. "GameChangers 2023: la cocaína, entre el fogonazo y el estallido en 2024." Accessed June 13, 2023. <https://insightcrime.org/es/noticias/gamechangers-2023-cocaina-fogonazo-estallido-2024/>
- McGovern, Mike.** 2017. *A Socialist Peace? Explaining the Absence of War in an African Country*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Nally, David, and Gerry Kearns.** 2020. "Vegetative States: Potatoes, Affordances, and Survival Ecologies." *Antipode* 52 (5): 1373-1392. <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/anti.12652>
- Pécaut, Daniel.** (1989) 2012. *Orden y violencia: Colombia 1930-1953*. Medellín: Universidad Eafit.
- Peels, Peter.** 2015. "Modern Times: Seven Steps Toward an Anthropology of the Future." *Current Anthropology* 56 (6): 779-796. <https://www.journals.uchicago.edu/doi/10.1086/684047>
- Peñaranda, Isabel, Silvia Otero, and Simón Uribe.** 2021. "What Is the State Made Of? Coca, Roads, and the Materiality of State Formation in the Frontier." *World Development* 141: 105395. <https://doi.org/10.1016/j.worlddev.2021.105395>
- Ramírez, William.** 1996. "¿Un campesinado ilícito?" *Análisis Político* 29: 54-62. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/anpol/article/view/74971>
- Rose, Carol.** 1994. *Property and Persuasion: Essays on the History, Theory, and Rhetoric of Ownership*. New York: Routledge.
- Ruiz Serna, Daniel.** 2003. "Campesinos entre la selva, invasores de reservas." *Tabula Rasa* 1: 183-210. <https://revistas.unicolmayor.edu.co/index.php/tabularasa/article/view/1689>

- Samet, Robert.** 2019. "The Subject of Wrongs: Crime, Populism, and Venezuela's Punitive Turn." *Cultural Anthropology* 34 (2): 272-298. <https://doi.org/10.14506/ca34.2.05>
- Sayes, Edwin.** 2013. "Actor-Network Theory and Methodology." *Social Studies of Science* 44 (1): 134-149. <https://www.jstor.org/stable/43284223>
- Scott, James.** 1977. *The Moral Economy of the Peasant*. New Haven: Yale University Press.
- Serje, Margarita.** 2005. *El revés de la nación: territorios salvajes, fronteras y tierras de nadie*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- UNODC (United Nations Office on Drugs and Crime).** 2023. "Global Report on Cocaine 2023." Accessed April 26, 2023. https://www.unodc.org/documents/data-and-analysis/cocaine/Global_cocaine_report_2023.pdf
- UNODC (United Nations Office on Drugs and Crime) and ART (Agencia de Renovación del Territorio).** 2022. *Informe No. 24. Programa Nacional Integral de Sustitución de Cultivos Ilícitos – PNIS*. https://www.unodc.org/documents/colombia/2022/Diciembre/INFORME_PNIS_24.pdf
- Valdivia, Gabriela.** 2012. "Coca's Haunting Presence in the Agrarian Politics of the Bolivian Lowlands." *GeoJournal* 77: 615-631. <https://doi.org/10.1007/s10708-011-9407-9>
- Vargas Roncancio, Iván Darío.** 2017. "Nomadic Ecologies: Plants, Embodied Knowledge, and Temporality in the Colombian Amazon." *Boletín de Antropología* 32 (53): 255-276. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=55750078014>

Artículo

<https://doi.org/10.22380/2539472X.2795>

Página 1 de 27

Espantos y cruzados: espectros, guerra y temporalidades en los Llanos Orientales de Colombia

Espantos and Cruzados: Spectres, War, and Temporality in the Colombian Eastern Plains

Espantos e cruzados: espectros, guerra e temporalidade nos Llanos Orientales da Colômbia

Recibido: 08/03/2024 • Aprobado: 23/09/2024 • Publicado: 01/01/2025

Johanna Pérez Gómez

London School of Economics and Political Science, Londres, Reino Unido

j.perez-gomez@lse.ac.uk

<https://orcid.org/0009-0007-1055-3169>

Resumen

El artículo describe cómo los relatos de espantos, espectros de los Llanos Orientales colombianos, aparecen junto a referencias a los cruzados, combatientes paramilitares que conjuraban poderes antibalas a través de la brujería. La coexistencia de estos relatos en los espacios de oralidad muestra cómo la guerra, evocada en la figura del cruzado, se superpone al mundo pastoril centrado en el trabajo con ganado, escenario de los encuentros con espantos. El artículo ofrece una mirada a las tensiones manifiestas en esta superposición, las cuales se originan en el impacto de la guerra paramilitar en las nuevas generaciones de llaneros, que transformó paisajes físicos, mundos simbólicos y formas de relacionarse con el pasado y el presente de la región.

Palabras claves: espantos, narrativa, silencio, nostalgia, mística, guerra paramilitar

Abstract

The article describes how the tales of *espantos*, spectres from the Colombian Eastern Plains, appear alongside references to the *cruzados*, paramilitary fighters who conjured bulletproof powers through sorcery. The coexistence of these narratives in

oral traditions reveals how the war, as embodied in the figure of the *cruzado*, overlaps with the pastoral world centered around cattle work, the setting for encounters with *espantos*. The article provides an insight into the manifest tensions in this overlap, which arise from the ways in which new generations of inhabitants of the Plains were affected by the paramilitary war. This one not only transformed physical landscapes but also symbolic worlds and ways of relating to the past and the present of the region.

Keywords: *espantos*, narrative, silence, nostalgia, mysticism, paramilitary war

Resumo

O artigo descreve como os relatos de *espantos*, espectros dos Llanos Orientales colombianos, aparecem junto a referências aos *cruzados*, combatentes paramilitares que conjuravam poderes à prova de balas através da bruxaria. A coexistência desses relatos nos espaços de oralidade permite observar como a guerra, evocada na figura do *cruzado*, se sobrepõe ao mundo pastoral centrado no trabalho com gado, cenário dos encontros com *espantos*. O artigo oferece um olhar sobre as tensões manifestas nessa sobreposição, as quais se originam nas formas como as novas gerações de *llaneros* foram impactadas pela guerra paramilitar. Esta não apenas transformou paisagens físicas, mas também mundos simbólicos e formas de se relacionar com o passado e viver o presente da região.

Palavras-chave: *espantos*, narrativa, silêncio, nostalgia, misticismo, guerra paramilitar

Introducción

Durante la etnografía que realicé para mi tesis doctoral¹, participé en reuniones sociales como festivales, cumpleaños, paseos, ferias y fiestas familiares y comunitarias en el municipio de San Martín de los Llanos, en el departamento del Meta (figura 1). En estas ocasiones, casi siempre se abría un espacio para contar historias. Por lo general, los hombres mayores narraban anécdotas y cuentos sobre los espectros de los llanos, conocidos como *espantos*. Otros hablaban sobre una clase distinta de seres: los *cruzados*, combatientes que adquirieron poderes sobrenaturales a través de rituales de brujería y que fueron populares durante los tiempos más álgidos de la guerra paramilitar en la región. A simple vista, parecía que *espantos* y *cruzados* no pertenecían al mismo mundo sobrenatural. Los primeros forman parte de las historias folclóricas que describen la vida en el llano rural, mientras que los segundos están relacionados con relatos de guerra que bien podrían aplicarse a todo el país. A pesar de la disonancia, *espantos* y *cruzados* se mencionan en los mismos espacios de oralidad, lo que pone de manifiesto

1 Mi tesis doctoral explora algunas de las prácticas de brujería usadas por paramilitares en los llanos colombianos (Pérez Gómez 2022).

las tensiones entre las diferentes experiencias de las personas que asisten a estas reuniones, una mezcla de familias extensas y vecinos. En este escrito, presento algunos elementos para entender estos espectros y seres, y las tensiones que revela su coexistencia en los espacios de oralidad llaneros.



Figura 1. La región de los Llanos Orientales de Colombia, compuesta por los departamentos de Meta, Casanare, Vichada y Arauca

Fuente: Asociación Empresarial en Pro del Desarrollo de la Orinoquia (Prorinoquia).

Esta etnografía explora las consecuencias profundas de la guerra paramilitar a partir de un análisis de los relatos sobrenaturales sobre espantos y cruzados como narrativas orales. Estas últimas no son meramente construcciones lingüísticas, sino formas de comprensión de la realidad, instrumentos cognitivos que, al organizar la experiencia, instituyen lo que es real (Blair Trujillo 2008, 19-24; Graeber 2007, 380; Rosaldo 2000, 153-169). El antropólogo Renato Rosaldo (2000) señala que la narrativa no se compone solo de las intenciones y el “punto de vista” de quienes la elaboran. También está formada por los espectadores, quienes la decodifican con sus expectativas, conocimientos y experiencias. Las narrativas son construcciones colectivas que en la oralidad se configuran a partir de formas de escucha e intereses que emergen en los espacios de reunión social (Blair Trujillo 2008). Ellas implican la capacidad de comprender la acción humana, y exigen entender a sus protagonistas y sus intenciones. Esta perspectiva intersubjetiva, adoptada por David Graeber (2007) en Madagascar, aborda los relatos como *actos de narrar* y no como productos o contenidos, y plantea preguntas sobre lo que ocurre con los narradores y sus audiencias.

Antes de continuar, es necesario puntualizar algunos aspectos de esta guerra. Aunque hay diferencias regionales, muchos grupos paramilitares surgieron en la década de 1960. En este periodo, las élites locales y nacionales, siguiendo la retórica contrainsurgente de la época, financiaron y entrenaron grupos armados para combatir a las guerrillas comunistas, que se expandieron en la mayor parte del territorio nacional. Desde 1980, estos grupos adquirieron notoriedad por su participación en las ganancias generadas por el narcotráfico, con lo que desarrollaron un poder económico y militar superior al de otros grupos similares en Latinoamérica (Tate 2011). Dicho poder les permitió apropiarse de vastas extensiones de tierra, monopolizar las economías del contrabando y el narcotráfico, e influir en decisiones de Gobiernos locales. Impusieron órdenes normativos, eliminando lo que consideraban personas indeseadas para la sociedad y atacando a quienes se interponían en su camino de apropiación de capital, como defensores de derechos humanos y líderes comunitarios (Cívico 2016; Gill 2016; López Hernández 2010; Tate 2011; Taussig 2005). En palabras de la analista política Jasmin Hristov, en su libro *Sangre y capital*, los paramilitares, a punta de todo tipo de violencias, acumularon no solo capital, sino una enorme “deuda con la humanidad” (2009, 103-127)².

La guerra paramilitar alcanzó un punto álgido entre 1990 y 2000, años que corresponden al tiempo en que cientos de cruzados andaban en los llanos. Los

.....
 2 Todas las traducciones son propias.

cruzados eran combatientes de carne y hueso que se sometieron a rituales de brujería y, aunque existieron en otros grupos armados (cf. Ruiz García 2016), fueron populares entre los paramilitares de la región. En los relatos sobre comandantes paramilitares recopilados por Zabala (2009), ninguno los menciona, excepto Don Mario, quien dedica nueve páginas a narrar los eventos sobrenaturales que presencié en los llanos. Las alusiones a los *cruzados* recapitulan escenas de la descomunal violencia vivida en los tiempos más intensos del conflicto. Estas nos permiten entender el *más allá* de los cambios que produjo la política de *sangre y capital* en la región, a través de un enfoque distinto al que encontramos en la descripción de las violencias y la gobernanza de los grupos paramilitares de otras etnografías, como las de Madariaga Villegas (2006), Campuzano (2013) y Cruz, Díaz y Moreno (2009), en las zonas de Urabá, Antioquia y Bogotá, respectivamente.

Estas consideraciones surgen del trabajo de campo realizado en San Martín de los Llanos, municipio que abarca tanto un casco urbano como diversas zonas rurales. Este pueblo acogió paramilitares desde principios de 1980 y fue su centro de operaciones en la región entre 1990 y 2000. Desde allí, estos grupos desplegaron operativos militares, administraron rutas de comercio de cocaína, organizaron el reclutamiento y construyeron campos de entrenamiento para incrementar su pie de fuerza (“Estructura paramilitar del Bloque Centauros y Héroes del Llano y del Guaviare” 2016, cláusulas 611 y 810; Zabala 2009, 34). San Martín tuvo presencia permanente de paramilitares en estas décadas, pues era un lugar estratégico porque conectaba la capital del país, Bogotá, con la selva del Guaviare, las sabanas del Meta y el Vichada, y las estribaciones de los Andes orientales. Además, era un sitio de importancia simbólica como eje de colonización de los territorios del Vichada y el Guaviare (De Calazans Vela y Molano 1988; Rausch 1999, 158-161)³.

Mi investigación doctoral me llevó a este histórico municipio para explorar la relación entre guerra y brujería. Me instalé en San Martín con la fortuna de conocer a una familia que ha vivido allí por generaciones, y llevé a cabo un trabajo etnográfico entre 2017 y 2018 con entrevistas abiertas y observaciones entre las personas del pueblo, incluidos paramilitares desmovilizados y sus familias, así como “conocedores del llano”, de quienes hablaré más adelante. Las preguntas que hice sobre brujería a esas personas me ayudaron a establecer la importancia de los cruzados en las experiencias de guerra dentro y fuera de los grupos paramilitares.

3 Las observaciones de este artículo se realizaron en el territorio de San Martín, desde donde se hace referencia a los llanos en general. Es necesario comparar con otras zonas llaneras para tener una mejor comprensión sobre los estragos de la guerra paramilitar en la región.

Así, registré en mis diarios de campo las menciones a estos combatientes a prueba de balas, incluyendo cómo eran nombrados en los espacios familiares, vecinales y comunitarios. De esta forma, identifiqué quiénes, para mi sorpresa, no hablaban de los cruzados.

En la primera parte de este escrito, explico cómo los espantos envuelven una forma de experimentar los llanos a partir del trabajo con el ganado y, seguidamente, exploro cómo estos espectros comparten escena, en la oralidad, con los cruzados. La reflexión plantea preguntas sobre la incursión de estos últimos en la oralidad relacionada con la guerra paramilitar, su violencia y las transformaciones que ocasionó en los paisajes y modos de vida llaneros.

El silencio de los criollos

La inquietud que guía este artículo nace de una sencilla observación: los criollos —como llaman los llaneros a los vaqueros experimentados y sabedores— poco aludían a la guerra paramilitar y casi nunca a los cruzados en espacios públicos de reunión. Los términos *criollo* y *criolla* se refieren a sabedores del llano y sus oficios pastoriles, historia, artes, tradiciones orales y culinarias, entre otros aspectos. Si bien toda la gente a la que apelan estas palabras es llanera, no todo llanero es socialmente reconocido como criollo.

Pasé buena parte de mi trabajo de campo hablando con criollos y criollas porque mis interlocutores en San Martín constantemente me remitían a su autoridad para hablar de “todo lo llanero”. Su reticencia para hablar de los cruzados llamó mi atención, ya que estos sabedores —por lo general, hombres mayores— son por excelencia los contadores de historias⁴. También, porque los llanos ocupan un lugar destacado en el imaginario colombiano como una tierra de poderosa hechicería y misteriosas apariciones (Bjork-James 2015; Rausch 1999 y 2008). Para mí, no era claro por qué aquellos socialmente reconocidos como guardianes de la tradición oral no hablaban de los seres sobrenaturales de la guerra.

A los criollos, que guardan silencio sobre los cruzados, les gusta sin embargo hablar de sus travesías en el llano. El telón de fondo de estas historias es lo que los llaneros llaman *trabajo de llano*, una forma estacional y extensiva de pastoreo

4 Las mujeres criollas saben de baile, música y cocina, y las que conocí saben de *rezos* u oraciones para curar todo tipo de males y prevenir peligros. Aunque ellas usualmente no son contadoras de historias, menos en espacios de reunión, en mis conversaciones privadas también encontré que difícilmente hablaban de la brujería en la guerra.

de ganado vacuno forjada en las planicies colombo-venezolanas. De acuerdo con mi amigo criollo José⁵, el trabajo de llano incluye el pastoreo o *arreo*, el traslado de los grupos de reses o caballos en sus pastos, el suministro de sal y la segregación o reunión de los rebaños, entre otras actividades. José, además de vaquero experimentado, es poeta, cantante, compositor y trabaja en uno de los últimos ranchos ganaderos de la zona, conocidos como *hatos*. De su mano aprendí a montar a caballo para acompañar a los vaqueros en el arreo dentro del hato que él administra; a través de esa experiencia entendí el prominente lugar del trabajo con el ganado en todo lo llanero, empezando por su música —que incorpora sonidos, formas compositivas y letras que transmiten el mundo de experiencias de las labores con el ganado—, sus bailes, la cultura material, las expresiones cotidianas y formas de tradición oral. El trabajo de llano no solo es un modo de producción que ha definido la historia socioeconómica de la región, sino una forma de pastoralismo con su propio encanto bucólico.

Las historias de travesías se desarrollan en las experiencias de los viajes de arreo. En mis conversaciones con vaqueros, como se conoce a quienes trabajan con el ganado, escuché cómo nadaban en ríos torrenciales, derribaban toros, montaban furiosos caballos o disparaban con pistola a agresivas anacondas. Estas narrativas, a la vez heroicas y humorísticas, son parte esencial de las tertulias criollas e imprescindibles en los libros de folclor, las canciones llaneras y las novelas ambientadas en los llanos⁶. Las travesías durante el trabajo de llano que relatan los vaqueros contienen historias de espantos. Aunque la mayoría de los llaneros las cuentan, me decía la gente que los criollos, por lo general vaqueros experimentados, son los que más *saben* de espantos porque han viajado a lo largo y ancho de los llanos y han tenido encuentros cercanos con ellos. Durante mi tiempo en los llanos, pasé incontables horas escuchándolos contar acercamientos con la Sombrerona, la Tejedora, el Silbón, Juan Machete, la Sayona y otros más. Como colombiana familiarizada con las historias de espantos, espectros terroríficos característicos del folclor sudamericano, me sorprendió la forma en que los llaneros afirman tener una relación cercana con ellos.

Los relatos de espantos en los llanos se encuentran en la música y se celebran en las fiestas. En San Martín, por ejemplo, hay un desfile en abril llamado la Fiesta de los Espantos, en la que los actores se disfrazan para representar a espantos famosos.

5 Salvo dos notables excepciones, las personas mencionadas en este artículo han sido anonimizadas.

6 Como las luchas con “tigres” o con el jaguar descritas por Chaquea (1986, 96), o las canciones llamadas corridos que immortalizan las hazañas de los vaqueros.

Estos se pasean haciendo bromas al público, mientras un narrador recita la canción de la que toma el nombre el desfile. La autoría de la canción es hoy debatida entre compositores criollos que, en una conversación personal, me explicaron que los espantos son tan característicos del llano como los vaqueros. Hablar con los criollos me hizo apreciar el corpus de canciones, poemas, obras folclóricas y literarias en los que se afirma un vínculo entre espantos y vaqueros⁷. Un ejemplo lo podemos encontrar en *Doña Bárbara*, una de las novelas de Rómulo Gallegos ambientadas en los llanos:

Bajo los techos de los caneyes [ranchos] o encaramados en los tramos de las puertas de los corrales, siempre hay entre los vaqueros alguno que hable de los espantos que le han salido [...]. La vida andariega del encaminador de ganados y su imaginación vivaz suministraban mil aventuras que narrar, a cual más extraordinaria. ¿Muertos? A todos los que salen desde el Uribante hasta el Orinoco y desde el Apure hasta el Meta [véase figura 1], les conozco sus pelos y señales —solía decir [uno de los vaqueros de la novela] y si son los otros espantos, ya no tienen sustos que no me hayan dado. (Gallegos 1985b, 49-50)

Al igual que la novela *Cantaclaro* del mismo autor (Gallegos 1985a) y *Las guajibidas* de Silvia Aponte (2005), también ambientadas en los llanos, *Doña Bárbara* retrata a los espantos como espectros centrales en la narrativa de la región. El pasaje anterior los describe como parte de la “imaginación vivaz” de los vaqueros, fuente de la tradición oral que se desarrolla en la socialidad de los hatos. Para el llanero, los espantos pertenecen al acervo de experiencias adquiridas trasegando las llanuras y compartiendo vivencias en el hato.

A lo largo de mi estancia en San Martín, fue evidente que los espantos no eran espectros ordinarios. Por un lado, no eran apariciones de personas localmente importantes en el pasado, como lo son, por ejemplo, los espectros de los amos de las plantaciones esclavistas en el Valle del Cauca que describe Michael Taussig (1980) en su libro sobre la presencia del diablo en las sociedades campesinas bajo procesos de modernización económica. En ese caso, los espantos son espectros del pasado esclavista, que habitan las casas y territorios de las haciendas de caña de azúcar de la región, y recuerdan cómo la emancipación de la esclavitud implicó una inversión de valores de acuerdo con la cual lo noble, como los amos de las

7 Por ejemplo, las composiciones poéticas sobre el Silbón, el ánima de santa Elena, el Leñador Perdido, el Caporal y el Espanto, Florentino y el Diablo, y las leyendas del Uverito y Juan Machete (figura 2).

plantaciones, se volvió maldito. El trabajo de Taussig (1980) demuestra que los espantos, a veces con nombre propio, son parte de la comprensión de la historia en la región. Esta idea permea otros trabajos, como el de Luis Alberto Suárez Guava (2009) sobre las cosmologías del centro del país. Suárez describe la estrecha conexión entre el personaje Juan Díaz, el mohán del mismo nombre, el cerro y el Nevado del Ruiz en el Tolima. Detallando estas conexiones, el autor explica la importancia de estos espectros en las relaciones de los habitantes con sus paisajes y las memorias de la región, los cuales median las explicaciones del evento catastrófico de la tragedia de Armero, causada por la explosión del volcán Nevado del Ruiz en 1985. Sin profundizar más en su argumento, podemos concluir que los espantos son espectros que forman parte significativa de la historia de un territorio (cf. Garzón Martínez 2019).



Figura 2. Juan Machete. Parte de la colección de esculturas que representan a los espantos, ubicada en el parque Malocas, lugar turístico de Villavicencio, la capital del Meta. Juan Machete deambula por los llanos tras pactar con el diablo

Fuente: Neotours - CC BY-SA 4.0. https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Juan_Machete.jpg

A diferencia de otras regiones, en el llano, los espantos no tienen origen en personajes del pasado ni están atados a accidentes geográficos específicos, como montañas, lagos o ríos, o a lugares, como casas, fincas o caminos. Muchos de ellos son humanoides cuya procedencia es incierta y cuya vida es *inquieta*, pues andan vagando por las sabanas abiertas. Al igual que los vaqueros, estos espantos son *trashumantes*, palabra que designa el vínculo entre pastoreo y movimiento humano a través del espacio (en un territorio) y el tiempo (durante temporadas). La vida nómada de los vaqueros respondía al trabajo estacional en las ganaderías extensivas. Aunque su trashumancia se ha profesado como un amor por la libertad plasmado en canciones, poemas y literatura (cf. Restrepo 1970, 159), en última instancia fue ventajosa para quienes acumularon tierras en el siglo XIX (Arias 2017, 31-32). Los vaqueros no tenían como interés amasar propiedades, sino conocimientos y destrezas a través de una ética de trabajo en la que ser buen vaquero se equiparaba con ser un trabajador diestro y osado. Ellos son la fuerza vital que produjo una sociedad pastoril a través del trabajo de llano y los espantos son su cámara de resonancia espectral. Tanto vaqueros como espantos tienen por casa los llanos enteros: “desde el Apure hasta el Meta”, como dicen en *Doña Bárbara*.

Los relatos de espantos, ocurridos en espacios en ocasiones informales, rara vez aluden al origen de estas historias, como lo hacen los libros del folclor, en los que los protagonistas son descritos como seres malditos por cometer terribles pecados. El Silbón, por ejemplo, es el espíritu de un hijo que mató a su padre y se comió sus tripas, y la famosísima Llorona mató a sus propios hijos. Con alguna variación, los espantos definen el pecado como la transgresión de las normas de parentesco y los roles convencionales de género. Este origen explica sus comportamientos como espectros que castigan a quienes infringen el orden moral, como “malos” esposos o hijos desobedientes. Por razones de espacio, no voy a profundizar en la forma en que los espantos evocan la noción de pecado en la moral cristiana y traen a la mente el cosmos mestizo que se origina en la colonización católica de la llanura, la cual se dio paralelamente a la introducción del trabajo pastoril en los grandes hatos del siglo XVIII (Gómez L. 1998; Rausch 1984). Solo basta decir que estos pecadores no adquieren formas religiosas, como sí lo hacen las ánimas del purgatorio y algunos santos populares (cf. Losonczy 2001).

Los relatos de espantos describen encuentros con estos espectros en sabanas, bosques, ríos, caminos, hatos y lagunas, que se le presentan al vaquero en sus recorridos por el llano. Los narradores usan el misterio y, a la vez, el humor para poner a prueba la credulidad de ambos, los protagonistas de sus cuentos y la audiencia. Esta actitud la observé por primera vez durante las conversaciones

en el cineclub que ayudé a organizar con la biblioteca municipal. Este espacio de esparcimiento fue concertado con la bibliotecaria e hizo parte de las actividades de campo que ampliaron mis redes en el pueblo. Coordiné varios ciclos sobre una variedad de tramas que no tenían que ver con mi investigación, excepto el de Halloween, dentro del cual proyectamos películas sobre brujería. A la presentación de la película *La Llorona* asistieron personas de distintas edades y criollos a los que invité para la ocasión. Tras la proyección, estos últimos intervinieron contando historias de espantos. “La Sombrerona”, “La Tejedora”, “El Silbón”, “El carro fantasma”, “El Ánima Sola” y “El Hombre Hojarasca” fueron seguidos por historias en las que los protagonistas creían haber visto u oído un espanto, para descubrir más tarde que se trataba de un pájaro o un caballo que se rascaba el lomo en una posición extraña. Estas leyendas se metamorfosearon en anécdotas sobre elaboradas travesuras para hacer creer a alguien que había visto u oído un espanto. Los giros en la narración de los criollos creaban un ambiente de incredulidad acentuada, en el cual los espantos se convertían en simples cuentos, pero engendrar cuentos se convertía en el verdadero poder de los espantos.

Con el tiempo aprendí que, para los criollos, cuando se trata de espantos, establecer lo que es “real” resulta intrascendente. José, mi amigo criollo, me dijo una vez, mientras discutíamos sobre por qué no se consideraba un buen narrador: “Bueno, tal vez por eso nunca me topé con un espanto ni nunca se me ha aparecido nada extraño, ¡no soy bueno contando historias!” (entrevista personal, 2017). Aunque, cuando lo escuché, me eché a reír, pues su razonamiento me parecía absurdo, con el tiempo comprendí el significado de su reflexión. Los llaneros como José difuminan constantemente la línea que separa el creer y el hacer creer en sus narraciones, un movimiento que es también parte de su sentido del humor⁸. En lugar de descartar sus actitudes hacia los cuentos de espantos como contradicciones que demuestran que ellos realmente no “creen” en estos, considero que la forma en la que disponen la incredulidad es fundamental para penetrar en la importancia de los espantos. Para los criollos, estos seres son tan reales como su mundo pastoral.

Es importante aclarar que este mundo no solo se refiere a las actividades de la vida rural en los llanos, sino al proceso de naturalización de la ganadería

8 Por ejemplo, las narraciones conocidas como *cachos*, relatos exuberantes que la gente cuenta para pasar el rato, cuyo objetivo es mezclar realidad y ficción para poner a prueba la credulidad del público. Un cacho comienza como una anécdota, pero se vuelve cada vez más surreal, pasando de lo inverosímil a lo ridículo y lo esperpéntico, con tal rapidez que no queda más remedio que reírse. Una recopilación de estos cuentos puede encontrarse en Riaño (2019).

extensiva desarrollado por siglos (figura 3). Este proceso se explica ante todo por la manera como se ha escrito la historia de la región. Según Lina Marcela González Gómez (2015), los llaneros han sido prolíficos en la producción de estudios históricos y sociológicos, en su mayoría relatos descriptivos sobre su *forma de vida*, pero carentes de una revisión rigurosa de las fuentes y del pensamiento historiográfico. Básicamente, hasta hace dos décadas se aplicaba la fórmula según la cual “la región se explica sola” (González Gómez 2015, 115)⁹. Para una historiadora como González, su trabajo es precisamente un intento de corregir esta *autoevidencia*, considerada como un *límite interpretativo* (Rueda Enciso 1988) para entender la región. Así como otros revisan la historia regional para dar cuenta de las experiencias de frontera (Rausch 2006), el trabajo de González Gómez (2015, 23) describe la *heterotopía* del llano, esto es, la diversidad ecológica, la ocupación discontinua del espacio y la multiplicidad de procesos políticos en el territorio de San Martín. La heterotopía se plantea en contraposición a la popular visión homogeneizadora de la región como “la Orinoquía esteparia” (Baquero Nariño 2004, 12), imagen que se multiplica en la historiografía autorreferencial de los llanos. Aunque esta corrección es vital para el progreso del conocimiento académico, no podemos descartar esta autoevidencia solo como un límite. Por el contrario, es diciente de la mistificación acaecida en los procesos históricos que unieron el territorio más extenso de Colombia, fusionando los departamentos desde Arauca hasta Meta (véase figura 1), sus poblaciones urbanas y rurales, y conectando a pobres y ricos en un modo de vivir sustentado en el trabajo con el ganado. Esta actividad transformó la ecología de la región, definió el sistema de tenencia de la tierra y los modos de ocupación territorial, en la medida en que vinculó a una población dispersa a través de caminos para el transporte de ganado, mercancías, personas y noticias¹⁰.

9 Esta tendencia se ha invertido en los últimos veinte años. Recientemente, los científicos sociales han mirado al territorio para entender el papel de la ganadería en la transformación ecológica y social de la región (Arias Vanegas 2004), las políticas que diferencian al Meta de los departamentos de Casanare, Arauca y Vichada (Rausch 1999), las tensiones entre las dinámicas rurales y urbanas en los llanos (Rausch 1999 y 2006), y, en general, la emergencia de la región dentro del Estado nación colombiano (González Gómez 2015).

10 La frontera de los llanos es otra forma de interpretar la historia de la región que se remonta a la confrontación de los colonos con los remanentes de los pueblos indígenas de la zona durante la expansión de la ganadería (Rausch 1984 y 1999).



Figura 3. El paisaje de las llanuras: la ganadería extensiva y estacional se desarrolló en la región durante los siglos XVII y XVIII y se extendió a lo largo de los siglos XIX y XX

Fuente: fotografía de la autora.

Lo que denomino *mistificación* no tiene que ver con sucesos mágicos, sino con los procesos históricos e ideológicos que devinieron en la naturalización de la ganadería a lo largo de los siglos. Esta *mística* no se origina en *creencias*, sino en valores que surgen en la materialidad del trabajo, en las relaciones sociales que allí se reproducen y en la idea de un mundo llanero compartido. El imaginario de la Orinoquía esteparia atraviesa tanto la Historia como las historias criollas —entre ellas, los cuentos de espantos— en las que la aventura y el humor se mezclan para producir el llano pastoril, base de la identidad regional que nace de las vivencias del trabajo de llano. Esta identidad no puede reducirse a un conjunto de expresiones culturales y artísticas que identifican a los llaneros como un *tipo regional* en una Colombia multicultural (Arias Vanegas 2017, 28-31). En cambio, debe entenderse como formas de las experiencias existenciales en el devenir de los llaneros como gentes distintas a las de otras ruralidades colombianas.

Podemos imaginar lo que sucede en el espacio social cuando los criollos dejan de hablar sobre espantos y travesías. Aunque sutil, su silencio es profundamente significativo, ya que refleja la dificultad de seguir reproduciendo el mundo pastoril ante su audiencia. Como señala Elizabeth Jelin (2002, 80) en su estudio sobre el testimonio y el trauma histórico, el silencio a veces expresa la falta de condiciones sociales para la escucha. Los criollos callan para mantenerse dentro de espacios

de reunión social que, por definición, no son privados, donde la audiencia dispone su escucha a otros relatos sobrenaturales, aquellos que evocan las marcas de un conflicto armado reciente.

Los cruzados y los nuevos hombres

El silencio es un gesto ampliamente documentado por etnógrafos que trabajan en zonas de guerra (cf. Campuzano 2013; Madariaga Villegas 2006; Nordstrom y Robben 1995; Taussig 2005). Madariaga Villegas (2006, 82-84), por ejemplo, describe la manera como, durante la ocupación paramilitar en Urabá, la gente guardaba silencio ante los actores y eventos relacionados con estos grupos. Este silencio, nacido del miedo, protegía a las personas de posibles represalias por hablar, opinar o mostrar emociones sobre las violencias vividas, lo que proyectaba una aparente complicidad con los actos y normas de los paramilitares. Aunque el silencio puede tener distintos significados, como acto de resistencia o producto de intimidación, en el contexto que nos ocupa, no está asociado a conversaciones peligrosas sobre personas o situaciones concretas del presente que puedan poner en riesgo a alguien, ni a testimonios que rememoren el sufrimiento causado por la guerra. El silencio de los criollos, su negativa a incluir la guerra en el repertorio de sus historias, ocurre en espacios informales, cargados de humor, donde la guerra se recuerda como un acontecimiento increíble y sobrenatural.

Tuve la oportunidad de observar cómo, después de las intervenciones de los criollos, otros hombres llaneros narraban historias sobre la guerra y sus seres sobrenaturales, los cruzados: “sus poderes se manifiestan en combate o en situaciones de peligro. Se vuelven violentos, con más fuerza de lo normal [...] y en combate quieren ir al frente, quieren ir a matar”. Estas palabras son de Camilo, uno de los exparamilitares entrevistados por mí en 2018. Camilo militó en los dos grupos que dominaron la zona durante el periodo más intenso de la guerra: los denominados Buitragos o Autodefensas Campesinas del Casanare (ACC), liderados por Héctor Buitrago y sus hijos, y los Centauros, un frente que fusionó estructuras locales con los grupos del norte de Colombia, específicamente de Antioquia y Urabá, en un esfuerzo por formar un solo grupo paramilitar a nivel nacional bajo la estructura de las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC)¹¹. Camilo desertó

11 Los primeros grupos paramilitares de los llanos se llamaron Carranceros, ejércitos privados de los contrabandistas de esmeraldas que se apoderaron de grandes extensiones de tierra en 1970. Más tarde se unieron a los Masetos, escuadrón de la muerte creado en 1981 por narcotraficantes para

de los Buitragos y se unió a sus más fieros enemigos: los Centauros¹². Compartió conmigo sus experiencias como combatiente de bajo rango, que incluían historias sobre brujería, posesiones de espíritus y, por supuesto, menciones a los cruzados. Al igual que otros exparamilitares que entrevisté, Camilo afirmó que los poderes de estos personajes se manifestaban en situaciones de peligro extremo y en el momento de su muerte. Los cruzados emergen en las vivencias de los combatientes paramilitares y son llevados al mundo social llanero a través de breves relatos, ya sea por los mismos exparamilitares o por llaneros que los conocieron. Estos, usualmente más jóvenes que los criollos, se convierten en nuevos narradores que amenizan las reuniones sociales con historias sobre los eventos sobrenaturales de la guerra en el llano.

En mis indagaciones, fue evidente la importancia de la dimensión generacional que interviene en la tensión entre los relatos que reproducen el llano pastoril y los de la guerra. Con ayuda de las redes forjadas a través del cineclub con profesores y estudiantes del pueblo, hice una observación intencionada con personas entre los quince y los diecisiete años, quienes normalmente no participan como narradores en los espacios de reunión social. Para este fin, organicé un taller sobre historias de espantos con aproximadamente veinte estudiantes de bachillerato. Preparada con fotos, canciones y libros con referencias a estos seres, les pregunté sobre las leyendas que conocían y si ellos o alguien cercano había visto espantos alguna vez. Antes de lo que esperaba, mostraron desinterés en el tema. Conocían algunas historias al respecto, pero no establecían ninguna conexión con ellas: ni encuentros cercanos ni travesuras o anécdotas. Como sospechaba, estaban más interesados en compartir sus historias de brujería, que incluían relatos sobre cruzados. Al final del taller, concluí que para estos jóvenes llaneros era más natural hablar de cruzados que de espantos.

.....

luchar contra la extorsión de la guerrilla. Este último fue el primer movimiento narcoparamilitar de los llanos, responsable del crecimiento de la producción de coca en la región. Los grupos se multiplicaron en los años 1990, cuando surgieron las Autodefensas del Meta y Vichada (AMV), los Verdaderos Patriotas, los Aguijones, las Autodefensas Campesinas del Casanare (ACC) y el Bloque Vencedores de Arauca (CNMH 2020). En 1994, algunos de estos movimientos se aliaron con paramilitares de las regiones de Antioquia y Urabá que posteriormente conformaron las AUC. A pesar de un proceso de desmovilización en el 2005 y 2006, varios grupos paramilitares siguen operando en la zona.

- 12 Sobre la guerra entre los Buitragos y los Centauros, véanse los informes de la sentencia del Tribunal Superior del Distrito Judicial de Bogotá (“Estructura paramilitar del Bloque Centauros y Héroes del Llano y del Guaviare” 2016) y el informe del Centro de Memoria Histórica (2020) contenido en el tomo 1 de las *Memorias de una guerra por los Llanos*, titulado *De la violencia a las resistencias ante el Bloque Centauros de las AUC*.

En mis observaciones resuenan los hallazgos del trabajo de Garzón Martínez (2019) sobre la historia oral del camino colonial que conecta a Bogotá con los llanos. La autora describe cómo las historias de espantos en la zona han sido desplazadas por historias de espíritus de la violencia bipartidista de 1950 y las masacres paramilitares de las décadas posteriores (Garzón Martínez 2019, 114-117)¹³. Garzón Martínez concluye que la acentuada disposición para hablar de los nuevos espíritus evidencia formas de memoria sobre eventos violentos que han marcado la historia de las gentes que habitan actualmente los municipios que conforman el camino colonial. En consonancia con esos hallazgos, la actitud de los jóvenes en el taller sugiere que sus vidas han sido profundamente marcadas por los paramilitares. La presencia de tropas, comandantes, batallas, emboscadas, escapes, botines de guerra, así como el flujo de dinero y toda la logística de la violencia armada, transformaron familias, barrios y espacios públicos y políticos, especialmente hacia las décadas de 1990 y 2000. Los cruzados ocupan el centro de las memorias de este periodo e indudablemente parecen más importantes para los jóvenes de San Martín que los espantos que compendian el paisaje y las travesías de los vaqueros, protagonistas del trabajo de llano.

Los relatos sobre los hombres antibalas tienen que ver con haber *observado* o conocido a alguien que fue *testigo* de sus poderes sobrenaturales. Estas narraciones hacen del oyente un testigo de los increíbles sucesos de la violencia paramilitar. En ellas, los seres de la guerra son retratados como soldados agresivos, similares a Rambo, el famoso personaje estadounidense veterano de Vietnam, o a los guerreros que combaten volando de árbol en árbol, como los de la película *El tigre y el dragón*¹⁴. También son descritos como superpoderosos, “como Wolverine, con sus afiladas garras negras”, dice Camilo, el exparamilitar que mencioné al iniciar este apartado. Para representar a los cruzados, se recurre a la imaginaria de Hollywood con el fin de manufacturar la valentía “espectacular” de los paramilitares o, muchas veces, su “locura”.

Los relatos sobre los cruzados, que en ocasiones son solo menciones, tienden a presentarlos como los más osados combatientes. En cuanto narrativas heroicas, buscan que la audiencia se identifique con los objetivos de su protagonista: en

13 La Violencia fue una guerra civil librada entre 1948 y 1958 entre los partidos y partisanos conservadores y liberales, y constituye un momento definitorio de la historia moderna de Colombia. Dejó entre 2 000 y 3 000 muertos (Hristov 2009, 6), y evolucionó hacia un nuevo periodo de violencia política a partir de la década de 1960 (Gill 2016). Este nuevo periodo se identifica como el origen del conflicto armado colombiano.

14 *Crouching Tiger, Hidden Dragon* (2000) es una película épica de artes marciales dirigida por Ang Lee.

este caso, escapar de las balas y, en general, derrotar al enemigo y sobrevivir. Esto tiene un poderoso efecto ideológico: “si te identificas con los objetivos heroicos de tu líder en el escenario, no te preocupas demasiado por quién está montando el escenario o limpiándolo después, aunque seas tú”, dice Graeber (2007, 133) en su estudio sobre las formas narrativas en Merina. Los relatos de cruzados evocan la guerra encubriendo simultáneamente los sufrimientos que causó y que padecieron los mismos combatientes de bajos rangos, muchas veces usados como carne de cañón. Al poner el foco en la violencia, las *narrativas heroicas* (cf. Graeber 2007, 134) niegan la importancia de lo que realmente se está haciendo al contar estas historias: disfrazando los mecanismos mediante los cuales el poder paramilitar se reproduce en el mismo acto de su reproducción.

La aparición de los cruzados en los espacios donde se cuentan historias criollas revela la importancia de los paramilitares en San Martín y sus alrededores. El silencio de los criollos ante estas apariciones marca un giro en la oralidad, una ruptura, un impedimento para seguir reproduciendo el llano pastoril a través de las narraciones. Esta ruptura, similar a un trauma de guerra en virtud del cual el silencio nace de la dificultad para procesar el sufrimiento (Blair Trujillo 2008; Jelin 2002, 27-28), puede entenderse como un efecto de la alienación que imponen los nuevos narradores, quienes en sus relatos sobre paramilitares heroicos alienan a los protagonistas de las historias de *antes*: los intrépidos vaqueros. Dicha alienación margina el mundo pastoril como un pasado remoto y señala la llegada de nuevos tiempos en el llano, tiempos que no se viven en la mística del trabajo, sino en las posibilidades que abrió la guerra.

Durante mi trabajo de campo en 2018, la guerra había disminuido. Aunque ya no estaban presentes en cuerpo y armas, los grupos paramilitares dejaron huellas en la economía del municipio. En su apogeo, invirtieron, abrieron nuevos negocios, intervinieron en la organización y distribución de los presupuestos de las festividades y decidieron sobre la contratación pública, además de participar decisivamente en el narcotráfico. Este negocio cambió el uso y valor de la tierra en los llanos, lo que hizo inviable para muchos la tenencia de hatos que no podían competir con las ganancias de la producción de coca y la inflación que esta implicó. Las posibilidades que abrió la guerra están ligadas al absurdo flujo de capital que trajo el narcotráfico a estos municipios, cuyas consecuencias sociales están aún por estudiarse. Para este artículo, es necesario entender que la intervención paramilitar en la economía dificultó las formas llaneras de ganadería extensiva.

Asimismo, la presencia de los grupos trajo grandes cambios en la vida social. Los jefes paramilitares que hicieron fortuna con el narcotráfico en la década de 1990,

como los renombrados comandantes del grupo Centauros —Don Mario, Pirabán y Cuchillo—, ostentaban su riqueza en el pueblo con casas y carros de lujo, relojes costosos, joyas, ropa y, especialmente, rimbombantes fiestas, con banquetes y celebridades (cf. Zabala 2009). Aunque muchos llaneros no se enlistaron en los grupos, fueron seducidos por el estilo de vida que prometía el narcotráfico y que epitomizaban estos poderosos paramilitares. En consecuencia, una nueva generación llanera no quiso o no necesitó trabajar en los hatos, que además perdían capacidad de remuneración en comparación con los salarios de la guerra. La filosofía de la *plata fácil* —como se conocen coloquialmente en Colombia los ingresos del narcotráfico— y la presencia de los paramilitares, los *nuevos hombres*, permearon la vida de los otrora niños y jóvenes que se formaron bajo sus influencias¹⁵.

Uno de los cambios más importantes que produjeron estos nuevos hombres fue desplazar la centralidad de los vaqueros en la vida del pueblo. Antes, la llegada de estos de las vaquerías o viajes de arreo era un acontecimiento alegre, ya que abarrotaban los negocios locales, conocían nuevas parejas o se reunían con sus familias. Sin embargo, con el arribo de los paramilitares, los vaqueros dejaron de ser los clientes privilegiados y los solteros deseados. En lugar de vaquerías, los nuevos hombres llegaban de combates y misiones estratégicas, y competían con los vaqueros por parejas románticas. La gente del pueblo recuerda que los paramilitares “acaparaban” a todas las mujeres. Escuché historias de mujeres jóvenes seducidas por su dinero y su estatus. También circulaban inquietantes relatos de madres que vendían la virginidad de sus hijas —voluntaria o forzosamente— a los comandantes. Como en otros lugares de Colombia, los tiempos de la guerra en San Martín estuvieron marcados por el control paramilitar sobre los cuerpos de las mujeres. Ellos se convirtieron en los solteros codiciados y los dueños de los establecimientos de trabajo sexual en el pueblo.

Los nuevos hombres alienaron a los vaqueros como productores de valor económico y social, y trajeron consigo un estilo de vida posibilitado por la guerra. La presencia de los cruzados en el espacio otrora dominado por los espantos renueva esta alienación en el mundo sobrenatural. A pesar de que, en ocasiones, vaqueros y paramilitares coincidían, por ejemplo, en las mismas familias, en armas y en número, los segundos estaban dedicados a aumentar el imperio narcotraficante y

15 Aparte de la tensión intergeneracional, las historias llaneras acerca de lo sobrenatural hacen evidente que tanto los narradores como los protagonistas son figuras masculinas: criollos, vaqueros o combatientes paramilitares. La dimensión de género es crucial para comprender esta sociedad y sus transformaciones a causa de la guerra; sin embargo, dicho análisis requiere un estudio específico que escapa a los objetivos de este artículo.

las redes criminales, sin importar los daños que pudieran causar en las dinámicas del trabajo de llano y el tejido social.

El tiempo pastoril que está desapareciendo

Los espantos son espectros de un tiempo pastoral, una forma de vivir el llano que es el corolario del trabajo con el ganado. Según José, el trabajo de llano aún existe, pero ya no es tan duro como antes. “Antiguamente”, dice, “el trabajo era exigente porque las faenas eran delicadas, los caballos eran delicados y los viajes eran largos [...], entonces, la gente solía ser ‘buena’ porque el trabajo lo exigía y había que cumplir” (entrevista personal, 2017). Según José y otros vaqueros de San Martín, hoy en día, el trabajo de llano ha cambiado por el trabajo en los hatos, ya que los ranchos son pequeños y cercados, las vaquerías duran semanas y no meses, el ganado y los caballos están domesticados, y los vaqueros están ligados a los hatos y a los pueblos, en lugar de a las vastas llanuras (Bjork-James 2015).

Los criollos como José expresan nostalgia por un tiempo en que la mayoría de los llaneros compartían la experiencia del trabajo de llano. Otro criollo que conocí en mi trabajo de campo, Jesús, afirma que sus hijos no saben ni quieren saber nada de trabajar con vacas (entrevista personal, 2017). Aunque las nuevas generaciones aprecian las cosas criollas, incluidas las historias de espantos, se diferencian de los criollos porque sus presentes tienen poco o nada que ver con el trabajo de llano. Por ejemplo, los hijos de Jesús no viven en la región y han hecho su vida en profesiones que nada tienen que ver con el hato donde él los crio. En contraposición a la nostalgia de Jesús, José afirma que, si la gente estuviera realmente preocupada por el fin del llano, simplemente aprendería a trabajar con el ganado y viviría como un buen llanero (entrevista personal, 2017). José no tiene hijos como Jesús, quien asume la nostalgia como un conflicto generacional ineludible en el tiempo. José entiende ese conflicto como ideológico, ya que ser llanero tiene que ver con la determinación de producir el mundo pastoril a través del trabajo. De acuerdo con su perspectiva, este no pertenece necesariamente a un tiempo que pasó, sino que está dejando de hacerse. Desde distintos ángulos, Jesús y José elaboran la nostalgia como la inviabilidad de la reproducción física y cultural del modo de vida llanero. Esta nostalgia criolla es un tema recurrente en las letras de canciones y poemas de la región¹⁶.

16 Por ejemplo, las canciones *Llano y nostalgia* y *Los tres valores del llano*, del compositor araucano Juan Farfán. En esta última dice: "Tú que eres un hombre criollo, / hermano mío de tanto verso y

Durante mi estadía en San Martín conversé con llaneros jóvenes, menores de 35 años, una generación que incluso a pesar de no residir en la zona, como los hijos de Jesús, afirman tener un vínculo emocional con el llano. Este vínculo es intenso y se afirma en su apreciación de la música, el baile, la poesía, la culinaria, la cultura material y otros saberes de la región. Sin embargo, es claro que existe una disociación entre el valor estético de lo criollo y el valor económico y social que se desprende de trabajar el llano. En última instancia, lo que ha cambiado no es el valor de lo criollo en el presente, afirmado en estos vínculos, sino el hecho de que nuevas generaciones crecieron alienadas de la experiencia del trabajo de llano, no solo como actividad laboral, sino como una práctica que media las relaciones entre las gentes y el paisaje. Esta alienación hace que las nuevas generaciones no vivan ese trabajo, no lo conciban como determinante de sus futuros y, en efecto, no se relacionen con los espantos como espectros que hacen parte del paisaje del llano, sino como fantasmas de otras eras, fenómenos de pasados perdidos.

Narrar cuentos de espantos involucra cierta nostalgia. Los llaneros suelen iniciar esos relatos con la expresión *antiguamente*, a la que sigue una descripción de la vida en los hatos, cuando la ganadería extensiva exigía mucho tiempo de viaje por las llanuras y se compartían ampliamente las vivencias del trabajo de llano. Hoy se dice que los espantos están desapareciendo de la región porque ya no se le aparecen a la gente. En una conversación personal que tuvo lugar en 2017, reconocidos criollos como el fallecido Pedro Nel Suárez, investigador llanero¹⁷, y Cachi Ortegón, compositor y escritor, articulaban exclamaciones nostálgicas por la desaparición de los espantos. Cachi contaba que estos seres “no van a aparecer donde hay iluminación, donde hay mucha gente o en las plantaciones de palma africana, porque a ellos les gustan las sabanas abiertas y solitarias, como a todos los buenos llaneros”. Con su ingenio característico, Cachi expresa explícitamente lo que otros insinúan: los espantos existen en contraposición al desarrollo de centros urbanos y economías que compiten con la ganadería extensiva y cambian el paisaje de los llanos, como la palma de aceite, la extracción de petróleo y el narcotráfico. En consecuencia, su desaparición está asociada a los cambios sociales acelerados con la consolidación de nuevas economías influenciadas por la guerra paramilitar.

.....
talento, / conoces el gran amor, / el gran amor que ha palpitado en mi pecho. / Cantémosle a la sabana / pa que no muera el ancestro. / Mi llano vive muy triste, / vive muy triste, se está muriendo en silencio, / porque él mira que sus hijos / sinceramente ya no le tienen aprecio. / Cántale un pasaje criollo / para que lo veas contento”.

17 Autor del popular libro *Por los confines del llano* (2001), una recopilación de aspectos del folclore llanero.

Estos cambios pueden entenderse como parte del proceso de modernización de los llanos, cuyo inicio podría rastrearse en las reformas liberales de 1930, pero que toman una fuerza decisiva con las transformaciones que siguieron a la Violencia de 1950 (González Gómez 2015; Rausch 1999). La historiadora Lina Marcela González Gómez (2015) llama al territorio sanmartinero *un edén para Colombia al otro lado de la civilización*, pues antes de la Violencia era próspero y autosuficiente y estaba mejor conectado con la Colombia andina que cualquier otra región de los llanos. La gente mayor en el pueblo replica estos relatos del edén mencionando que en esa época se conservaban estrechas redes de parentesco, prácticas de trueque y el valor compartido del trabajo de llano. Ellos sitúan el final del edén en los cambios ocasionados por las olas de migración que trajeron consigo la Violencia y la revolución en el sistema de producción de la ganadería extensiva (Arias Vanegas 2017; Barbosa 1988; González Gómez 2015; Rausch 1984 y 1999). En las décadas que siguieron a la Violencia, se pasó de un sistema en el que la riqueza se medía por el número de cabezas de ganado a otro en el que la medida era la propiedad de la tierra. Más significativo aún, se pasó de un mundo en el que el trabajo era el generador de riquezas, en el sentido de valor económico y social, a otro en el que el capital se convirtió en creador de riqueza. Aunque no profundizaré en estas transformaciones, es importante anotar que la modernización de la economía regional se produjo de manera paralela a la creación de marcos institucionales patrocinados por el Estado; por ejemplo, el aumento progresivo de los impuestos sobre la tierra y las regulaciones a la comercialización de la carne vacuna, todo lo cual ha dificultado la continuidad del modo de producción de la ganadería llanera. Esta última sigue siendo importante en la región, a pesar de que las actividades del trabajo de llano han sido progresivamente desplazadas por las jornadas laborales de la ganadería intensiva e industrializada establecida para satisfacer la demanda externa del vacuno (Bjork-James 2015, 116; Durán 2012, 210).

Son múltiples los factores históricos que influyen en el declive de los modos de la ganadería extensiva en la región; sin embargo, en San Martín identifican la guerra paramilitar como la estocada final a los fundamentos llaneros del trabajo ganadero. En este tiempo se agudizó la desintegración de los grandes hatos y el desplazamiento hacia los cascos urbanos, y se invirtieron fuerza y recursos en la consolidación de nuevas economías, como el narcotráfico. Esta identificación no es sorprendente en una zona que fue cuartel general de varios grupos armados y experimentó la ocupación de sus tierras para el establecimiento de centros de operación y entrenamiento, además de la presencia permanente de jefes y tropas paramilitares. Si las transformaciones ocasionadas por la Violencia fueron el final

del edén, la lógica de sangre y capital trajo el infierno. De manera similar a otras zonas del país, como Barrancabermeja, en donde el actuar paramilitar puede entenderse como una vertiente del *gánster capitalismo* de acuerdo con la antropóloga e historiadora Leslie Gill (2016), la presencia de estos grupos, sus negocios y sus grandes capitales contribuyeron al declive de la ganadería extensiva y, con esto, a la introducción de nuevas filosofías del valor en la región.

Este tiempo de valores del capital se refleja en los cambios de los espacios de reunión social que he descrito en este artículo, y también en otros lugares, como los establecimientos de diversión nocturna, los “parrandos” o fiestas y los festivales. Cuentan los criollos y otros hombres mayores que *antaño* el dinero nunca era tan importante como el disfrute y la aventura. Propietarios de hatos y trabajadores se reunían en los mismos círculos sociales y compartían el aprecio por el baile, la música, la poesía, la comida y la sociabilidad. Estos solían ser espacios de camaradería para hombres de diferentes clases sociales, en los cuales se escuchaba la misma música llanera y se tomaba cerveza o whisky, hasta que los paramilitares empezaron a ocuparlos, trayendo consigo nuevas músicas, como la norteña, y bebidas como el tequila, y apartando a otros hombres por sus gustos y poder adquisitivo. Su llegada inauguró formas de segregación social y cautivó a una generación de llaneros que crecieron bajo la influencia del estilo de vida de los nuevos hombres. “Todos tenían que escuchar la música de ellos [los paramilitares], de lo contrario, eras un tonto”, afirma Mauricio, un reconocido músico llanero de San Martín que me habló sobre la transformación de los festivales por la presencia armada. “Por su influencia, por toda la gente que venía de fuera, la gente aquí quería vincularse con ellos, agradarles; se volvieron amantes del vallenato, de la música norteña, de todos esos estilos musicales y estilos de vida”, añade (entrevista personal, 2018).

Los espantos ya no se le aparecen a la gente de los llanos “modernos”, es decir, a las nuevas generaciones. Aun así, los criollos siguen contando historias sobre ellos y manteniéndolos vivos. La resistencia nostálgica de estos relatos en los espacios de reunión implica afirmar una identidad llanera ligada a un mundo pastoral y cristiano. Sin embargo, los espantos han dejado de ser memorias *vivas* para convertirse en recuerdos que “relampaguean en un momento de peligro” (Walter Benjamin, citado en Taussig 1987, 368), visiones del agonizante tiempo del trabajo de llano. Nada convierte a los espantos en recuerdos en peligro como su contigüidad con los cruzados en el repertorio de la oralidad llanera, la cual incorpora a los paramilitares en lo sobrenatural y revive así las huellas que dejaron los nuevos hombres en la vida social. Como expliqué en el apartado anterior, estas huellas comprenden el declive de la ganadería

y la concomitante presencia de grupos armados, la consolidación de nuevas dinámicas de clase y la devaluación de los vaqueros en la vida social.

Los espectros y la fantasmagoría de la guerra

Este artículo ofrece una reflexión sobre lo que a menudo escuchamos como pasatiempo: los cuentos de espantos presentes en toda Colombia. Los relatos de espantos llaneros, tanto en su contenido como en su manera de entrelazarse con otras historias del llano, evocan la memoria de los procesos fundacionales de la región —el desarrollo de la ganadería extensiva y la cristianización— y llevan a cabo su actualización en las vivencias que narran los criollos. En otras palabras, los espantos son formas en las que este pasado y sus fenomenologías viven en el presente. O eso eran. Su existencia depende de la del llano pastoril, y su desaparición, así como su arrinconamiento en los espacios de oralidad, es dicente de una ruptura con el pasado fundacional y su relevancia en el presente. Mi argumento versa sobre el papel de la guerra paramilitar en esa ruptura.

La poca importancia que los llaneros jóvenes les otorgan sitúa a los espantos en un tiempo anterior que ya no parece determinante en la actualidad. Aunque aún son valorados como parte de la identidad cultural regional, estos espectros han sido eclipsados por otras apariciones. Los cruzados, seres engendrados en la guerra, ocupan un lugar en la oralidad como evocación fantasmagórica de la violencia y las hazañas de los paramilitares, y como afirmación del mundo que la guerra ha hecho posible: el posicionamiento de nuevos protagonistas, narradores y vivencias que poco tienen que ver con la experiencia pastoril.

Si bien hay otros factores que influyen en la disimilitud de las experiencias entre las generaciones de llaneros, es innegable el rol de la devastación de la economía regional, un efecto constante del paramilitarismo en todo el país (Gill 2016). Esta devastación, junto con la consolidación de nuevos paisajes productivos, el crecimiento acelerado de los centros urbanos y el declive de la ganadería extensiva, ha separado a muchos habitantes de la región del trabajo de llano. Estos llaneros, formados en los horizontes abiertos por la guerra y sus valores, escuchan con especial atención los relatos sobre los cruzados y los eventos sobrenaturales del conflicto.

Es importante precisar que el llano ha sido escenario de varias guerras, desde los violentos enfrentamientos entre colonos e indígenas (Barbosa 1988; Gómez L. 1998) hasta la gesta de la independencia (Rausch 2008) y las luchas bipartidistas de la Violencia. Estas guerras han sido representadas en concepciones del llano

como frontera y tierra de heroicos vaqueros. Dichas representaciones han sido desarrolladas, tanto fuera como dentro de la región, por los propios llaneros, por ejemplo, en la literatura (Aponte 2005) y en la música criolla, dentro de la cual se cuentan los corridos del famoso líder guerrillero de la época de la Violencia Guadalupe Salcedo. Mi pregunta sobre el silencio de los criollos con respecto a los cruzados es, en esencia, una pregunta sobre el mutismo llanero cuando se trata de inscribir la guerra paramilitar en sus propios términos.

Aunque las referencias a los cruzados encapsulan una forma de comprender la guerra paramilitar marcando los actos de violencia extrema de su expansión, no constituyen necesariamente un despliegue de agencia llanera para dar significado a la guerra. No forman parte de una “cosmología” del capitalismo, idea que alude a cómo la gente interpreta las dinámicas del capital dentro de sus propios sistemas-mundo. En el caso que presenta este artículo, las menciones a los cruzados alienan las historias de travesías y espantos del llano, silencian a quienes se reconocen como los narradores llaneros por excelencia y recuerdan los procesos que devaluaron a los protagonistas de sus relatos, los vaqueros, y su actividad fundamental, el trabajo de llano. Lo llanero es, de hecho, lo que los cruzados alienan; lo que habita en el silencio criollo y en la retirada de los espantos. Ese silencio es una forma de alienación y, paradójicamente, una resistencia al poder de la guerra paramilitar que se afirma en la recapitulación de las hazañas de sus seres sobrenaturales. No hay acto más llanero que decretar ese silencio: es una resistencia de los llaneros más llaneros a inscribir la guerra en su historia y en sus territorios.

La guerra ha debilitado la mística llanera, la forma en la que los llaneros se afirman como pueblo a través de sus historias, música e ideaciones, de las cuales los espantos son solo un ejemplo. Con ella han llegado unos poderes necrománticos que hacen realidad los sueños del llano como “la tierra del futuro”, según la expresión del presidente Rojas Pinilla en 1955 (Rausch 1999, 219), y otros *síndromes coloniales* (Durán 2012, 198). El llano de hoy es considerado por muchos el futuro de Colombia, una tierra de riquezas al servicio de esas agencias oscuras y deslocalizadas de los grupos empresariales que les continúan invadiendo el hogar a los espantos con sus lucrativos proyectos de petróleo y biocombustibles.

Referencias

Aponte, Silvia. 2005. *Las guajibadas*. Villavicencio: s. e.

Arias Vanegas, Julio. 2004. *Ganadería, paisaje, territorio y región. Una historia social de la Orinoquia colombiana*. Bogotá: Instituto Alexander von Humboldt.

- . 2017. “La regionalización de la diferencia”. En *Antropología hecha en Colombia*, editado por Eduardo Restrepo y Axel Alejandro Rojas Martínez, 13-47. Popayán: Universidad del Cauca.
- Baquero Nariño, Alberto, ed.** 2004. *Los Llanos: una historia sin fronteras: “los últimos 25 años del siglo XX”: memorias. Simposio Internacional de Historia de los Llanos Colombo-Venezolanos*. Villavicencio: Universidad de los Llanos; Convenio Andrés Bello; Academia de Historia del Meta.
- Barbosa, Reinaldo.** 1988. “Llanero, conflicto y sabana: historias presentes”. En *En los Llanos: una historia sin fronteras. Primer Simposio de Historia de los Llanos Colombo-Venezolanos*, 343-384. Bogotá: Academia de Historia del Meta.
- Bjork-James, Carwil.** 2015. “Hunting Indians: Globally Circulating Ideas and Frontier Practices in the Colombian Llanos”. *Comparative Studies in Society and History* 57 (1): 98-129. <http://hdl.handle.net/1803/7432>
- Blair Trujillo, Elsa.** 2008. “Los testimonios o las narrativas de la(s) memoria(s)”. *Estudios Políticos* 32: 85-115. <https://www.redalyc.org/pdf/164/16429060003.pdf>
- Campuzano, Ramiro Osorio.** 2013. “Paramilitarismo y vida cotidiana en San Carlos (Antioquia): etnografía desde una antropología de la violencia”. *Boletín de Antropología* 28 (45): 130-153. <https://revistas.udea.edu.co/index.php/boletin/article/view/17774>
- Chaquea, Camilo.** 1986. *Orinoquia colombiana: territorio de San Martín 1536-1985*. Villavicencio: Gobernación del Meta.
- Cívico, Aldo.** 2016. *The Para-State: An Ethnography of Colombia's Death Squads*. Oakland: University of California Press.
- CNMH (Centro Nacional de Memoria Histórica).** 2020. *Memorias de una guerra por los Llanos. T. 1, De la violencia a las resistencias ante el Bloque Centauros de las AUC*. Bogotá: CNMH.
- Cruz, Edwin, Alexander Díaz y Gabriel Moreno.** 2009. “Paramilitarismo en Bogotá. Una aproximación a la producción de subjetividad (2000-2006)”. En *Paramilitarismo, cultura y subjetividad en Bogotá*, por Daniel Álvarez, Edwin Cruz, Alexander Díaz, Gabriel Moreno y Jaime Wilches, 11-35. Investigaciones en Construcción 22. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- De Calazans Vela, José y Alfredo Molano.** 1988. *Dos viajes por la Orinoquia colombiana, 1889-1988*. Bogotá: Fondo Cultural Cafetero.
- Durán, Armando.** 2012. “Herencias moderno-coloniales en actuales discursos sobre la Orinoquia colombiana”. *Eure* 38 (115): 195-217. <https://doi.org/10.4067/S0250-71612012000300009>

- “Estructura paramilitar del Bloque Centauros y Héroes del Llano y del Guaviare”.** 2016. Tribunal Superior del Distrito Judicial de Bogotá, Sala de Justicia y Paz. Magistrada ponente: Alexandra Valencia Molina. [http:// goo.gl/3FaV2H](http://goo.gl/3FaV2H)
- Gallegos, Rómulo.** 1985a. *Cantaclaro*. Bogotá: Oveja Negra.
- . 1985b. *Doña Bárbara*. Historia de la Literatura Ecuatoriana 22. Bogotá: Oveja Negra.
- Garzón Martínez, María Angélica.** 2019. “El camino del mincho: valoraciones culturales del rechazazo y el camino que camina hacia un efectivo derecho de las cosas”. Tesis de maestría en Patrimonio Cultural, Facultad de Ciencias de la Educación, Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia, Tunja.
- Gill, Lesley.** 2016. *A Century of Violence in a Red City: Popular Struggle, Counterinsurgency, and Human Rights in Colombia*. Durham: Duke University Press.
- Gómez L., Augusto J.** 1998. “La guerra de exterminio contra los grupos indígenas cazadores-recolectores de los Llanos Orientales (siglos XIX y XX)”. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* 25: 351-376. <https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/30479>
- González Gómez, Lina Marcela.** 2015. *Un edén para Colombia al otro lado de la civilización: los llanos de San Martín o territorio del Meta, 1870-1930*. Medellín: Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín.
- Graeber, David.** 2007. *Lost People: Magic and the Legacy of Slavery in Madagascar*. Bloomington: Indiana University Press.
- Hristov, Jasmin.** 2009. “The Debt to Humanity”. En *Blood and Capital: The Paramilitarization of Colombia*, 103-127. Athens, OH: Ohio University Press.
- Jelin, Elizabeth.** 2002. *Los trabajos de la memoria*. Madrid: Siglo XXI.
- López Hernández, Claudia Nayibe, ed.** 2010. *Y refundaron la patria: de cómo mafiosos y políticos reconfiguraron el Estado colombiano*. Bogotá: Debate.
- Losonczy, Anne-Marie.** 2001. “Santificación popular de los muertos en cementerios urbanos colombianos”. *Revista Colombiana de Antropología* 37: 6-23. <https://doi.org/10.22380/2539472X.1273>
- Madariaga Villegas, Patricia.** 2006. *Matan y matan y uno sigue ahí: control paramilitar y vida cotidiana en un pueblo de Urabá*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Nordstrom, Carolyn y Antonius C. G. M. Robben.** 1995. “The Anthropology and Ethnography of Violence and Socio-Political Conflict”. En *Fieldwork under Fire: Contemporary Studies of Violence and Survival*, editado por Carolyn Nordstrom y Antonius C. G. M. Robben, 1-23. Berkeley: University of California Press.
- Pérez Gómez, Johanna.** 2022. “Supernatural Bulletproof Men: An Ethnography of Sorcery and Paramilitary Power in Colombian Eastern Plains”. Tesis de doctorado en

- Antropología Social, Departamento de Antropología, University College London. <https://discovery.ucl.ac.uk/id/eprint/10159173/>
- Rausch, Jane M.** 1984. *A Tropical Plains Frontier: The Llanos of Colombia, 1531-1831*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- . 1999. *Colombia: Territorial Rule and the Llanos Frontier*. Gainesville: University Press of Florida.
- . 2006. “Villavicencio, Colombia, 1940-2005: From Frontier Town to Frontier Metropolis”. *Journal of Third World Studies* 23 (2): 149-166. <https://www.jstor.org/stable/45194312>
- . 2008. “‘Vaqueros románticos’, ‘tierra del futuro’ o ‘devoradora de hombres’: la frontera de los Llanos en la formación del nacionalismo colombiano”. *Historia y Sociedad* 14: 23-44. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/hisysoc/article/view/23398>
- Restrepo, Emiliano.** 1970. *Una excursión al territorio de San Martín*. Bogotá: Imprenta de Medardo Rivas.
- Riaño, Jhon Moreno.** 2019. *Casos y cachos llaneros*. Villavicencio: Corporación Cultural Entreletras.
- Rosaldo, Renato.** 2000. *Cultura y verdad: la reconstrucción del análisis social*. Quito: Abya-Yala.
- Rueda Enciso, José Eduardo.** 1988. “El desarrollo geopolítico de la Compañía de Jesús en los Llanos Orientales de Colombia”. En *En los Llanos: una historia sin fronteras. Primer Simposio de Historia de los Llanos Colombo-Venezolanos*, 343-384. Bogotá: Academia de Historia del Meta.
- Ruiz García, Juan Camilo.** 2016. *La vida es una lucha*. Veracruz: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Suárez, Pedro Nel.** 2001. *Por los confines del Llano: tradiciones llaneras*. Villavicencio: Litometa.
- Suárez Guava, Luis Alberto.** 2009. “Lluvia de flores, cosecha de huesos. Guacas, brujería e intercambio con los muertos en la tragedia de Armero”. *Maguaré* 23: 371-416. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/maguare/article/view/15058/15853>
- Tate, Winifred.** 2011. “Paramilitary Forces in Colombia”. *Latin American Research Review* 46 (3): 191-200. <https://www.jstor.org/stable/41413320>
- Taussig, Michael.** 1980. *The Devil and Commodity Fetishism in South America*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- . 1987. *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man: A Study in Terror and Healing*. Chicago: University of Chicago Press.
- . 2005. *Law in a Lawless Land: Diary of a Limpieza in Colombia*. Chicago: University of Chicago Press.
- Zabala, Alfredo.** 2009. *Paracos*. Bogotá: Random House Mondadori.

Ecologías de la búsqueda: desapariciones, temporalidades y fricciones en el posacuerdo colombiano

Ecologies of Search: Disappearances, Temporalities and Frictions in the Colombian Post-Agreement

Ecologias da busca: desapareições, temporalidades e fricções no pós-acordo colombiano

Recibido: 04/03/2024 • Aprobado: 27/06/2024 • Publicado: 01/01/2025

John Edison Sabogal Venegas

Duke University, Durham, Estados Unidos

johnedison.sabogalvenegas@duke.edu

<https://orcid.org/0000-0002-6798-904X>

Resumen

Tras el acuerdo de paz del 2016 entre el estado colombiano y las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia - Ejército del Pueblo (FARC-EP), la búsqueda humanitaria de todas las personas desaparecidas por la guerra en Colombia abre nuevos e inéditos escenarios transicionales. A su vez, supone una serie de desafíos para los actores involucrados en medio de los cuales emergen prácticas y conocimientos en fricciones temporales y espaciales. El artículo propone la noción de ecologías de la búsqueda para explorar las temporalidades de la incertidumbre implicadas por la desaparición, las temporalidades burocráticas configuradas por el humanitarismo de estado y las temporalidades geográficas de la espacialidad de la guerra y el posacuerdo. Explorando confluencias y colisiones entre dichas temporalidades, consideradas como formas inconclusas y dinámicas de devenir, abordo ritmos, direccionalidades y marcadores espaciotemporales que configuran las ecologías de la búsqueda en el actual y turbio contexto transicional colombiano.

Palabras clave: ecologías, desaparición, justicia transicional, fricción, temporalidades

Abstract

Following the 2016 peace agreement between the Colombian state and the Revolutionary Armed Forces of Colombia – People’s Army (FARC-EP), the humanitarian search for all persons disappeared due to the war in Colombia opens new and unprecedented transitional scenarios. At the same time, it implies a series of challenges for the actors involved where practices and knowledge emerge in temporal and spatial frictions. The article proposes the notion of ecologies of search to explore the temporalities of uncertainty implied by disappearance, the bureaucratic temporalities configured through state humanitarianism, and the geographical temporalities of the spatiality of war and post-agreement. Exploring confluences and collisions between these temporalities, considered as inconclusive and dynamic forms of becoming, I approach rhythms, directionalities and temporal-spatial markings that configure the ecologies of the search in the current and murky Colombian transitional context.

Keywords: ecologies, disappearance, transitional justice, friction, temporalities

Resumo

Após o acordo de paz de 2016 entre o estado colombiano e as Forças Armadas Revolucionárias da Colômbia - Exército do Povo (FARC-EP), a busca humanitária por todas as pessoas que desapareceram durante a guerra na Colômbia abre novos e inéditos cenários transicionais. Ao mesmo tempo, provoca uma série de desafios para os atores envolvidos, em que práticas e conhecimentos emergem em atritos temporais e espaciais. O artigo propõe a noção de ecologias da busca para explorar as temporalidades de incerteza implicadas pelo desaparecimento, as temporalidades burocráticas configuradas pelo humanitarismo estatal e as temporalidades geográficas da espacialidade da guerra e do pós-acordo. Explorando confluências e colisões entre essas temporalidades, consideradas como formas inconclusas e dinâmicas de devir, abordo ritmos, direcionalidades e marcadores espaço-temporais que configuram as ecologias da busca no atual e turvo contexto de transição colombiano.

Palavras-chave: ecologias, desaparecimento, justiça transicional, fricção, temporalidades

Introducción

Era una temporada de lluvia inesperada, a mediados del año 2023, en el oriente del Cauca. Luego de atravesar los últimos potreros, la neblina de la cordillera Central nos recordaba que estábamos próximos a los 3 000 metros sobre el nivel del mar; bajamos el último tramo de un camino estrecho y zigzagueante que conduce a una quebrada, nuestro punto de referencia. Nuestro guía en esos parajes era don Antonio¹, un firmante del acuerdo de paz, indígena nasa del Cauca, autoidentificado

1 Nombre cambiado por razones de seguridad.

como campesino y antiguo comandante de milicias de una estructura que operó en la zona. Al llegar a la quebrada sentenció: “Hasta aquí nos trajo el río”, pues estaba muy crecida y era imposible pasar. “Esa quebrada lo voltea a uno”, dijo don Antonio, argumentando que no había forma de atravesarla para llegar a un antiguo campamento de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia - Ejército del Pueblo (FARC-EP), situado en un corredor estratégico para llegar al páramo. Aunque buscamos varias maneras de sortearla, todas eran peligrosas y no sabíamos si había garantía de regresar y alcanzar nuestro principal objetivo: localizar una fosa clandestina en donde se encontraba —de acuerdo con don Antonio— inhumado un combatiente de las FARC-EP desaparecido y cuyo paradero era completamente desconocido por su familia.

Al otro lado de la quebrada, tímido, se divisaba el camino. De lograr atravesarla, estaríamos a cinco minutos caminando, según don Antonio. No había otra alternativa sino devolvernos con la información parcial recopilada, esperar “un veranito”, como repetía don Antonio, un par de semanas sin lluvias, para subir y documentar el punto. Con frustración, comenzamos el camino de regreso, desandando un par de horas por el mismo antiguo camino de herradura, un “camino real” que había servido desde la década de 1990 como ruta de acceso a las FARC-EP para conectar el centro, el oriente y el norte del Cauca a través del páramo².

Localizar la fosa clandestina había sido prácticamente un compromiso personal asumido con don Antonio³. Habíamos acordado visitar el sitio con completa

-
- 2 El Cauca ha sido un departamento estratégico para la guerra, con una extendida presencia de todos los actores armados legales e ilegales. Desde su fundación en 1964, las FARC-EP se consolidaron en esta zona del país, donde llevaron a cabo su primera acción armada con la toma de Inzá. Según las cifras estatales, en el Cauca se registran 2 030 personas desaparecidas, y una de las circunstancias que más ha favorecido este fenómeno ha sido el ingreso a estructuras armadas de las FARC-EP. En particular, el reclutamiento de menores de edad pertenecientes a comunidades indígenas del nororiente del departamento es una de las dinámicas de desaparición más recurrentes. Para consultar datos de libre acceso de la Unidad de Búsqueda de Personas Desaparecidas (UBPD), véase: <https://ubpd-busquedadesaparecidos.co/sites/portal-de-datos/universo-de-personas-dadas-por-desaparecidas-v2/>
 - 3 Conocí a don Antonio cuando trabajé como investigador social, desde finales de 2019 hasta mediados del 2022, en el equipo territorial para Cauca de la UBPD. Junto con la Jurisdicción Especial para la Paz (JEP) y la Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No Repetición (CEV), la UBPD hace parte de las instituciones de justicia transicional creadas por el acuerdo de paz de La Habana para realizar medidas de reparación a las víctimas. En particular, la UBPD es la encargada de buscar a las personas desaparecidas, en razón y en el contexto del conflicto armado, bajo un enfoque humanitario, extrajudicial y confidencial. Para la elaboración de este artículo no se utiliza ninguna información confidencial recabada a través del trabajo en la entidad y tanto el material empírico como las reflexiones conceptuales hacen parte del proyecto de investigación doctoral en curso.

reserva, pues él no quería logos institucionales o integrantes del cabildo en la visita al antiguo campamento. Su intención, luego de compartir una información tan sensible, era pasar desapercibido, dados los riesgos que viven los firmantes del acuerdo. La visita era un ejercicio de memoria exigente que involucraba tiempos y espacios, pues implicaba el regreso de don Antonio a un lugar que había visitado por última vez quince años atrás, cuando hacía parte de las FARC-EP. Los caminos, el paisaje y él mismo habían cambiado considerablemente desde ese entonces. En la búsqueda de desaparecidos, el tiempo juega siempre en contra: espacios, sujetos y memorias se transforman, además de que los ecosistemas de la desaparición nunca son estáticos.

Mientras bajábamos, con la frustración todavía atravesada, don Antonio recordó algunos momentos de su vida en la guerrilla. En su relato, sin embargo, no había dudas sobre la decisión de dejar las armas y volver a la vida civil, apostándole a la paz como la mejor alternativa de vida. Parte de ese compromiso, en el cual miles de firmantes siguen creyendo, es aportar a la búsqueda de todos los desaparecidos por la guerra, incluyendo combatientes irregulares cuyo paradero es desconocido por sus familias. Aunque habíamos estado cerca de documentar el punto, las múltiples complejidades de la búsqueda de desaparecidos nuevamente nos imponían obstáculos, recordándonos lo difícil que es conjurar sus ambiguas presencias y ausencias. Complicados escenarios geográficos, multiplicidad de actores (armados e institucionales) involucrados, años de olvido estatal de las familias buscadoras y un escenario actual de transformación de las violencias extienden el manto de incertidumbre que caracteriza la desaparición en Colombia.

Si la desaparición implica una espesa zona gris de zozobra, la búsqueda, como contraparte, es un devenir ontológico-epistémico —lo real y lo cognoscible— que pretende restablecer las certezas. A partir de este horizonte, propongo la noción de *ecologías de la búsqueda*, entendida como un entramado de temporalidades, espacialidades, actores, prácticas y procesos que se (re)configuran en el posacuerdo colombiano para dar con el paradero de los desaparecidos de la guerra. Considero que a partir de este concepto es posible repensar los tiempos y espacios, así como las realidades materiales y simbólicas que emergen de las relaciones de poder involucradas en los procesos de búsqueda. Inspirado en los trabajos de antropólogas como Kimberly Theidon (2022) y Natalia Quiceno (2021), quienes preguntan por las *ecologías* en escenarios de violencia y reparación, asumo una perspectiva relacional y acentúo la pluralidad de actores —más allá de lo humano— que comprenden la vida y la muerte en contextos de desaparición.

Sin embargo, lejos de una armónica interacción, las ecologías de la búsqueda entraman sujetos y ambientes, materialidades y ausencias atravesadas por la fricción, retomando a Anna Tsing, de “cualidades incómodas, desiguales, inestables y creativas” (2005, 4)⁴. Un argumento central del artículo es que estas ecologías implican al menos tres fricciones temporales con sus respectivos impactos socioespaciales. Primero, las *temporalidades de la incertidumbre* que conlleva la desaparición en sí misma y a las cuales se enfrentan por años e incluso décadas las búsquedas de familiares y comunidades. Segundo, las *temporalidades burocráticas* marcadas por el estado⁵ y sus dispositivos de extensión/contención de las incertidumbres de la desaparición. Y, finalmente, las *temporalidades geográficas*, que refieren principalmente a los espacios y lugares de la búsqueda, así como a los cuerpos expropiados de identidad, en los cuales es posible, o no, dar con el paradero de los desaparecidos.

Así pues, el artículo explora estas fricciones en el escenario que emerge luego de la firma del acuerdo de paz del 2016. En este contexto, la búsqueda de combatientes —especialmente irregulares— desaparecidos en la guerra amplía las ecologías del buscar y las políticas del duelo que históricamente miles de familias han experimentado de forma clandestina (Carrillo González 2021). A su vez, las búsquedas a partir de burocracias transicionales basadas en el humanitarismo de estado configuran economías morales sobre el desaparecido y sobre quiénes y de qué forma buscan a los ausentes. Las ecologías de la búsqueda involucran, además, diferentes paisajes de la guerra (p. e., cementerios, fosas irregulares, ríos, etc.), conocimientos que entran en relaciones asimétricas de poder (expertos forenses / comunidades locales; instituciones/familiares) y memorias-archivos a las cuales se acude para hacer reaparecer al desaparecido.

Esta exploración, como agenda investigativa, se enmarca en dos perspectivas articuladas. Por un lado, es un eco del denominado *giro espacial* en los estudios de paz y conflicto (Brigg y George 2020; Macaspac y Moore 2022). Dentro de esta corriente, varios académicos exploran las conexiones entre violencia, desaparición y espacio en América Latina (Colombo 2017; Colombo y Schindel 2014; Gatti y Casado-Neira 2020)⁶. Por otra parte, lo ecológico reconoce las agencias

4 Todas las traducciones son propias.

5 Utilizo *estado* en minúscula para desacralizar su importancia, entendiendo su histórico papel —por acción y por omisión— en la desaparición de personas. En su lugar, reconozco la lucha incansable de miles de familias buscadoras.

6 Por ejemplo, Gatti y Casado-Neira proponen el concepto de *ecologías de la desaparición* para entenderlas como una “realidad compleja, multinivel e interdisciplinaria” (2020, 502). Aunque esté interrelacionada con ella, mi concepción de las ecologías de la búsqueda va más allá de reconocer las

más-que-humanas ligadas a la violencia y la guerra, así como a contextos de justicia transicional (Lyons 2020; Theidon 2022). Como sugiere Ruiz-Serna, “la guerra reconfigura ecologías enteras o mundos relacionales compuestos de enredos humanos y otros-que-humanos” (2023, 24). Propongo entonces pensar la búsqueda como un proceso de fricción continuo en el que múltiples temporalidades y espacialidades entran en juego involucrando una pluralidad de lugares, sujetos y prácticas para resistir a la necropolítica de la guerra y sus definiciones de quiénes mueren o desaparecen y a quiénes es posible llorar y buscar (Butler 2017; Mbembe 2019).

La exploración de las tres fricciones tempo-espaciales implica no solo reconocer sus particularidades, sino también sus confluencias y colisiones, por lo cual son abordadas como formas inconclusas y dinámicas de devenir, procesos de transformación abiertos, activos, contradictorios, en los que múltiples temporalidades se superponen (Biehl y Locke 2017). Acudo a categorías analíticas temporales como ritmos, direccionalidades y marcadores temporales para entenderlas en el marco del contexto histórico y actual del conflicto armado y los intentos de transición en Colombia. La primera sección del artículo explora las temporalidades de la incertidumbre y las transformaciones que conlleva el acuerdo de paz para las búsquedas de personas desaparecidas. La segunda sección analiza las temporalidades burocráticas a partir de sus colisiones con el humanitarismo de estado y los retos de la búsqueda dentro de marcos institucionales. La tercera parte aborda las temporalidades geográficas acentuando la necesidad de entender conjuntamente temporalidades y espacialidades, y analiza cómo los espacios también imponen tiempos a las ecologías de la búsqueda. Finalmente, en las conclusiones propongo algunas confluencias y colisiones entre dichas temporalidades, y sugiero nuevas preguntas y retos para dar con el paradero de las miles de personas desaparecidas por la guerra en Colombia.

.....

violencias de la desaparición, puesto que identifica también las fricciones en los procesos de búsqueda. Solo para citar dos ejemplos en Colombia sobre espacialidad y violencia, Oslender (2008) ha planteado la noción de *geografías del terror* para comprender el impacto del conflicto armado sobre las poblaciones afrodescendientes en la costa pacífica. Más recientemente, Guglielmucci (2020) ha sugerido la categoría de *necroespacios* para enfatizar cómo muerte, violencia, desaparición y espacio se entrelazan en el conflicto armado colombiano.

El acuerdo de paz y las búsquedas de personas desaparecidas en Colombia

Las manifestaciones, definiciones y circulaciones de la desaparición se han expandido globalmente (Gatti 2017b). En América Latina, México y Colombia (sub)registran las cifras más altas de personas desaparecidas por contextos violentos⁷, sobrepasando de lejos las estimaciones de víctimas de desaparición forzada que dejaron las dictaduras del Cono Sur y que además forjaron elementos claves de la justicia transicional con la figura del detenido-desaparecido (Gatti 2008 y 2017b; Rosenblatt 2015). A su vez, a lo largo de la región, organizaciones de víctimas y familiares han hecho resistencia a las múltiples violencias de la desaparición, exigiendo justicia, luchando por la memoria de sus seres queridos, y desarrollando múltiples y, en ocasiones, peligrosas acciones de búsqueda (Cruz-Santiago 2020; Kovras 2017; Robledo 2017). La búsqueda aparece como un acto de resistencia y antítesis de la desaparición; se opone con terquedad a su lógica de ocultamiento y olvido (Irazuzta 2017).

En Colombia, tanto las desapariciones en el marco del conflicto armado como las búsquedas por parte de familiares y organizaciones han implicado décadas de luchas y reivindicaciones (CNMH 2016). Durante el proceso de negociación entre las FARC-EP y el Gobierno colombiano (2012-2016), la incidencia de diferentes actores logró que se incluyeran dentro del acuerdo final acciones y medidas para dar con el paradero de todas las personas desaparecidas tras más de cincuenta años de guerra. A partir del comunicado conjunto 062 de octubre de 2015, el estado y la subversión se comprometieron a crear mecanismos para buscar a las personas desaparecidas en el conflicto, independientemente de las circunstancias que llevaron a su desaparición.

Sentados a la sombra para conjurar el calor en un municipio del sur del Cauca, recuerdo a una madre que se acercaba a los sesenta años y había buscado por varios lustros a su hijo, retenido por las FARC-EP desde el 2000. Tras años sin información y agotada emocionalmente por desconocer su paradero, decidió suspender, con dolor, todo intento de hallarlo. Sin embargo, después de conocer la

7 En ambos países, las estimaciones están alrededor de las 100 000 personas desaparecidas. Para un debate sobre los números y la desaparición en América Latina, véase Bernasconi, Jaramillo y López (2022). Para una discusión más amplia sobre relevancia del *quién cuenta*, en el doble sentido de estimar numéricamente y dar importancia a alguien en escenarios de posacuerdo, véase el trabajo de Nelson (2015) sobre el genocidio maya en Guatemala.

existencia de campamentos de excombatientes de las FARC-EP donde los firmantes del acuerdo de paz se congregaban a principios del 2017, decidió retomar la búsqueda. Recorrió varios de estos espacios en diferentes municipios del suroccidente y, poco a poco, recolectó valiosa información.

En algún sentido, en el marco de las ilusiones y promesas que crean las transiciones políticas (Castillejo 2017), las negociaciones de paz implicaron para miles de familias nuevas esperanzas en la búsqueda de sus seres queridos. Un marcador temporal que abrió posibilidades. Incluso antes de la dejación de armas y el inicio formal del proceso colectivo de reincorporación, decenas de familias viajaron a los llanos del Yarí, durante la Décima Conferencia de las FARC-EP, en septiembre de 2016, para recabar datos que permitieran dar con el paradero de parientes secuestrados, retenidos o ingresados a la guerrilla (Carillo González 2021). Las zonas veredales de transición y reincorporación (ZVTR)⁸, creadas en 2017 en diferentes regiones del país, fueron en su momento importantes lugares de búsqueda. Archivos familiares, fotos de personas desaparecidas, relatos repetidos u ocultados por décadas aparecieron en estos escenarios, mientras los excombatientes iniciaban el tránsito hacia su nueva vida⁹. Una colisión de temporalidades: en dichos espacios de futuro promisorio de reincorporación, acechaba el pasado de la desaparición que se impone al presente de incertidumbre de los parientes. De diferentes formas, el mismo proceso de paz, al margen de los entramados institucionales que creaba, reactivaba esperanzas y direccionalidades para miles de familias.

Con la entrada en funcionamiento de los equipos territoriales de la UBPD en 2018, las políticas estatales se reconfiguraron a partir de una lógica humanitaria que exigía, con el fin último de aliviar el sufrimiento de los familiares, la búsqueda de cualquier persona desaparecida en las dinámicas de la guerra. Los sentimientos morales que guían el humanitarismo de estado (Fassin 2012) implicaron, en el caso colombiano, una ampliación semántica de la categoría de *desaparecido*

8 Actualmente llamados espacios transicionales de capacitación y reincorporación (ETCR).

9 A partir del comunicado 062 de 2015, un grupo de excombatientes se organizó para coordinar acciones de búsqueda de información y apoyo a misiones humanitarias, primero con el Comité Internacional de la Cruz Roja (CIRC) y posteriormente con la UBPD, con el fin de localizar y recuperar cuerpos de personas desaparecidas por el conflicto. Tras el inicio del proceso de reincorporación, el grupo de firmantes del acuerdo que apoyaban labores de búsqueda fue creciendo y capacitándose en lo que se denominó la “comisión de búsqueda de las FARC”. En el 2022, luego de muchos esfuerzos, lograron la conformación de la Corporación Humanitaria Reencuentros, que cuenta con más de un centenar de firmantes que apoyan la búsqueda de personas desaparecidas en diferentes zonas de Colombia y que ha documentado hasta diciembre de 2023 más de mil casos de desaparición (véase <https://corporacionreencuentros.org/>).

—retomando las discusiones propuestas por Gatti (2017b)— para buscar a *todas las personas dadas por desaparecidas* en el marco del conflicto. Dentro de esta noción, se reconoce no solo a civiles víctimas de desaparición forzada¹⁰, sino también a combatientes irregulares (guerrilleros y paramilitares) desaparecidos por las dinámicas de la confrontación armada y cuyo paradero es desconocido por sus familias. Como lo ha señalado Carrillo González (2021), estas han sobrellevado tanto las búsquedas como los duelos por décadas de forma clandestina, desconociendo qué sucedió con sus familiares luego de ingresar o ser reclutados por la guerrilla. En otros casos, aunque informadas de la muerte en combate de sus parientes, muchas familias se enfrentaron a la imposibilidad de recuperar sus cuerpos por problemas de seguridad, señalamientos, estigmatizaciones y complicados procesos judiciales.

Desde la lógica estatal, especialmente para la justicia ordinaria y antes de la creación de la UBPD, los combatientes irregulares no eran *legibles* como personas desaparecidas (Scott 2020). De alguna manera, estaban doblemente desaparecidos, no solo por su ausencia física, sino también por la negación fáctica de su existencia para el estado. Bajo esta lógica, no eran sujetos cuyas vidas, muertes o desapariciones importaran, como tampoco eran tenidos en cuenta por la sociedad y sus instituciones los dolores o los duelos por su ausencia (Butler 2017). Sin embargo, el reconocimiento de los combatientes irregulares como *desaparecidos* transforma las ecologías de la búsqueda en Colombia. Impone al tiempo de la búsqueda estatal direcciones inéditas, establece *nuevos* sujetos que deben ser buscados por las instituciones, *nuevas* familias a quienes escuchar, así como inéditos lugares y paisajes que explorar. En otras palabras, amplía los sujetos de dolor a quienes reconocer, así como requiere de esas memorias, emociones y conocimientos excluidos o incluso borrados para avanzar en la búsqueda.

Estas nuevas ecologías de la búsqueda desafían las fronteras entre víctima y perpetrador que instauran los conflictos bélicos, así como los discursos tradicionales sobre la inocencia en cuanto prerrequisito del reconocimiento como víctima de violencia (McEvoy y McConnachie 2012). En esa jerarquía de la victimización, donde se establecen *buenas* y *malas* víctimas (Madlingozi 2017), los desaparecidos y sus

10 De acuerdo con la “Convención internacional para la protección de todas las personas contra las desapariciones forzadas”, la desaparición forzada es “el arresto, la detención, el secuestro o cualquier otra forma de privación de libertad que sean obra de agentes del Estado o de personas o grupos de personas que actúan con la autorización, el apoyo o la aquiescencia del Estado, seguida de la negativa a reconocer dicha privación de libertad o del ocultamiento de la suerte o el paradero de la persona desaparecida, lo que la sustrae a la protección de la ley” (ONU 2006, art. 2).

múltiples paradojas pueden resonar en lo que Bouris (2007) denomina *víctimas políticas complejas*, cuyas zonas grises dificultan trazar líneas divisorias convencionales entre víctima y victimario, entre vivo y muerto, entre pasado y presente.

Si la búsqueda es en sí misma un laberinto que exige sortear las diferentes tapias de la desaparición, buscar a un combatiente irregular es un laberinto particular con sus propios vericuetos. La clandestinidad de la vida subversiva, que implica por ejemplo renunciar a la *identidad legal* por un *nombre de guerra*, aumenta las dificultades. ¿Cómo preguntar a firmantes del acuerdo por un combatiente desaparecido si solo se cuenta con el nombre de pila otorgado por la familia, pero no se tienen fotografías y se desconoce su nombre de guerra? ¿De qué manera sortear los pocos o nulos registros o la compartimentación de la información sobre una vida clandestina que desapareció en el marco del conflicto?

A este desafío se suman múltiples e históricas desconfianzas hacia la institucionalidad estatal por parte de los actores implicados, luego de décadas de abandono u opresión. Familias que por temor nunca declararon ante una institución el reclutamiento y la desaparición de alguno de sus miembros; comunidades que, aunque conozcan de lugares de inhumación irregulares en sus territorios, temen acudir a las instituciones estatales y continúan asediadas por grupos armados; o excombatientes que, a pesar del componente extrajudicial y humanitario de la búsqueda de la UBPD, mantienen una desconfianza histórica hacia el estado. Décadas de estigmatización y señalamiento bajo discursos polarizadores impiden reconocer las complejidades y superposiciones de diversas violencias envueltas en la desaparición. En algún sentido, esta última es una compleja crisis de temporalidades, en la cual las fronteras entre pasado, presente y futuro colapsan bajo el ritmo lapidario de la incertidumbre. Un anclaje extendido en el tiempo anterior al momento de la desaparición del ser querido que, sin embargo, es un pasado en curso (Rojas-Perez 2017), un devenir abierto, un tiempo inacabado de incertidumbre. Así, los objetos asociados al desaparecido —desde sus artículos personales, como la ropa, hasta los documentos referidos a su búsqueda y los restos humanos potencialmente identificables— representan múltiples temporalidades en fricción (Davis 2017).

Entramados institucionales y retos (burocráticos) de las búsquedas

Matrices, plataformas, códigos, formatos. Formas institucionales de representar las ausencias. Reuniones virtuales, pedagogías del mandato institucional,

articulación con entidades territoriales, coordinación con el *nivel central* (léase Bogotá). Prácticas ordinarias y cotidianas de los entramados estatales. Diálogos con familias y *aportantes de información*, organización de los datos, triangulación de fuentes, hipótesis de localización de la persona dada por desaparecida. Despliegue de tecnologías de la escucha con sus respectivas traducciones burocráticas (Gupta 2012). Delimitación del *sitio de interés forense*, procedimientos de acceso a lugares¹¹, misiones humanitarias de prospección o recuperación, expertos forenses en campo y laboratorios, informes de identificación. Conocimientos técnico-científicos para establecer la *verdad forense* (Kovras 2017) y conjurar la incertidumbre.

De oficinas y formatos a fosas clandestinas y estructuras óseas, la búsqueda de personas desaparecidas implica un complejo entramado epistemológico a partir del cual el conocimiento busca (re)establecer una ontología para una ausencia ambigua. Se presume, además, como un presente racionalizado y organizado lógicamente —el estado aspiracional (Tate 2015)—, proyectado al futuro: encontrar; aunque muchas veces familiares y profesionales lo experimenten como un conjunto de temporalidades burocráticas difusas, fragmentadas y multisituadas (Gupta 2012). Son, en últimas, temporalidades y espacialidades estatales establecidas por mecanismos de justicia transicional, guiadas para dar respuesta a las inquietudes, invisibilidades, ausencias y vacíos que deja a su paso la desaparición. Ante las temporalidades extendidas de la incertidumbre y el dolor de una pérdida ambigua que persigue a los familiares de personas desaparecidas (Boss 2006), los dispositivos¹² de justicia transicional establecen tiempos institucionales con sus respectivos ritmos y espacios para la búsqueda, que entran muchas veces en fricción-tensión con los familiares.

¿Cómo se representa una persona desaparecida en una matriz? ¿Cómo dialogan los conocimientos técnico-científicos con los conocimientos de familias buscadoras? ¿Qué temporalidades imponen las burocracias institucionales a las largas incertidumbres que enfrentan los parientes de personas desaparecidas? Todos

11 Sobre este punto, vale la pena revisar las discusiones que en su momento planteó el Sindicato de Trabajadores y Trabajadoras de la UBPD Omaira Montoya Henao sobre las dificultades burocráticas para realizar en campo las labores de recuperación de cuerpos de personas desaparecidas (“¿La UBPD se ‘pone’ la soga al cuello para buscar a los desaparecidos?” 2021).

12 Tengo en mente la definición de Foucault de *dispositivo* como “un conjunto decididamente heterogéneo, que incluye discursos, instituciones, desarrollos arquitectónicos, decisiones normativas, leyes, medidas administrativas, declaraciones científicas, propuestas filosóficas, morales y filantrópicas” (2001, 299).

estos son extensos desafíos de la UBPD desde su conformación formal mediante el Decreto Ley 589 de 2017, bajo el cual se dio un giro hacia un enfoque humanitario, extrajudicial y confidencial. En sí misma, la creación de la UBPD hace parte de una tendencia de los últimos años en América Latina¹³, por la cual los estados han decidido crear instituciones especializadas para la búsqueda, priorizando lo *humanitario* y llevando a cabo investigaciones no-judiciales, sin la intención de caracterizar el crimen e identificar y sancionar a los responsables (Collins 2022; Hinestroza, Jave y Huhle 2021).

En el contexto colombiano, el componente humanitario de la búsqueda se entiende como el deber del estado de “satisfacer al máximo posible los derechos a la verdad y la reparación de las víctimas, y ante todo aliviar su sufrimiento” (Decreto Ley 589 de 2017, art. 3). El alivio del sufrimiento que causa la desaparición es, entonces, el sentimiento moral que guía el entramado institucional que da forma al humanitarismo¹⁴ de estado para buscar a *todos* los desaparecidos de la guerra en Colombia. Esto implica pensar las búsquedas en medio de economías morales, entendidas como “la producción, circulación y apropiación de normas y obligaciones, valores y afectos relativos a un problema específico en un tiempo y espacio específicos” (Fassin 2015, 279). En últimas, la ilusión¹⁵ humanitaria de aliviar el sufrimiento causado por la desaparición a través de búsquedas institucionales crea temporalidades y espacialidades que pretenden contener las incertidumbres de la ambigua presencia-ausencia de los desaparecidos.

A pesar de estar dentro de un marco normativo común y más amplio que impone ciertas temporalidades (p. e., días de respuesta a requerimientos), la conformación, el funcionamiento y el “ritmo” de cada institución van configurando

.....

13 Por ejemplo, además de la UBPD de Colombia, hay instituciones como la Comisión Nacional de Búsqueda (CNB) en México, la Comisión Nacional de Búsqueda de Personas Adultas Desaparecidas en el Contexto del Conflicto Armado (Conabúsqueda) en El Salvador y la Dirección General de Búsqueda de Personas Desaparecidas (DGBPD) de Perú. En el caso de Argentina y Guatemala, han sido equipos forenses —Equipo Argentino de Antropología Forense (EAAF) y Fundación de Antropología Forense de Guatemala (FAFG)— los que, desde hace décadas, no solo han liderado los procesos institucionales de búsqueda, sino que han sido claves en el desarrollo de la justicia transicional en dichos países (Nelson 2015; Rosenblatt 2015).

14 De acuerdo con Vera (2022), en Colombia es posible rastrear *burocracias humanitarias* vinculadas a procesos de justicia transicional y construcción de paz desde 1982 con el Plan Nacional de Rehabilitación del Gobierno de Belisario Betancur.

15 Me refiero al sentido ambiguo que otorga Castillejo (2017) a la *ilusión* de la justicia transicional como esperanza-anhelo y como ficción imaginaria: ambos casos implican direccionalidades futuras.

progresivamente sus tiempos burocráticos. Planes, programas, metas, procedimientos, plataformas y formatos imponen una rítmica particular a los profesionales institucionales que enfrentan complejos dilemas de cara a las expectativas de las víctimas, una rítmica de acuerdo con la cual las burocracias terminan intermediando las administraciones del sufrimiento de la guerra (Franco y Franco 2020). En el caso de la desaparición, estos dispositivos institucionales, incluso en sus formas humanitarias y transicionales, se encuentran con las búsquedas autónomas que las familias han hecho por décadas, con sus propios ritmos y medios, con el fin de resistir al olvido que impone la desaparición.

La incertidumbre de la desaparición conlleva para muchas familias una tiranía de la búsqueda, un impulso-presencia que empuja a moverse para saber qué sucedió con sus seres queridos. Dichas búsquedas involucran un entramado de acciones individuales y colectivas, familiares y comunitarias, organizativas y aisladas, en ocasiones enmarcadas en procesos políticos reivindicativos más explícitos o a veces menos visibles e incluso clandestinos. Envuelven tiempos generacionales durante los cuales se han relevado los liderazgos de quienes buscan y en los que las mujeres siguen teniendo un marcado rol protagónico como buscadoras (Robledo 2017; Rojas-Perez 2017)¹⁶. Como lo propone Irazuzta (2017), estas búsquedas han ocurrido a partir de una *estructura de afecto* y han llevado a muchos familiares no solo a recopilar valiosa información sobre el paradero de la persona desaparecida, sino a realizar búsquedas en campo, haciendo contacto con potenciales victimarios (p. e., hablando con comandantes de grupos armados) o llevando a cabo exploraciones de lugares donde pueden ubicarse fosas clandestinas¹⁷.

Sin embargo, esas acciones autónomas de familiares y organizaciones también involucran búsquedas burocráticas: oficinas, papeleos, declaraciones, copia de documentos, envío de oficios y, en el mejor de los casos, toma de muestras de ADN.

16 Sin duda, las Madres y Abuelas de la Plaza de Mayo en Argentina son un referente político de la persistencia de estas luchas en América Latina y el mundo. En Colombia, las Madres de Soacha son igualmente un poderoso ejemplo de estas temporalidades extendidas de la batalla contra el olvido. Robledo (2017), en el contexto mexicano, y Rojas-Pérez (2017), para el caso peruano, mencionan los roles de cuidado asignados socialmente a las mujeres como parte de las razones que las llevan a liderar la búsqueda y las resistencias tanto a la violencia como a las dinámicas institucionales que extienden los sufrimientos de la desaparición.

17 Sobre las búsquedas autónomas de fosas clandestinas por parte de familiares y organizaciones, el caso mexicano es un ejemplo desafiante. Véanse Robledo (2017), Schwartz-Marín y Cruz-Santiago (2016), Cruz-Santiago (2020), Irazuzta (2017) y Cepeda y Leetoy (2021).

De ahí que las ecologías de la búsqueda, en el escenario de posacuerdo en Colombia, no partan de cero, pues existe un acumulado previo desde el cual las familias interactúan con los nuevos dispositivos institucionales, como la UBPD, para entender, participar o rechazar las lógicas y temporalidades burocráticas.

El giro humanitario, en su intención de aliviar el sufrimiento de la desaparición para todas las familias, sin distinción, y evitar los obstáculos derivados de los procedimientos judiciales, se enfrenta en la práctica no solo a la desconfianza acumulada hacia el estado por parte de diferentes actores, sino también a las fuerzas centrípetas de las burocracias que se imponen mediante procedimientos, protocolos o formatos. Al ser la UBPD una entidad relativamente nueva e inédita, durante sus primeros años de funcionamiento los familiares y organizaciones se enfrentaron a los tiempos de adecuación institucional justificados bajo el argumento de que la unidad estaba en construcción como explicación de las dificultades en la concreción de acciones. El centralismo y tecnicismo de estado, que tiende a desconocer las particularidades del contexto, ha sido otro de los retos que enfrentan los familiares en los entramados institucionales que dilatan la búsqueda¹⁸.

En este horizonte, las acciones institucionales de extensión/contención de las incertidumbres de la desaparición involucran una permanente lucha de poderes entre diferentes conocimientos; por ejemplo, entre los conocimientos locales de comunidades y familias y los conocimientos de las ciencias forenses, así como entre las ciencias sociales y las forenses, las cuales requieren entrar en diálogo para que las búsquedas avancen (Robledo y Hernández 2019). Sin estar exenta de tensiones y contradicciones, como parte de su enfoque humanitario que prioriza la dignidad humana, la UBPD ha hecho un esfuerzo institucional por reconocer las experiencias y los procesos adelantados por familias y organizaciones mediante distintas estrategias de participación en los diversos momentos de la búsqueda (UBPD 2024).

Un elemento en este ejercicio de dignificación y reconocimiento ha sido reformular el universo semántico vinculado a la búsqueda. De esta forma, la UBPD ha optado por nociones como *diálogos*, para nombrar los encuentros y entrevistas que los funcionarios establecen con los familiares; *aportantes*, para designar a

18 Por ejemplo, luego de la recuperación de un cuerpo, el proceso de identificación está a cargo del Instituto Nacional de Medicina Legal y Ciencias Forenses (INMLCF), ya que la UBPD no cuenta con laboratorios de identificación. Este trasegar entre diferentes instituciones amplía los tiempos de espera para que los familiares conozcan si el cuerpo recuperado efectivamente corresponde a la persona desaparecida.

personas que entregan información con carácter confidencial a la entidad, o *recuperaciones*, para lo que en general se conoce como exhumaciones¹⁹. El trabajo con excombatientes, sus conocimientos de las dinámicas de la guerra, así como los equipos territoriales organizados en la Corporación Reencuentros, involucran otro universo epistémico y semántico vital para la búsqueda institucional. Recuerdo, por ejemplo, el esfuerzo consciente de compañeros de la UBPD, al hablar con excombatientes de las FARC-EP, para evitar el carácter policial de expresiones como *alias* o *zonas donde delinquen* y preguntar de forma más *neutral por nombres de guerra* o *zonas de operación*.

El establecimiento de confianza entre los profesionales y los firmantes del acuerdo, en el cual hay un reconocimiento a su humanidad y sus trayectorias y una escucha atenta a sus conocimientos, puede ser la clave para avanzar en la indagación sobre el paradero de los desaparecidos. Lejos de estar exentas de tensiones, las ecologías de la búsqueda se juegan aspectos centrales que retan las lógicas burocráticas que imponen las instituciones del estado. Tres paradojas temporales delimitan entonces el presente de las búsquedas humanitarias por parte de la UBPD. Primero, se buscan personas desaparecidas en el pasado²⁰, mientras cientos de personas siguen desapareciendo en el presente extendido del conflicto armado. Segundo, los ritmos cotidianos de las búsquedas institucionales (horarios de oficina, días de trabajo, fechas de informes, etc.) colisionan muchas veces con las expectativas de las familias de acelerar los ritmos del proceso. Finalmente, los lugares y sujetos a los cuales se debe acudir no paran de transformarse, lo que suele complicar las posibilidades de encontrar a los desaparecidos, con geografías heterogéneas que marcan temporalidades disímiles. De vuelta al páramo, recuerdo que, aun queriendo pasar desapercibido, don Antonio optó por no ocultar sus afecciones, llevando consigo una gorra blanca en la cual se leía “Vota Comunes” en letras rojas y la flor del símbolo del partido fundado por los firmantes del acuerdo. Había liderado todo el recorrido con dificultad por recientes problemas de salud, exigiéndole mucho a su cuerpo en un camino que no paraba de inclinarse sobre las costillas de la cordillera. Así como el lugar por explorar, su cuerpo y su memoria habían cambiado desde sus

19 En términos forenses, la noción de *recuperación*, en lugar de *exhumación*, reconoce la pluralidad de lugares y acciones forenses no solo en suelo, sino también en cuerpos de agua o sitios complejos con el fin de recuperar estructuras óseas.

20 Según su mandato, personas desaparecidas antes del 1.º de diciembre de 2016, fecha de la firma de los acuerdos de paz.

años en la guerrilla. Memoria, corporalidad y geografía en acción. Durante el ascenso, mascamos y ofrecimos hojas de coca, tanto para recibir fuerzas como para abrir camino y contener la lluvia que se acercaba. Las nubes llegaban a un filo desde el cual se divisaba estratégicamente la carretera principal, cañones de ríos, quebradas y el despunte de las montañas hacia el páramo. En ese momento, entendí una vez más por qué la geografía caucana ha moldeado y ha sido moldeada por la guerra. El paisaje varía súbitamente al aumentar la altitud: la vegetación, al principio menos densa y más seca, se convirtió arriba en húmeda y espesa. Acercándonos a la quebrada que nos impidió seguir, el agua caía por las paredes de musgos de colores y arbustos grises con bromelias, captadoras de agua de la neblina.

En un punto durante el ascenso, bien arriba de la cordillera, nos encontramos con un señor de pantalón negro con bolsillos bordeados de camuflado y gorra que bajaba y nos saludó enérgico reconociendo a don Antonio. “Están haciendo llover”, nos dijo entre risas, mientras don Antonio preguntaba por la casa de un señor, describiéndola someramente. Este era otro punto de referencia para su memoria y él trataba, con esfuerzo, de ubicarse. Sin embargo, el señor dijo que no había visto esa casa y sugirió incluso que tal vez ya no existía. “No se les vaya aparecer el duende^[21] por acá”, nos despidió sonriente. Don Antonio le contestó: “Ahí tenemos coquita”. Recordé que en algunas zonas del Cauca, cuando la neblina bajaba, la gente decía que la guerrilla estaba cerca, quizás como una manera de entender las conexiones entre paisaje y clandestinidad. Sin embargo, caminar con un excombatiente para encontrar los rastros de una persona desaparecida por la guerra otorgaba otros significados a la neblina, como ese recordatorio de las ecologías cambiantes que los laberintos de la búsqueda deben sortear.

.....

21 El duende es un personaje *resabiado* del pueblo nasa que se caracteriza por ser juguetón y travieso; se aparece súbitamente sin previo aviso para asustar y hacer fechorías. Plantas medicinales como la coca, pero especialmente la alegría (*Çxayu'çe* o *Scutellaria incarnata*), sirven para ahuyentarlo y evitar cruzárselo.

Laberintos, búsquedas y temporalidades

*Así pues,
nada de lágrimas.
Vos sabés que aquí la lluvia siempre es abundante y para qué
hinchar más la tierra.
Mejor aprovechará su humedad y arala profundamente,
sembrale todas las semillas que traigás y esperá atenta.
Puede que sintás mi respiración en una de las germinaciones.
(Lión [1984] 2020, 229)²²*

Es viernes 4 de noviembre de 2022. En la plaza San Francisco de Cali, Valle del Cauca, un grupo de familiares de personas desaparecidas, junto con el colectivo artístico Magdalenas por el Cauca, da comienzo a la instalación temporal *Laberinto de ausencias*. Se trata de organizar más de setecientas fotografías de personas desaparecidas en el Valle del Cauca, extendiéndolas por el piso de la plaza para componer un laberinto gigante en forma circular. Con el fin de delinear el laberinto, los activistas emplean arena del río Cauca, denunciando el uso histórico que se ha hecho del segundo río más importante del país para desaparecer personas²³. Con el paso del tiempo y las tardes lluviosas, así como la visita de ciudadanos inquietos, la arena, las fotografías de los desaparecidos y su laberíntica forma se van modificando azorosamente. Tanto la acción como la obra parecen, en conjunto, sintetizar parte de los argumentos de este texto. Materialidades y espacios que se transforman, ausencias que dejan ambiguas presencias, búsquedas laberínticas en escenarios insospechados. ¿A qué recursos materiales, simbólicos, políticos, epistémicos acuden los involucrados en el acto de hacer reaparecer al desaparecido? ¿De qué manera ríos y tierras, archivos burocráticos y memorias familiares, cementerios urbanos y recias montañas median entre quienes viven buscando y quienes desaparecieron en la guerra? Vale la pena acudir a las palabras de Rob Nixon para preguntar:

22 Último poemario del escritor guatemalteco de ascendencia cakchiquel Luis de Lión, quien fue desaparecido por el estado el 15 de mayo de 1984. Véase <https://proyectoluisdelion.wordpress.com/>

23 Según el CNMH (citado en “Más de mil cuerpos recuperados en 190 ríos” 2018), más de 1 080 cuerpos de personas han sido recuperados, la mayoría por poblaciones locales, en cerca de 190 ríos a lo largo y ancho de Colombia. Tanto el río Cauca como el Magdalena, los dos principales afluentes del país, han sido utilizados por los grupos armados para desaparecer a sus víctimas.

Después de que se haya declarado la victoria oficial, ¿cómo rastreamos la persistencia de las hostilidades no oficiales en el dominio celular, la letalidad desordenada y de desgaste que circula por el tejido, la sangre y el hueso de combatientes y no combatientes por igual, moviéndose a través del cuerpo vivo de la tierra misma? (2011, 200)

Dichas persistencias materiales, territoriales y simbólicas de la desaparición son finalmente marcas presentes de un pasado que se superpone. Las temporalidades geográficas pueden implicar cambios más prolongados y con un ritmo más lento (p. e., tiempos geológicos del subsuelo o de recuperación de coberturas vegetales), pero también modificaciones ecológicas súbitas mediadas o no por agencias humanas (p. e., avalanchas o inundaciones). Cada lugar termina entonces por ser un palimpsesto de tiempos, devenires y agencias, donde lo no-humano juega igualmente un rol activo de transformación espaciotemporal que altera el entramado y las posibilidades del buscar. Apelar a las ecologías de la búsqueda es reconocer que lo no-humano, como dimensión espaciotemporal, está lejos de ser estático, pues se halla en permanente fricción con las memorias y prácticas socioecológicas humanas (Lyons 2019; Tsing 2005). Los ejemplos laberínticos se extienden por la geografía colombiana. Un páramo incrustado en la cordillera Central, un canal artificial del río Magdalena con desembocadura en el Atlántico, un estero colindante con el mayor puerto en el Pacífico colombiano, los hornos de un trapiche usados como crematorio en la frontera con Venezuela. Cuatro paisajes del horror donde se busca a los desaparecidos en Colombia. Cuatro lugares donde el tiempo ha dejado y borrado marcas de la violencia. En todos estos escenarios, la UBPD ha llevado a cabo *acciones humanitarias de búsqueda* para determinar *sitios de interés forense* y lograr recuperar cuerpos de personas desaparecidas por el conflicto armado. Cada lugar implica no solo retos técnico-forenses debido a las condiciones ecológicas y los modos-tiempos en los que ocurrió la desaparición, sino un entramado de relacionamientos con actores no-humanos, institucionales y comunitarios, incluyendo en ocasiones tensiones con grandes intereses económicos que se ven estancados por *medidas de protección*²⁴.

24 Por ejemplo, en el 2022, ante la posible ubicación de cerca de 9 000 personas desaparecidas en el canal del Dique, Bolívar, la JEP decretó medidas de protección que detuvieron un gran proyecto de dragado y ordenaron a las entidades involucradas contar con un protocolo de búsqueda, identificación y entrega digna de cuerpos de desaparecidos.

Volvamos al páramo andino para repensar las temporalidades superpuestas de su geografía. Su edad geológica es la misma de la cordillera, levantada a más de 3 000 metros sobre el nivel del mar en el Plioceno, hace unos cuatro o cinco millones de años, lo que originó aquello que conocemos como *páramos* (Llambí *et al.* 2012). Esta vez hablamos del páramo de Pisnxú o páramo de Moras, en la cordillera Central caucana, territorio ancestral de los nasas. El páramo (*we'pe'*) es para este pueblo indígena un territorio sagrado: sus lagunas dieron vida a los humanos. El Pisnxú cobija, además, la laguna sagrada (*Piçkwe thã' ïkh*) del cacique Juan Tama de la Estrella (Yonda 2015; Yule y Vitonás 2019), y hace parte del resguardo de Mosoco (Páez), conformado en 1912²⁵. Así como otros páramos del Cauca, es un área protegida por el estado, debido a su importancia ecológica, pues colinda con el Parque Nacional Natural Nevado del Huila, creado en 1977.

Dada su posición estratégica para conectar al Cauca, al Huila y al Tolima, el páramo de Pisnxú fue utilizado desde la década de 1980 como un *corredor militar* por diferentes guerrillas, que establecieron campamentos, zonas de retaguardia y abastecimiento. En los momentos más crudos de la confrontación con el estado, fue campo de batalla con cementerios irregulares, donde yacen personas sin nombres y tumbas sin placas. Ni el subsuelo parece escapar a las transformaciones espaciales de la guerra (Lyons 2020). En medio de estas capas y temporalidades paramunas, hay una nueva que emerge tras el proceso de paz: localizar enterramientos, exhumar restos humanos, descubrir el suelo e interrogarlo por el pasado para dar sentido al presente. El páramo se convierte entonces en un lugar para determinar sitios de interés forense; es también un lugar de justicia transicional. Las noticias atestiguan esta última *transformación*: es agosto de 2023 y un equipo forense de la UBPD, con el apoyo de las autoridades indígenas, recupera tres cuerpos de una fosa clandestina en el páramo de Pisnxú (“En busca de la verdad en el páramo de Pisnxú, en Páez, Cauca” 2023).

Considerar las temporalidades geográficas de la búsqueda implica tener en cuenta la imposibilidad de desconectar tiempo y espacio (Massey 2018), así como sus superposiciones y fricciones. Ante la ruptura de sentido que conlleva la desaparición, en ese pasado continuo que extiende la incertidumbre en el presente, podemos afirmar que dicho pasado también se manifiesta en las geografías del conflicto armado: marcas espaciales sobre y debajo de la superficie de la tierra, territorios espectrales producidos por la guerra (Navaro-Yashin 2012).

25 Ese año se separó de Vitoncó, un resguardo de origen colonial y uno de los cinco títulos que logró reivindicar el cacique Juan Tama. Agradezco a Nohora Caballero y Luis Delgado por la aclaración.

La desaparición convierte estas geografías en espacios inquietantes donde la zozobra acecha, constituyendo un pasado de violencia presente en fosas, hornos, ríos, páramos. A su vez, el paso del tiempo transforma dichos lugares y dificulta la búsqueda: ocultando marcas de enterramientos, dejando en ruinas las tumbas con cuerpos no identificados en cementerios, cambiando el curso de los ríos. Esa *recuperación controlada del pasado* (Rojas-Perez 2017) implicada por la justicia transicional y la búsqueda forense crea nuevas espacialidades generadoras de esperanzas para los familiares de las personas desaparecidas. Pero, al mismo tiempo, dicha recuperación entra en fricción con las transformaciones de las temporalidades geográficas de cada lugar, que muchas veces retan las fronteras entre cambios súbitos o paulatinos, *antropogénicos* o *naturales*, pasados y presentes.

In-conclusiones: las ecologías del buscar

A lo largo del artículo he explorado las temporalidades de la incertidumbre que genera la desaparición, así como las fricciones que emergen con las temporalidades burocráticas de la búsqueda institucional, enmarcada en el humanitarismo de estado, luego de la firma del acuerdo de paz y la conformación de la UBPD. A su vez, he indagado, en el entramado que implican las ecologías de la búsqueda, por las temporalidades geográficas que involucran transformaciones espaciales humanas y no-humanas, formas en las cuales los lugares cambian y son cambiados por la desaparición y por la búsqueda. Recientemente, autoras como Theidon (2022) y Quiceno (2021), a partir de sus trabajos en Colombia, han explorado los entramados ecológicos de la guerra y las transiciones. Quiceno (2021) ha propuesto el concepto de *ecologías del duelo* para pensar con mujeres del Atrato chocono tres prácticas (bordado, canto y cuidado de plantas) y cómo estas hacen posibles las *paces más que humanas*. Como he argumentado, la desaparición instaaura un régimen temporal de incertidumbre, problematizando justamente los entramados del duelo. Por su parte, Theidon nos invita a pensar diversos registros ecológicos de los escenarios de transición: “Desde químicos tóxicos a minería, desde ríos teñidos con sangre a montañas enojadas, hay múltiples ambientes y actores que juegan un rol en la reproducción y reconstrucción de posguerra” (2022, 7).

A diferencia de otros escenarios transicionales en Latinoamérica, donde la búsqueda de desaparecidos se ha realizado tras la culminación de la guerra (p. e., Guatemala o Perú) o la dictadura (p. e., Argentina o Chile), en el caso colombiano, las temporalidades extendidas del conflicto armado y la violencia, que se siguen reconfigurando después del acuerdo de paz, imponen desafíos adicionales a la

búsqueda. Los atentados selectivos contra líderes y lideresas sociales, así como contra firmantes del acuerdo, de los cuales se registran las más altas cifras en departamentos como el Cauca, no solo fragilizan las posibilidades de encontrar a los desaparecidos, sino que extienden al presente la violencia de la desaparición. Como he tratado de argumentar en las diferentes secciones, existen confluencias y, a la vez, colisiones entre las temporalidades exploradas, por lo cual deben ser consideradas formas inconclusas y dinámicas de devenir, procesos abiertos que terminan por colapsar fronteras entre pasado, presente y futuro (Biehl y Locke 2017).

En las ecologías de la búsqueda, es necesario entonces trascender dicotomías entre tiempo y espacio, geo- y bio-, cultura y naturaleza, ciencia y saber tradicional, re-moviendo por ejemplo —como nos reta a pensar Lyons (2019)— la “memoria de los ríos”²⁶ para preguntar por los desaparecidos en sus riveras. Desde procesos tafonómicos hasta archivos familiares, desde análisis de isótopos²⁷ de restos humanos hasta los conocimientos de las piangueras²⁸ del Pacífico sobre la marea, pensar a partir de las ecologías de la búsqueda es un punto de partida para reconocer la necesaria multiplicidad interconectada y en fricción de diferentes espacios, agentes, conocimientos y temporalidades.

En el turbio contexto transicional colombiano del presente, donde no es posible conjugar verbos en pasado para referirse a la guerra ni a la desaparición, la búsqueda de combatientes irregulares desaparecidos puede aportar a la reconciliación, en el sentido de que humaniza a los “perpetradores”, les asigna familia, historia, nombre, vínculos e identidad más allá de las armas. No hay que olvidar que mientras miles de excombatientes reaparecen en la cotidianidad de las comunidades durante su proceso de reincorporación a la vida civil, miles siguen desaparecidos en la tierra y cientos han sido asesinados luego de firmar la paz. Así mismo, no podemos olvidar que la violencia sociopolítica continúa siendo una máquina de desapariciones. Ni tiempo pasado condenatorio ni optimismo cruel

26 Dentro de esta perspectiva, Lyons afirma la necesidad de entender los “continuos de vida y muerte humanos y no-humanos” (2019, 225). En su artículo, también comparte útiles reflexiones metodológicas basadas en su investigación-acción participativa sobre las memorias socioambientales de la guerra en Putumayo.

27 Se trata de un método reciente de identificación que consiste en realizar un análisis de isótopos (estables y/o radiogénicos) con el fin de formular posibles lugares de procedencia de restos humanos no identificados (Chavarro, Castellanos y Quiñones 2022).

28 Principalmente mujeres, las piangueras exploran los manglares recolectando de las raíces las pianguas, moluscos usados en la gastronomía del Pacífico colombiano.

del futuro: se requiere construir desde los desafíos y fricciones que implican las múltiples temporalidades y espacialidades de la búsqueda.

He propuesto la noción de ecologías de la búsqueda para acentuar justamente ese entramado de actores, conocimientos, prácticas, temporalidades y lugares que implica dar con el paradero de los desaparecidos de la guerra. De ahí que sea sugestivo pensar estas ecologías a través de la noción de fricción propuesta por Tsing (2005): entre múltiples actores, trayectorias, conocimientos y prácticas que están en el centro de las microdinámicas de las búsquedas y sus marcos transicionales. Fricciones que pueden ser “contradicciones prometedoras” (Tsing 2005, 33) para (re)pensar las ausencias-presencias de la desaparición. Así pues, las ecologías de la búsqueda son un devenir abierto, un *re-mover* en el doble sentido de repensar dichas fricciones para generar cambios en las situaciones de injusticia y remover —como acto de buscar— memorias, archivos, paisajes, tierra, emocionalidades, conocimientos y sujetos para conjurar la incertidumbre de la desaparición.

Referencias

- Bernasconi, Oriana, Jefferson Jaramillo y Marisol López.** 2022. “The Number of Disappearance: Trajectories in the Tally of Victims of Forced Disappearance in Latin America”. *Tapuya: Latin American Science, Technology and Society* 5 (1): 2090486. <https://doi.org/10.1080/25729861.2022.2090486>
- Biehl, João y Peter Andrew Locke, eds.** 2017. *Unfinished: The Anthropology of Becoming*. Durham: Duke University Press.
- Boss, Pauline.** 2006. *Loss, Trauma, and Resilience. Therapeutic Work with Ambiguous Loss*. Nueva York: Norton.
- Bouris, Erica.** 2007. *Complex Political Victims*. Bloomfield: Kumarian.
- Brigg, Morgan y Nicole George.** 2020. “Emplacing the Spatial Turn in Peace and Conflict Studies”. *Cooperation and Conflict* 55 (4): 409-420. <https://doi.org/10.1177/0010836720954488>
- Butler, Judith.** 2017. *Marcos de guerra: las vidas lloradas*. Ciudad de México: Paidós.
- Carrillo González, Lorena.** 2021. “De los duelos clandestinos a las búsquedas de desaparecidos. (Experiencias de búsqueda de combatientes de las FARC en el escenario del postacuerdo de paz en Colombia)”. *Historia y Grafía* 56: 195-237. <https://doi.org/10.48102/hyg.vi56.356>
- Castillejo, Alejandro, ed.** 2017. *La ilusión de la justicia transicional: perspectivas críticas desde el sur global*. Bogotá: Universidad de los Andes.

- Cepeda, Ana y Salvador Leetoy.** 2021. “De víctimas a expertas: estrategias de agencia cívica para la identificación de desaparecidos en México”. *Íconos. Revista de Ciencias Sociales* 69: 181-200. <https://doi.org/10.17141/iconos.69.2021.4197>
- Chavarro, Diego, Daniel Castellanos y Edixon Quiñones.** 2022. “Aplicación del análisis de isótopos de estroncio en la identificación humana en Colombia”. *Revista Criminalidad* 64 (1): 193-205. <https://doi.org/10.47741/17943108.339>
- CNMH (Centro Nacional de Memoria Histórica).** 2016. *Hasta encontrarlos. El drama de la desaparición forzada en Colombia*. Bogotá: CNMH.
- Collins, Cath, ed.** 2022. *An Innovative Response to Disappearances: Non-Judicial Search Mechanisms in Latin America and Asia*. S. l.: Global Initiative for Justice, Truth and Reconciliation (GIJTR). https://pure.ulster.ac.uk/files/101225433/SearchComissions_Final_Research_Doc_PDF_13.5.22.pdf
- Colombo, Pamela.** 2017. “La desaparición en vertical: imaginarios geográficos y violencia de Estado”. En Gatti 2017a, 249-268.
- Colombo, Pamela y Estela Schindel.** 2014. “Introduction: The Multi-Layered Memories of Space”. En *Space and the Memories of Violence. Landscapes of Erasure, Disappearance and Exception*, editado por Pamela Colombo y Estela Schindel, 1-17. Londres: Palgrave Macmillan.
- Cruz-Santiago, Arely.** 2020. “Lists, Maps, and Bones: The Untold Journeys of Citizen-Led Forensics in Mexico”. *Victims & Offenders* 15 (3): 350-369. <https://doi.org/10.1080/15564886.2020.1718046>
- Davis, Elizabeth.** 2017. “Time Machines”. En *Unfinished: The Anthropology of Becoming*, editado por João Biehl y Peter Andrew Locke, 217-242. Durham: Duke University Press.
- “En busca de la verdad en el páramo de Pisxnú, en Páez, Cauca”.** 2023. Video de Facebook, publicado por Misión de Verificación de la ONU en Colombia. <https://www.facebook.com/MisionONUCol/posts/pfbid0HSK3AdUiDVCuHwkqpdnLEqnRUHrjvkeWNRVmGH1zxx3ax4Y3TStLTgq1DwSWfy9Tl?mibextid=YxdKMJ>
- Fassin, Didier.** 2012. *Humanitarian Reason: A Moral History of the Present Times*. Berkeley: University of California Press.
- . 2015. “La economía moral del asilo. Reflexiones críticas sobre la ‘crisis de los refugiados’ de 2015 en Europa”. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares* 70 (2): 277-290. <https://doi.org/10.3989/rdtp.2015.02.001.02>
- Foucault, Michael.** 2001. *Dits et écrits, 1954-1988*. T. 3, 1976-1979. París: Gallimard.
- Franco, Angélica y Laura Franco.** 2020. “Administración del sufrimiento en contextos pluriculturales vulnerados por la guerra: reflexiones sobre la atención a víctimas en Colombia”. *Revista de Estudios Sociales* 1 (73): 109-121. <https://doi.org/10.7440/res73.2020.09>

- Gatti, Gabriel.** 2008. *El detenido-desaparecido: narrativas posibles para una catástrofe de la identidad*. Montevideo: Ediciones Trilce.
- , **ed.** 2017a. *Desapariciones: usos locales, circulaciones globales*. Bogotá: Siglo del Hombre; Universidad de los Andes.
- . 2017b. “Prolegómeno. Para un concepto científico de desaparición”. En Gatti 2017a, 13-32.
- Gatti, Gabriel y David Casado-Neira.** 2020. “Ecologies of Disappearance Today. Introduction”. *Journal of Latin American Cultural Studies* 29 (4): 501-505. <https://doi.org/10.1080/13569325.2021.1883571>
- Guglielmucci, Ana.** 2020. “Necrosapes: The Political Life of Mutilated and Errant Bodies in the Rivers of Colombia”. *Journal of Latin American Cultural Studies* 29 (4): 555-580. <https://doi.org/10.1080/13569325.2021.1885356>
- Gupta, Akhil.** 2012. *Red Tape: Bureaucracy, Structural Violence and Poverty in India*. Durham: Duke University.
- Hinestroza, Verónica, Iris Jave y Rainer Huhle.** 2021. *Comisiones de búsqueda en América Latina. Una apuesta extraordinaria por la integralidad en la investigación de las desapariciones*. Ciudad de México: GIZ México. <https://www.bivica.org/file/view/id/5968>
- Irazuza, Ignacio.** 2017. “Aparecer desaparecidos en el norte de México: las identidades de la búsqueda”. En Gatti 2017a, 141-162.
- Kovras, Iosif.** 2017. *Grassroots Activism and the Evolution of Transitional Justice: The Families of the Disappeared*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lión, Luis de.** 2020. *El papel de la belleza*. Antigua Guatemala: Del Pensativo.
- Llambí, Luis Daniel, Alejandra Soto, Rolando Céleri y Bert de Bievre, eds.** 2012. *Ecología, hidrología y suelos de páramos: Proyecto Páramo Andino*. Quito: Proyecto Páramo Andino.
- Lyons, Kristina.** 2019. “Ríos y reconciliación profunda: la reconstrucción de la memoria socio-ecológica en tiempos de conflicto y ‘transición’ en Colombia”. *Maguaré* 33 (2): 209-245. <https://doi.org/10.15446/mag.v33n2.86201>
- . 2020. *Vital Decomposition: Soil Practitioners and Life Politics*. Durham: Duke University Press.
- Macaspac, Nerve y Adam Moore.** 2022. “Peace Geographies and the Spatial Turn in Peace and Conflict Studies: Integrating Parallel Conversations through Spatial Practices”. *Geography Compass* 16 (4): e12614. <https://doi.org/10.1111/gec3.12614>
- Madlingozi, Tshepo.** 2017. “Good Victims, Bad Victims: Apartheid’s Beneficiaries, Victims and the Struggle for Social Justice”. En *Law, Memory and the Legacy of Apartheid*, editado por Wessel Le Roux y Karin Van Marle, 107-126. Pretoria: Pretoria University Press.

- “Más de mil cuerpos recuperados en 190 ríos”.** 2018. *Rutas del Conflicto*. <https://rutas-delconflicto.com/rios-vida-muerte/especial/mil-cuerpos.html>
- Massey, Doreen.** 2018. *The Doreen Massey Reader. Economic Transformations*. Newcastle upon Tyne: Agenda Publishing.
- Mbembe, Achille.** 2019. *Necropolitics*. Durham: Duke University Press.
- McEvoy, Kieran y Kirsten McConnachie.** 2012. “Victimology in Transitional Justice: Victimhood, Innocence and Hierarchy”. *European Journal of Criminology* 9 (5): 527-538. <https://doi.org/10.1177/1477370812454204>
- Navaro-Yashin, Yael.** 2012. *The Make-Believe Space: Affective Geography in a Postwar Polity*. Durham: Duke University Press.
- Nelson, Diane.** 2015. *Who Counts? The Mathematics of Death and Life after Genocide*. Durham: Duke University Press.
- Nixon, Rob.** 2011. *Slow Violence and the Environmentalism of the Poor*. Cambridge: Harvard University Press.
- ONU (Organización de las Naciones Unidas).** 2006. “Convención internacional para la protección de todas las personas contra las desapariciones forzadas”. <https://www.ohchr.org/es/instruments-mechanisms/instruments/international-convention-protection-all-persons-enforced>
- Oslender, Ulrich.** 2008. “Another History of Violence: The Production of ‘Geographies of Terror’ in Colombia’s Pacific Coast Region”. *Latin American Perspectives* 35 (5): 77-102. <https://doi.org/10.1177/0094582X08321961>
- Quiceno, Natalia.** 2021. *Bordar, cantar y cultivar espacios de dignidad: ecología del duelo y mujeres atrateñas*. San José: Universidad de Costa Rica, Calas.
- Robledo, Carolina.** 2017. *Drama social y política del duelo. Las desapariciones de la guerra contra las drogas en Tijuana*. Ciudad de México: El Colegio de México.
- Robledo, Carolina y Rosalva Aída Hernández.** 2019. “Diálogos entre la antropología social y las ciencias forenses”. *Abya-Yala: Revista sobre Acceso à Justiça e Direitos nas Américas* 3 (2): 7-23. <https://doi.org/10.26512/abyayala.v3i2.27013>
- Rojas-Perez, Isaias.** 2017. *Mourning Remains: State Atrocity, Exhumations, and Governing the Disappeared in Peru’s Postwar Andes*. Stanford: Stanford University Press.
- Rosenblatt, Adam.** 2015. *Digging the Disappeared: Forensic Science after Atrocity*. Stanford: Stanford University Press.
- Ruiz-Serna, Daniel.** 2023. *When Forests Run Amok: War and Its Afterlives in Indigenous and Afro-Colombian Territories*. Durham: Duke University Press.
- Schwartz-Marin, Ernesto y Arely Cruz-Santiago.** 2016. “Pure Corpses, Dangerous Citizens: Transgressing the Boundaries between Mourners and Experts in the Search for

- the Disappeared in Mexico”. *Social Research: An International Quarterly* 83 (2): 486-510. <https://durham-repository.worktribe.com/output/1371932>
- Scott, James.** 2020. *Seeing like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*. New Haven: Yale University Press.
- Tate, Winifred.** 2015. “The Aspirational State: State Effects in Putumayo”. En *State Theory and Andean Politics: New Approaches to the Study of Rule*, editado por Christopher Krupa y David Nugent, 234-254. Filadelfia: University of Pennsylvania Press.
- Theidon, Kimberly.** 2022. *Legacies of War: Violence, Ecologies, and Kin*. Durham: Duke University Press.
- Tsing, Anna.** 2005. *Friction: An Ethnography of Global Connection*. Princeton: Princeton University Press.
- UBPD (Unidad de Búsqueda de Personas Desaparecidas).** 2024. “Participación en la búsqueda”. <https://unidadbusqueda.gov.co/participacion/>
- “¿La UBPD se ‘pone’ la sogá al cuello para buscar a los desaparecidos?”.** 2021. *Verdad Abierta*, 25 de agosto. <https://verdadabierta.com/la-ubpd-se-pone-la-soga-al-cuello-para-buscar-a-los-desaparecidos/>
- Vera, Juan Pablo.** 2022. “Burocracias humanitarias en Colombia: conocimiento técnico y disputas políticas en la implementación de la Ley de Víctimas y Restitución de Tierras”. *Revista de Estudios Sociales* 81: 21-37. <https://doi.org/10.7440/res81.2022.02>
- Yonda, Gustavo.** 2015. *Khwen Tama A’ Juan Tama de la Estrella*. Bogotá: Ministerio de Educación Nacional.
- Yule, Marcos y Carmen Vitonás.** 2019. *Pees kupx fxi’zenxi. La metamorfosis de la vida. Pensar, mirar y vivir desde el corazón de la tierra*. Toribio: Proyecto Nasa.

Quinqués, maquinaria y minutas del Ferrocarril del Istmo de Tehuantepec: rehabilitar la promesa estatal a través de los objetos

Lamps, Machinery and Minutes of the Isthmus of Tehuantepec Railroad: Rehabilitating the State's Promise through Objects

Lâmpadas, maquinaria e minutas da Ferrovia do Istmo de Tehuantepec: reabilitar a promessa estatal através dos objetos

Recibido: 01/04/2024 • Aprobado: 23/09/2024 • Publicado: 01/01/2025

Gabriela Zamorano Villarreal

Ciesas, Ciudad de México, México

zamoranog@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-6909-738X>

Resumen

En diciembre de 2023, el presidente mexicano Andrés Manuel López Obrador inauguró el Ferrocarril del Istmo de Tehuantepec, reactivando así la ruta interoceánica que estrenó Porfirio Díaz en 1907 para impulsar la modernización nacional y la interconexión global. Con un enfoque en la materialidad de los objetos, este artículo examina cómo esta rehabilitación transforma relaciones y sentidos de temporalidad entre sectores obreros y campesinos de la zona. Primero, analiza las *memorias encarnadas* que emergen en las interacciones de extrabajadores ferrocarrileros con sus antiguos objetos de empleo. Después, da cuenta de una disputa sobre maquinaria y documentos en un conflicto sobre los supuestos beneficios del ferrocarril en una comunidad campesina. En ambos casos, los objetos son destellos materiales que emergen de la infraestructura ferroviaria, pero que encarnan a pequeña escala *memorias afectivas*, reclamos y gestos íntimos y colectivos a partir de los cuales los pobladores reformulan las promesas estatales.

Palabras clave: ferrocarril, Istmo de Tehuantepec, objetos, infraestructura, promesa, temporalidad, Estado

Abstract

In December 2023, the Mexican President Andrés Manuel López Obrador inaugurated the Isthmus of Tehuantepec Railroad, reviving the inter-oceanic route that Porfirio Díaz opened in 1907 to promote national modernization and global interconnection. With a focus on the materiality of objects, this article examines how this rehabilitation transforms relations and senses of temporality among worker and peasant sectors in the area. First, it analyzes the *embodied memories* that emerge in the interactions of former railroad workers with their former objects of employment. Next, it documents a dispute over machinery and documents in a conflict on the supposed benefits of the railroad on a peasant community. In both cases, objects constitute material sparks that emerge from the railway infrastructure, but which embody small-scale *affective memories*, and intimate and collective claims and gestures from which inhabitants of the region reformulate state promises.

Keywords: railroad, Isthmus of Tehuantepec, objects, infrastructure, promise, temporality, state

Resumo

Em dezembro de 2023, o presidente mexicano Andrés Manuel López Obrador inaugurou a Ferrovia do Istmo de Tehuantepec, reativando a rota interoceânica que Porfirio Díaz inaugurou em 1907 para promover a modernização nacional e a interconexão global. Colocando o foco na materialidade dos objetos, este artigo examina como essa reabilitação transforma as relações e os sentidos de temporalidade entre os trabalhadores e camponeses da região. Primeiro, analisa as *memórias encarnadas* que surgem nas interações de ex-trabalhadores ferroviários com seus antigos objetos de trabalho. Em seguida, da conta de uma disputa por maquinaria e documentos em um conflito sobre os supostos benefícios da ferrovia em uma comunidade de camponeses. Em ambos os casos, os objetos são lampejos materiais que emergem da infraestrutura ferroviária, mas incorporam *memórias afetivas* em pequena escala, reivindicações e gestos íntimos e coletivos a partir dos quais os moradores reformulam as promessas do Estado.

Palavras-chave: ferrovia, Istmo de Tehuantepec, objetos, infraestrutura, promessa, temporalidade, Estado

Introducción

El 22 de diciembre de 2023 el presidente mexicano Andrés Manuel López Obrador inauguró el servicio de pasajeros del Ferrocarril del Istmo de Tehuantepec (FIT). Después de cinco años de trabajos, entre incredulidad y asombro por parte de los habitantes de la región, la ruta ferroviaria que había inaugurado en 1907 el entonces presidente Porfirio Díaz conectó nuevamente los océanos Atlántico y Pacífico. A lo largo de un siglo y casi dos décadas, este proyecto de infraestructura incidió en la vida social, política y económica de una región —a la vez que fue definido por

ella— con una gran riqueza ecológica y cultural en la que, al mismo tiempo, se han mantenido altos indicadores de pobreza¹.

Las cualidades históricas, geopolíticas, demográficas y tecnológicas que se involucran en la rehabilitación del FIT permiten situar esta obra como un caso complejo relacionado con el tema de este dossier: las reconfiguraciones temporales del conflicto social. El ferrocarril es una de las infraestructuras más emblemáticas de la modernidad, tanto por su capacidad de movilidad masiva de carga y pasajeros como por su capacidad de articular imaginarios de interconexión nacional y global (Schivelbusch 2014). Por tratarse de una obra que data de más de un siglo atrás, el proyecto de rehabilitación se arraiga en una historia profunda de promesas, planes e intervenciones de modernización; así como de procesos de deterioro, declive y movilización social. La ubicación geopolítica de la obra en una zona idónea para la conexión interoceánica ha llevado a definirla como estratégica para el comercio global. Por otra parte, la construcción y rehabilitación de este ferrocarril ha incidido de manera diferenciada en las formas de vida, las memorias, los imaginarios y las visiones de futuro de poblaciones diversas que incluyen tanto localidades indígenas ya asentadas allí desde antes como nuevas localidades obreras que se edificaron expresamente para trabajar en el ferrocarril y otras industrias relacionadas.

Tomando en cuenta estas características, una pregunta que enmarca este artículo es qué tipo de relaciones, conflictos y sentidos socioespaciales y temporales se están generando a partir de la rehabilitación de esta obra. En el texto examino cómo estos procesos se articulan de forma palpable en torno a las interacciones que extrabajadores ferrocarrileros, por un lado, y campesinos movilizados, por otro, desarrollaron con objetos asociados al ferrocarril. Estos objetos son destellos materiales que emergen de la infraestructura, pero que encarnan a pequeña escala *memorias afectivas*, reclamos y gestos a partir de los cuales los habitantes de la región reformulan y resignifican las promesas pasadas y presentes alrededor de la obra y, mediante estas, las relaciones específicas con el Estado.

Luego de contextualizar la reciente rehabilitación de esta obra en la historia regional del ferrocarril, sitúo el análisis en el marco de debates teóricos recientes sobre antropología de las infraestructuras y sus ruinas, de las materialidades y del Estado. Posteriormente, desarrollo dos casos de estudio. En el primero, identifico la manera en que un grupo de extrabajadores ferrocarrileros de la ciudad de

1 “De los 41 municipios [oaxaqueños] que integran el Istmo, el 49 % presentan grados de marginación muy alto y alto” (Gobierno del Estado de Oaxaca y Coplade 2020, 16).

Matías Romero resguarda objetos, fotografías y documentos institucionales como prácticas activas de memoria con base en las cuales reivindican a la desaparecida empresa estatal Ferrocarriles Nacionales de México como patrimonio colectivo que históricamente ha significado para ellos una forma de pertenencia al Estado. En el segundo, analizo la centralidad de los objetos en un conflicto en la localidad mixe de Mogoñé Viejo. Tanto la minuta de acuerdos que firmó inicialmente la asamblea ejidal con el entonces encargado del organismo público descentralizado, denominado Corredor Interoceánico Istmo de Tehuantepec (CIIT), como la maquinaria que retuvieron los manifestantes fueron objetos que mediaron una compleja negociación con el Estado y las promesas que generó en torno al tren.

La diferenciación de experiencias, expectativas y sentidos de temporalidad alrededor de la rehabilitación del ferrocarril entre poblaciones que se encuentran a una distancia de tan solo 20 kilómetros se debe a las historias y relaciones particulares que se han generado entre estos sectores y el Estado. Por una parte, los extrabajadores ferrocarrileros han construido un sentido de pertenencia a la región y al Estado a partir de una identidad obrera y sindical vinculada plenamente a las memorias de un siglo que se remonta a la instalación de los talleres en su localidad. Para los campesinos de Mogoñé Viejo, en cambio, la relación con el tren se sitúa en una preocupación presente sobre cómo esta obra incide en la reorganización actual de sus territorios, formas de movilización y acceso a servicios.

Rehabilitar: del Ferrocarril Nacional de Tehuantepec al Ferrocarril del Istmo de Tehuantepec

El actual proyecto del FIT se suma a una larga historia de prospección que inició en 1842 y resultó en la inauguración de la ruta comercial del Ferrocarril Nacional de Tehuantepec en 1907 por el presidente Porfirio Díaz (1877-1890 y 1884-1911), en un tramo de alrededor de 300 kilómetros entre los puertos de Salina Cruz, Oaxaca y Coatzacoalcos, Veracruz. Inicialmente a cargo de la empresa inglesa S. Pearson and Son Ltd., fue un diseño ejemplar del emergente proyecto liberal de nación. Junto con otras de infraestructura portuaria, la obra buscó interconectar los océanos Pacífico y Atlántico y, por tanto, el tráfico comercial marítimo entre Asia y la costa oeste de Estados Unidos. Tras una década de auge, el Ferrocarril Nacional de Tehuantepec perdió relevancia debido a la apertura del canal de Panamá en 1914. En 1918, al cesar el contrato con Pearson, pasó a ser parte de la ambiciosa empresa Ferrocarriles Nacionales, que se nacionalizó en 1937. Entre pequeños repuntes y muchas crisis, el Ferrocarril de Tehuantepec se mantuvo en movimiento a lo largo

del siglo XX. Un periodo clave en esta historia fue durante el Plan de Rehabilitación de los Ferrocarriles Nacionales, promovido en 1948 por el presidente Miguel Alemán Valdés (1946-1952) junto a muchos otros proyectos de infraestructura en el país (Ferrocarriles Nacionales de México 1948). La otra cara de este plan de desarrollo fue una sostenida política de represión y desmovilización de las luchas sindicales y organizaciones de los trabajadores ferrocarrileros y de otros sectores por parte del Gobierno de Miguel Alemán y los de sus sucesores, con una línea claramente modernizadora y anticomunista (Ballesteros Rojo 2005).

El impulso modernizador entre 1950 y 1970 y la subsecuente crisis económica nacional en la década de 1980 se desarrollaron a costa de desmovilizar y, finalmente, abandonar a los trabajadores de las empresas estatales, y llevaron a la privatización de la mayoría de estas instituciones en la década de 1990, incluyendo la de Ferrocarriles Nacionales en 1999. Entonces se creó el FIT como empresa de participación estatal mayoritaria encargada de administrar tres líneas que interconectan a Veracruz, Tabasco y Chiapas.

Desde que paró el transporte de pasajeros en el Istmo en 2007 y hasta hace unos años, el servicio exclusivo de carga fue utilizado clandestinamente y con altos riesgos por un creciente número de migrantes centroamericanos en sus intentos de tránsito hacia los Estados Unidos. En 2019, como parte de sus proyectos prioritarios, el entonces recién electo presidente López Obrador decretó la creación del CIIT, para el cual fue central la reactivación de las líneas en el Istmo que eran administradas por el FIT (“Acuerdo por el que se da a conocer el Programa Institucional” 2021, 7). Este estudio se basa en la Línea Z, que recorre 212 kilómetros desde Medias Aguas, en Veracruz, al puerto de Salina Cruz, Oaxaca (figura 1).

Además de buscar reactivar una región estratégica para el comercio global, el Gobierno enfatizó la necesidad de que esta obra aporte a la calidad de vida de las poblaciones locales², por lo que se concibe como parte del Plan de Desarrollo para el Bienestar y, más específicamente, de los proyectos hermanos del CIIT y del Programa para el Desarrollo del Istmo de Tehuantepec (PDIT). Estos retoman objetivos de prospección y desarrollo en la región de larga data, incluyendo el controversial Plan Puebla Panamá que se implementó parcialmente entre 1990 y 2000 para remodelar y construir puertos, autopistas, gasoductos, proyectos de

2 A nivel latinoamericano, las recientes obras de infraestructura impulsadas por Gobiernos de izquierda —como el de López Obrador en México— involucran también la paradoja de ser congruentes con los derechos de los pueblos indígenas y la protección del medio ambiente, al tiempo que participan en lógicas económicas globales que inevitablemente reproducen dinámicas de desigualdad y deterioro ambiental.

telefonía, industria eólica y parques industriales (p. ej. Béjar Álvarez 2001; Delgado Ornelas 2003; Wilson 2014). A esto se suman los intentos actuales de mejorar servicios e infraestructura para las localidades mediante procesos de consulta, los cuales en la práctica han resultado controversiales debido a que algunos comunarios y organizaciones argumentan que no recibieron suficiente información sobre los impactos ambientales de los proyectos en curso (Vázquez Vidal 2022, 69-119).



Figura 1. Tren interoceánico, mapa Línea Z

Fuente: imagen de Facebook, publicada por Ferrocarril del Istmo de Tehuantepec S. A. de C. V. el 27 de noviembre de 2023. <https://www.facebook.com/ferroistmo/posts/descubre-el-mapa-de-la-l%C3%ADnea-z-del-tren-interoce%C3%A1nico-con-las-primeras-10-estaci/755333219954182/>

La actual proyección del FIT sobre la misma infraestructura de una obra que se construyó a inicios del siglo XX le da una compleja densidad temporal. Por un lado, rehabilitar implica reconstruir y poner en marcha tanto la infraestructura social como las obras propias del ferrocarril. Pero también conlleva resignificar vínculos con materialidades e historias previas que, situadas en el presente y ante la promesa de reactivar el tren, generan nuevas expectativas y sentidos temporales, como la memoria, entretejidos de formas porosas, fragmentadas y no lineales.

Para analizar cómo ciertos objetos ligados a la historia y la rehabilitación del ferrocarril contribuyen actualmente a reformular sentidos de temporalidad y pertenencia al Estado entre algunos sectores “beneficiarios” de esta obra, recupero aportes de los debates recientes sobre la antropología de las infraestructuras, de las materialidades y del Estado. Examinó el FIT como un proyecto de larga data cuya actual rehabilitación genera transformaciones sociomateriales *impredecibles, inesperadas y silentes* (Jensen y Morita 2015, 83-85) que inciden sobre las relaciones de los diferentes actores de este proceso, entre los cuales destaco la función de los objetos. Estas transformaciones envuelven experiencias estéticas y sensoriales (Larkin 2013), así como complejos sentidos de temporalidad, en particular alrededor de la noción de promesa (Dalakoglou y Harvey 2012).

Por otra parte, a partir de una aproximación a las *infraestructuras como archivos* (McCallum 2016), examino los objetos relacionados con el ferrocarril no como entidades aisladas, sino como parte de un ensamble dinámico, abierto y con varias *capas temporales* en el que participan y se redefinen otros objetos y sujetos. Al formar parte de archivos en movimiento y con *fuerza generadora* (McCallum 2016), estos objetos no están inmóviles en el pasado, sino que, como las mismas ruinas del ferrocarril, se abren a nuevas lecturas y sentidos (p. ej. Gnecco y Rufer 2023; Gordillo 2015; McCallum 2016; Rozental 2016; Salas Landa 2024; Stoler 2008). Estas formas de resignificación de ruinas y archivos comprenden procesos de reapropiación, reparación y remiendo desde el presente y apuntando a futuros (Zamorano Villarreal 2022). Como mostraré a continuación, ciertas prácticas de memoria y de lucha política en torno a objetos pueden, siguiendo a Das y Poole (2008), ser consideradas como *márgenes* desde los cuales sujetos y colectivos reformulan al Estado y sus promesas.

Matías Romero: márgenes, objetos y memorias encarnadas

Matías Romero es una ciudad pequeña, mayoritariamente mestiza, de alrededor de 40 000 habitantes, de los cuales casi 5 000 son hablantes de las lenguas mixe y

zapoteco (Inegi 2024a). Por su ubicación céntrica y al pie de la carretera transístmica, a ella acuden la mayor parte de las poblaciones aledañas para obtener servicios educativos de nivel medio, de salud, administrativos y judiciales. Asentada en una ranchería originalmente llamada Rincón Antonio, nació en 1902 debido a que S. Pearson and Son la ubicó como una locación estratégica para construir y operar el naciente proyecto del ferrocarril. Se definió entonces como sede de los talleres, el almacén y la “casa redonda” para construir y reparar la maquinaria ferroviaria de la región (figura 2). Esta decisión definió un proyecto de ciudad en el cual se edificarían viviendas, hospitales, escuelas y demás obras de infraestructura social para atender a las familias que trabajarían en la empresa.



Figura 2. Desmantelamiento de los talleres ferrocarrileros de Matías Romero, Oaxaca, agosto de 2023

Fuente: fotografía propia.

Hasta hace un par de años era inevitable recorrer la ciudad sin percibir el deterioro y las ruinas de edificios y lugares vinculados al ferrocarril, como la estación junto a los talleres y vagones abandonados alrededor, el hospital y el Estadio Ferrocarrilero Víctor Flores (figura 3). También hay colonias con restos de viviendas de tipo inglés, algunas de las cuales, a pesar de su desgaste, aún están habitadas. Estas fueron construidas para diferentes niveles de trabajadores: los *chalets* de madera para los altos mandos de la empresa y los *blocs* de ladrillo para los mandos medios (figura 4).



Figura 3. Interior del Deportivo Ferrocarrilero Víctor Flores, en Matías Romero, Oaxaca, agosto de 2023

Fuente: fotografía propia.



Figura 4. Viviendas ferrocarrileras conocidas como *blocs*, construidas para los mandos medios alrededor de 1950 en Matías Romero, Oaxaca, agosto de 2023

Fuente: fotografía propia.

Cronistas y habitantes de Matías Romero se refieren a la ciudad como *cosmopolita* debido a que, por su origen relativamente joven a partir del ferrocarril, fue poblada por trabajadores principalmente mestizos de distintos oficios que llegaron contratados por la empresa. Mientras que algunos provenían de localidades vecinas como El Barrio de la Soledad —con presencia afrodescendiente— y el municipio zapoteco de Santa María Petapa, muchos otros procedían de estados cercanos con una historia ferrocarrilera, como Veracruz y Chiapas. Al inicio, familias extranjeras llegaron a la ciudad para trabajar en el tren, aunque pocas se arraigaron. Por su centralidad geográfica y por el auge económico que llegó a tener, Matías Romero también atrajo a comerciantes nacionales y extranjeros. Al mismo tiempo, como notan García Cortés y Portador García,

el centro ferrocarrilero se insertó en el sistema tradicional de comercio establecido por las comunidades indígenas de la zona, convirtiéndose en un nuevo mercado microrregional, el cual hasta nuestros días concentra gran parte de la actividad comercial de los municipios vecinos. (2005, 51)

Además de dedicarse a vender sus productos agrícolas, pobladores indígenas —en su mayoría mixes y algunos zapotecos de localidades vecinas— habitan intermitentemente la ciudad por otras razones comerciales, de estudio o de trabajo en actividades básicas de construcción y limpieza, y solo muy pocos llegaron a trabajar en el ferrocarril. Actualmente los indígenas, principalmente mixes o ayuuks, constituyen el 30 % de la población total de Matías Romero (Cérbulo Pérez 2005; García Cortés y Portador García 2005).

Estos breves datos sobre la historia, demografía y constitución urbana de Matías Romero permiten visualizar la infraestructura del ferrocarril no solo como una intervención material a partir de la cual se fundó y desarrolló toda una ciudad con arquitectura, servicios y actividades económicas que incidieron en la configuración de la región. Las intervenciones también rearticulaban mundos (Bonelli y González Gálvez 2017; Jensen y Morita 2015) inherentes a sus materialidades en términos de prácticas y sentidos de temporalidad y de pertenencia en los que resuenan identidades obreras-industriales y de lucha sindical de otras partes del país que, a la vez, se arraigan en elementos culturales de la región. A continuación, exploro ejemplos de cómo estos mundos que se crearon hace más de un siglo, y que se están reformulando a partir de la rehabilitación del ferrocarril, se expresan en las vidas de algunos extrabajadores ferrocarrileros y en sus interacciones con objetos vinculados al tren.

La tarde del 10 de agosto de 2023 nos reunimos en la Secundaria Técnica n.º 5, ubicada en el barrio ferrocarrilero de Matías Romero, con un grupo de alrededor de diez asistentes, principalmente varones y algunas mujeres de setenta años o más, que trabajaron en el ferrocarril. A pesar de sus distintas personalidades, las y los extrabajadores comparten un entusiasmo por relatar anécdotas relacionadas con sus antiguos empleos, para lo cual se expresan con una mezcla de solemnidad y humor, en voz alta y firme, a menudo de pie. Algunos de ellos se juntan regularmente en pequeños grupos para tomar una cerveza o café con pan mientras recuerdan experiencias de sus tiempos en la empresa y también de discrepancias y luchas sindicales³. Para esa tarde, los habíamos convocado con el fin de sumar a sus esfuerzos personales y grupales de años recuperando relatos, canciones, fotografías, documentos y objetos conectados con la historia del ferrocarril⁴.

Como en otras reuniones informales, aquí las cosas y las anécdotas sobre los antiguos empleos se ensamblan como piezas de un rompecabezas colectivo que busca narrar una historia más completa. Al respecto, resalta el entusiasmo de don José Santos, quien a menudo lleva algo para mostrar: una matraca con la que anuncia su llegada bulliciosamente, formularios de papel membretado en los que se registraban los materiales de trabajo o alguna maquinaria pequeña que esté reparando. Una vez acomodados en círculo en los pupitres del fresco salón de la secundaria, los organizadores mencionamos la intención de aportar a la memoria oral en torno al ferrocarril. Y, como en otros espacios parecidos, ellos describen los objetos que atesoran como especies de anclas a un pasado en el que, como exclamó el extrabajador Rogelio Roque, “éramos felices, pero no lo sabíamos”. Pueden ser fotografías, lámparas, herramientas, señalamientos, algún documento valioso que debieron cuidar durante algún cargo; recibos de nómina, credenciales, perforadoras de papel, pedazos de un mural demolido..., cualquier rastro material que les permita mantener un lazo tangible con ese pasado difuso, glorioso, del que poco a poco fueron despojados. Y, desde ese lugar de orgullo, pertenencia y nostalgia, Arturo Muñoz menciona con indignación: “Se están llevando nuestra memoria, nuestra cultura, en

3 El Sindicato de Trabajadores Ferrocarrileros de la República Mexicana (STFRM) ha vivido un largo conflicto entre la facción oficialista y sectores disidentes, el cual se sintió activamente en Matías Romero durante las décadas de 1940 y 1950, desde la dirigencia del istmeño Demetrio Vallejo, uno de los principales líderes nacionales disidentes (Ballesteros Rojo 2005).

4 Los convocantes a esta reunión fuimos el promotor Arturo Muñoz, la antropóloga Susana Vázquez, el delegado regional de la Secretaría de Cultura, Manuel Ballesteros, el maestro Fermín Estudillo y yo. Fueron invitadas iniciativas ya existentes, como El Vagón Cultural, La Vieja Guardia y Amigos de Matías Romero.

vagones”, refiriéndose a las apresuradas obras del FIT en las que él ha observado cómo la maquinaria, las herramientas y el equipo de oficina que aún estaban en los antiguos talleres fueron subidos a furgones antes de demoler los edificios: “Seguramente para terminar en el fierro viejo”.

La poderosa frase que usó Arturo, en el sentido de que se están llevando su memoria en vagones, sintetiza el valor que tienen estos objetos para los extra-bajadores, más allá de su utilidad para el oficio. Ante la sensación compartida de impotencia por la destrucción de sus antiguos lugares y materiales de trabajo, sin embargo, ellos encuentran las maneras de mostrar, mediante prácticas pequeñas, cotidianas e íntimas, sus vínculos históricos con el ferrocarril. Desde estos vínculos, especulan a su vez sobre la posibilidad de que las actuales promesas en torno al nuevo tren les devuelvan aquellos tiempos que les aseguraron salario y servicios a ellos y a sus familias.

Un ejemplo de esto fue la espontánea interacción de José Santos con sus objetos una tarde que Arturo y yo lo visitamos en su casa. Entrado en sus setenta años y muy fuerte aún, José es parte de un grupo que se autodenomina La Vieja Guardia. Luego de contribuir a la lista de apodos que Arturo está recopilando, nos contó la historia de cómo empezó a trabajar en los ferrocarriles, a sus escasos quince años, con el apoyo de empleados mayores. Al final del relato, nos mostró con orgullo su colección de linternas y quinqués de petróleo. Eran una docena de finas lámparas de vidrio frágil abombado en el centro, con diferentes tamaños, formas y acabados, cada una con su base para verter el combustible líquido, protegidas con estructuras metálicas de colores rojo, negro o plateado. José acomodó cuidadosamente sobre su mesa esta asombrosa colección para luego encenderlas una a una. Los vidrios, transparentes o de tonos de neón verde o rosado, irradiaban una singular iluminación multicolor. El fuego emitido por cada uno era una llama pequeña en la parte inferior que, sin embargo, durante el trabajo de José funcionó de forma idónea para observar en la oscuridad y emitir señales.

José dejó las lámparas encendidas sobre su mesa y buscó otros objetos que atesora en algunos rincones de su sala para pedirnos que los fotografiáramos: un pesado candado de hierro con un juego de cuatro llaves, un asiento para conductor de locomotora, una escalera de vagón, garraones de aluminio con un delgado vertedor para aceite, y media docena de bengalas y pequeños petardos envueltos en cartuchos con etiquetas rojas desgastadas, que también utilizaba para comunicar mensajes en su trabajo y en las que aún se leen las indicaciones y la advertencia de “Peligro”. Se trata de cosas ahora obsoletas y aisladas de su entorno original que encierran algún tipo de secreto o conocimiento ilegible para quienes

no estamos familiarizados con su oficio. José comenzó a descifrarlas para detallar cómo se usaban, dónde se colocaban, cómo sonaban, para qué servían. Luego de sus explicaciones expertas, confesó que se trataba de objetos que colecciona porque “son mi pinche gusto”, aunque sepa que, “después de que me muera, los van a tirar”.

Antes de despedirnos, fue apagando sus linternas. Al balancear la última para intentar extinguir la llama, comenzó a recordar con todo su cuerpo, en una especie de danza, la manera en que utilizaba esa herramienta en su trabajo de garrotero para indicar a los conductores cómo acomodar y acoplar las máquinas: “córtame... uno... de la cabeza”, “córtame... uno... de la cola”, “adelante”, “atrás”. Mientras recordaba, José se situó en el marco de la puerta abierta de su casa, la cual está flanqueada por amplios ventanales de herrería negra. Al sujetarse del marco para precisar sus movimientos, súbitamente había transformado ese espacio doméstico y cotidiano en un vagón de ferrocarril (figuras 5, 6 y 7).





Figuras 5, 6 y 7. Fotogramas de video. José Santos recuerda las señales que emitía con su quinqué durante su trabajo como garrotero. Matías Romero, Oaxaca, agosto de 2023
Fuente: elaboración propia.

La interacción de José con sus linternas generó la emergencia de un recuerdo desde su cuerpo, una evocación que constata la densidad temporal no solo de los objetos, sino de los gestos que se producen mediante este proceso. Al analizar expresiones performáticas políticas, artísticas y mediáticas en Latinoamérica, Diane Taylor (2003) observa cómo la memoria *encarnada* o almacenada en el cuerpo constituye repertorios que permiten resguardar y transmitir el conocimiento. En este sentido, los gestos que detonó la interacción de José con sus objetos permiten observar cómo inciden las materialidades —por ejemplo, cosas, lugares e imágenes— en las memorias, acervos y formas de transmisión. Se trata de recuerdos incorporados que se asocian directamente a sus conocimientos y prácticas laborales, detonados por objetos ahora obsoletos que a lo largo de su vida fungieron principalmente como herramientas de trabajo. Estas memorias son *afectivas* debido a que “exceden los relatos oficiales de la historia” (McCallum 2015, 213), a la vez que se asocian a la noción de *infraestructura como archivo*, entendida como “un mosaico o ensamblaje de materiales que indexicalizan distintos momentos de la historia ferroviaria” de una manera no lineal (208). Los recuerdos evocados a partir de los objetos del pasado permiten a José y a sus compañeros reclamarse también en la actualidad como sujetos de la nueva promesa de infraestructura desde sus lugares de encuentro, desde sus casas y desde sus cuerpos, de un proceso de modernización en el cual no están contemplados.

Así, mientras Arturo Muñoz recopila y divulga fotografías y documentos como forma de conectar recuerdos comunes en torno a los trabajos y experiencias sobre Ferrocarriles Nacionales, la colección de quinqués de José le ayuda a recuperar la memoria corporal de su antiguo oficio. Como bien explicó Manuel Ballesteros en esa reunión, y como argumentó Victoria Novelo Oppenheim (2005) en su estudio sobre ruinas industriales en otros lugares de México, estos objetos tienen un valor patrimonial que permite, al reconstruir la historia del trabajo y de la vida en la empresa, rearticular colectividades —a menudo a partir de evocaciones y gestos íntimos— que fueron separadas durante el proceso de privatización. Además de esta forma de patrimonialización, siguiendo a Elizabeth Ferry (2011), sugiero que los objetos que los extrabajadores coleccionan o refieren en sus relatos y gestos constituyen también vehículos afectivos y de memoria que les permiten reclamar cierta relación de pertenencia o cercanía con la historia de la empresa y, en consecuencia, con el actual Estado que está rehabilitando el tren en la región. En todo momento, los extrabajadores aluden a la extinta Ferrocarriles Nacionales de México como una entidad estatal forjadora de sentidos de identidad y comunidad en la cual se obtuvieron empleos estables, conocimientos y formas de socialización que son altamente valorados en

el presente. Tal y como lo explica Ferry en el caso de trabajadores de una cooperativa minera en Guanajuato, la gratitud y el sentido de pertenencia hacia la empresa ferrocarrilera han contribuido a que los trabajadores la consideren como un bien colectivo que ellos mismos han construido, que de muchas maneras les perteneció y que debieron defender de iniciativas estatales que intentaron saquearla o privatizarla. Al mismo tiempo, esta relación con la institución como parte de un pasado que se evoca afectivamente como armónico, abundante y generoso parece establecer una idea de futuro sublimada por la nostalgia y, por tanto, despojada de experiencias negativas o adversas (Boym 2015; Vásquez Vidal 2022).

De cierta forma, esta visión de la empresa como espacio común de abundancia, que al mismo tiempo *les pertenecía y les generaba pertenencia*, era también una encarnación del proyecto de Estado nacionalista-desarrollista que predominó en México entre las décadas de 1940 y 1980, y sobre el cual el presidente Andrés Manuel López Obrador basa muchas de sus propias premisas de desarrollo (Olvera 2021). Al mismo tiempo, sobre todo entre sectores no afiliados a la facción oficialista del Sindicato de Trabajadores Ferrocarrileros de la República Mexicana, el Estado también era visto como una amenaza constante a los derechos laborales mediante las alianzas que hacía con sectores sindicales oficiales o “charros”. Así, en los testimonios de los extrabajadores ferrocarrileros hay una narrativa ambivalente que integra la nostalgia por un pasado mejor, situado en ciertos periodos de la segunda mitad del siglo XX, con la sensación de despojo que se intensificó en la década de 1950 y que se volvió contundente durante la privatización en los años 1990. Dichas experiencias permean la expectativa actual, impregnada de incertidumbre, de recuperar el acceso a empleos, servicios, derechos y mayor estabilidad económica a partir de la rehabilitación del ferrocarril, que, si bien no los beneficiará a ellos directamente, promete un mejor futuro y empleos para sus hijos y nietos⁵.

Así, las actuales interacciones que los extrabajadores mantienen con sus colecciones de herramientas, fotografías y documentos condensan complejas temporalidades que no apelan a recuerdos estáticos del pasado. Ellas generan espacios para compartir interrogantes, conocimientos y expectativas en torno a la rehabilitación del ferrocarril y a las nuevas promesas que supone para ellos mismos, para sus familiares y su ciudad. A la vez, las reformulaciones de sus vínculos

5 La entrevista al líder sindicalista Reynel Chiñas en *El Universal* del 15 de agosto de 2023 da cuenta de las expectativas que genera la rehabilitación del FIT y el CIIT entre los exferrocarrileros, en el sentido de que se volverán a construir centros de capacitación, hospitales y demás obras que traerán un nuevo auge a la ciudad y que, sobre todo, siguiendo una lógica de parentesco, darán trabajo y capacitación a los hijos y nietos de los antiguos trabajadores (López Morales 2023).

con el nuevo proyecto pueden entenderse como prácticas que reconfiguran al Estado desde los márgenes, es decir, como “sitios en los cuales el Estado es continuamente formado en los recovecos de la vida diaria” (Das y Poole 2008, 38).

En general, los extrabajadores y sus familias tienen expectativas relativamente optimistas de futuro a partir de las obras del FIT y del reciente nombramiento del municipio de Matías Romero como *polo de desarrollo de bienestar*⁶. A diferencia de Matías Romero, que fue creado en torno a los talleres del ferrocarril y cuya identidad está estrechamente definida por este vínculo, algunos pueblos del municipio de San Juan Guichicovi que existían tres siglos antes de su llegada solamente fueron estaciones de su trayecto. Aun así, la vida y economía de estos pueblos se transformó y se sigue transformando significativamente con el paso del tren. En el siguiente apartado examino cómo ciertos objetos articulan otro tipo de materialidades y temporalidades que involucran a los pobladores, sus territorios y al Estado.

San Juan Guichicovi: consultas y documentos en disputa

Como muchas otras localidades de la región, la comunidad ayuuk de Sarabia convive cotidianamente con una ruina. Se trata del cascarón de una pequeña casa de ladrillo y piedra que alguna vez fue la boletería del tren (figura 8). Sobre el techo de su fachada, un enorme árbol de higo echó raíces y decidió erguirse en toda su plenitud luego de que la construcción quedara en desuso a mediados del siglo XX. Al frente se sostiene apenas el muro de piedra de la estación, también desbordado de vegetación. Los restos de ambas edificaciones resguardan la recién renovada vía del ferrocarril que se pierde en el horizonte. A los lados de ellas hay trozos de rieles y durmientes apilados, así como montones de arena escarbada y piedra de balastro. Junto a la carrilera hay durmientes nuevos acumulados. Más adelante, sobre una máquina amarilla más nueva, un trabajador de unos cincuenta y cinco años nos observa de pie. Tras saludarlo, nos comenta que es originario de la comunidad vecina de Boca del Monte y que fue contratado para cuidar estas máquinas. Desde este otro paisaje, en el que los vestigios del antiguo tren se asoman entre la vegetación exuberante y los materiales nuevos, el FIT genera otro tipo de encuentros.

6 El 11 de octubre de 2023 se anunció la instalación de uno de los nueve polos de desarrollo para el bienestar, Prodebis, en el municipio de Matías Romero (“Acuerdo por el que se emite la Declaratoria del Polo de Desarrollo para el Bienestar Matías Romero Avendaño” 2023).



Figura 8. Antigua boletería en Estación Sarabia, Guichicovi, junto a maquinaria para trabajos de rehabilitación, agosto de 2023

Fuente: fotografía propia.

Sarabia y Mogoñé Estación son las dos comunidades del municipio mixe de San Juan Guichicovi en las que se construyeron estaciones de ferrocarril a inicios del siglo XX. Además de ellas, varias comunidades aledañas han sido impactadas históricamente por esta obra en términos económicos, laborales y de movilidad (Escalona Lüttig 2009). Grupos ayuuku o mixes provenientes de la región de la Sierra Norte se asentaron desde mediados del siglo XVI en las poblaciones de San Juan Guichicovi (Pedro Jacinto 2006). Este municipio tiene un total de 30 000 habitantes y se compone de 98 localidades que se dedican principalmente a la agricultura, la ganadería, el comercio y el bordado (Inegi 2024b). Mientras algunas comunidades como Boca del Monte, Piedra Blanca, Paso Real y Sarabia están al pie de la carretera transístmica, muchas otras como Mogoñé Viejo, Mogoñé Estación, El Zarzal, Chocolate, Encinal y Buenavista se ubicaron entre los cerros que rodean a la cabecera, San Juan Guichicovi, en la parte alta de la montaña.

A partir de los acuerdos definidos mediante controversiales procesos de consulta que se llevaron a cabo desde 2019 en los municipios ubicados en el territorio definido como parte del CIIT, se implementaron diversas obras y servicios en las comunidades. Casas y terrenos situados junto a las vías recibieron indemnizaciones, mientras que por otra parte se pavimentaron calles, se construyeron canchas, se mejoró la infraestructura de salud y educación, y se remodelaron edificios administrativos.

El 13 de abril de 2023, a 45 días de haberse instalado, visité el plantón Tierra y Libertad, que continuaba asentado en el solar de una de las familias afectadas por la rehabilitación de las vías en los linderos de la comunidad de Mogoñé Viejo, justo junto a un tramo incompleto de la carrilera (figura 9). Fuera del solar, marcando la interrupción de los rieles, había unas mantas con consignas escritas colgadas al lado de una lona ya descolorida, con el diseño de un huipil de cadenilla, en la que se leía en letras rojas “El Istmo es Nuestro” y los logos de la Unión de Comunidades Indígenas de la Zona Norte del Istmo (Ucizoni) y otras organizaciones campesinas regionales que durante tres décadas se han movilizado ante la inminente implementación de megaproyectos en la región⁷. A unos pasos de la parte renovada de las vías se sostenía el modesto y colorido panteón y, junto a este, una de las tres relucientes grúas amarillas que los manifestantes retuvieron a los trabajadores del FIT para detener la obra (figura 10). Ante la prisa estatal de inaugurar el tren y su prometida movilidad de capital y mercancía, esta organización optó por estrategias de inmovilización, es decir, un plantón o campamento colectivo para interrumpir indefinidamente la vía como forma de protesta.



Figura 9. Tramo de vía en proceso de rehabilitación. Comunidad de Mogoñé Viejo, Guichicovi, abril de 2023

Fuente: fotografía propia.

7 La Ucizoni se fundó a mediados de la década de 1980 para trabajar con comunidades indígenas de la región, principalmente, en asesoría legal y proyectos productivos.



Figura 10. Maquinaria retenida por el plantón Tierra y Libertad en la comunidad de Mogoñé Viejo, Guichicovi, abril de 2023

Fuente: fotografía propia.

Durante mi visita al plantón, luego de que uno de los comunarios me presentó como antropóloga ante otros dirigentes, entre los que se incluían los antiguos integrantes del comisariado ejidal, ellos comenzaron a relatar sus versiones del conflicto que estaban viviendo. Mencionaron que, en noviembre de 2022, el entonces responsable del CIIT, Rafael Marín Rebolledo, firmó una minuta con dieciocho puntos que se acordaron en consulta con la asamblea ejidal de la comunidad, encabezada por ellos mismos. Estos puntos resumían acuerdos de obras que la asamblea identificó como prioritarias, incluyendo la construcción de un pozo profundo de agua y una unidad deportiva, la habilitación y el equipamiento de la clínica, la pavimentación de calles y la ampliación de la red eléctrica, entre otras.

Los dirigentes explicaron que, cuando los nuevos integrantes del comisariado ejidal comenzaron a trabajar, unos meses después de la asamblea, tuvieron una nueva reunión “a puerta cerrada” con representantes de la Secretaría de Marina, institución que desde marzo de 2023 fue designada para encargarse del CIIT⁸.

8 El 14 de marzo de 2023 el presidente eligió a la Secretaría de Marina para que tomara a su cargo el CIIT y otros proyectos del país, con el fin de “blindar estas obras de seguridad nacional de interés público” y asegurar su conclusión. Véase “Decreto por el que se reforma el diverso por el que se crea el organismo público descentralizado, con personalidad jurídica y patrimonio propio, no sectorizado, denominado Corredor Interoceánico del Istmo de Tehuantepec” (2023).

Con esta transición, el vicealmirante de la Secretaría de Marina Raymundo Morales Álvarez fue nombrado para sustituir a Rafael Marín, con quien originalmente se había firmado la minuta de acuerdos. Respecto al nombramiento de la Marina como responsable del proyecto, el expresidente del comisariado ejidal aludió a una tensa y creciente presencia de instituciones militares y policiacas en la región —a cuyas filas ingresa una gran cantidad de jóvenes de toda la zona— que perpetúan la amenaza hacia quienes se resisten a las nuevas obras y con las cuales, a diferencia de lo que ocurre con los funcionarios civiles, no cabe posibilidad de negociación.

Los exintegrantes del comisariado ejidal mencionaron que de esa reunión privada surgió un nuevo documento con tan solo ocho peticiones que reemplazó el documento original. La falta de transparencia en torno a los acuerdos generó suspicacias y rumores de montos que el Gobierno pudo haber ofrecido a las nuevas autoridades ejidales para modificar la minuta, lo cual, a la vez, acentuó un proceso de faccionalismo que ya se estaba dando dentro de la comunidad⁹. Además, en el nuevo documento, un amplio grupo de esta última que no está definido como *propietario* quedó excluido de los beneficios, incluyendo a ejidatarios cuyas viviendas resultarían directamente afectadas por el nuevo trazado del ferrocarril. Esta sobreposición de promesas y pactos contradictorios, durante un lapso de cinco meses, remite nuevamente a una disputa de sentidos de temporalidad entre la espera de cumplir los primeros acuerdos y la prisa de redefinir y saldar indemnizaciones para anular los reclamos.

El grupo que quedó excluido de los beneficios se organizó con las antiguas autoridades ejidales para hacer reconocer el documento original que, por cierto, ellos ya no poseían tras haber dejado el cargo. Ante la falta de respuesta de las nuevas autoridades ejidales y del Gobierno, en marzo de 2023 se agruparon para ir al tramo de la vía en la que estaba trabajando una flotilla de empleados contratados por el FIT. Decididos a interrumpir la obra, pidieron a los trabajadores que se retiraran y les notificaron que las máquinas se quedarían en el lugar. Aunque esta petición no resultó en un conflicto violento, la presencia decidida y en bloque de los ejidatarios implicaba su disposición a “poner el cuerpo” si los trabajadores se

9 A grandes rasgos, una de las facciones es integrada por quienes apoyan a las autoridades ejidales de Mogoñé Viejo nombradas en 2023, respaldadas por el entonces presidente municipal de Guichicovi, y que, según el grupo opositor, firmaron un acuerdo a puerta cerrada con la Marina para obtener beneficios directos de las obras del FIT. La otra facción está compuesta por los organizadores del plantón, que, junto con las antiguas autoridades ejidales y con el amparo de la Ucizoni, se unieron al reclamo de mantener los acuerdos del documento original.

resistían, es decir, a confrontarse de manera física. Vale notar que esta acción no fue un caso aislado, sino que la estrategia de retener maquinaria y bloquear caminos para interrumpir obras de infraestructura es parte de un repertorio de negociación política en Oaxaca, en todo México y en otros lugares del mundo. Con ello, los comunarios lograron impedir que los trabajadores siguieran avanzando en esa sección, que era una de las dos que faltaba terminar para cumplir con el plan de inaugurar el tren a finales de 2023¹⁰.

Con el inicio del plantón y de la interrupción de la obra, usando la maquinaria retenida como moneda de cambio, este grupo comenzó a negociar con diferentes instancias estatales para hacer valer sus demandas. Durante este proceso, las antiguas autoridades ejidales solicitaron y finalmente obtuvieron de los nuevos funcionarios del proyecto del CIIT una copia de la minuta original con los dieciocho puntos acordados en la asamblea de noviembre de 2022, con las respectivas firmas de Marín y los ejidatarios. Tanto las antiguas autoridades ejidales como otros participantes del plantón se referían a este documento como la evidencia incuestionable que les permitiría obtener los beneficios originalmente pactados, es decir, como el vehículo legítimo que les daría acceso a la escucha del Gobierno y al cumplimiento de su promesa.

Volviendo a la pregunta central de este artículo, y siguiendo la idea de Mathew Hull de que los documentos burocráticos “están simultáneamente constituidos y son constitutivos de asociaciones más amplias de personas, lugares y otras cosas” (2012, 18, traducción propia), me aproximo a la minuta de acuerdos como otro objeto que articula una serie de relaciones, reclamos y sentidos de temporalidad en torno a la rehabilitación del FIT y a partir de los cuales se reformula al Estado *desde los márgenes*.

Al haberse resguardado en las oficinas del CIIT, el primer documento realizado en asamblea fungía principalmente como un instrumento de gubernamentalidad debido a que validaba, con inscripciones como firmas autógrafas, huellas y sellos de ejidatarios, autoridades y funcionarios, que la rehabilitación del ferrocarril se estaba implementando mediante consultas y consenso con las comunidades. Cuando los comunarios movilizados de Mogoñé Viejo al fin lograron acceso a una copia del primer documento, en cierta forma la función oficial de este como constatación del consenso ejidal había sido modificada. Los dirigentes fotografieron y distribuyeron vía WhatsApp la copia de la minuta entre algunos de los

10 Otro tramo pendiente también fue interrumpido por una movilización en la comunidad zapoteca de Puente Madera (Ferri 2022; Manzo 2024).

organizadores y asesores del plantón para preservar la evidencia de su reclamo. Incluso, en varias ocasiones, solo hacían referencia a esta sin mostrarla. “Ahí está la copia del documento”, me decían. “Y si las actuales autoridades ejidales no ceden, vamos a sacarlo a la luz en los medios de comunicación”. De esta manera, la minuta de acuerdos constituyó un objeto atesorado como contenedor o evidencia concreta de una promesa que, de manera similar al caso de los documentos de identidad en el Perú rural analizado por Deborah Poole, fungió como “vínculo efímero que ata a los campesinos con el Estado” (Das y Poole 2008, 32). Estos diferentes usos y evocaciones de la minuta involucran estrategias de movilización política que no se circunscribieron al ámbito legal. Al reproducirla, incidieron en la generación de diversas *experiencia(s) temporal(es) del Estado* que pasaron de condensar un *vínculo efímero* con este último, a través del cual se garantizaban mejoras materiales para la comunidad a mediano plazo, a constituir un recurso susceptible de resguardarse, esconderse, destruirse, hacerse visible o difundirse públicamente, dependiendo del avance de las negociaciones. Así, al movilizar el documento original como elemento clave de este conflicto, los usos que las diferentes facciones de Mogoñé Viejo hicieron de este objeto involucran prácticas y materialidades que añadieron otras capas de posibilidad, sentido, legitimidad y temporalidad. De manera similar al caso examinado por Hetherington (2001, 176-177) sobre los usos de archivos agrarios entre campesinos del Paraguay, las disputas en torno a la minuta de acuerdos en Mogoñé Viejo excedieron el contenido legal del propio documento y contribuyeron al surgimiento de *formas de hacer política* específicas, es decir, a los procesos mediante los cuales los campesinos formulan y hacen legítimos sus reclamos.

En cambio, al retener la maquinaria, los campesinos aplazaron el funcionamiento de una obra que para el Estado era urgente no solo en aras de comenzar con la movilidad y las ganancias esperadas con ella, sino también —y quizá más importante en este caso— de demostrar que sus promesas se cumplirían en tiempo y forma ante el inminente cierre del sexenio. De este modo, contrariamente al caso de José Santos y sus compañeros extrabajadores del ferrocarril que revestían herramientas obsoletas con sentidos actuales de pertenencia, los ejidatarios asignaron una función obsoleta a máquinas nuevas y funcionales para reclamar una promesa estatal que no se estaba cumpliendo. En el caso de José Santos, los objetos fueron centrales para encarnar la memoria en el cuerpo. En el de la maquinaria retenida, la presencia de cuerpos movilizados, dispuestos a una confrontación física si los trabajadores se resistían, fue central para que la estrategia resultara exitosa. En ambas situaciones, la materialidad de objetos y cuerpos

permitió reconfigurar relaciones y reclamos de atención del Estado involucrando sentidos de temporalidad distintos: ya sea de un pasado desde el que se reclama pertenencia actual al Estado, o bien de un presente desde el que se suspende el tiempo de la obra como un intento de recuperar una promesa de futuro.

El 28 de abril, integrantes de la Secretaría de Marina y de la Guardia Nacional hicieron una redada en el plantón en la que detuvieron, golpearon y transportaron a la ciudad de Oaxaca a siete manifestantes, a los que liberaron unos días después (Ucizoni 2023). Tras la dispersión del plantón, el Gobierno concluyó la reparación de este tramo del ferrocarril. A nivel local, una de las consecuencias de este conflicto fue que a quince participantes del movimiento les giraron órdenes de aprehensión debido a las demandas que hicieron tanto la Secretaría de Comunicaciones y Transportes (SCT) como la empresa privada del FIT, por obstruir la construcción de las vías y por retener la maquinaria. Al poco tiempo, la SCT retiró la demanda, pero el FIT mantuvo una demanda por 28 millones de pesos por el trabajo perdido (entrevista anónima, Mogoñé Viejo, San Juan Guichicovi, Oaxaca, 16 de agosto de 2023). Este proceso legal continuaría sesionando a fin de año. Al terminar su relato, el comunario que me compartió estos hechos guardó silencio por un momento. Luego se frotó las manos y dijo con desesperanza:

Porque ahora resulta que nosotros le debemos al FIT por las afectaciones. [...] digo, nosotros exigiendo que nos den obras y ahora resulta que vamos a pagarles nosotros. Es lo que sentimos nosotros, que nos van a querer dar la vuelta con eso, por eso es que no desistieron a la denuncia que hicieron [...]. Ahora vamos a ver qué va a pasar con todo esto en la próxima audiencia.

Volvió entonces a guardar silencio, como sopesando la frustración ya conocida de perder una batalla más, al tiempo que recordó que, como en otros casos, esa lucha no ha terminado.

Este relato sobre la fase posterior al conflicto muestra otra dimensión temporal que no se enmarca en la urgencia de la negociación para resolverlo, sino en las maneras en que el proceso legal de larga data, constituido por audiencias periódicas, aplaza soluciones a nivel comunitario mientras “dan la vuelta” a los hechos para amedrentar a los dirigentes de manera individualizada. Ante este procedimiento que extiende la incertidumbre indeterminadamente, las y los dirigentes remiten a temporalidades de la movilización en las que la resolución de conflictos puntuales es solo una parte de procesos de largo aliento a los que ellos y sus familias dedican buena parte de sus vidas. Como muestra este caso, las materialidades

de las infraestructuras, de los objetos y de los cuerpos que se movilizan en torno a ellas encarnan y detonan otros tipos de temporalidades que subvierten y confrontan los tiempos lineales y racionales de las promesas y los planes del desarrollo.

Ocho meses después de que se dispersó el plantón, justo a tiempo para anunciar que la promesa de esta obra se había concretado, y a diez meses de concluir el sexenio, los renovados trenes de pasajeros del FIT, decorados con el rostro sonriente de una mujer istmeña, empezaron a recorrer las vías. El modesto panteón de Mogoñé Viejo y el solar que alojó al campamento durante nueve semanas en abril de 2023 pasaron a formar parte del paisaje agreste que se observa al pie de la vía desde los ventanales del tren, entre las estaciones remodeladas de Matías Romero y Mogoñé.

Conclusiones

A pesar de sus profundas diferencias en términos históricos y demográficos, las localidades vecinas de Matías Romero y Mogoñé Viejo comparten, junto a muchas otras de la región, la experiencia de participar simultáneamente en las transformaciones espaciales y sociales que se están generando a partir de las obras de rehabilitación del FIT. Poner atención a las interacciones con objetos de los extrabajadores ferrocarrileros, por un lado, y de los campesinos movilizados, por el otro, me permitió observar a pequeña escala y en prácticas cotidianas algunos de los cambios que la rehabilitación del tren estaba produciendo.

Al pensarlos como archivos que condensan historia (McCallum 2016, 208), estos objetos y las maneras en que las personas interactúan con ellos contribuyen a resignificar las múltiples temporalidades de las promesas del Estado en torno al ferrocarril. Por ejemplo, la promesa actual no solamente apunta al futuro, sino que alimenta expectativas de retorno a tiempos pasados de bonanza, así como la desconfianza generada por aquellas incumplidas o cumplidas a medias. Asimismo, la promesa se formula y se alimenta de la nostalgia, esa emoción también *prospectiva* que, de acuerdo con Boym (2010), no se ancla a un lugar u objeto específico, sino que se basa en las maneras en que las “fantasías del pasado determinadas por las necesidades del presente tienen un impacto directo en las realidades del futuro”. Desde esta perspectiva, los quinqués de José Santos no son objetos estáticos que detonan recuerdos de un tiempo extinto. Las maneras en que José y sus compañeros atesoran y comparten documentos, fotografías, herramientas y otros elementos asociados a sus antiguos oficios contribuyen a articular prácticas activas de memoria —a menudo de memoria encarnada— que, desde el cuerpo,

recuperan conocimientos, movimientos y rutinas. A partir de estas prácticas, los extrabajadores nutren el presente de nuevos afectos y sentidos de pertenencia compartida a un lugar que nació, se desarrolló y sigue generando expectativas, fantasías e incertidumbres en torno a las promesas del ferrocarril.

Por otra parte, en el caso de Mogoñé Viejo, la minuta de acuerdos original condensó una promesa de mejoras concretas en el pueblo que se aplazó y se anuló cuando ese documento fue reemplazado por uno nuevo. El conflicto que se generó a partir de este procedimiento involucró otra sobreposición de temporalidades en torno a diversos objetos. La retención de la maquinaria fue una estrategia de protesta de los organizadores del plantón para interrumpir los tiempos de una obra que se estaba construyendo a toda velocidad. La prisa para concluirla envolvía a su vez dos capas: constatar el cumplimiento de la promesa estatal de activar la ruta del ferrocarril en el marco de los tiempos sexenales y acelerar la prometida movilidad de mercancías y personas por esa ruta.

Así, en los ejemplos presentados, la materialidad de los objetos articula, de formas múltiples, vínculos efímeros, recurrentes, interrumpidos o de largo plazo de los habitantes con las promesas del Estado. Estos vínculos no son afectaciones homogéneas del Estado que los habitantes experimenten pasivamente, sino sitios desde los cuales, de manera cotidiana, a pequeña escala y a partir de los márgenes, los pobladores interpelan, impugnan y reformulan, en sus propios términos y de modos inesperados, formas posibles de pertenecer al Estado y de materializar sus promesas.

Agradecimientos

Agradezco el apoyo de Manuel Ballesteros, Susana Vásquez, Arturo Muñoz, Dora Ávila, Rubicelia Cayetano, Constanza Cruz, Iván Ortiz y las mujeres del Centro para los Derechos de la Mujer Naaxwiin durante el trabajo de campo para este artículo. Agradezco los comentarios de las editoras María Ochoa, Keren Marín y Vladimir Caraballo, de los dictaminadores y del equipo editorial de la *RCA*. Gracias a mis colegas del Área C de Ciesas-CDMX, a los integrantes del Taller de Etnografía en México, y a Rachel Sieder, Sandra Rozental y Chiara Calzolaio por su generosa lectura de los borradores preliminares.

Referencias

- “Acuerdo por el que se da a conocer el Programa Institucional 2021-2024 del Ferrocarril del Istmo de Tehuantepec, S. A. de C. V.”.** 2021. *Diario Oficial de la Federación*, 19 de agosto, 7. http://www.dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=5626976&fecha=19/08/2021
- “Acuerdo por el que se emite la Declaratoria del Polo de Desarrollo para el Bienestar Matías Romero Avendaño”.** 2023. *Diario Oficial de la Federación*, 11 de octubre. https://www.dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=5704695&fecha=11/10/2023&print=true
- Ballesteros Rojo, Manuel.** 2005. “La guerra de Vallejo, o los días que conmovieron a Matías Romero”. En Cérbulo Pérez *et al.* 2005, 29-49.
- Béjar Álvarez, Alejandro.** 2001. “El Plan Puebla Panamá: ¿desarrollo regional o enclave transnacional?”. *Observatorio Social de América Latina* 4: 127-133. https://biblioteca-repositorio.clacso.edu.ar/bitstream/CLACSO/13696/1/7norte_2.pdf
- Bonelli, Cristóbal y Marcelo González Gálvez.** 2017. “The Roads of Immanence: Infrastructural Change in Southern Chile”. *Mobilities* 13 (4): 441-454. <https://doi.org/10.1080/17450101.2017.1388346>
- Boym, Svetlana.** 2010. “Nostalgia”. *Atlas of Transformation*. <http://monumenttotransformation.org/atlas-of-transformation/html/n/nostalgia/nostalgia-svetlana-boym.html>
- . 2015. *El futuro de la nostalgia*. Madrid: Antonio Machado.
- Cérbulo Pérez, Víctor Martín.** 2005. “La Fundación de Matías Romero Avendaño, Oaxaca, localidad ferrocarrilera del istmo mexicano”. En Cérbulo Pérez *et al.* 2005, 9-28.
- Cérbulo Pérez, Víctor Martín, Manuel Ballesteros Rojo, Ricardo García Cortés, Teresa de Jesús Portador García, Eudocio Ramírez Colmenares, Arturo Rueda Hernández y Alfredo Rueda Hernández, coords.** 2005. *¿No oyes pitar el tren? Un acercamiento a la historia y la cultura de Matías Romero Avendaño, Oaxaca*. Matías Romero: H. Ayuntamiento Constitucional de Matías Romero; Conaculta; Pacmyc; Secretaría de Cultura de Oaxaca.
- Dalakoglou, Dimitris y Penny Harvey.** 2012. “Roads and Anthropology: Ethnographic Perspectives on Space, Time and (Im)Mobility”. *Mobilities* 7 (4): 459-465. <https://doi.org/10.1080/17450101.2012.718426>
- Das, Veena y Deborah Poole.** 2008. “El estado y sus márgenes: etnografías comparadas”. *Cuadernos de Antropología Social* 27: 19-52. <https://www.scielo.org.ar/pdf/cas/n27/n27a02.pdf>
- “Decreto por el que se reforma el diverso por el que se crea el organismo público descentralizado, con personalidad jurídica y patrimonio propio, no sectorizado,**

- denominado Corredor Interoceánico del Istmo de Tehuantepec**". 2023. *Diario Oficial de la Federación*, 14 de marzo. https://www.dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=5682765&fecha=14/03/2023#gsc.tab=0
- Delgado Ornelas, Jaime.** 2003. "El Plan Puebla-Panamá y la globalización neoliberal". *Redes* 1 (2): 85-100. <https://revistas.udelac.pa/index.php/redes/article/view/66>
- Escalona Lüttig, Huemac.** 2009. "San Juan Guichicovi: cambios socioeconómicos a finales del siglo XIX en una comunidad mixe del istmo oaxaqueño". En *El Istmo mexicano: una región inasequible. Estado, poderes locales y dinámicas espaciales (siglos XVI-XXI)*, coordinado por Emilia Velázquez, Eric Léonard, Odile Hoffmann y M. F. Prévôt-Schapiro, 265-289. Ciudad de México: Ciesas; IRD.
- Ferri, Pablo.** 2022. "Un conflicto de tierras en Oaxaca pone en evidencia el tren del istmo de López Obrador". *El País*, 27 de julio. Consultado el 30 de marzo de 2024. <https://elpais.com/mexico/2022-07-27/un-conflicto-de-tierras-en-oaxaca-pone-en-evidencia-el-tren-del-istmo-de-lopez-obrador.html>
- Ferrocarriles Nacionales de México.** 1948. "El Señor presidente de la República Lic. Miguel Alemán trazó un plan de rehabilitación de los Ferrocarriles Nacionales". *Memórica México, Haz Memoria*. <https://memoricamexico.gob.mx/swb/memorica/Cedula?old=xUXu-G8BprXWc885fFk3>
- Ferry, Elizabeth.** 2011. *No solo nuestro. Patrimonio, valor y colectivismo en una cooperativa guanajuatense*. Zamora; Ciudad de México: Colmich; Universidad Iberoamericana.
- García Cortés, Ricardo y Teresa de Jesús Portador García.** 2005. "Los aportes culturales de la población indígena a la construcción social de Matías Romero Avendaño". En Cérbulo Pérez *et al.* 2005, 50-68.
- Gnecco, Cristóbal y Mario Rufer.** 2023. *El tiempo de las ruinas*. Bogotá; Ciudad de México: Universidad de los Andes; Universidad Autónoma Metropolitana.
- Gobierno del Estado de Oaxaca y Coplade (Comité de Planeación para el Desarrollo del Estado).** 2020. "Diagnóstico. Plan de Desarrollo Regional Istmo. Gobierno del Estado de Oaxaca 2016-2022". Consultado el 30 de marzo de 2024. <https://www.oaxaca.gob.mx/coplade/wp-content/uploads/sites/29/2021/04/Istmo.pdf>
- Gordillo, Gastón.** 2015. "Barcos varados en el monte. Restos del progreso en un río fantasma". *Runa* 36 (2): 25-55. <https://www.redalyc.org/pdf/1808/180844433002.pdf>
- Hull, Matthew S.** 2012. "Documents and Bureaucracy". *Annual Review of Anthropology* 41: 251-267. <https://doi.org/10.1146/annurev.anthro.012809.104953>
- Inegi (Instituto Nacional de Estadística y Geografía).** 2024a. "Matías Romero Avendaño, Oaxaca (20057)". México en Cifras, actualizado el 1.º de agosto. <https://www.inegi.org.mx/app/areasgeograficas/?ag=070000200057#collapse-Resumen>

- . 2024b. “San Juan Guichicovi, Oaxaca (20198)”. México en Cifras, actualizado el 1.º de agosto. <https://www.inegi.org.mx/app/areasgeograficas/?ag=070000200198#collapse-Resumen>
- Jensen, Casper Bruun y Atsuro Morita.** 2015. “Infrastructures as Ontological Experiments”. *Engaging Science, Technology, and Society* 1: 81-87. <https://estsjournal.org/index.php/ests/article/view/ests2015.007>
- Larkin, Brian.** 2013. “The Politics and Poetics of Infrastructure”. *Annual Review of Anthropology* 42: 327-343. <https://doi.org/10.1146/annurev-anthro-092412-155522>
- López Morales, Alberto.** 2023. “Con tren transístmico renace esperanza a Oaxaca: exrieleros de Matías Romero piden empleos para hijos y nietos”. *El Universal Oaxaca*, 15 de agosto. Consultado el 30 de marzo de 2024. <https://oaxaca.eluniversal.com.mx/sociedad/con-tren-transistmico-renace-esperanza-oaxaca-exrieleros-de-matias-romero-piden-empleos>
- Manzo, Diana.** 2024. “Declaran culpable a defensor que se opuso a parque industrial del interoceánico en Oaxaca”. *Primera Línea*, 31 de enero. Consultado el 30 de marzo de 2024. <https://www.primeralinea.mx/2024/01/31/declaran-culpable-a-defensor-que-se-opuso-a-parque-industrial-del-interoceanico-en-oaxaca/>
- McCallum, Stephanie.** 2016. “Los fierros tienen memoria: materialidad y memoria en el sistema ferroviario”. En *Memorias en lucha: recuerdos y silencios en contextos de subordinación y alteridad*, editado por Ana Ramos, Carolina Crespo y María Alma Tozzini, 201-222. Río Negro: Universidad Nacional de Río Negro.
- Novelo Oppenheim, Victoria.** 2005. “Herencias culturales desconocidas, el caso del patrimonio industrial mexicano”. *Cuadernos de Antropología Social* 21: 37-49. https://www.scielo.org.ar/scielo.php?pid=S1850-275X2005000100003&script=sci_arttext
- Olvera, Alberto J.** 2021. “De la elección plebiscitaria al populismo nostálgico. López Obrador y la ‘Cuarta Transformación’ en México”. En *América Latina en la encrucijada: coyunturas cíclicas y cambios políticos en la segunda mitad de la década del siglo XXI*, editado por Yusuke Murakami y Enrique Peruzzotti, 315-347. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Pedro Jacinto, Albino.** 2006. “San Juan Guichicovi en la historia mixe”. Albino Pedro Juan. Consultado el 30 de marzo de 2024. <https://albinopedrojuan.github.io/san-juan-guichicovi-en-la-historia-mixe/>
- Rozental, Sandra.** 2016. “In the Wake of Mexican Patrimonio: Material Ecologies in San Miguel Coatlinchan”. *Anthropological Quarterly* 89 (1): 181-219. <https://www.jstor.org/stable/43955519>
- Salas Landa, Mónica.** 2024. *Visible Ruins: The Politics of Perception and the Legacies of Mexico’s Revolution*. Austin: University of Texas Press.

- Schivelbusch, Wolfgang.** 2014. *The Railway Journey: The Industrialization of Time and Space in the Nineteenth Century*. Berkeley: University of California Press.
- Stoler, Ann Laura.** 2008. "Imperial Debris: Reflections on Ruins and Ruination". *Cultural Anthropology* 23 (2): 191-219. <https://doi.org/10.1111/j.1548-1360.2008.00007.x>
- Taylor, Diane.** 2003. *The Archive and the Repertoire: Performing Cultural Memory in the Americas*. Durham: Duke University Press.
- Ucizoni (Unión de Comunidades Indígenas de la Zona Norte del Istmo).** 2023. "Comunicado urgente. Desalojo del Plantón Tierra y Libertad". Congreso Nacional Indígena, 28 de abril de 2023. <http://www.congresonacionalindigena.org/2023/04/28/comunicado-urgente-desalojo-del-planton-tierra-y-libertad/>
- Vásquez Vidal, Susana.** 2022. "Por el estrecho-largo camino del desarrollo: el Estado y sus márgenes en el istmo de Tehuantepec". Tesis de doctorado en Ciencias Sociales, Ciesas Occidente, Tehuantepec, Oaxaca. <https://ciesas.repositorioinstitucional.mx/jspui/handle/1015/1557>
- Wilson, Japhy.** 2014. "The Violence of Abstract Space: Contested Regional Developments in Southern Mexico". *Urban Revolution Now* 38 (2): 516-538. <https://doi.org/10.1111/1468-2427.12023>
- Zamorano Villarreal, Gabriela.** 2022. "Remendar la imagen: subjetividades y anhelos en los archivos fotográficos de Michoacán". *Encartes* 5 (9): 116-143. <https://doi.org/10.29340/en.v5n9.260>

La temporalidad del anhelo en la configuración de la territorialidad urbana periférica del barrio Llano Verde (Cali, Colombia)

The Temporality of Yearning in the Configuration of the Peripheral Urban Territoriality of Llano Verde Neighborhood (Cali, Colombia)

A temporalidade do anseio na configuração da territorialidade urbana periférica do bairro Llano Verde (Cali, Colômbia)

Recibido: 12/02/2024 • Aprobado: 26/08/2024 • Publicado: 01/01/2025

Laura Fernández-Castelblanco

Universidad Icesi, Cali, Colombia
fernandez.laura@correounivalle.edu.co
<https://orcid.org/0009-0003-1271-5206>

Resumen

El artículo analiza el entrecruzamiento de la territorialidad urbana periférica y la temporalidad del anhelo de las personas con trayectorias de desplazamiento, que esperan construir un territorio de paz en Llano Verde (Cali, Colombia). Destaca que la segregación, la desigualdad, la violencia y las infraestructuras inacabadas del barrio mueven a las personas a actuar colectivamente por su ilusión, mediante la organización social y los vínculos comunitarios. Dado que el Estado no ha garantizado la paz, los residentes interpretan el devenir desde la perspectiva del anhelo, utilizando las experiencias territoriales pasadas, la agencia y la imaginación de un futuro mejor para transformar el espacio. Este artículo contribuye a los estudios de territorialidad, mostrando su carácter dinámico, y de temporalidades, indicando su discontinuidad-multiplicidad-mutabilidad en un contexto periférico. Se argumenta que el anhelo por un territorio de paz actúa en el presente, y que oscila entre el pasado y el futuro en la búsqueda de su consecución.

Palabras clave: anhelo, territorialidad urbana periférica, temporalidades, trayectorias de desplazamiento, Llano Verde

Abstract

The article analyzes the intertwining of peripheral urban territoriality and the temporality of yearning of people with displacement trajectories, who hope to build a territory of peace in Llano Verde (Cali, Colombia). It emphasizes that the challenges of segregation, inequality, violence and unfinished infrastructure in the neighborhood, mobilize people to act collectively for their illusion, through social organization and community ties. Given that the State has not guaranteed peace, residents interpret becoming from yearning, using past territorial experiences, agency and the imagination of a better future, to transform the space. This article contributes to studies of territoriality, showing its dynamic character, and of temporalities, indicating its discontinuity-multiplicity-mutability in a peripheral context. It is argued that the yearning territory of peace acts in the present, oscillating between the past and the future, for its achievement.

Keywords: yearning, peripheral urban territoriality, temporality, displacement trajectories, Llano Verde

Resumo

Este artigo analisa o entrelaçamento da territorialidade urbana periférica e da temporalidade do anseio das pessoas com trajetórias de deslocamento, que esperam construir um território de paz em Llano Verde (Cali, Colômbia). Ele destaca que os desafios da segregação, da desigualdade, da violência e da infraestrutura inacabada no bairro mobilizam as pessoas a agirem coletivamente em prol de sua ilusão, por meio da organização social e dos vínculos comunitários. Como o Estado não garantiu a paz, os moradores interpretam o devir com base no anseio, usando as experiências territoriais passadas, a agência e a imaginação de um futuro melhor para transformar o espaço. Este artigo contribui para os estudos de territorialidade, mostrando seu caráter dinâmico, e os de temporalidades, indicando sua descontinuidade-multiplicidade-mutabilidade em um contexto periférico. Argumenta-se que o almejado território de paz atua no presente, oscilando entre o passado e o futuro na procura da sua realização.

Palavras-chave: anseio, territorialidade urbana periférica, temporalidade, trajetórias de deslocamento, Llano Verde

Introducción

En el 2001, Gio, de nueve años, se vio forzado a abandonar su región natal, el Naya, en el Pacífico colombiano, debido a una masacre perpetrada por las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC)¹. Junto a su familia inició la búsqueda de un nuevo

.....
 1 Entre el 10 y el 13 de abril de 2001, paramilitares de las AUC infundieron terror en las comunidades indígenas, afrodescendientes y campesinas del río Naya. Con masacres, desplazamientos forzados, agresiones sexuales, torturas y desapariciones forzadas, dejaron más de 150 personas muertas, miles

hogar y mejores oportunidades; a los veintidós años llegó a Llano Verde, un barrio periférico de Cali.

En la urbanización, Gio experimentó una mezcla de emociones: nostalgia por dejar su territorio de origen y alegría por encontrarse en un lugar donde las historias de los habitantes eran similares a la suya. Desde el principio, su habilidad para relacionarse le permitió participar con otros jóvenes en actividades comunitarias. Sin embargo, pronto enfrentó los conflictos del barrio: fronteras invisibles², pandillas, muertes violentas y falta de oportunidades. Estas dificultades lo motivaron a trabajar empecinadamente por la mejoría de las condiciones sociales de sus vecinos, con la ilusión de conseguir el territorio de paz que siempre anheló tras el desplazamiento, y así se convirtió en un líder comunitario.

Para entender lo que Gio vivía, comencé a investigar sobre la configuración de Llano Verde. Encontré que en el 2013 el Estado había otorgado, mayoritariamente a personas víctimas del desplazamiento, viviendas cien por ciento subsidiadas en este barrio. Por esta razón, considero importante referirme a los residentes como personas con trayectorias de desplazamiento, haciendo alusión a las experiencias de los habitantes, a lo largo de sus vidas, con el desplazamiento forzado por el conflicto armado.

En un contexto de desplazamiento y reubicación, la posesión de una casa en Llano Verde generó en los residentes un sentimiento de apropiación y apego a sus infraestructuras. Aunque las viviendas son pequeñas, estas se perciben como una posibilidad de mejora que pone fin al destierro. Al recibir las casas por parte del Estado, las personas pensaron que la reubicación les permitiría vivir en paz. Sin embargo, enfrentaron otro panorama, como lo describe Gio, al encontrar ausencia de oportunidades, de estructuras adecuadas a sus necesidades y de soluciones gubernamentales para el bienestar social.

El alto nivel de desempleo hace que los residentes utilicen las calles, las aceras y los parques para la venta de comidas, y de ese modo forjan una relación con el territorio a través de la cual las personas con trayectorias de desplazamiento buscan resolver sus carencias. En otros casos, venden sustancias psicoactivas. La precariedad en el barrio y la falta de garantía del bienestar social por parte del

.....
desplazadas y un trauma colectivo. Con este repertorio se buscaba debilitar la presencia guerrillera y ejercer control territorial.

- 2 Divisiones territoriales creadas por las pandillas en los barrios para delimitar zonas de control. Se identifican por medio de zapatos que penden del cableado eléctrico y tablas o telas colgadas en las casas.

Estado han favorecido la división del espacio en fronteras invisibles dentro de las cuales las pandillas controlan el territorio. Esto lleva a algunos a encerrarse en sus casas y a la comunidad a organizarse para mejorar la convivencia y tramitar pacíficamente los conflictos. Las problemáticas de Llano Verde y la experiencia con el desplazamiento en el pasado le dan forma al anhelo. Quienes habitan allí no solo imaginan que una vida sin violencia es posible; también emplean acciones concretas (actividades comunitarias, ventas informales y agricultura urbana) para mitigar el daño de la desigualdad y la violencia creando infraestructuras en el espacio público para mejorar sus condiciones sociales y económicas.

Entender la importancia del anhelo para los habitantes me motivó a explorar teorías sobre el tema. Jansen (2015), Mar (2005) y Crapanzano (2003) han identificado que los anhelos y la esperanza ayudan a afrontar el cambio y las dificultades de la violencia, la guerra o la pobreza, incentivando la lucha por objetivos comunes, como la paz y la justicia social. En ese sentido, el concepto se define como “un acto de supervivencia que involucra construir y reconstruir un lugar ideal” (Boym, citado en Dávila Contreras 2020, 7). La búsqueda por el anhelo me llevó a explorar su relación con la territorialidad, entendida como las prácticas y representaciones de un grupo para forjar la apropiación territorial (Haesbaert 2007; Hoffmann 1999). En el caso de estudio, este diálogo se establece con la *territorialidad urbana periférica* (Ocampo Prado y Martínez Carpeta 2014), por las carencias del barrio y los usos de los habitantes sobre el espacio que pretenden contrarrestar sus dificultades con acciones concretas, para construir su lugar ideal.

Entre las carencias de Llano Verde se cuentan algunas infraestructuras inacabadas, como las zonas verdes. Por esto, los habitantes crean huertas comunitarias, como Sanando Heridas, con las que se espera mejorar la alimentación y fortalecer la solidaridad compartiendo alimentos y relatos del pasado para la sanación de traumas. Al haber vivido en zonas rurales, la relación con la tierra ayuda a las personas con trayectorias de desplazamiento a actualizar estos conocimientos, utilizándolos en beneficio de la comunidad. Aquí, el anhelo les ayuda a trabajar colectivamente por metas comunes, como la unión vecinal, la sanación y el autoconsumo.

Esta etnografía, al enriquecerse con investigaciones sobre las temporalidades, especialmente de las infraestructuras inacabadas, comprende el anhelo de los residentes como una *interpretación del devenir* (Iparraguirre 2014). Los estudios sobre este tipo de infraestructuras demuestran que los proyectos incompletos de planeación urbana son espacios técnicos y sociales inscritos en procesos continuos, en donde se anudan diversas temporalidades (Guma 2020 y 2022), “con lo

que fue, lo que podría ser y lo que podría haber sido” (Carse y Kneas 2019, 14, traducción propia). En estos espacios se forjan relaciones y se transforma el territorio. Por lo tanto, en situaciones en las que el Estado no garantiza el bienestar, las personas reinterpretan y transforman las infraestructuras adecuándolas a sus necesidades (Camargo y Uribe 2022).

Argumento que la temporalidad del anhelo es una experiencia del presente que interactúa con procesos discontinuos del pasado y el futuro. El anhelo conduce a las personas a imaginar una vida próspera y a trabajar por la transformación de las infraestructuras para evitar la repetición de la violencia que ha marcado su historia y, de esta manera, satisfacer sus necesidades de paz y bienestar. Por esta razón, en Llano Verde la territorialidad es dinámica y la temporalidad, discontinua-múltiple-mutable, ya que diversas prácticas y representaciones basadas en el anhelo les permiten a quienes tienen trayectorias de desplazamiento apropiarse del espacio y construir un territorio de paz mediante la creación de infraestructuras propias, como las huertas comunitarias, la organización colectiva y el rebusque.

En el texto, presento los resultados de una investigación cualitativa realizada entre agosto de 2022 y mayo de 2023 en el barrio Llano Verde. Esta investigación tuvo un enfoque etnográfico que combinó la observación participante —realizada en las casas y zonas intermedias mediante el apoyo a los comedores comunitarios, actividades artísticas/deportivas y reuniones creadas por organizaciones de base—, la observación en campo (en una huerta comunitaria), las conversaciones informales, las entrevistas semiestructuradas y la revisión de literatura especializada y fuentes documentales.

Mi inmersión en el barrio fue posible gracias a Gio, mi interlocutor, quien me vinculó con iniciativas comunitarias como las actividades culturales y las reuniones de disertación para mejorar la convivencia, que me permitieron crear relaciones favorables fundadas en la confianza y la cooperación (*rapport*) con los habitantes (Guber 2004). Con esta inmersión fui aceptada en la comunidad y pude realizar cinco entrevistas³ que fueron robustecidas con múltiples visitas y conversaciones.

El artículo se organiza en cuatro partes. En la primera, se presenta una contextualización social y habitacional del barrio. En la segunda, se analizan la huerta y la vivienda en calidad de infraestructuras donde se anudan temporalidades como las del Estado y las personas con trayectorias de desplazamiento. En la tercera, se identifica el rebusque con la lucha de los habitantes para conseguir lo que no ha llegado a ser en el barrio, en términos de inclusión laboral. En la cuarta, se exploran las

3 Para respetar la intimidad de los participantes, se utilizaron pseudónimos.

temporalidades del presente suspendido y el anhelo en medio de la violencia. Las cuatro contribuyen a entender el anhelo como aquello que hace posible la vida entre complejidades asociadas con la pobreza, la segregación socioespacial y la desigualdad de las personas con trayectorias de desplazamiento en la periferia.

Contexto social y habitacional de Llano Verde

Llano Verde es una urbanización ubicada en el oriente de Cali, en la comuna 15 del distrito de Aguablanca (figura 1)⁴, que alberga aproximadamente a 26 000 habitantes; un 80 % de ellos es población afro y un 80 % es víctima del desplazamiento forzado (“En Llano Verde” 2020; “Plan de vida ‘Llanoverde’” 2020). Nació en el 2013 a partir de la confluencia de dos políticas habitacionales: el Programa de Vivienda Gratuita (a nivel nacional) y el Plan Jarillón (a nivel municipal). Su configuración, desde la mirada del Estado, buscaba brindar soluciones al déficit habitacional y de acceso a la vivienda de la población más vulnerable (Secretaría de Vivienda y Hábitat 2016). Por ello, entre los años 2013 y 2014 se entregaron 4 319 viviendas totalmente subsidiadas a víctimas del conflicto armado, damnificados por desastres naturales y personas en extrema pobreza (Alcaldía de Santiago de Cali 2020; Gacha Patiño 2016; Ministerio de Vivienda 2012).

Con atributos comunes como las paredes en ladrillo limpio sin repellar (figura 2), dos alcobas, un baño, una cocina, un comedor y una sala que ocupan un área de 46 m², las casas que recibieron los beneficiarios tienen un patrón arquitectónico característico de la vivienda social en América Latina. Su diseño comparte con los complejos de la región la producción a gran escala, la ubicación periférica, el abaratamiento de los costos por el reducido tamaño de las casas y la mirada homogeneizante hacia los pobres (Marichelar 2015; Sugranyes 2005); sin embargo, su construcción suplió un derecho de las personas que habían perdido sus viviendas por el desplazamiento de distintas partes del país, como Chocó, Nariño, Cauca, Valle, Putumayo, Caquetá y Meta (Silva 2017).

4 Sector de la periferia caleña compuesto por cuatro comunas: 13, 14, 15 y 21. Presenta altos niveles de pobreza, violencia y segregación socioespacial que limitan el derecho a la ciudad de sus habitantes. Concentra población con diversas situaciones de opresión social, entre ellas, personas racializadas y desplazadas, mayoritariamente del Pacífico colombiano.

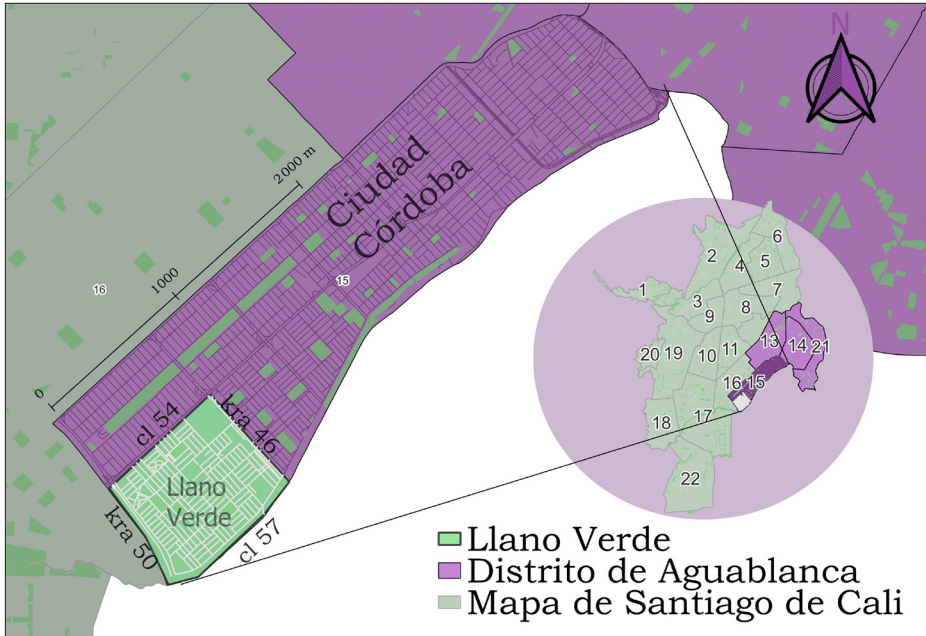


Figura 1. Ubicación de Llano Verde dentro del distrito de Aguablanca en la ciudad de Cali

Fuente: elaboración propia.



Figura 2. Fachadas de las casas en Llano Verde, 2022

Fuente: fotografía propia.

No obstante, durante los tres primeros años del barrio, el derecho al espacio se vio limitado por la escasa oferta de equipamiento urbano como colegios, centros de salud, centros de desarrollo infantil y comunitario, rutas de transporte y parques

destinados a la recreación de los habitantes (Secretaría de Vivienda y Hábitat 2016). Esta ausencia de servicios sociales marginalizó a los residentes racializados, jóvenes y empobrecidos que habían llegado al barrio con la ilusión de mejorar sus condiciones de vida. Por otro lado, el encuentro de personas con distintas culturas y problemáticas previas facilitó la emergencia de nuevas conflictividades y tensiones.

En el 2018, Llano Verde ocupó el sexto puesto entre los barrios con más homicidios de la comuna 15 de Cali (Secretaría de Seguridad y Justicia 2019). Las razones se atribuyen a la delincuencia común y organizada, el microtráfico y las fronteras invisibles, que afectan principalmente a los jóvenes, pero también a líderes y lideresas (Ravelo 2020). Por esta razón, desde el reasentamiento, las condiciones urbanas de alta complejidad obligan a las personas a desplegar estrategias para producir y negociar el espacio que anhelan.

La huerta y las viviendas: infraestructuras donde se anudan temporalidades

En América Latina, las discusiones sobre la eficacia colectiva de la vivienda social se dividen en dos enfoques. Por un lado, hay literatura que sugiere que, en contextos de segregación residencial, mixtura poblacional y aislamiento físico, prevalecen la baja participación comunitaria, la escasa solidaridad y la desconfianza (Álvarez-Rivadulla 2017; Ibarra 2020). Por otro lado, algunos estudios indican que los individuos que comparten situaciones de vulnerabilidad fortalecen su capacidad de actuar colectivamente para mejorar las problemáticas (Hintze 2004; Núñez Padilla 2021; Segovia 2005). En el caso de las personas con trayectorias de desplazamiento, las experiencias territoriales previas y posteriores al desplazamiento les permiten establecer relaciones con el nuevo espacio en Llano Verde. Así, los vínculos y afectos construidos en los lugares que han tenido que abandonar se configuran como referentes en la reubicación y en la *producción social del espacio* (Lefebvre 2013).

Debido a lo anterior, los habitantes de Llano Verde intentan mantener un lazo con su territorialidad pasada a partir de los recuerdos prósperos y las emociones positivas ligadas a ella. Estos recuerdos motivan la creación de nuevos vínculos comunitarios asociados al interés del grupo por construir un espacio anhelado: reuniéndose en parques y aceras para realizar actividades con los líderes, replicando conocimientos y mejorando las condiciones de vida de los habitantes.

En este marco surgió la huerta comunitaria Sanando Heridas, un espacio creado por la organización de base Semillas de Paz, compuesta por mujeres

víctimas del desplazamiento⁵, con fines de consumo, productividad y sanación para la comunidad. La huerta está ubicada en una zona verde denominada parque de la Virgen. A su alrededor se percibe un ambiente semirural, con gallos en los andenes y fachadas con arte callejero que denuncia la existencia de fronteras invisibles y de pandillas (notas de campo, 2022).

La huerta es una respuesta de autogestión de la comunidad frente a la institucionalidad, ya que, durante la socialización de entrega de viviendas en el 2013, la Secretaría de Bienestar Social restringió el uso del espacio solo como zona verde. Al principio, las personas se enfrentaron a un suelo improductivo en el que proliferaba la maleza. En el 2022, la comunidad tomó la iniciativa de delimitar el lugar para la huerta utilizando tierra fértil y retomando conocimientos rurales con el fin de obtener autonomía alimentaria y adaptar los modos de vida de una territorialidad pasada como un “referente de ser y hacer en el mundo” (Ocampo Pardo y Martínez Carpeta 2014, 114). La apropiación implicó fertilizar el suelo para, posteriormente, sembrar plantas medicinales y condimentarias, como espinaca, limoncillo, acelgas, ají, lechuga, pimentón, coliflor, perejil, orégano y apio (figura 3).



Figura 3. Huerta Sanando Heridas, 2022

Fuente: fotografía propia.

-
- 5 Al vincularse a una organización cuyo objetivo es la defensa de los derechos humanos de la población víctima de desplazamiento, las mujeres se enuncian a sí mismas como desplazadas.

La realización de este proyecto demuestra cómo interactúan múltiples temporalidades, entre ellas las del Estado y la comunidad. “La tierra es tan importante para esta población desplazada cuando viene de sembrar”. Con estas palabras Norma García, lideresa de la organización y habitante del barrio, se refiere a lo que significa la huerta para ellos en una entrevista hecha por la Alcaldía de Cali (Secretaría de Paz y Cultura Ciudadana 2023). La nostalgia por el pasado refleja la relación de las personas campesinas, negras e indígenas con la naturaleza y la tierra, fundamentada en sus saberes tradicionales. Durante las charlas, las mujeres del Pacífico vinculadas al proyecto me explicaban que en Buenaventura las abuelas les enseñaban el valor de las plantas y los tubérculos para el bienestar de la comunidad y la conservación de la ancestralidad (notas de campo, 2022). Con la llegada a Llano Verde, la relación con la tierra se transformó debido a que el Estado ofreció un acceso limitado a los espacios verdes. Sin embargo, las personas buscaron otras formas de conectar con la tierra a través de la huerta y las plantas.

En la mañana, las mujeres, vestidas con pantalón y botas, se preparan para la cosecha de la huerta. Llevan palas, picas y machetes para “volearle” a la tierra. Aquí, se genera una atmósfera que entremezcla el cotorreo, las risas, el compañerismo y el trabajo arduo para “recoger los frutos en ‘juntanza’”. La laboriosa recolección se convierte en un acto de colaboración e intercambio de experiencias y saberes ancestrales sobre la agricultura. Por ejemplo, una de las mujeres enfatiza en la influencia de las fases lunares para la cosecha, señalando la favorabilidad de la luna llena, mientras que otra destaca la importancia de las plantas medicinales, como el apio y la albahaca, para curar las afecciones estomacales de los niños, así como el valor nutritivo de la acelga (notas de campo, 2022). Al mediodía, la cosecha de la huerta fue utilizada en el comedor comunitario Alimentos con Amor para preparar un sancocho que alimentó a los vecinos. En ese momento comprendí que la huerta proveía alimentos orgánicos para el autoconsumo, enriqueciéndose de un pasado aún vigente (los saberes). Este pasado se actualiza en el proyecto, fortaleciendo las redes de apoyo vecinal y el bienestar de la comunidad, en la medida en que el lugar en el que se desarrolla se convierte en un espacio de sociabilidad (notas de campo, 2022).

La huerta no solo renueva los conocimientos rurales y las prácticas campesinas, también fortalece el tejido social a través de la acción colectiva y la autogestión (Nates Rodríguez 2023; Valoyes 2020). Más que una actividad productiva, esta infraestructura es un espacio que propicia la agencia de la comunidad, permitiéndole apostar por un mejor territorio:

Nosotras sembramos con amor, defendemos la vida y protegemos al territorio. Con nuestros sabores y saberes sanamos la tristeza que nos ha dejado la violencia y el conflicto armado. Nosotras somos mujeres resilientes que demostramos que la juntanza es más fuerte que el odio. (Conversación con Norma, 2022)

Por medio de la solidaridad, las mujeres trascienden el encuentro circunstancial y forman una asociación fuerte para resistir las condiciones de desigualdad y transformar el espacio (Álvarez-Múnera *et al.* 2020). De esta forma, el anhelo de un territorio digno que se nutre del pasado se proyecta hacia el futuro a través de las iniciativas comunitarias, con la ilusión de construir un mejor lugar.

Como lo expresa Dávila Contreras, “anhelar implica para los individuos en estado de subordinación una dimensión creadora, pues supone actuar con el fin de conseguir el objeto de anhelo” (2020, 7). En este caso, la iniciativa de la huerta se inspira en los recuerdos positivos y en las relaciones de afecto que las personas tenían con la tierra; pero también en el deseo de materializar la idea de que se puede vivir en una comunidad libre de violencia, sosteniendo vínculos de solidaridad y trabajo colaborativo. “Estar acá nos ha ayudado a juntar todas las problemáticas que vivimos y a ayudarnos a tener un entorno digno. Que si un vecino necesita acelga, le damos; que si no tiene pa comer, en el comedor le damos” (conversación con las mujeres de la huerta, 2022). Con el imaginario de que las personas ejercerán acciones que propicien el bien común, se consolidan la territorialidad y la temporalidad del anhelo.

De igual manera, los habitantes, a partir de lo sufrido en sus anteriores territorios, esperan encontrar en Llano Verde un espacio que les permita alejarse de la violencia y la precariedad. Aquí, el anhelo se construye resignificando el pasado y rompiendo tajantemente con experiencias territoriales negativas. Por ejemplo, Rosa, una mujer cabeza de hogar, beneficiaria de una vivienda en Llano Verde, no considera como una opción regresar al casco urbano de Buenaventura, de donde huyó con su familia debido a las amenazas que recibió por parte de bandas criminales. Tras el desplazamiento, Rosa denunció los hechos victimizantes y se radicó en Cali:

Imagínese que, desde el 2008 [cuando la desplazaron] que yo me vine aquí, he ido solamente dos veces a Buenaventura. Me radiqué prácticamente en Cali; no como otras personas que vienen, hacen una declaración [en la Unidad de Atención y Orientación al Desplazado] y vuelven a Buenaventura como si nada. Yo no, mi familia y yo sí nos radicamos, porque vimos que la necesidad que tuvimos sí

fue en serio. Le doy gracias a Dios que en parte pude haber salido a tiempo de mi tierra y que puedo darle tranquilidad a mis hijos porque en Buenaventura hay un alza de violencia y se volvió sangrienta nuestra tierra. (Entrevista personal, 2022)

El rompimiento con el pasado se facilitó también por la infraestructura de las nuevas casas. Si bien las viviendas subvencionadas reprodujeron la segregación socioespacial de los desplazados con su estandarización y ubicación periférica, ello no impidió el disfrute por parte de los habitantes. Muchos residentes provenían del Pacífico y otros ya vivían en chozas o cuartos estrechos situados en asentamientos informales y sectores populares de Cali. Por esta razón, las casas nuevas de Llano Verde contrastaron con las dificultades pasadas —como la falta de servicios públicos y viviendas de calidad precaria, elaboradas en madera y techos de zinc—, y sus infraestructuras comenzaron a percibirse como una oportunidad de movilidad social y mejora (Hurtado-Tarazona, Álvarez y Fleischer 2020).

Desde la entrega, el Estado presentó estas infraestructuras como promotoras del progreso y del desarrollo, consolidando su propia temporalidad: la del progreso. Con discursos que catapultaban la vivienda como una “oportunidad de vivir en paz” (Alcaldía de Cali 2013) y una forma de reparar a las víctimas, se fomentó la esperanza en los residentes y, paralelamente, la temporalidad del anhelo. Desde esta temporalidad, el recibimiento de las casas les permitió a los habitantes romper con el destierro, materializando la tenencia y cristalizando un deseo: el de alcanzar el bienestar en el futuro. “Yo decía: ‘Dios, poneme en un lugar [en el que] yo pueda estar tranquila, para darle la oportunidad a mis hijos de no criarse en ese ámbito [de violencia] que yo me crié’” (Rosa, entrevista personal, 2022). Esta interpretación sobre la infraestructura evidencia que el anhelo oscila entre un pasado marcado por el sufrimiento y un futuro soñado de paz:

[Aunque el desplazamiento] fue difícil para mí, la entrega de mi vivienda fue un momento muy emocionante porque estaba pasando por situaciones bastante frustrantes. [Antes de ser beneficiaria de la casa,] vivíamos todos juntos en el Vallado en una sola vivienda y dormíamos todos apeñuscados. En el momento en el que me entregaron mi vivienda sentí que me entregaron una parte de mi vida porque lo *anhelé* mucho, se lo pedí mucho a Dios. Para mí esta vivienda significa una parte de mi vida porque es lo único que tengo para mis hijos, que no he podido conseguir de pronto de mi lucha de trabajo, pero sí de mi lucha de dejar lo mío, que fue mi tierra. (Rosa, entrevista personal, 2022, énfasis añadido)

En Llano Verde, el deseo de construir un entorno para reivindicar derechos y echar raíces inicia con el acceso a la vivienda, ya que permite mejorar las condiciones de vida de las personas. Esto coincide con las premisas de Quintero Escobar (2021) y Mendoza Hernández (2020a) alrededor de la casa en Llano Verde, de acuerdo con las cuales es un espacio en el que empieza la territorialización, puesto que soluciona las barreras de acceso y produce afectos y apego al lugar circundante. Estos afectos evidencian que las infraestructuras no solo tienen un impacto material, sino también social y emocional en la creación de cohesión social (Camargo y Uribe 2022). La vivienda permite imaginar un territorio anhelado al tomar como referencia las trayectorias de desplazamiento (historias de carencias y despojo), pues proyecta la idea de que se puede transferir la esperanza a otras generaciones y mejorar el porvenir.

El rebusque: la lucha por conseguir lo que no ha llegado a ser

En Llano Verde, aunque las personas con trayectorias de desplazamiento encontraron la posibilidad de superar el daño ocasionado por el conflicto armado con el acceso a la vivienda propia (Mendoza Hernández 2020b), las conflictividades urbanas influyeron en su relación con el barrio. A estos fenómenos, Ocampo Prado y Martínez Carpeta (2014) los denominan *territorialidad urbana periférica*. Esta territorialidad es una relación en la que los desplazados buscan mejorar su calidad de vida y acceder a bienes y servicios urbanos, reconfigurando algunos de sus conocimientos rurales en la ciudad (como se demostró con la huerta comunitaria); a la vez, es una búsqueda condicionada por lo que el espacio entrega y niega a sus habitantes (Motta González 2009). El espacio social periférico somete a las personas víctimas de desplazamiento a vivir en condiciones de pobreza y exclusión social, pero también fomenta relaciones de solidaridad para combatir las problemáticas mediante el trabajo comunitario.

En Llano Verde, esta territorialidad impacta en las expectativas y las percepciones de seguridad, convirtiendo a las personas en consumidoras excluidas de la ciudad (Gravano 2005), debido a la segregación, la violencia y la desigualdad. Igualmente, moviliza afectos e influye en las iniciativas de los habitantes que apuestan por construir un territorio anhelado.

En cuanto a la segregación, los residentes experimentan la exclusión del mercado laboral por factores como la edad, la raza, la condición de desplazamiento y la obsolescencia del conocimiento y el quehacer rural en la ciudad. Este es el caso de Pedro, un adulto mayor y negro, víctima del desplazamiento, que tenía ingresos

rentables en el Chocó y proyectos productivos que le permitían vivir y compartir con su comunidad; pero desde su llegada a Cali ha experimentado el desempleo:

Yo vivía de la agricultura. Yo labraba champa, hacía canaletes. Sembraba papa china. Yo sembraba plátano, maíz, caña, arroz. Yo sembraba hasta seis latas de arroz. Ahora he llegado acá y no, trabajo no me dan. Yo esperaba encontrar que la cosa aquí en la ciudad era diferente. Pero no, esto aquí es duro uno vivir. (Entrevista personal, 2022)

Las dinámicas de poder caleñas, basadas en la hegemonía racial de la blanquitud, limitan la inserción de las personas negras en el mercado laboral (Bonilla 2013; Salazar 2023; Santana-Perlaza 2023). Esto, relacionado con el empobrecimiento y la reubicación por desplazamiento que caracteriza a barrios del oriente de la ciudad, como Llano Verde, agudiza la discriminación. Por eso, Pedro padece la exclusión por el cambio cultural que representa salir de una zona rural del Chocó y llegar a una ciudad principal. Su caso, al igual que el de otros habitantes, demuestra que las expectativas con el reasentamiento en Llano Verde no se limitan a satisfacer la demanda de vivienda y servicios básicos, sino que también implican las demandas relacionadas con el acceso a empleos formales y procesos productivos.

Luz, otra habitante de Llano verde, ha tenido dificultades para acceder al empleo. “Después de que uno trabaje”, dice, “uno soluciona. Usted trabajando puede solucionar pa su salud, pa su educación” (entrevista personal, 2023). Esto coincide con la crítica que hace Álvarez-Rivadulla (2017) a los asentamientos informales de Uruguay, según la cual las infraestructuras y los servicios sociales son insuficientes si no se garantiza la inclusión con equidad en el mercado laboral y en otros sistemas como el educativo y el sanitario. Es en este punto en donde la esperanza de materializar un territorio de paz en Llano Verde “aún no llega a ser” (Bloch, citado en Anderson 2006, 735), debido a que prevalecen la precariedad, la desigualdad y la exclusión.

Las infraestructuras físicas provistas por el Estado, insuficientes para garantizar el bienestar, conducen a las personas a implementar infraestructuras sociales como las prácticas informales en el espacio y las relaciones de colaboración entre vecinos, que ayudan a resistir la adversidad del contexto. Algunas personas de Llano Verde optan por el rebusque para conseguir fines que condensan distintas formas de apropiación y acceder a recursos económicos (Ocampo Prado y Martínez Carpeta 2014). Por ejemplo, Rosa utiliza la esquina de su cuadra como un área de

trabajo, vendiendo desayunos y comidas típicas del Pacífico (tintos, hojaldres, masitas y salchichón). Las ventas ambulantes en la periferia son una estrategia de subsistencia permeada tanto por lo que el espacio ofrece —precariedad social— como por lo que niega —empleo y equidad social— (Álvarez Álvarez 2023). En este caso, la experiencia temporal se fragmenta entre la estructura social excluyente y las prácticas tradicionales para anticipar el futuro.

Tal como Rosa se rebusca el sustento con sus saberes culinarios, personas que se vinculan al microtráfico usan los parques, las calles y las zonas verdes para la venta y el consumo de drogas:

Los jóvenes en el barrio están en pandillas. Me puse a ver a un joven, sin juzgarlo, y me di cuenta de que tenía muchas necesidades en su casa y la única manera de conseguir el sustento era vendiendo sustancias psicoactivas. (Gio, entrevista personal, 2022)

La economía ilegal que recorre las calles del barrio permite resolver situaciones de precariedad. Sin embargo, responde a una problemática que trasciende la dimensión económica, como se mostrará a continuación.

El presente suspendido y el anhelo en medio de la violencia

La participación de los jóvenes varones en pandillas y actividades de microtráfico coexiste con los nexos entre los imaginarios predominantes de la masculinidad y la violencia, así como con la marginalidad socioeconómica de las personas racializadas y empobrecidas. En las calles de la periferia, el microtráfico encuentra un terreno fértil porque instrumentaliza a los jóvenes para el mercado; y ellos ceden ante la posibilidad de acumular “capital masculino” para mejorar su estatus, apoyándose en la coacción física y el temor, a semejanza de lo que ocurre con las pandillas en Medellín y Cartagena, como argumentan Álvarez Álvarez (2023) y Baird (2018).

En Llano Verde, la segregación social se relaciona con el racismo estructural a través del reclutamiento de los jóvenes por las pandillas y el incremento de las muertes violentas. Estos fenómenos ubican la violencia de la periferia como el “telón de fondo [...] en donde residen los jóvenes negros” (Quintín y Urréa 2000, 256). Con más de doscientos asesinatos desde la configuración de Llano Verde (Secretaría de Seguridad y Justicia 2019), las expectativas de los residentes han menguado y la percepción de inseguridad ha incrementado, lo que afecta el anhelo por alcanzar un territorio de paz. Esto se debe a que emergen sentimientos de

miedo hacia los lugares donde se presentan hechos delictivos (Mape Guzmán y Avendaño Arias 2017), como los enfrentamientos entre pandillas, hurtos y asesinatos, que contribuyen al aislamiento y repliegue de los habitantes hacia el espacio privado (Ramírez Kuri 2014).

En agosto de 2022, a dos cuadras del parque principal, estaba realizando entrevistas en horas de la mañana; entre ellas, la de Rosa. Hasta ese momento, las mujeres entrevistadas coincidían en sus relatos al afirmar que la zona donde vivían era objeto de enfrentamientos entre jóvenes vinculados a la pandilla Los Meza y la banda criminal Los Prins (notas de campo, 2022). Poco antes, Rosa había corroborado esta información, agregando que los jóvenes “tiran piedra, no respetan. No respetan que los niños estén jugando en los parques, no respetan si hay un vehículo, no respetan si hay personas reunidas sentadas, sino que pasan por encima” (entrevista personal, 2022). Justo en ese momento se escucharon voces y gritos que provenían de la calle. Rosa, sorprendida por la coincidencia de su descripción y este acontecimiento, se levantó rápidamente de la silla para confirmar sus sospechas y desde el pórtico expresó: “¿Sí ve?, ahí empezaron”. Al comienzo, no pude relacionar los gritos con alguna pandilla y pensé que serían niños jugando; sin embargo, la rapidez con la que Rosa interpretó la situación me hizo comprender que, como habitante, ha adquirido “habilidades” que le permiten leer el territorio y las confrontaciones. Al asomarme, vi niños entre los diez y los trece años escondiéndose detrás de los árboles, lanzando piedras hacia la cuadra de enfrente. Segundos después, Rosa cerró la puerta. Aurora, una joven de veinticinco años beneficiaria del programa de vivienda en Llano Verde, me dijo lo siguiente:

De alguna manera, he revivido los momentos de violencia [en Buenaventura] porque la verdad, últimamente, por esta zona se han visto exactamente las mismas balaceras. A mí me da miedo sentarme allá afuera porque me da miedo que me vayan a robar [...], que en cualquier momento lleguen los niños de su barrio, y empiecen con su balacera, su tiraera de piedras [lo dice con un tono de disgusto, haciendo referencia a las confrontaciones que se dan entre dos pandillas al frente de su casa, en una zona verde]. Mi hijo no sale para nada, yo mantengo encerrada. (Entrevista personal, 2022)

Al lado de las infraestructuras de las casas, la huerta y las relaciones entre personas, la continuidad de la violencia implica la aparición de una nueva temporalidad: el *presente suspendido* (Carse y Kneas 2019). Aquí, la espera paciente y la dimensión creadora del anhelo se perciben como insuficientes, debido a que se prolonga

en el tiempo la promesa de paz y la garantía de seguridad, que *no ha llegado a ser*, por parte del Estado. El limitado alcance de la institucionalidad en los proyectos de bienestar social del barrio (la inexistente atención psicosocial integral para las personas con trayectorias de desplazamiento y la desconexión de los programas deportivos y de empleabilidad frente a las necesidades de inclusión social de los habitantes) conlleva la decepción y la insatisfacción de los habitantes. Aurora es explícita al respecto: “Esperaba encontrar tranquilidad después de todo lo que he vivido, pues yo escuché muchos proyectos y promesas, pero se cumplieron pocos. Yo me hice una gran idea en la cabeza de ilusión” (entrevista personal, 2022). Durante la entrevista, ella mencionó que atribuía su desilusión al incumplimiento del Estado en la implementación de programas sociales para jóvenes.

La distribución de la violencia en el barrio a través de fronteras invisibles puede entenderse en términos infraestructurales, tal y como lo hacen Aguilar y Portilla Rojas (2018) en relación con Potrero Grande⁶: las calles se constituyen como espacios de miedo y el barrio se fragmenta por las *disputas de poder* (Bozzano 2017) de la delincuencia común y organizada, que dividen el territorio para controlarlo. En Llano Verde, las fronteras producen insatisfacción residencial, puesto que “some-te[n] otros ejercicios de territorialidad de los habitantes, definiendo reglas para sus relaciones cotidianas con el espacio e inhibiendo su uso libre” (Echeverría Ramírez, Rincón Patiño y González Gómez 2000, 102). En relación con esto, Luz afirmaba:

Yo he estado en peligro aquí. A lo primero esto aquí era duro, mami. A mí me amenazaron unos pelados de esas casas, ¡me amenazaron! Y aquí me les quedé. Sí, mami, porque, por ejemplo, si yo soy de este lado [donde se ubica la pandilla Los Meza, zona en la que fueron reubicados los beneficiarios del Plan Jarillón], yo no puedo tratar a los de allá [jóvenes que están vinculados a la banda Los Prins, que se encuentran cerca del parque principal], porque supuestamente uno da información. ¿Cómo así, a la gente qué le pasa? Yo le dije: “Yo no estoy a favor de nadie acá, yo lo único que hago es orarle al Señor, de que no haiga derramamiento de sangre”. (Entrevista personal, 2023)

La violencia contribuye al aislamiento, el encierro y la adaptación de los habitantes a la situación. No obstante, junto a ella coexisten los procesos de integración, paz y convivencia para la resolución de conflictos territoriales. Esto supone

6 Proyecto habitacional localizado en el oriente de Cali. Los beneficiarios de las viviendas fueron las familias desplazadas y en extrema pobreza que se ubicaban en asentamientos informales de la ciudad.

un doble efecto: por un lado, la debilitación de la dimensión pública, puesto que inhibe el uso del espacio y, por otro lado, el fortalecimiento de las organizaciones sociales “para intervenir el conflicto, ampliando su participación ciudadana y su presencia en los escenarios públicos” (Echeverría Ramírez, Rincón Patiño y González Gómez 2000, 102). Por esta razón, en Llano Verde el trabajo activo de las organizaciones de base y los líderes sociales permite llevar a cabo acciones colectivas legitimadas por la comunidad que contrarrestan los efectos de la segregación y la violencia.

Como la paz y el bienestar no han sido garantizados con la reubicación urbana, las personas han buscado aquello que no ha llegado a ser y que desean (Dávila Contreras 2020). Aquí, el anhelo actúa como una herramienta de supervivencia que permite vislumbrar un futuro incierto como un tiempo en el que los habitantes habrán resuelto lo que la institucionalidad no ha cumplido en términos de paz territorial. El anhelo motiva acciones en Llano Verde, contrarrestando elementos indeseables como la violencia e imaginando la concreción del bienestar a través de la organización comunitaria. Así, la dimensión creativa, resiliente y autogestora del anhelo genera cohesión en medio de la complejidad, en busca de la transformación en el futuro (Biehl y Locke 2017).

En esa vía, las estrategias para construir un ambiente social digno apuestan por mejorar la convivencia y resolver pacíficamente los conflictos, con lo cual influyen en la apropiación territorial (Segovia 2005). Tales estrategias, que incluyen el trabajo colectivo y los liderazgos sociales, promueven el bienestar comunitario mediante los espacios de diálogo y las prácticas colectivas, que condensan sentidos para transformar el territorio (Rivas 1999). Esto ocurre en los espacios intermedios, como antejardines, huertas y cuadras, donde los líderes convocan a los habitantes para poner en marcha iniciativas apoyadas por la comunidad (figura 4).

Apostando por el fortalecimiento de los procesos comunitarios, una tarde de noviembre de 2022 Gio reunió a un grupo de catorce mujeres entre los doce y dieciséis años para discutir las problemáticas del barrio y sus posibles soluciones. Las jóvenes se acomodaron frente a la casa de Luz, tía de Gio, para atender durante dos horas a la sesión. Gio tomó la palabra y enfatizó: “Necesito que se *empoderen*, mujeres, y se conviertan en replicadoras de ese conocimiento”. Días después, me confesaría que su trabajo se enfocaba en los jóvenes porque “son ellos los que están en disputa” y quería que llegaran “las oportunidades para ellos”, que se transformaran sus vidas (conversación personal, 2022). Durante la reunión, las jóvenes participaron activamente: debatían sobre el origen de las problemáticas del barrio, los acuerdos que podrían accionarse para su mejoría y sus experiencias sobre la

pérdida de familiares por la violencia y el conflicto armado. En ese momento, una joven comenzó a llorar al recordar el asesinato de su padre. Ante la tristeza, Gio trabajó la sensibilidad con el grupo y, junto a Luz, las invitó a hacer una obra teatral basada en las soluciones que querrían ver. Por eso, uno de los dramatizados representó el anhelo de conseguir paz con el cese de la violencia (notas de campo, 2022).



Figura 4. Reunión de Gio con las jóvenes en un espacio intermedio, 2023

Fuente: fotografía propia.

Esto demuestra que el aprovechamiento de los espacios intermedios para la disertación contribuye a plantear soluciones y combatir las problemáticas. Además, evidencia la ilusión de materializar un territorio libre de violencia. Así, la esperanza, entendida como “expectativa anticipada y deseo de ‘algo mejor’” (Mar 2005, 366, traducción propia), hace posible luchar por un objetivo común en el presente. Por esta razón, imaginar el territorio ideal les permite a las personas actuar para superar los conflictos territoriales y alcanzar sus anhelos.

Conclusiones

El entrecruzamiento de la temporalidad del anhelo y la territorialidad urbana periférica surge de la experiencia de los residentes en Llano Verde, marcada por problemáticas sociales como el conflicto armado y la violencia urbana. Las personas con trayectorias de desplazamiento esperan construir un barrio en el cual se materialice su ilusión de un mejor futuro. Por ello, su anhelo se configura como un motor que los impulsa a la transformación del espacio con la acción colectiva. Las experiencias positivas y negativas del pasado cimientan la esperanza de un territorio de paz y bienestar, que se manifiesta en la construcción de infraestructuras e iniciativas propias, como la huerta comunitaria Sanando Heridas. Aquí, los habitantes interpretan el devenir y con ello generan apropiación territorial y cohesión social, por los vínculos que se crean entre los vecinos que trabajan en la huerta en beneficio de la comunidad.

En el barrio, infraestructuras como las viviendas jugaron un papel importante para avivar el anhelo, ya que permitieron imaginar que la reubicación mejoraría las condiciones de vida al garantizar la tenencia de un techo. Sin embargo, esto fue insuficiente para el cumplimiento de la promesa de progreso del Estado; por eso, las personas tuvieron que implementar estrategias como el rebusque (informal e ilegal) y las disertaciones comunitarias en el espacio público para mitigar la violencia, la desigualdad y la segregación socioespacial, buscando autogestionar el bienestar social que la institucionalidad no garantizó en términos de empleabilidad, seguridad e inclusión.

Con esta etnografía se aporta al estudio de temporalidades en *infraestructuras inacabadas*, al analizar el papel del anhelo en la *territorialidad urbana periférica*. En el barrio, el anhelo denota tres características:

1. El origen: las personas con experiencias territoriales marcadas por la desterritorialización y la precariedad imaginan un espacio que diste de estas situaciones y les permita echar raíces.
2. Las condiciones sociales del barrio: las personas desean una vida digna en Llano Verde. La vivienda propia hace posible materializar parcialmente su ilusión. Sin embargo, las infraestructuras inacabadas y la falta de empleo, oportunidades y seguridad dificultan su alcance. Aquí, conseguir un territorio de paz continúa siendo la ilusión de algo que no ha llegado a ser.
3. Las capacidades de agencia: la expectativa de construir un territorio de paz, que mejore las condiciones del barrio en el futuro, moviliza acciones de lucha en el presente para resolver conflictos y distanciarse de la violencia y la desigualdad.

De igual manera, en el texto se muestra el carácter discontinuo, múltiple y dinámico de la territorialidad y del anhelo a través de notas de campo y testimonios, exponiendo la complejidad de la realidad social en Llano Verde. Por ello, mientras las personas con trayectorias de desplazamiento trabajan para alcanzar el territorio de paz que esperan, aparecen, en simultáneo, temporalidades en forma de progreso y suspensión. Aquí, las temporalidades del Estado, la comunidad y los individuos se encuentran en medio de infraestructuras físicas y sociales como las casas, la huerta, las fronteras invisibles y el rebusque. Desde ellas, los habitantes buscan resolver el presente, así como lo hace Gio formando a los jóvenes en temas de organización comunitaria y liderazgo social. Sin importar que las iniciativas que movilizan el anhelo tarden en materializar la paz en el territorio, las prácticas y representaciones que persiguen esta ilusión les permiten a él y a otros habitantes imaginar futuros alternativos. Manteniendo viva la esperanza, se construye y reconstruye el territorio sobre la base de un anhelo compartido que se fundamenta en la resiliencia. No obstante, la proyección del futuro no siempre es constante y positiva: puede darse en forma de *suspensión*, sorteando las dificultades del presente con la evasión del espacio público (como lo describe Aurora en relación con el encierro).

Ese mismo anhelo, que interactúa con la territorialidad urbana periférica, es el que actualmente sigue dándoles sentido a la transformación del territorio y a la creación de infraestructuras en Llano Verde. En las zonas comunes, los habitantes continúan implementando iniciativas comunitarias para disipar la hostilidad del contexto: los líderes utilizan las canchas con el fin de impulsar el fútbol como un oficio para los jóvenes, y los habitantes intervienen los muros y los parques con expresiones artísticas para desactivar las fronteras invisibles y fomentar la resolución pacífica de los conflictos.

Agradecimientos

A las personas que me abrieron las puertas de sus casas en Llano Verde para ofrecerme su tiempo, su sabiduría y su amistad, por siempre, gracias. Atesoro todas sus enseñanzas. Sin su interlocución, el desarrollo de esta investigación no sería posible. Especialmente, quiero agradecerle a mi gran amigo Gio por mostrarme la riqueza, la dedicación y el amor con los que trabaja en su comunidad.

Quiero dedicar esta investigación a todas las personas que me sostuvieron con su afecto: a Gabriel, por brindarme su cariño y apoyarme en el proceso de escritura; a mi madre y mi padre por creer en mí incondicionalmente; a Camila, Sofía,

Claudia, David y Jessica por motivarme con su amistad y conocimiento durante la investigación.

Finalmente, quiero agradecerles a mis maestros Enrique Jaramillo, Tathagan Ravindran y Diego Cagüañas por ayudarme a construir conocimiento desde una postura ética, crítica y sentipensante. A los editores y las editoras de la RCA, les agradezco profundamente su paciencia y el valioso conocimiento que compartieron para enriquecer mi trabajo. Sus atentos comentarios contribuyeron de manera significativa a mejorar este artículo.

Referencias

- Aguilar, Yuli y Laura Portilla Rojas.** 2018. “Cali, una ciudad fragmentada: territorialidades en conflicto en el barrio Potrero Grande”. Trabajo de grado en Geografía, Facultad de Humanidades, Universidad del Valle, Cali. <https://bibliotecadigital.univalle.edu.co/handle/10893/12227>
- Alcaldía de Cali.** 2013. “900 nuevas familias caleñas ya disfrutan de vivienda gratis en Llano Verde”, 7 de noviembre. https://www.cali.gov.co/vivienda/publicaciones/54531/900_nuevas_familias_caleas_ya_disfrutan_de_vivienda_gratis_en_llano_verde/
- Alcaldía de Santiago de Cali.** 2020. “Un territorio de paz: la otra cara de Llano Verde que sus habitantes quieren mostrar”, 14 de agosto. <https://www.cali.gov.co/gobierno/publicaciones/155486/tit-un-territorio-de-paz-la-otra-cara-de-llano-verde-que-sus-habitantes-quieren-mostrar/>
- Álvarez Álvarez, William.** 2023. “*Esto es el boro*”. *Vidas en la periferia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia. <https://publicaciones.icanh.gov.co/index.php/picanh/catalog/book/213>
- Álvarez-Múnera, José Roberto, Antonio Iáñez-Domínguez, Gloria Zapata y Antonio Pareja.** 2020. “Violencia y reparación: experiencias de mujeres víctimas del conflicto armado colombiano”. *Revista Obets* 15 (2): 531-562. <https://revistaobets.ua.es/article/view/2020-v15-n2-violencia-y-reparacion-experiencias-de-mujeres-victi>
- Álvarez-Rivadulla, María José.** 2017. “The Weakness of Symbolic Boundaries: Handling Exclusion among Montevideo’s Squatters”. *International Journal of Urban and Regional Research* 41 (2): 251-265. <https://doi.org/10.1111/1468-2427.12450>
- Anderson, Ben.** 2006. “Becoming and Being Hopeful: Towards a Theory of Affect”. *Environment and Planning D: Society and Space* 24 (5), 733-752. <https://doi.org/10.1068/d393t>
- Baird, Adam.** 2018. “Convertirse en el más malo: trayectorias masculinas de violencia en las pandillas de Medellín”. *Estudios Socio-Jurídicos* 20 (2): 9-48. <https://doi.org/10.12804/REVISTAS.UROSARIO.EDU.CO/SOCIOJURIDICOS/A.6817>

- Biehl, João y Peter Locke.** 2017. *Unfinished. The Anthropology of Becoming*. Durham: Duke University Press.
- Bonilla, Solange.** 2013. “Las memorias de Marquelio: estudio de caso de una víctima del conflicto armado en la costa pacífica nariñense”. Trabajo de grado en Sociología, Facultad de Ciencias Sociales y Económicas, Universidad del Valle, Cali. <https://bibliotecadigital.univalle.edu.co/entities/publication/9d37f9b9-96c3-45e1-bbc4-7b9fb3150164>
- Bozzano, Horacio.** 2017. “Territorios posibles y utopías reales. Aportes a las teorías de la transformación: inteligencia territorial y justicia territorial”. *Arquetipo* 15: 71-91. <https://doi.org/10.31908/22159444.3676>
- Camargo, Alejandro y Simón Uribe.** 2022. “Infraestructuras: poder, espacio, etnografía”. *Revista Colombiana de Antropología* 58 (2): 9-24. <https://doi.org/10.22380/2539472X.2370>
- Carse, Ashley y David Kneas.** 2019. “Unbuilt and Unfinished: The Temporalities of Infrastructure”. *Environment and Society* 10 (1): 9-28. <https://doi.org/10.3167/ares.2019.100102>
- Crapanzano, Vincent.** 2003. “Reflections on Hope as a Category of Social and Psychological Analysis”. *Cultural Anthropology* 18 (1): 3-32. <http://www.jstor.org/stable/3651582>
- Dávila Contreras, María Ximena.** 2020. “El anhelo del Estado: lideresas sociales y Estado local en Montes de María, Colombia”. Tesis de maestría en Sociología, Universidad de los Andes, Bogotá. <https://cienciassociales.uniandes.edu.co/wp-content/uploads/2021/04/tesis-mariadavila-finalpdf-version-facultad.pdf>
- Echeverría Ramírez, María Clara, Análida Rincón Patiño y Lina María González Gómez.** 2000. *Ciudad de territorialidades: polémicas de Medellín*. Investigaciones 22. Medellín: Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín; Centro de Estudios del Hábitat Popular. <https://repositorio.unal.edu.co/bitstream/handle/unal/70030/MCE-INV22.PDF?sequence=1>
- “En Llano Verde (Cali) han asesinado más de 200 niños en condiciones extrañas, lideresa de Afrodes”.** 2020. Video de YouTube publicado por Colombia+20 el 27 de septiembre. https://www.youtube.com/watch?v=jfW8mCy49zo&ab_channel=Colombia%2B20
- Gacha Patiño, Yurany.** 2016. “Propuesta de fortalecimiento de capacidades locales para la transformación de conflictos: urbanización Llano Verde, Cali”. Trabajo de grado en Especialización en Acción sin Daño y Construcción de Paz, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá. <https://www.bivipas.unal.edu.co/handle/123456789/747?locale=es>
- Gravano, Ariel.** 2005. *El barrio en la teoría social*. Buenos Aires: Espacio Editorial.

- Guber, Rosana.** 2004. “La entrevista antropológica: introducción a la no directividad”. En *El salvaje metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*, 203-218. Buenos Aires: Paidós. <http://www.derechoshumanos.unlp.edu.ar/assets/files/documentos/el-salvaje-metropolitano.pdf>
- Guma, Prince K.** 2020. “Incompleteness of Urban Infrastructures in Transition: Scenarios from the Mobile Age in Nairobi”. *Social Studies of Science* 50 (5): 728-750. <https://doi.org/10.1177/0306312720927088>
- . 2022. “The Temporal Incompleteness of Infrastructure and the Urban”. *Journal of Urban Technology* 29 (1): 59-67. <https://doi.org/10.1080/10630732.2021.2004068>
- Haesbaert, Rogério.** 2007. “Território e multiterritorialidade: um debate”. *GEOgraphia* 9 (17): 19-46. <https://doi.org/10.22409/GEOGRAPHIA2007.V9I17.A13531>
- Hintze, Susana.** 2004. “Capital social y estrategias de supervivencia. Reflexiones sobre el ‘capital social de los pobres’”. En *Políticas sociales y economía social: debates fundamentales*, editado por Claudia Danani, 1-19. Buenos Aires: Universidad Nacional General San Martín. <https://www.flacsoandes.edu.ec/agora/capital-social-y-estrategias-de-supervivencia-reflexiones-sobre-el-capital-social-de-los>
- Hoffmann, Odile.** 1999. “Territorialidades y alianzas: construcción y activación de espacios locales en el Pacífico”. En *De montes, ríos y ciudades. Territorios e identidades de la gente negra en Colombia*, editado por Juana Camacho y Eduardo Restrepo, 75-93. Bogotá: Fundación Natura. <https://www.documentation.ird.fr/hor/fdi:010028077>
- Hurtado-Tarazona, Adriana, María José Álvarez y Friederike Fleischer.** 2020. “The Normalization of Bogotá Social Housing Residents: Class Tensions in Third World Urban Peripheries”. *City & Society* 32 (3): 624-648. <https://doi.org/10.1111/CISO.12338>
- Ibarra, Sebastián.** 2020. “La dimensión socioespacial del capital social. Análisis del capital social vecinal y la eficacia colectiva en ocho conjuntos de vivienda social en Chile”. *EURE* 46 (138): 71-93. <https://doi.org/10.4067/S0250-71612020000200071>
- Iparraquirre, Gonzalo.** 2014. “Temporalidad, espacialidad y rítmicas culturales: etnografía y dinámicas sociales”. En *XI Congreso Argentino de Antropología Social*. Rosario. <https://cdsa.aacademica.org/000-081/1807.pdf>
- Jansen, Stef.** 2015. “Yearnings in the Meantime: ‘Normal Lives’ and the State in a Sarajevo Apartment Complex”. *Comparative Southeast European Studies* 66 (4): 594-596. <https://doi.org/10.1515/soeu-2018-0043>
- Lefebvre, Henri.** 2013. *La producción del espacio*. Madrid: Capitán Swing. <https://istoria-mundial.files.wordpress.com/2016/06/henri-lefebvre-la-produccion-del-espacio.pdf>
- Mape Guzmán, Fernando y Johan Avendaño Arias.** 2017. “Topofobias e imaginarios del miedo sobre el espacio urbano de la localidad de Fontibón, Bogotá, Colombia”. *Perspectiva Geográfica* 22 (1): 49-68. <https://doi.org/10.19053/01233769.6115>

- Mar, Phillip.** 2005. “Unsettling Potentialities: Topographies of Hope in Transnational Migration”. *Journal of Intercultural Studies* 26 (4): 361-378. <https://doi.org/10.1080/07256860500270213>
- Marichelar, Gabriela.** 2015. “Políticas habitacionales y políticas urbanas, una relación conflictiva”. VII Seminario Internacional de Investigación en Urbanismo, Barcelona-Montevideo, junio. <https://doi.org/10.5821/SIIU.6208>
- Mendoza Hernández, Diana Carolina.** 2020a. “Apropiación territorial en la vivienda social gratuita. Barrio Llano Verde en la ciudad de Cali”. Tesis de maestría en Estudios Urbanos, Departamento de Asuntos Públicos, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales Ecuador, Quito. <https://repositorio.flacsoandes.edu.ec/bitstream/10469/16737/2/TFLACSO-2020DCMH.pdf>
- . 2020b. “Encuentro de territorios en la vivienda social gratuita. Barrio Llano Verde, Cali”. *Quid 16. Revista del Área de Estudios Urbanos* 16 (14): 311-325. <https://www.redalyc.org/journal/5596/559673484015/html/>
- Ministerio de Vivienda.** 2012. “Viviendas 100 % subsidiadas”. <https://www.minvivienda.gov.co/viceministerio-de-vivienda/viviendas-100-subsidiadas>
- Motta González, Nancy.** 2009. “Las nuevas tribus urbanas de Cali. Desplazamiento forzado, desterritorialización y reterritorialización”. *HiSTOReLo. Revista de Historia Regional y Local* 1 (2): 33-85. <http://www.scielo.org.co/pdf/histo/v1n2/v1n2a03.pdf>
- Nates Rodríguez, Francisco.** 2023. “Desafíos de cultivar en la ciudad. Análisis de la sostenibilidad de dos procesos de agricultura periurbana en Bogotá-Soacha desde el desarrollo sostenible”. Tesis de maestría en Planeación para el Desarrollo, Facultad de Sociología, Universidad Santo Tomás, Bogotá. <https://repository.usta.edu.co/handle/11634/51994>
- Núñez Padilla, Claudia Patricia.** 2021. “Integración urbana y cohesión social en el proyecto de vivienda gratuita Nando Marín con mixtura poblacional en el municipio de Valledupar”. Tesis de maestría en Gestión Urbana, Facultad de Arquitectura, Universidad Piloto de Colombia, Bogotá. <http://repository.unipiloto.edu.co/handle/20.500.12277/11239>
- Ocampo Prado, Myriam y Mabel Martínez Carpeta.** 2014. “De la territorialidad rural a la territorialidad urbana periférica: ciudadanía inconclusa, rebusque y nuevos pobres”. En *Desplazamiento forzado y territorio, reflexiones en torno a la construcción de nuevas territorialidades: nuevos pobres, ciudadanía inconclusa y la búsqueda de una nueva vida digna*, 105-121. Bogotá: Universidad Externado de Colombia; Colciencias.
- “Plan de vida ‘Llanoverde’”.** 2020. *Procesos Sociales Integrales* (blog). Wordpress, 6 de abril. <https://procesossocialesintegrales.wordpress.com/2020/04/06/plan-de-vida-llano-verde/>

- Quintero Escobar, Cristina.** 2021. “Territorialización en un grupo de sobrevivientes del conflicto armado interno colombiano, reubicados en la urbanización Casas de Llano Verde, de la ciudad de Santiago de Cali”. Tesis de maestría en Estudios Territoriales, Universidad de Caldas, Manizales. https://repositorio.ucaldas.edu.co/bitstream/handle/ucaldas/17130/Cristina_Quintero_Escobar_2021.pdf?sequence=1&isAllowed=y
- Quintín, Pedro y Fernando Urrea.** 2000. “Masculinidades desafiadas: identidades de jóvenes negros de barriadas populares y discriminación racial”. En *Jóvenes negros de barriadas populares en Cali: entre masculinidades hegemónicas y marginales*, 256-274. Cali: Cidse. <https://biblioteca.clacso.edu.ar/Colombia/cidse-univalle/20121113041700/Capitulo7.pdf>
- Ramírez Kuri, Patricia.** 2014. “La ciudad desde el espacio público y las prácticas ciudadanas”. En *Teoría de la ciudad en América Latina*, vol. 1, editado por Blanca Rebeca Ramírez Velázquez y Emilio Pradilla Cobos, 565-595. Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Ravelo, Diana.** 2020. “Llano Verde, acorralado por odios y grupos armados”. *El Tiempo*, 21 de agosto. <https://www.eltiempo.com/colombia/cali/masacre-en-cali-la-realidad-que-se-vive-en-llano-verde-el-lugar-de-la-tragedia-531508>
- Rivas, Nelly.** 1999. “Territorialidad, autoridad y Ley 70 en el Río Mejicano (municipio de Tumaco-Nariño)”. En *Hacer política en el Pacífico sur: algunas aproximaciones*, 72-87. Cali: Universidad del Valle. https://drive.google.com/file/d/0B3qvoF5cGd68aUREE-VE0WDlsakk/view?resourcekey=0-8Jveu5v3t_myZws_1AbKiw
- Salazar, Yadira.** 2023. “¿Por qué la gente negra llega a Aguablanca? Crónicas del racismo estructural, violencia sistemática y resistencia del pueblo negro en el oriente de Cali”. Tesis de maestría en Estudios Culturales Latinoamericanos, Facultad de Ciencias Sociales, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá. <https://repository.javeriana.edu.co/handle/10554/64234>
- Santana-Perlaza, Gustavo.** 2023. “Mandato de la blanquidad: racismo y privilegio racial en Cali”. *Tabula Rasa* 45: 219-239. <https://doi.org/10.25058/20112742.N45.10>
- Secretaría de Paz y Cultura Ciudadana.** 2023. “La casa de las memorias es un espacio que permite a las víctimas del conflicto tejer los hechos de violencia que se presentaron en el marco del conflicto y, a partir de ahí, comprender el por qué es importante hablar de reconciliación, perdón y no repetición”. Video de Facebook publicado por Secretaría de Paz y Cultura Ciudadana el 27 de marzo. https://www.facebook.com/watch/?extid=CL-UNK-UNK-UNK-AN_GK0T-GK1C&mibextid=2Rb1fB&v=518750893561703
- Secretaría de Seguridad y Justicia.** 2019. “Informe de homicidios”. Secretaría de Seguridad y Justicia, Cali.

- Secretaría de Vivienda y Hábitat.** 2016. “Informe equipamientos Llano Verde. Proyecto habitacional urbanización casas de Llano Verde”. Secretaría de Vivienda y Hábitat, Cali.
- Segovia, Olga.** 2005. “Habitar en conjuntos de vivienda social: ¿cómo construir identidad, confianza y participación social?”. En *Los con techo. Un desafío para la política de vivienda social*, editado por Alfredo Rodríguez y Ana Sugranyes, 79-98. Santiago de Chile: Sur. https://www.academia.edu/12463231/Los_con_techo_Un_desaf%C3%ADo_para_la_pol%C3%ADtica_de_vivienda_social
- Silva, Laura.** 2017. “Llano Verde: el barrio del futuro”. *La Silla Vacía*, 9 de abril. <https://www.lasillavacia.com/historias/silla-nacional/llano-verde-el-barrio-del-futuro>
- Sugranyes, Ana.** 2005. “La política habitacional en Chile, 1980-2000: un éxito liberal para dar techo a los pobres”. En *Los con techo: un desafío para la política de vivienda social*, editado por Alfredo Rodríguez y Ana Sugranyes, 23-57. Santiago de Chile: Sur. https://www.academia.edu/12463231/Los_con_techo_Un_desaf%C3%ADo_para_la_pol%C3%ADtica_de_vivienda_social
- Valoyes, María Paula.** 2020. “La huerta comunitaria como estrategia de soberanía alimentaria y acción colectiva. El caso de la huerta Wayra del sur en la localidad de Ciudad Bolívar-Bogotá D. C.”. Trabajo de grado en Trabajo Social, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, Bogotá. <https://repositorio.unicolmayor.edu.co/handle/unicolmayor/205>

Reseñas

.....

Camino y ruptura: historia gráfica de las prácticas jurídicas indígenas en el Cauca a principios del siglo XX

Karla Luzmer Escobar Hernández (autora), Óscar Pantoja (guionista) y Miguel Vallejo (ilustrador)

Bogotá: Universidad de los Andes, 2024 (198 pp.)

ISBN: 9789587986136

Recibido: 21/09/2024 • Aprobado: 23/09/2024 • Publicado: 01/01/2025

Javier Peña-Ortega

Universidad del Cauca, Popayán, Colombia

gayainvestigacion@unicauca.edu.co

<https://orcid.org/0000-0002-6703-8594>

El cómic *Camino y ruptura: historia gráfica de las prácticas jurídicas indígenas en el Cauca a principios del siglo XX*, de Karla Escobar, Óscar Pantoja y Miguel Vallejo, se inserta en la creciente producción universitaria que explora la narrativa gráfica como medio académico. Este trabajo parte de la tesis doctoral de Karla Escobar, titulada “Ciudadanía, justicia e indigeneidad: un estudio de las prácticas jurídicas indígenas en el Cauca, 1880-1938”, y forma parte del proyecto Transmedia History-Telling, que busca dialogar con la academia mientras complejiza las narrativas históricas y expande las posibilidades del cómic como herramienta de divulgación de procesos históricos y jurídicos complejos. En este sentido, el cómic aborda los diversos discursos sobre justicia en territorios indígenas del Cauca.

El cómic presenta una narrativa histórica densa y cuidadosamente estructurada a lo largo de doce capítulos, que examina la construcción legal de la categoría jurídica de *indígena* en Colombia, así como la lucha de los pueblos indígenas por la preservación de sus territorios. El primer capítulo, “El inicio de la conversa”,

introduce la premisa central: la importancia de *hablar en derecho* para salvaguardar el territorio y cómo este discurso legal fue adoptado por las comunidades indígenas. En “Antes de la Ley 89”, se expone un estudio de caso de las poblaciones misak y nasa de Cajibío, en el Cauca, que emplearon estrategias jurídicas y alianzas políticas para inclinar la balanza a su favor en los tribunales. A continuación, “Empezar a usar la ley” traslada el análisis a Nariño, mostrando el pleito de Ancuyá y la constitución de un cabildo indígena como un precedente importante para futuros litigios.

El capítulo “El papel de la guerra” ilustra cómo la participación de los indígenas en la guerra de los Mil Días no solo les permitió obtener tierras, sino también consolidar su capital político, abriendo espacios de negociación más amplios en las discusiones sobre tierras. En “Ante la adversidad”, el relato vuelve a Nariño para examinar el caso de Tangua, donde el concepto de *miser cordia* fue utilizado como herramienta discursiva en la búsqueda de justicia. En “La indigeneidad y el embate legal”, se narra el impacto de la reforma de la Ley 89 con la Ley 13 de 1903, utilizando un conflicto en Timbío, Cauca, para explorar las incertidumbres sobre la propiedad y los enfrentamientos entre indígenas y no indígenas.

En “Negociar la indigeneidad en el litigio”, se profundiza en cómo las comunidades indígenas enviaron memoriales a las autoridades locales para defender sus tierras, mientras la *indigeneidad*, como concepto jurídico, era aceptada o rechazada según los intereses. Este tema culmina en “La ruptura de la ‘amistad’ republicana y el surgimiento de la ‘raza’ indígena”, un capítulo protagonizado por Quintín Lame, donde se aborda su vida como un símbolo de la lucha por la personería jurídica de los cabildos indígenas en el Cauca. El capítulo “El peso de la ley” analiza la promulgación de la Ley 32 de 1920, sus implicaciones y las respuestas que surgieron desde las comunidades.

En “Los discursos de la indigeneidad en contexto”, se retoma la noción de *raza indígena*, revisitando las propuestas de Lame en una nueva coyuntura. “El pensamiento lamista y su transformación” aborda la apropiación de sus ideas en las luchas indígenas posteriores, mientras que el capítulo final, “Las múltiples formas de lucha”, establece un diálogo entre el pasado y el presente, conectando la relación entre Collo y Lame y el legado de resistencia que han dejado para los movimientos indígenas contemporáneos.

El equipo creativo de Óscar Pantoja y Miguel Vallejo resulta idóneo dada su experiencia en proyectos de imaginación histórica en el cómic. Pantoja, como guionista, muestra nuevamente su habilidad para adaptaciones, como ya lo ha hecho en *Tanta sangre vista* (Baena, Gaviria y Pantoja 2015) y *La vorágine* (Jiménez

y Pantoja 2024). Por su parte, Vallejo aporta su estilo gráfico característico de líneas expresivas, en el que la tinta análoga crea la sensación de estar leyendo un documento visual. Un acierto particular del cómic es el uso de portadillas, que permite la participación de otros autores y contribuye a la cohesión del libro en su conjunto.

Uno de los aspectos más interesantes es la inclusión de Karla Escobar como personaje dentro de la narración, lo que posibilita que reflexione sobre su investigación de forma directa y subjetiva. Este recurso añade una capa de introspección y vulnerabilidad poco habitual en textos académicos tradicionales, lo que brinda fresca narrativa. A través de esta autorreflexión, Escobar cuestiona los límites entre historia, derecho, justicia y lucha política, e invita al lector a hacer lo mismo. Esta subjetividad enriquece la aproximación a los hechos, combinando las dudas de la investigadora con la reconstrucción histórica que se despliega en cada página.

El lenguaje gráfico, de corte clásico, mantiene una relación dicotómica entre imagen y texto, de modo que cada viñeta comunica algo tanto visual como discursivamente. Las poderosas frases que acompañan las imágenes invitan a una lectura pausada y las secuencias, aunque breves, están cargadas de significado. La estructura del cómic recurre a grandes elipsis narrativas, creando saltos entre escenas fragmentadas que, sin embargo, mantienen cohesión gracias al uso de la voz en *off*, que establece un diálogo pedagógico con el lector. Este estilo recuerda el trabajo de Altas Cómics en el cómic *Emilia* (Flórez y Pérez 2019), donde la voz en *off* se utiliza para mantener una fidelidad documental y crear una conexión didáctica y emocional. No obstante, en algunos momentos, los diálogos resultan algo acartonados, posiblemente debido a la fuerte dependencia de las fuentes de archivo, lo que a su vez refuerza la fidelidad histórica del trabajo.

Un aspecto que puede mejorarse es la rotulación de las páginas, particularmente en el manejo de las cartelas y globos de diálogo, que podrían beneficiarse de otro tratamiento. Este tipo de desafíos es frecuente en publicaciones universitarias. Una posible estrategia para solventarlos sería explorar alianzas editoriales, como las exitosas colaboraciones entre la Universidad de los Andes y Rey Naranjo en *Delirantes* (Acosta, Camperos y Naranjo 2020), o entre la Universidad Javeriana y Cohete Cómics en *Caminos condenados* (Aguirre et al. 2016) y *Recetario de sabores lejanos* (Aguirre et al. 2020), las cuales han logrado una consonancia notable en este aspecto.

La obra también destaca por mostrar el proceso de investigación desde los archivos hasta la interacción directa con los territorios y sus comunidades. Este

recorrido conecta con la diversidad de los pueblos indígenas y, así, revela cómo las luchas por la tierra son heterogéneas en términos de tiempo, espacio y actores. Las relaciones de poder, las alianzas con los gobiernos y las decisiones amañadas se representan visualmente, lo que añade una profundidad difícil de encontrar en otros textos académicos y cómics.

Además, el cómic enfatiza que la mediación legal no ocurre solo en los tribunales, sino también en discursos, manifestaciones y formas de resistencia extralegales. Los autores capturan la complejidad del derecho como herramienta política mostrando cómo los cabildos indígenas, en muchos casos, no surgieron para gobernar, sino para proteger colectivamente sus tierras, un elemento crucial que rara vez se aborda en la historiografía tradicional.

A pesar de su calidad, *Camino y ruptura* no es un cómic para lectores impacientes ni para una audiencia general. Su manejo del tiempo, que alterna entre pasado y presente, exige una lectura atenta y, en muchos casos, una relectura para captar todas las sutilezas. En este sentido, parece estar dirigido a un público especializado: lectores de cómics, abogados, historiadores y personas interesadas en las luchas indígenas y los conflictos de tierras. No obstante, capítulos como el dedicado a Quintín Lame, con su narrativa más dinámica y diálogos fluidos, podrían atraer a un público más amplio.

En definitiva, *Camino y ruptura* invita a repensar las relaciones entre derecho, historia y territorio desde una perspectiva visual. Al entrelazar tiempos y espacios, personajes y discursos, los autores crean una narración que complejiza la historia lineal y nos lleva a reflexionar sobre los procesos legales en Colombia, así como sobre las luchas indígenas que, lejos de pertenecer a un pasado estático, siguen siendo una realidad vigente.

Referencias

Acosta, Olga, Electrobudista (Adalberto Camperos) y John Naranjo. 2020. *Delirantes*. Bogotá: Rey Naranjo.

Aguirre, Camilo, Julio Arias, Alejandro Camargo, Aurora Casierra, Henry Díaz, Ingrid Díaz, María Grillo, Pablo Guerra, Sindy Infante, Kristina Lyons, Edward Muñoz, Diana Ojeda, Mariela Palacios, Juan Patiño, Carolina Pineda, Natalia Quiceno, Diana Sarasti, Sonia Serna y Miguel Vallejo. 2020. *Recetario de sabores lejanos*. Bogotá: Cohete Cómics.

Aguirre, Camilo, Henry Díaz, Pablo Guerra y Diana Ojeda. 2016. *Caminos condenados*. Bogotá: Cohete Cómics.

Baena, Rafael (autor), Juan Gaviria (ilustrador) y Óscar Pantoja (adaptación a cómic). 2015. *Tanta sangre vista*. Bogotá: Rey Naranja.

Flórez, Lina y Pablo Pérez. 2019. *Emilia*. A partir de las crónicas de Emilia Pardo Umaña. Bogotá: Cohete Cómics.

Jiménez, José Luis y Óscar Pantoja. 2014. *La vorágine*. Basado en la obra de José Eustasio Rivera. Bogotá: Resplandor.