

LA ECONOMÍA MICROPOLÍTICA DEL TERROR Y LA CRUELDAD EN LOS
GRUPOS PARAMILITARES

JALILY COVEZDY ROJAS

Trabajo de investigación para optar por el título de Magíster en Estudios Políticos

Víctor Guerrero
Director de Tesis

PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y RELACIONES INTERNACIONALES
MAESTRIA EN ESTUDIOS POLÍTICOS
BOGOTÁ
2011

CONTENIDO

	Pág.
INTRODUCCIÓN.....	4
ESTADO DEL ARTE PRELIMINAR.....	7
1. LA MASACRE.....	10
1.1 ANATOMÍA DE UNA MASACRE.....	12
1.2 MASACRE DE EL SALADO: EL TERROR PUESTO EN ESCENA.....	13
2. CAMPO DE MUERTE.....	23
2.1 CULTURA DEL TERROR, LUGAR DE MUERTE.....	23
2.2 APRENDIZAJE DEL NUEVO MUNDO.....	26
3. RITUALES.....	29
3.1 EL RITO.....	29
3.2 TESTIMONIOS Y FORMAS DEL RITUAL.....	33
3.2.1 Los niños cruzados.....	37
3.2.2 Las oraciones.....	40
3.2.3 Los emblemas y los tatuajes.....	41
3.3 CARACTERÍSTICAS DE LA INVULNERABILIDAD.....	43
3.3.1 Decisión personal.....	43
3.3.2 Orden del comandante.....	43
3.4 LA CRUELDAD.....	43
3.5 EL FETICHE.....	49
3.5.1 Dimensiones psíquicas del fetiche.....	49

3.5.2 El agente de terror como fetiche.....	52
4. DISCURSOS.....	56
4.1 LOS DISCURSOS OCULTOS.....	56
4.2 LA DEUDA INFINITA	60
5. EL AGENTE DE TERROR Y EL PROCESO DE CIVILIDAD.....	66
5.1 CARACTERÍSTICAS DEL PROCESO DE DESMOVILIZACIÓN	67
5.2 EL PROCESO DE REINTEGRACIÓN	75
5.3 DIFICULTADES EN EL PROCESO DE DESMOVILIZACIÓN Y REINTEGRACIÓN	78
CONCLUSIONES	84
BIBLIOGRAFÍA.....	86
ANEXOS	90

INTRODUCCIÓN

Desde hace unos 10 años, he venido trabajando con población vulnerable, desplazados y desmovilizados del conflicto armado; por más de tres años, como facilitador de procesos psicosociales en Santander, Tolima, los Llanos, Cundinamarca, Antioquia y como gerente de los Centros de Servicio para Población en Proceso de Reintegración de la Presidencia de la República, que operan en Bogotá. Esta experiencia me permitió el diálogo directo con muchos desmovilizados y pude escuchar los pormenores que componen este análisis que objetiva una particular realidad del país.

La problemática colombiana está constituida por una compleja red de factores, entre los cuales resaltan los grupos al margen de la ley. Los grupos guerrilleros han assolado el territorio colombiano, generando noticia por hechos repudiables como el secuestro, la muerte y otras acciones bien conocidas. Los grupos paramilitares se han enfrentado con los grupos guerrilleros con el propósito de presentar resistencia y hacer presencia donde el Estado ha dejado vacíos que la guerrilla ha aprovechado. La organización paramilitar ha usado prácticas de terror y crueldad que en la historia del país no se conocían: torturas, degollamientos, desplazamientos, desmembración de personas con motosierras, masacres, asfixia producida con cuerdas puestas alrededor del cuello y tiradas de lado y lado por paramilitares, agresión, violación y asesinato de mujeres, mutilación, fiestas de sangre, ingesta de carne humana, tomas de sangre. En las masacres, tumbas y música en medio del horror y la muerte... ¿cómo se explica esa exacerbación del terror y la crueldad en el patrón general de conducta de las prácticas paramilitares? Es la inquietud que guía esta investigación.

En la construcción del trabajo interviene otras disciplinas como el psicoanálisis, la filosofía política, la filosofía, la sociología que desde su campo participan en esta reflexión lo que le da una mirada interdisciplinar a la investigación. Destacando que aunque se apoya en esas disciplinas el lugar de estudio es desde la Ciencia Política porque la relevancia del tema puede adjudicarse a otras disciplinas que lo encuentran apropiado, sin embargo, es la novedad del problema que requiere profundizar en su estudio y hacerlo a la luz de la ciencia política.

Haré una relación histórica con la llegada de la cruzada conquistadora a esta tierra, nombrada posteriormente América, con el propósito de vincular las prácticas de terror y crueldad del blanco colonialista que generaron un campo de muerte y los elementos más importantes que se gestaron allí. Esta relación implica también aspectos culturales que se instalaron en el campo de muerte, como la religión, pues dio un orden de comprensión mediante la conversión a formas míticas distintas con métodos que incluían la crueldad y el terror. De igual forma, el espacio de muerte es inscrito en una teología diabólica, maligna, a la cual es vinculado el indígena.

Haré un acercamiento a los rituales y al sincretismo mágico-religioso que ha quedado enclavado en la cultura, disponible para el uso que el indígena y el blanco han hecho de él. Este análisis lo quiero destacar porque en la práctica del grupo paramilitar hay un usufructo de esos saberes primitivos, tanto del indígena con su cosmogonía como de la cultura blanca europea judeo-cristiana, que se cruzan en la investidura de un sujeto que agencia terror y crueldad.

Se dará una mirada a la microeconomía psíquica y la práctica micropolítica del agente de terror presente en los ritos de invulnerabilidad que dotan al agente de terror que se acondiciona para la guerra física y psíquicamente. Es un agente de terror que ingresa a la batalla, a los microcircuitos de muerte, en donde despliega

su prontuario de crueldad. Es un ser escindido, fragmentado, que agencia el repertorio del horror, la sevicia y el dolor.

Los agentes de terror se mueven en dos discursos, el oculto y la deuda infinita, la marginalidad del excluido y la condición de acreedor-deudor. El campo de muerte es un escenario de relaciones capitalistas de producción introducidas por el déspota. El agente de terror asume el papel del déspota cuando agencia. Sin embargo, como su condición es marginal porque está en unas determinadas circunstancias económicas: de pobreza, desigualdad, pérdida de derechos, allí es el sujeto de un discurso compuesto por lo oculto y la deuda infinita.

El agente de terror vuelve a la civilidad a través de un proceso que involucra algunos aspectos no estructurales del campo de muerte, quiero decir, del capitalismo despótico. Salva eso al agente de terror, luego no está inserto en un sistema de relaciones. El proceso de civilidad es una acción aislada que mantiene al agente de terror en la marginalidad, por eso ocupa otros lugares, se mimetiza en otro(s) sujeto(s) en el que afirma su condición de agente de terror.

ESTADO DEL ARTE PRELIMINAR

En el marco de la ciencia política el análisis de los elementos religiosos influyentes en las lógicas y dinámicas de la conflictualidad social y de la misma guerra puede remontarse desde una clara identidad disciplinar por lo menos hasta Max Weber, dada la insuficiencia experimentada por otras ciencias en el estudio de esos sucesos.

Los innumerables aportes realizados desde este enfoque disciplinario han experimentado muy recientemente un importante reactivamiento cuyo impulso analítico ha contribuido a enriquecer la comprensión de las dinámicas armadas y los comportamientos de los sujetos involucrados o afectados en conflictos armados.

Por lo menos dos ejemplos de lo anterior particularmente relevantes son los sendos proyectos investigativos llevados a cabo desde la ciencia política respecto de los casos de Guatemala y la Antigua Yugoslavia cuya convencional comprensión había prácticamente desconocido o marginado a un lugar irrelevante el elemento religioso en tales procesos; de un lado Virginia Garrard-Burnett en su obra "Terror in the Land of the Holy Spirit-Guatemala under General Efraim Rios-Montt 1982-1983" publicada en 2009 por la Universidad de Oxford, analizó el crucial papel desempeñado por la cruzada evangélica desencadenada bajo el período de dicha presidencia militar que llevó a las cotas más altas de masacres contra la población maya bajo el empleo de categorías y construcción del enemigo que se sirvieron de criterios y creencias religiosas; de otra parte, Vjekoslav Perica en su obra "Balkan Idols-Religion and Nationalism in Yugoslavia States" publicada en 2002, realizó un trabajo de análoga inspiración documentando el papel desempeñado por las jerarquías eclesiásticas católicas de Croacia y las ortodoxas de Serbia en la exaltación de pasiones nacionalistas sustentadas a partir de las diferencias religiosas, añadiendo una nueva óptica de comprensión a un conflicto

hasta entonces tradicionalmente considerado de manera exclusiva como de naturaleza étnica y nacional.

Es en esta renovada perspectiva donde este trabajo se inscribe e inspira para mirar el fenómeno del terror y la crueldad en Colombia y los matices religiosos que en él se han incorporado históricamente.

En esa dirección el trabajo afianza su despliegue conceptual y teórico de la mano de varios autores que, como se advierte en la introducción, pertenecen a disciplinas distintas a la Ciencia Política, son abrevaderos de reflexión a los cuales se acude para enriquecer el análisis y la pertinencia de este trabajo al campo de lo político.

El antropólogo Michael Taussig con su libro *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje. Un estudio sobre el terror y la curación*, introduce el concepto de campo de muerte, el peonaje por deuda que se articulan a la reflexión expuesta. Los aportes desde la filosofía de Deleuze y Guattari uno como filósofo y el otro como psicoanalista en el complejo texto de *El Antiedipo*, permiten una mirada que busca encontrar los términos y las disquisiciones al sujeto y al agente de terror en el denominado campo de muerte con el aporte de varios conceptos entre ellos: el salvaje, lo bárbaro, el socius, déspota y el capitalismo como agente civilizador. El apoyo en autores como Freud, Lacan que en su diálogo enriquecen el campo psicoanalítico y en concreto el análisis del fetiche invitando a un camino de posibilidades en el que esta investigación encuentra resonancia.

Las narraciones de los sujetos oprimidos que juegan en una doble relación víctima-victimario son analizadas en el marco de los discursos ocultos y la deuda infinita, conceptos que materializan el mundo psíquico del agente de terror. Entendido el discurso como un sistema social de pensamiento o de ideas que permiten comprensión, esta perspectiva está dada más desde orden del discurso

pensado por Michel Foucault. En ese sentido James Scott y Deleuze y Guatari son referentes teóricos que le aportan razón a la investigación.

Hay dos conceptos transversales en la investigación y que es importante aclarar. Los conceptos de terror y crueldad son inscritos en la mirada que Deleuze y Guatari hacen de la crueldad en su texto *El Antiedipo*, “La crueldad es el movimiento de la cultura que se opera en los cuerpos y se inscribe sobre ellos, labrándolos” (Deleuze & Guattari, 1985, p. 151). En esta investigación el concepto de terror se diluye como experiencia fáctica en el movimiento de la cultura, esa cultura aprehendida, durante varios siglos.

Es en esta articulación de ideas, autores, reflexiones y análisis que la investigación gira para darle sentido a ese vacío (el agente de terror invulnerable) que requiere comprensión, y esta es solo un intento, un balbuceo de esa preocupación y necesidad.

1. LA MASACRE

Las cifras son impactantes. Camilo Echandía (2008) en su libro *Dinámica espacial de las muertes violentas en Colombia 1990-2005*, registra el proceso de escalada de la masacre en Colombia por parte de los paramilitares:

Año 1999	850 masacres
Año 2000	1450 masacres
Año 2001	1450 masacres

La Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación informó que el 20 de octubre de 2008, el Grupo de Memoria Histórica de la Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación estableció un registro de 2.505 masacres en Colombia (Comisión Nacional de Reparación, s. f.).

La publicación electrónica “Desde Abajo...la otra posición para leer”, el miércoles 17 de febrero de 2010 comunicaba:

Escandalosas cifras de los crímenes cometidos por los paramilitares fueron reveladas ayer en un informe de la Fiscalía colombiana. Se habla de 30.000 homicidios, 1.000 masacres y 2.500 desapariciones. Es la suma de las confesiones de cuatro mil desmovilizados paramilitares que, en el marco de la Ley de Justicia y Paz, relatan sus crímenes a los fiscales para obtener los beneficios de esta ley que promovió Uribe: máximo ocho años de cárcel sin posibilidad alguna de ser extraditado, aun cuando los crímenes cometidos sean de lesa humanidad (Desde abajo, s. f.).

Hay publicaciones que dan cuenta de por lo menos 105 municipios en donde se han realizado masacres. La publicación electrónica “Terrorismo by Suite 1001” comunica algunos de los municipios donde los paras han realizado masacres:

En el período 1999-2001, los paramilitares continuaron con las masacres como principal mecanismo de acción. Los lugares en los cuales las perpetraron fueron: San Pablo, Zambrano, El Salado (Bolívar); Curumaní, Astres (Cesar); La hormiga (Putumayo); Tierra alta (Córdoba); Tibú, El Tarra (Norte de Santander); Alejandria,

Yolombo, Heliconia, Concepción, Yarumal, Urrao (Antioquia); Ovejas, Coloso (Sucre); Buenaventura, Jamundí, Calima, Buga (Valle del Cauca); Sitionuevo (Magdalena); Cajibío, Corinto, Popayán, El naya (Cauca); Valparaíso (Caquetá); Sogamoso (Boyacá); Samaniego (Nariño); Falán (Tolima).

La Comisión también ha entregado otro dato, según el cual “La Fiscalía General de la Nación reveló que en el marco de la aplicación de la Ley de Justicia y Paz, las Autodefensas han confesado su participación en mil 597 masacres y su autoría en 173 mil 183 homicidios” (Comisión Nacional de Reparación, s.f.).

La realidad no es asimilable y menos desde las urbes donde la vida gira en otros órdenes y en complejidades sociales que distan mucho de ese otra realidad que se vuelve noticia y alarma, pero enseguida pierde su vigencia frente a otro hecho de igual o menor relevancia.

Las preguntas para aquellos que seguimos inmersos en la dinámica del país, sin embargo se vuelven reiterativas y motivo de investigación, preocupación y, en lo posible, una búsqueda por posibles hallazgos para abordar los interrogantes.

¿Pudo algún paramilitar no estar presente en por lo menos una masacre? Si la masacre es una dinámica de guerra, es un prontuario en donde confluyen múltiples dispositivos de la estructura económica y micropolítica del órgano de terror y del sujeto o agente de terror, como lo nombraré en esta investigación. Concibiendo órgano como un organismo en el que se producen, se promueven o se realizan dinámicas internas, movimientos, subidas, bajadas, cruces, choques, posibles e imposibles. En el que se gestan acciones, se producen movimientos y se predicen las formas de la guerra.

¿Es la masacre un campo de muerte que se replica históricamente o es una accidentalidad histórica? No son las preguntas que dirigen el horizonte de

reflexión, sin embargo, están en un orden de inquietud, porque es allí donde se atomiza el agente de terror y crueldad.

Entremos entonces en la mirada a ese escenario recurrente en la práctica paramilitar.

1.1 ANATOMÍA DE UNA MASACRE

El ejercicio del terror no ha cesado en Colombia. La herencia, la construcción histórica, la forma de intentar resolver los conflictos, el uso del poder han, continuado el camino de la crueldad, la barbarie, el sometimiento, el horror y la venganza, convirtiéndose en los recursos de la confrontación, actos para la victoria. Gramática del dolor, el sufrimiento. Degradar al ser humano, degradándose a sí mismo, extendiendo históricamente el escenario de muerte. Para una revisión más detallada de lo que aquí pretendo demostrar, revisaré una de las masacres más exultantes de los últimos tiempos en Colombia, la de El Salado.

Según el informe de la Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación (2001), la masacre de El Salado hace parte de la más notoria y sangrienta escalada de eventos de violencia masiva perpetrados por los paramilitares en Colombia entre 1999 y el 2001. En ese período, y sólo en la región de los Montes de María ese ciclón de violencia, se materializó en 42 masacres que dejaron 354 víctimas fatales.

Durante el recorrido sangriento por El Salado y sus alrededores, ocurrido entre el 16 y 21 de febrero de 2000, no sólo arrebataron la vida a 60 personas, sino que montaron un escenario público de terror tal, que cualquier habitante del poblado era víctima potencial. “En la masacre de El Salado se escenifica el encuentro

brutal entre el poder absoluto y la impotencia absoluta” (Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación, 2001).

1.2 MASACRE DE EL SALADO: EL TERROR PUESTO EN ESCENA

Mientras esto sucedía, en otra parte del pueblo un hijo de crianza de Dora Torres Rivero, quien venía corriendo por la persecución de los paramilitares, le gritaba a su mamá que le abriera la puerta de su casa. Cuando lo hizo, los paramilitares abrieron fuego y ella recibió los disparos. Moribunda ingresó a su casa y se acostó, seguida de los paramilitares quienes entraron para rematarla. Las personas que se habían escondido en la casa fueron sacadas a la fuerza y conducidas hacia el parque principal. Allí también balearon a Eloy Montes Olivera. Entretanto otros intentaban huir por los montes, pero se encontraron con el cerco paramilitar y allí fueron asesinados a bala Rogelio Ramos, Víctor Arias Julio, de 67 años y José Irene Urueta, de 55, y con objeto contundente Wilfrido Barrios (CNRR, 2001).

El espectáculo de horror. Una vez reunida la población en el parque principal, los paramilitares separaron a las mujeres, los hombres y los niños. Las primeras fueron concentradas en las escaleras de la entrada de la Iglesia, los hombres ubicados en un costado de la cancha de micro-fútbol frente a ellas y **las mujeres con niños fueron encerrados** en la casa de Margoth Fernández Ochoa, ubicada frente a la citada cancha. Algunos grupos de hombres y mujeres fueron ubicados en diferentes puntos dentro de este parque; y entre el grupo de las mujeres, seleccionaron a algunas que fueron **obligadas a cocinarles durante los dos días** en que permanecieron en el pueblo. Después de eso, el grupo de “Amaury”, apoyado por “El Tigre”, **comenzó la orgía de sangre.**

La primera víctima seleccionada fue un hombre, Eduardo Novoa Alvis, quien fue llevado a la cancha:

En la cancha nos dijeron: “los hombres a un lado y las mujeres a un lado” y nos tiraron boca abajo ahí, de ahí enseguida apartaron a un muchacho, le dijeron “usted se queda aquí con nosotros porque usted se nos escapó de Zambrano, pero de ésta no se nos va a escapar”, le decían ellos. A él fue el primero que mataron en la cancha. **Le pusieron una bolsa en la cabeza y le mocharon**

una oreja primero, y después esto se lo pelaron con espino, lo acostaron y le ponían la bolsa en la cabeza, él gritaba que no lo mataran, que no lo mataran, le pegaban por la barriga, patadas, puños, por la cara, toda la cara se la partieron primero, y nos decían “miren para que aprendan, para que vean lo que les va a pasar a ustedes, así que empiecen a hablar”, decían ellos. Entonces nosotros le decíamos “qué vamos a hablar si nosotros no sabemos nada”. Ya después que lo tiraron en la cancha si lo mataron, le dispararon. **A él le cortaron sólo una oreja, él lloraba y gritaba, fue el primero que mataron ahí. Él se demoró en morir, esa agonía de la muerte es horrible, ver cómo se queja una persona** (Testimonio #7).¹

Después de la primera ejecución, los paramilitares sacaron los instrumentos musicales de la comunidad que estaban en la Casa de la Cultura y comenzaron a tocar una tambora. También hay versiones de que manipularon gaitas y acordeones, dando inicio a **“la fiesta de sangre”**: mientras saqueaban las tiendas, iban encendiendo los equipos de sonido que encontraban, lo que creó un ambiente “festivo” en el que se combinaba la música de los equipos de sonido con los toques de la tambora.

Aquí habían mandado unas tamboras, acordeón, aquí había un grupo de gaita, habían mandado los instrumentos para que los pelados fueran comenzando a practicar, todo eso se apoderaron ellos. **Ésta cancha, ahí era cuanto muerto mataban, tocaban, tocaban tambora, tocaban acordeón y todo,** si cargaban grabadoras, porque en las casas habían buenas grabadoras y hasta cogían las grabadoras, y todo eso ponían la música [...] **Cuando eso mataban, ellos tocaban, eso era una fiesta para ellos. Eso para ellos era una fiesta** (Testimonio # 2).

“Sacaron unos tambores de la Casa del Pueblo, **cantaban después de matar... se les veía el placer de matar**” (Testimonio #27).

Luego de la primera ejecución, los paramilitares se acercaron a los hombres y los interrogaron sobre la presencia de la guerrilla en el pueblo. De acuerdo con los testimonios de las víctimas, indagaron “si vienen, si les cocinan, si tienen mujeres”.

¹ Los testimonios hacen parte del documento de la CNRR y dan cuenta vivencial de las acciones del agente de terror.

Les hicieron quitar los zapatos y las camisas, buscando marcas en el cuerpo que sirvieran como indicios de que eran combatientes, en tanto ocasionadas por la carga de equipos de campaña, así como ausencia de vello en las canillas por el uso permanente de botas. Aun cuestionando la fiabilidad del indicio, ninguna víctima pudo ser identificada de ese modo. Además les pidieron sus documentos de identidad, los cuales se llevaron por un rato y luego devolvieron: nadie fue seleccionado de este modo, lo cual indica que si había una lista de personas, ninguna se encontraba en ese momento en el pueblo. Así, ni la lista ni las marcas en el cuerpo fueron claves para la elección de las víctimas, excepto en el caso de Edith Cárdenas. Entonces, el énfasis se puso en el señalamiento de los “caratapadas”² y en el “sorteo”, diciendo que su objeto era obligar a los hombres a colaborar: fueron forzados a numerarse, y quien tenía el número previamente designado, era sacado a la fuerza y asesinado. Las víctimas fueron Pedro Torres, Desiderio Francisco Lambraño y Ermides Cohen Redondo. El primero fue baleado y el segundo, torturado con cuerdas que le amarraron en el cuello y el tórax, que luego fueron jaladas desde extremos opuestos por dos paramilitares, hasta llevarlo al límite del estrangulamiento. Moribundo, fue acribillado a bala y luego le clavaron la bayoneta del fusil en el cuello. El tercero recibió ocho puñaladas entre el cuello y el tórax.

El número 30 fue al señor [Ermides Cohen] que le cayó ese número 30, el mío fue el número 18. Yo caí el número 18 y yo dije “Dios mío, no soy yo”. El 30 estaba allá [...] A ese señor lo mataron en esta forma, vea, lo pasaron y lo acostaron allá donde empezaron a contar, ellos tenían bayonetas y peinillas, a ese señor como de 60 años más o menos, a ese señor **lo mataron a peso y cuchillo, rajándolo, cortándolo, torturándolo, entonces, cuando ya él clamaba “ay madre mía, madre mía”, ellos le dijeron “hijueputa, aquí no te salva ni el putas, dónde está la guerrilla para que te salve, dile que venga, dónde está Boris, hijueputa** (Testimonio # 4. Hombre Adulto Mayor).

² Desertores de la guerrilla o miembros de las estructuras paramilitares locales (Los Meza y Los Méndez) y de la Infantería de Marina que habían patrullado antes en El Salado y que ahora regresaban como paramilitares.

En la cancha, empezaron a sacar persona por persona. Luego sacaron a Luchito (Luis Pablo Redondo), a él le dijeron “tú eres el presidente de la Acción Comunal, guerrillero hijueputa”, le hicieron una ráfaga. Le partieron toda la cabeza, se le reventaron los sesos, un paraco los cogió, los mostró y se los metió nuevamente (Testimonio # 27).

“Ya vieron para que aprendan, no se metan más con la guerrilla’ nos decían ellos”
(Testimonio # 7)

Ésta vez, el mecanismo no fueron ni el azar, ni el estereotipo: los “caratapadas” entraron en acción. Sacaron a Emiro Cohen Torres, comerciante y ex –concejel de El Carmen de Bolívar que fue sindicado de ser colaborador de la guerrilla por ser dueño de un carro, lo llevaron hasta la calle que separa la cancha y la Iglesia, allí lo amarraron con dos cuerdas y luego dos paramilitares comenzaron a jalar en sentidos opuestos, estrangulándolo. Una vez caído, procedieron a dispararle en la cabeza. Luego hicieron lo mismo con Oscar Antonio Meza Torres, a quien además le insertaron la bayoneta del fusil en el cuello.

(...) a lo que él asintió con un sonido, entonces comenzaron a golpearlo con un palo hasta matarlo. Jairo Alvis Garrido, un hombre de 24 años de edad, fue seleccionado entre el grupo de los hombres y conducido hacia la cancha de microfútbol, donde fue golpeado varias veces con puños y patadas, y después baleado. Un muchacho de apellido Alvis, a él lo tiraron al piso, él se paraba, él decía que por qué lo mataban, por qué le pegaban, **y lo reventaron a golpes** (Testimonio # 27).

La victimización de las mujeres: La primera víctima y el empalamiento. Después de matar a los hombres, los paramilitares se centraron en las mujeres, quienes ya habían sido asediadas con insultos e interrogatorios sobre sus vínculos afectivos y logísticos con la guerrilla, preguntándoles quiénes eran las novias de los comandantes (haciendo énfasis en “Camacho” y “Boris”) y quiénes cocinaban para la guerrilla.

Una mujer fue llevada por los victimarios a un árbol contiguo a la cancha de microfútbol, donde la desnucaron y luego la empalaron, introduciéndole un palo

por la vagina. Los sobrevivientes y los victimarios coinciden en que una de las víctimas estaba embarazada, pero no se ponen de acuerdo si era Neivis Arrieta o Nayibe Osorio Montes. Los victimarios ponen el énfasis en Neivis Arrieta, mientras que los sobrevivientes lo hacen en Nayibe Montes Osorio.

Ahí cogieron una hija del Chami Arrieta, esa muchacha la sacaron de allá de la fila de la Iglesia y por aquí en frente habían dos palos grandes y frondosos, esa muchacha sí tuvo una muerte también horrible. Esa muchacha la acostaron boca abajo, entonces vino ese tipo y se le montó en la espalda, **se le sentó en la espalda y la cogió por la cabeza y la jaló duro para atrás, la jaló duro, la estranguló y la desnucó. Después de haberla desnucado, buscó unos palitos pequeños, le alzó la pollera, se la quitó y le metió unos palitos por el pan, a esa la encontraron así** (Testimonio # 4).

Después se acercaron a Francisca Cabrera de Paternina, una mujer de 40 años, **a quien golpearon con un palo en el vientre; ella forcejeó con los victimarios cuando éstos la sacaban a la fuerza y después recibió varias puñaladas:**

La parte que más me duele es cuando señalaron a Francisca Cabrera de Paternina. **Le pegaron un palazo, ella resistió, ella se confrontó, cuando ella está en el suelo, le pegaron en la cara. Instalaron una bayoneta y se la insertaron en el pecho. “Todavía está viva”, entonces le dispararon en la cara** (Testimonio # 27).

Luego la emprendieron con Margoth Fernández Ochoa, esposa de Néstor Tapia Arias, la cual forcejeó con los victimarios hasta **ser derribada y herida de muerte con la bayoneta del fusil en el cuello, el tórax y el abdomen.** Tenía 47 años.

La señora Margoth, que era la mujer de Néstor Tapias, a ella la cogieron, la tiraron, la levantaron a porro, a pata, y ella no quería tirarse al suelo, al fin que la tumbaron [...] Bueno. A ella le decían “hijueputa, acuéstate; malparida, tírate, tírate” y eso le daban porro, le daban pata, la trababan, hasta que la tumbaron. Eso era lo que decían “tírate, hijueputa”. **Y era así, hijueputa y malparida, y dándole pata y dándole porro, y ella no aguantó y cayó. Entonces la mataron así** (Testimonio # 4).

Continuaron con Rosmira Torres, de 46 años, madre comunitaria y mamá de Luis Pablo Redondo. **La torturaron con cuerdas, estrangulándola,** igual que a Emiro

Cohen, Desiderio Lambraño y Oscar Meza Torres. **Después de soltarla, le infligieron dos puñaladas y luego le dispararon.** Fue asesinada en la calle que separa la cancha de la Iglesia.

Después, cuando cogieron a la madre comunitaria, la difunta Rosmira, **ella la cogieron con una cabuya de guindar tabaco, la amarraron por aquí [señalan el cuello], entonces se la jalaban al uno, se la pasaban al otro, y la jalaban como jalar una vaca,** esa la hicieran ahí en toda la calle donde está la señora que vive al lado de la Iglesia, ahí la mataron a ella, primero la ahorcaron y luego le dispararon (Testimonio # 2).

Los sobrevivientes testigos indicaron que uno de los paramilitares ordenó no matarla, diciendo que estaba embarazada. Ella después lo confirmó.

Las violaciones. Antes de comenzar la masacre en el parque principal, una joven de 18 años fue retenida en el patio de una casa y luego conducida a los montes. **Allí fue objeto de tratos crueles y denigrantes por parte de un paramilitar que la violó y de una mujer paramilitar que propició el hecho. También se registró otra violación de una menor de edad en una de las casas del pueblo.** El estado de salud crítico en el cual fue sacada después del corregimiento puede ser indicio de la ocurrencia de una **violación masiva.**

A mí me dejan casi al lado del baño, cuando de pronto llega la enfermera paramilitar llamada María y dice ¡bingo! Me apunta con una pistola, me lleva a un cerro donde hay como 10 paramilitares, me lleva el brazo derecho hacia atrás y me dice que van a quemar el pueblo y que cuánto me paga la guerrilla para que les colaborara. **La vieja esa me levanta a cachetadas y me dice zorra, perra, que ahora si voy a saber lo que es bueno, que si antes no había ido al fin del mundo,** que cuántas veces había hecho el amor. La llaman por radio, que han herido al mono, que le cortaron la mano, que baje con el equipo, y me deja ahí con los paramilitares esos. Llega la enfermera María, le pedí agua y me dijo que no me iba a dar, que si quería me comiera un cardón o cactus. **Me empezó a tocar, a manosear, me dice que me quite la ropa, pero que lo haga despacio, que vamos a ver un show o algo así, que me empezara a mover de la manera que ellos me dijeran (...), me pasaron los cardones por el cuerpo. La vieja esa María comenzó a manosearme los senos, después vi un Carlos, me jaló el cabello para atrás, me besaba todo el cuerpo, me tocaba; esa vieja María se reía, mientras ella se reía Carlos me tocaba (...); después de eso me violó**

delante de ellos [...]. Después de eso, María me pegaba en la cola con una machetilla que ella llevaba **y me siguió maltratando** (Expediente Penal 721, 2000).

Mientras la fiesta de sangre seguía en el parque principal, los paramilitares continuaron recorriendo el pueblo desocupando las tiendas y arrasando con los bienes que los habitantes de El Salado tenían en sus casas.

El fin de la masacre, el día 18 de febrero, sólo sobrevino cuando uno de los victimarios recibió en su radio de comunicaciones la orden de parar la masacre, con el énfasis de que habían matado mucha gente inocente. Entonces los paramilitares decidieron distribuir entre los sobrevivientes una parte de las mercancías que habían sustraído de las tiendas, ordenándoles que se dirigieran a sus casas y que prepararan comida. Se les ordenó que las puertas de las casas permanecieran abiertas, pues ellos se iban a quedar en el pueblo. **No les permitió llorar ni enterrar los cuerpos de sus familiares, vecinos y amigos asesinados.**

Mientras los sobrevivientes de El Salado permanecían en estado de zozobra dentro de sus casas, los paramilitares deambularon por el pueblo durante el resto del día y la noche, consumiendo licor y poniendo música. El día del horror acabó con 28 víctimas, 23 hombres y cinco mujeres. 17 fueron asesinadas en la cancha; 6, en las casas y 5, en los montes. Al mismo tiempo, los rumores generalizados sobre lo que estaba ocurriendo, hicieron que los habitantes de la vereda La Sierra decidieran huir a los montes. Sólo hasta el 18 de febrero, el Comando de la Primera Brigada de Marina ordenó el despliegue de acciones para operar en el territorio de la masacre a través de unidades de los Bafims N°s 5, 31 y 33.

El territorio Colombiano continúa siendo un escenario de terror, horror y muerte, Colombia es un espacio de muerte. El subrayado de los textos testimoniales de la masacre es para hacer relevante la acción terrorífica, la crueldad, la tortura, la

sevicia, la violencia, el horror, la barbarie. ¿Dónde aprende el paramilitar a realizar actos crueles, ignominiosos, con sevicia? ¿Estos actos son planeados por los paramilitares? ¿Se reúnen y como estrategia de guerra elaboran y fraguan cómo lo van a realizar? ¿Qué hay en la psiquis de un sujeto dominante que segrega terror? Pueden hacerse muchas más preguntas para explicarse estas dinámicas de guerra, pero por ahora basta con las anotadas para reflexionar cómo se inviste el agente de terror.

El paramilitar es entrenado –como veremos en otro de los capítulos– de forma tal que la guerra sea percibida como un descanso. Los elementos simbólicos expuestos en la masacre tienen una fuerte connotación mágico-religiosa que tiene que ver con el rito, pero también proveen una economía-política de la deuda. Esta dinámica del terror y la crueldad, como los elementos más acentuados en la masacre, crean la experiencia que le da sustento y contenido a estas acciones: el dolor.

Infligir dolor es una forma sacrificial para compensar una deuda, que puede ser la salvación: hay alguien que paga para que otros se salven de la garras de la guerrilla o para hacer entender, es una pedagogía de la humillación, del maltrato, de las relaciones de poder en las que el sujeto que inflige dolor está legitimado política y socialmente por el socius, entendiendo socius en la perspectiva de Deleuze y Guattari, en el polémico texto del Antiedipo, “ la sociedad es un socius de inscripción donde lo esencial radica en marcar o ser marcado”. (Deleuze & Guattari, 1985, p. 148). El déspota se legitima porque hace presencia donde el estado no la puede hacer y procede con repertorios de dolor.

El valor más importante simbólicamente hablando o los valores y derechos más importantes son la vida y la dignidad. Arrebatarse la vida crea un vacío existencial en el espacio social, de tal forma que éste ocupe el lugar del agente de terror. Este

lugar vacío pero ocupado es un anclaje que vulnera la conducta y la voluntad de la víctima. Emocional y psíquicamente está habitado por el agente de terror.

Lo que el déspota busca es una desterritorialización de poder. El escenario que es atacado está circunscrito a una zona, a una región donde se ha instalado un poder político, económico, ideológico de la producción, de las relaciones, una economía de la cooperación, un contra-poder. La masacre es el ejercicio destructivo de ese espacio, sembrando la muerte real y simbólica del pueblo. Los pocos que quedan se desplazan, huyen dejando la historia, las raíces de su pertenencia, de su identidad descompuesta, fragmentada por esos actos de barbarie. El paramilitar quiere eliminar al que considera traidor, benefactor del enemigo. En esta complejidad de situaciones se da lo que llamaré una articulación microfísica del Déspota. Microfísica porque no es un análisis macro del Déspota ya Deleuze y Guattari hacen un pormenorizado estudio de este cuando analizan estas condiciones en el capítulo 3, Salvajes, Barbaros, Civilizados en el libro *El Antiedipo*.

La imagen que representa esta masacre es la misma del conquistador de un imperio capitalista que se hace dueño de la tierra y produce formas de control para-estatales, unidad de Estado (Deleuze & Guattari, 1985). El indígena, la máquina social primitiva, no es territorial; "Sólo lo será el aparato del Estado que, según la formulación de Engels, "no subdivide el pueblo sino el territorio" (Nietzsche, 1981, p. 2-7) y sustituye una organización gentilicia por una organización geográfica" (Deleuze & Guattari, 1985, p. 151). Por eso, la laceración del cuerpo es gramática de poder estatal, no legítima, se legitima en el acto de la barbarie como un paradigma de poder.

El guerrero torturador, limpiador, exterminador, representa el verdugo inquisidor que condena y absuelve al alma afligida, pecadora, irreverente. Expulsa al demonio que quiere apoderarse de la mente, los cuerpos y del territorio sagrado

del Estado. Esa fuerza oscura, demoniaca, invisible, debe ser cortada de los cuerpos y del territorio. ¿Cómo? Creando un espacio de muerte y de dolor, un infierno de la purificación.

En la historia de la humanidad, las experiencias más violentas que han legitimado el horror y la degradación del ser humano provienen de la gesta religiosa. Es sagrada y sacrificial, construye la relación entre lo sagrado y lo profano con categorías de verdad (Caillois, Roger. 1939).

La masacre, como se demostrará, es un lugar a donde confluye multiplicidad de elementos constituyentes del agente de terror y del grupo de terror. La masacre es un campo de exposición de las complejidades micropolíticas, económicas, psíquicas, religioso-mágicas, inscritas en el cuerpo del agente de terror. Además, se da en un lugar concreto geográfico constituido históricamente y cíclicamente como espacio de muerte.

2. CAMPO DE MUERTE

Caracterizar el espacio en donde se ha realizado históricamente, contradictoriamente, la fertilidad de la muerte, es indagar sobre un escenario con una determinada genealogía que da señales sobre aspectos conocidos pero olvidados por la dinámica evolutiva de una sociedad que niega su pasado, pero que está diluida en él. Quiere negar su arqueología pero sigue inmersa en ella. El campo de muerte explicita muchos de los dispositivos instalados en la cultura, que hacen que reiterativamente estemos en un movimiento macro-cíclico, compuesto de dinámicas internas micro- espirales como el terror, que descubren un caos en el que todos participamos, pero que consciente o desprevenidamente queremos desconocer.

2.1 CULTURA DEL TERROR, LUGAR DE MUERTE

No podemos aventurarnos a establecer con exactitud cómo era el espacio de los indígenas antes de la conquista, pero sí se puede decir que hay un giro en la configuración hacia el Nuevo Mundo a partir de la llegada de los españoles, de los blancos. Como una distinción importante en esta construcción del Nuevo Mundo, está la forma de llamar al indígena al blanco, dios, y la forma en la que el blanco nombra al indígena, animal (sin alma). Es importante porque establece el acercamiento de las dos culturas en un espacio desconocido para el blanco, la selva, la bruma, donde habita el indígena de una manera distinta a la del hombre europeo, español.

El lugar del indígena es un espacio ancestral, primitivo. La relación con el otro es una relación también antagónica de luchas entre tribus, entre clanes por el espacio y la comida, en una dinámica animista en donde la relación con la naturaleza es una relación sagrada. Todavía hoy es así para la mayoría de comunidades

indígenas (tras 500 años de horror y muerte). Pensar el contraste entre un indígena desnudo y un blanco con armadura hasta los dientes, habla de la diferencia en la comprensión del mundo.

En el transcurso de la conquista, la suma del terror y la crueldad determinan la complejidad del campo de muerte (Taussig, 2002, p. 202). La destrucción del mundo indígena, su cosmogonía, estructura social, vida religiosa y cultura milenarias, se legitimó en nombre de otra organización del universo, de la vida, del mundo, extendida bajo la cruz y la espada.

Los indígenas no comprendían –y no tendrían por qué hacerlo– que su universo era enunciado por el blanco como malo, maligno, diabólico, un espacio caído, el espacio de la muerte. En la lógica del conquistador, la desnudez y la incompreensión de un solo dios es un síntoma, una afirmación de que el indígena es un algo que está condenado. La configuración del lugar de muerte es en principio un relato mítico que se hace real porque se puede observar a los seres oscuros, taciturnos, alegres, fiesteros, entre muchas de las características que los describen. Pero para el blanco es una representación del “infierno”, un escenario dantesco, lo que explica por qué apresurar la conversión religiosa del indígena.

La conversión es un contenido religioso del mundo católico apostólico que se ejecuta en el sometimiento, el despojo, la avaricia, el crimen, la tortura, la humillación en el asesinato de hombres, mujeres y niños. Es una despiadada, cruel y terrible domesticación al Nuevo Mundo. La salvación es un contrasentido, porque se convierte en la inmersión al mundo del terror, la crueldad y la muerte para el indígena. El blanco, al estar en medio de la muerte, actúa convencido que hay que acabar con ella, con el recurso del terror, de la crueldad, del miedo y sobre todo con conversión en el acto de salvación cristiano. La muerte se acaba con muerte para imponer la vida: la cultura blanca, europea, española.

Se conjugan dos instituciones en la construcción de ese Nuevo Mundo: la religiosa y la militar. La religión se encarga desde la institucionalidad de que haya conversión, esto es, que los indígenas tengan alma. Esta es la disposición de la religión, dotar de alma a los muertos para que vivan eternamente sometidos a la complicada teología católica que incluye cielo e infierno, trasegando el vasto camino de la simbología de la *crucifixión*, pensamiento dicotómico... que resulta en obediencia del indígena al mundo invisible del dios cristiano, en el que sus representantes, los sacerdotes, personas sin pasiones, dedicadas al mundo de la vida en muerte, le indicarán el peregrinaje al indígena.

Por otro lado, se encuentra la construcción de la institución militar encargada de salvaguardar los territorios y lo que en ellos hay, bajo la autoridad del rey y la reina, de la corona. La justicia de la espada, la bondad y caridad cristianas, son los estandartes de las grandes cruzadas, soldados al comando de guerreros que lo único que tienen que demostrar es su lealtad, valor, sumisión, obediencia al rey y la reina, que se hacen ciertos en la conquista.

La cultura del miedo y del terror es la que configura un campo-espacio de muerte. Es en él donde se dan estas relaciones de tortura, sometimiento y humillación. El indígena que no obedece, que huye, que no quiere trabajar, es castigado hasta la muerte, asesinado, de la manera más execrable. El blanco está revestido del poder para hacerlo, se lo da la religión y la corona, un doble poder: el divino y el militar. Las instituciones son mundos de jerarquía y de autoridad que se imponen al indígena y que convierten su lugar en un no-lugar, en el escenario de su propia muerte.

2.2 APRENDIZAJE DEL NUEVO MUNDO

Uno de los primeros aspectos es la destrucción del mundo indígena, el cual debe organizarse, plegarse y rehacerse de acuerdo a los términos del canon religioso. En principio, el sujeto se asume como un sujeto caído, lejos de dios por el pecado original, expulsado del paraíso. Sin embargo, como diría Zuleta: “nuestro pecado es querer regresar a él”. El indígena es instalado: malo, perverso y desobediente, entre muchos de los nuevos atributos que han de otorgársele. En ese sentido, el hombre en la tierra es un peregrino, solo, excluido de la bondad de dios. Consecuencia de su desobediencia, es expulsado y, según el mito religioso, debe convertirse en un trabajador, ganarse el pan con el sudor de su frente, una connotación económica de su degradación. Este elemento es muy importante porque cambia radicalmente la cultura del indígena, que tiene una relación con la naturaleza en condiciones que no son ni de destrucción, ni de explotación, ni de producción. Este cambio de condición inserto en el discurso cristiano, es apropiado en toda su extensión por el blanco, como lo veremos más adelante, en el concepto de la “deuda por peonaje” que introduce Taussig (2002 y 2009), que afianza la crueldad y el terror a través de una gramática del castigo y la muerte.

Existe la salvación a ese mundo de muerte, producto del pecado original, del cual el blanco es responsable de administrar: la doble dinámica de la muerte, a partir del mito (espiritual), y la gestada en el espacio del indígena por el blanco. La construcción de sujeto alterado, fragmentado, dividido, escindido frente a la deidad y frente al poder del blanco, quien a su vez está en un escenario de muerte del que tiene que sacar al indígena ritualmente, simbólicamente, mediante el bautizo, la familia y el trabajo, justifica el azote y la crueldad, componentes del terror y del proceso de domesticación al mundo religioso.

La estructura social del indígena es des-compuesta e introducida en un nuevo orden de relaciones sociales. El núcleo de las relaciones sociales se encuentra en

la familia, un concepto que nace en el seno del discurso religioso-cristiano. El hombre debe dejar a su madre y su padre para unirse a una mujer y ser una sola carne. Las relaciones entre hombre y mujer no están explícitas en el mundo indígena, no se configuran a través de ese ritual del matrimonio (blanco). En el cristianismo se asume como una relación aparte, donde el hombre y la mujer se unen y dan lugar a una familia. Es la estructura a través de la cual va a fluir el cambio cultural. Esa relación distinta entre los cuerpos del hombre y la mujer bajo el manto de lo divino permite esa relación atemporal, “lo que dios ha unido no lo separa el hombre”; la explicación de la unión está en el mito, no en la voluntad de los sujetos. Es en esa estructura (institución) de la familia, donde se reproducen los modelos económicos, micropolíticos y biopsíquicos: castigo, dolor, humillación y sometimiento al *pater* familia. Es la familia un microorganismo de poder que se transfiere a la constitución de lo social. Las relaciones de poder vertical, autoritario, opresor, cruel y de terror, a través del elemento pedagógico del castigo, el maltrato y el golpe, se reproducen en los ámbitos sociales, políticos y económicos del Nuevo Mundo.

La policromía, este concepto hace referencia a una estética del color, en el sentido que los colores que articulan el mundo indígena no están en relaciones de contrarios por lo tanto el mundo indígena se altera, se polariza: negro o blanco. La pureza es blanca, la gracia es blanca, la divinidad y lo sagrado son blancos, el mal la impureza son negros. Es posible que en el mundo del indígena la policromía no tenga la distinción dicotómica de lo bueno y lo malo, el orbe del color se escinde con la conquista en estas dos percepciones (Taussig, 2009). El olor cambia, olores feos y otros agradables que están en el orden de la nueva cultura. El indígena tiene una relación con el cuerpo sagrada, el blanco tiene una relación con el cuerpo sagrada-pecaminosa, esto quiere decir que el cuerpo donde se inscriben las narrativas del animismo indígena y por su parte las del mito católico son diferentes. Las narrativas acerca del cuerpo por parte del blanco hacia el indígena eran: malo, produce pasiones negativas que conducen al pecado, por eso hay que

limpiarlo, bañarlo para que no huela feo, se opone al espíritu, está desnudo y la desnudez es vergonzante. El rito de la limpieza se explica en lo religioso. Es decir, los sentidos cobran una nueva percepción de la realidad que es la constitución del Nuevo Mundo, que es la validación, aceptación sumisa y obediente por parte del indígena de toda la cultura religioso-cristiana del agente de terror-conquistador. La mirada del cuerpo del indígena parte desde otra narrativa la cosmogonía del indígena en la que el cuerpo es un elemento natural hundido en la naturaleza, ni superior a ella, ni inferior a la misma y los dioses son manifestaciones fenoménicas que aportan a la naturaleza o intervienen en ella de forma avasallante.

El déspota primitivo ha sumergido al indígena en un caos existencial y vivencial, entonces ¿cuáles son las opciones del indígena? Huir (aunque algunos lo logran), queda sindicado de muerte; revelarse, queda sindicado de castigo, azote y, consecuentemente, de muerte; plegarse, obedecer o aprender. ¿Será posible que aún no hayamos logrado desprendernos de esta impronta cultural? ¿Podemos atribuirle a una coincidencia histórica la masacre como lugar histórico del campo de muerte (constitutivo de micromasacres)? ¿El campo de muerte es cíclico y aprendido como un mensaje o lugar de construcción?

3. RITUALES

Este capítulo articula el campo de muerte con los aprendizajes que se le imponen al indígena y que éste hace de la cultura blanca. Se analiza los rituales de invulnerabilidad, el componente económico y micropolítico del agente de terror, las formas de resistencia por medio del discurso oculto y cómo éste se articula con la deuda infinita. Todos éstos son conceptos que habitan el mundo psíquico.

3.1 EL RITO

Diversos antropólogos están de acuerdo en que en el Paleolítico superior la organización social se vuelve mucho más compleja, esto quiere decir que las formas de relación son más diversas entre los primitivos. Aparece la división del trabajo, se establecen redes de comunicación con otros grupos, se elaboran herramientas utilizando técnicas muy perfeccionadas y elaboradas y surge un arte que aún no es claro pero que es motivo de numerosas explicaciones (Pujol, 2010). Aparecen creencias que quieren explicar el mundo y que darán origen al mito, la magia y los ritos, que poco a poco se irán organizando y formando tradiciones que pretenden un ordenamiento del mundo comprensible. El primer indicativo de creencias se encuentra en los ritos funerarios:

Los ritos se componen de una serie de reglas específicas que se aplican a la conducta de manera tal que prescriben el modo en que el hombre debe comportarse frente a los objetos sagrados. Cada rito, está compuesto así de un conjunto de ceremonias, esto es, actos concretos o las fases en que éste puede dividirse. Los objetos relacionados con los ritos se consideran sagrados y pueden ser palabras, instrumentos, cosas o personas que pierden su dimensión profana para adquirir naturaleza sagrada (Eliade, 1998).

Entiendo por ritual una conducta formal prescrita en ocasiones no dominadas por la rutina tecnológica, y relacionada con la creencia en seres o fuerzas místicas. El símbolo es la más pequeña unidad del ritual que todavía conserva las propiedades

específicas de la conducta ritual; es la unidad última de estructura específica en un contexto ritual (Turner, 1967).

La estructura y propiedades de los símbolos rituales pueden deducirse a partir de tres clases de datos: 1) forma externa y características observables, 2) interpretaciones ofrecidas por los especialistas religiosos y por los simples fieles; 3) contextos significativos en gran parte elaborados por el antropólogo (Eliade, 1995).

Una mirada al ritual permite una comprensión del mundo que ha sido desestructurado por el déspota. El indígena en su genealogía fundacional, encuentra al mito que se funde impositivamente al mito cristiano, que gradualmente lo margina y desplaza económica, política, existencial, psíquicamente y corporalmente. El indio civilizado pierde la inscripción en el cuerpo material de representación capilar. Su cuerpo es un lugar signifiante, un depósito de saber y relación cosmogónica constitutivo de creencias sacras. La cosmogonía indígena tiene su articulación religiosa en lo mítico animista; la cosmogonía blanca, española-europea, la tiene en el judeo-cristianismo. Se elabora un sincretismo en la construcción mítica posterior a la conquista, que enuncia un mundo de relaciones y explicaciones mágico-religiosas que sirven como argumento explicativo al campo de muerte y a la nueva ritualidad cristiana. El rito indígena ocupa un lugar nuevo, lo oculto.

El indígena en los albores de la conquista y la colonia, acepta del hombre blanco el espejo y la tela. A cambio de éstos (artefactos culturales) debe trabajar en las minas o las caucheras. Michael Taussig ha nombrado esta relación “peonaje pago por deuda” (Taussig, 2002). El blanco establece una determinada producción que el indígena al final de la jornada de trabajo debe entregar como pago a la deuda que ha contraído. Muchos de ellos no lo lograban, y el administrador de la hacienda o la cauchera los azotaba hasta que quedaban tan maltratados y heridos que eran tirados y amontonados detrás de las casas, para que se pudrieran, por los gusanos que se producían en las heridas que no tenían ninguna atención.

Las simbologías del indígena están ligadas a la naturaleza, a los fenómenos naturales que se representan en forma totémica, en las artesanías, en las artes. En la dinámica social del indígena hay una producción no capitalista, tanto de formas de ser como de relacionarse que no son de excedente y privadas. El ritual nombra en el aquí y ahora su relación, la divinidad está presente visiblemente en el mundo del indígena, su ritual es con dioses que penetran su cotidianidad fenoménicamente en una relación incluyente.

Las nuevas estructuras de la institucionalidad traen consigo un orden de ritualidad diferente que parte, como ya expliqué, de una relación de conversión salvífica. Los nuevos símbolos de esta relación con lo divino comienzan por medio de la cruz, y de allí en adelante con la santería, las vírgenes, las consagraciones, bautizos, confirmaciones, comuniones, velas, sahumerios, iglesias, escapularios, imágenes de hombres o mujeres que se santifican en la comunión con un dios. Todo este arsenal de cosas viene a ser y a hacer parte de la nueva construcción de sujeto, hombre y mujer cristianos con sentido antropomórfico. Por esto, el indígena se relaciona y mueve en dos mundos: su mundo privado y su mundo público, adjudicado por el blanco o, en este caso, agente de terror, como veremos.

Entre las formas de pedagogía blanca, se destaca la más exitosa, útil con efectos inmediatos y justificados desde lo religioso y lo civil: el castigo. Éste tenía fines ejemplarizantes para cumplir con la producción que establecía diariamente el “amo”. Había que obedecer la orden y de esta forma crear un comportamiento de sumisión en el indígena. No se toleraban ni permitían actos de rebeldía como huir. Esta economía del trabajo tendría después sus repercusiones en la escasez de la misma, pues el trato cruel e inhumano diezmó a los indígenas que morían por pilas (los juntaban para quemarlos), lo que obligaba a los blancos a traer mano negra, africanos esclavizados que vinieron a apoyar al indígena en su trabajo. Debo insistir en el vigor del castigo como método de domesticación, como agencia de destrucción del ser indígena, de su quehacer, de su mundo psíquico y de su

espacio social y geográfico. El agente de terror-déspota inscribe en el cuerpo del indígena las nuevas formas de concepción del universo.

Entre los muchos aspectos sincréticos que se dieron en la triada indígena-blanco-negro, hay uno que cobra fuerza: el sincretismo mágico-religioso. Los indígenas tenían rituales de magia (hay comunidades indígenas que aún los mantienen a pesar de haberse occidentalizado) básicamente para curar y sanar enfermedades. Se expresa de esta forma una relación de la persona con fuerzas o ámbitos que se mueven en espacios de tiempo y lugar diferentes al del humano. Se invoca a estas fuerzas o entes o seres para protección. Estos ritos tienen que ver con la prosperidad, el éxito, la buena cosecha, en general para tener una vida de bienestar. Se hacen “preparados” o “tomas” que la gente debe ingerir en las noches. Se hacen rituales para conseguir ciertos fines, estos pueden ser en contra de otra persona, para que le vaya mal. “Gran Nobles, él fue el que mando llevar el indio, llevaba unos tomos. Como un termo, ellos lo llevan preparado y le hacen un baño y dejan una parte del cuerpo destapada” (Testimonio de Leonardo Martínez, 2011).³ Este saber indígena se complementa o combina con el del negro, que también tiene un saber ancestral y lo practica. Es un saber oculto y un conocimiento que el blanco relacionó con el mal, con lo diabólico, y así lo estereotipó.

La experiencia mágico-religiosa blanca se realiza a través de la santería. La simbología católico-romana de la religiosidad incluye rezos, oraciones, medallas de santos o vírgenes, crucifijos; esto con el fin de buscar protección y bienestar económico, espiritual o afectivo. Los patronos que ayudan a buscar esposo o esposa son una economía psíquico-religiosa y política. Las ceremonias y atuendos para distinguir a los sacerdotes que se clasifican en un orden jerárquico

³ Se anexa la grabación del testimonio de Leonardo Martínez (Los nombres de todas las personas que intervienen en los testimonios o en los relatos han sido cambiados para proteger su identidad)

institucional, significan un poder distinto en cada nivel de la institución; monjas que entran en la misma dinámica pero en rangos distintos. El símbolo que congrega todos los rituales y da lugar a todas las ceremonias y los actos de celebración es la cruz, que luego hará parte del prontuario de la magia y la brujería, al cual los blancos y blancas acudirían como forma de administración de la vida noble y posteriormente burguesa. Hubo otras formas de la suerte y la adivinación que se plegaron a esos conocimientos: el tarot, el horóscopo, entre otros, usadas por gentes distinguidas de las altas esferas sociales.

3.2 TESTIMONIOS Y FORMAS DEL RITUAL

Carlos Ernesto Puentes, psicólogo de formación vinculado desde hace cinco años a la ONG Cedavida, en una reunión del grupo en el hotel donde se hospedaban, de forma terapéutica, contó una de las historias que acababa de escuchar de un excomandante paramilitar, José Castro Vuelvas, a propósito de una inquietud que él como psicólogo no acababa por entender. Ernesto había observado que algunos paras, no todos, muy pocos, llevaban la uña del dedo meñique pintada de negro.

Los integrantes del grupo, inquietos, corroboraron la preocupación de Ernesto y afirmaron el impacto y la curiosidad investigativa que producen semejantes guerreros, más aún en una subcultura machista como la que se afirma en los grupos armados. El contraste que suscita la cultura llanera con un arraigo fuertemente patriarcal, en donde el hombre es hombre y lo demuestra en las peleas, en las corralejas, en los sitios en los cuales la hombría es todo un indicativo del sujeto viril: principalmente en los Llanos Colombianos.

Por lo tanto, ver a uno de estos excombatientes, guerreros de mil batallas, con una uña de color negro es muy sugerente, incita a la imaginación, manifestó el grupo

enardecido. Ernesto, que había logrado hacerse valorar por el excomandante José Castro, quien lo había invitado a almorzar junto con Mónica Flor Salgado, aprovechó aquella oportunidad para preguntarle al exjefe acerca de la uña pintada. Es inimaginable en una organización guerrera encontrar ese contraste, le comentó.

Ernesto recordó que cuando prestó servicio militar, un mayor del batallón donde él había estado cumpliendo con su deber patrio, un buen día decidió hacer, mediante inteligencia militar interna, un barrido de todos los maricas que allí existían, y lo demostró un día en la formación de la mañana, lo que en el lenguaje militar se conoce como la relación. El mayor dijo: “las mujercitas que hay en el batallón pasen al frente”. Lista en mano, un soldado comenzó a leer los nombres de más de treinta soldados (entre 500), que pasaron al frente sin imaginarse lo que les iba a suceder. Acto seguido, el mayor mandó a llamar a unos soldados que previamente habían conseguido faldas, zapatos de tacón, pelucas y maquillaje de mujer. El mayor ordenó que a los soldados que habían sido llamados, y en ese momento se encontraban al frente del batallón que en pleno estaba formado en la plaza central, se les vistiera con esas prendas femeninas y que éstos recorrieran el batallón con esa ropa por quince días además, le dio a cada uno –o una, ya no se sabía– una pastilla a la que llamo anti-conceptivo, diciendo: “no vaya a ser que queden preñadas”. Por eso, a Ernesto la uña pintada le causaba profunda curiosidad.

La curiosidad no se hacía esperar más, el grupo instó a Ernesto para que contará de una vez por todas qué era aquello de la uña pintada. En un restaurante, cerca a donde vivía José, en medio de una charla con un profundo sabor a decepción, por la forma como se estaba adelantando el proceso de reintegración, y entre referencias a los temas que un excombatiente tenía que atender, contó, dijo Ernesto:

Que ellos aún seguían organizados militarmente, que tenían caletas donde habían guardado las armas, pues las que habían entregado eran armas viejas y lo único que esperaban era la orden de uno de los altos mandos para volver a organizarse. Montar un ejército cuando se tiene experiencia no es que sea muy difícil, hay mucho muchacho que no está haciendo nada y quiere ponerse a trabajar, están cansados que en la casa les den cantaleta o les gustan las armas y creen que la guerra es un juego, pero... allá se enderezan, porque eso es para hombres, eso es muy verraco (Testimonio de José Castro, 2002, Villavicencio).

Y entonces las uñas, pensó Ernesto.

Hay unos problemas que como desmovilizados nos toca enfrentar. La gente que nos conoce en los barrios, que saben quiénes somos, nos buscan para que les hagamos “vueltas”, sobre todo los dueños de tiendas o supermercados pequeños. Hay delincuencia que se dedica a robar ese tipo de establecimientos, entonces nos llaman y nos ofrecen dinero para que les demos protección. Pero ellos no entienden que uno ya no está haciendo eso, que quiere estar limpio, porque a donde a uno lo cojan haciendo eso pierde todos los beneficios, sobre todo los legales y ahí sí para la cana (Testimonio de José Castro, 2002, Villavicencio).

Ernesto continuaba con el relato de José Castro.

Un día nos tocó hacer una vuelta. A un muchacho que se pasó con uno de los “cuchos” de un local. Al muchacho ya se le había hablado que dejara eso, que se desapareciera o se pusiera juicioso, se había hablado con la mamá pero el chino lo seguía haciendo, cagándola. Entonces un día fui con dos compañeros hasta la caleta, sacamos los fierros y en una moto lo buscamos y tocó cascarle (Testimonio de José Castro, 2002, Villavicencio).

Ernesto no espero más y lanzó la pregunta: “José, cuéntame: ¿cómo es eso de la uña de color negro? ¿Por qué se la pintan? José se quedó cayado y dijo: “esa es una historia diferente y se la cuento porque tenemos confianza, pero no se vaya a reír, porque no me lo va a creer, pero es de respeto y mucho cuidado”. Ernesto se movió incómodo en la silla, dijo, miró a Mónica quien, un tanto sorprendida, asumió un silencio cómplice.

José comentó lo siguiente, dijo Ernesto:

Es parte de un rito de iniciación en la selva. Hay unos **brujos** que le enseñan a la gente, hacen curso para brujo, pero en los paras sólo se hace a los comandantes. Es un pacto que se hace con el diablo, la persona se vuelve invulnerable a las balas, eso solo está permitido a los comandantes, repitió. **Pero tiene que matar un número de personas, eso lo indica en el pacto**, y de esa manera no le entran las balas al que se inicia. La ceremonia se hace un viernes santo a las 12 de la noche. El iniciado es bañado con sangre de gato y se le hace un tatuaje en la espalda o en una parte del cuerpo (Testimonio de José Castro, 2002, Villavicencio).

Ernesto sintió miedo, pero ese miedo con mezcla de curiosidad, indagación que quiere entender, explicarse cómo es que sucede algo así. Pero mientras se encontraba ensimismado, miraba a Mónica, sin mirarla, absorto en su confusión y con el miedo que eriza piel y crispaba los sentidos. Por un momento no quiso escuchar más. José continuaba: “Las balas no penetran en el cuerpo, a uno le quedan unos morados, pero no más, eso se quita. Para matar a esa persona tiene que hacerlo otro iniciado pero con machete porque como no le entran las balas, entonces toca cortarle la cabeza con un machete”.

Los iniciados, a medida que avanzan en ese mundo oscuro, de la uña pintada, van pasando pruebas y de esa forma a la siguiente uña del otro dedo. No solo son invulnerables a las balas, sino que se pueden convertir en otros seres como en animales, en un venado, en una vaca, en árboles, se pueden camuflar o cambiar de color como los camaleones (Testimonio de José Castro, 2002, Villavicencio).

Ernesto, estupefacto, se negaba, obviamente, a creer esas cosas. ¿Pero de dónde podrían salir esos relatos fantástico, mágicos, irreales? Miraba a José, que no tenía cara de loco ni de inventar historias, no era una persona que hiciera chistes, un ser básico, probablemente sin miedo a causa de la guerra, un sangre fría.

“Y se lo cuento”, le dijo José a Ernesto, “porque yo lo viví, por ser comandante, me rezaron y a mí las balas no me entraban, sólo me aparecían al otro día unos moretones. Me tuve que hacer ‘la contra’”. Ernesto dijo que era muy tarde y que en otra ocasión le tenía que contar cómo era la contra. Claro, por miedo, Ernesto no quería seguir escuchando la historia de José. El grupo que lo escuchaba guardó silencio.

El 4 de diciembre del 2009, unos años después que Ernesto le contará al grupo de su encuentro con José, el diario El Espectador publicó lo siguiente:

Así lo sostuvo el ex paramilitar y presunto capo mafioso, Daniel Rendón Herrera, alias, "Don Mario", durante la versión libre que rinde en el marco de la Ley de Justicia y Paz. Según Rendón Herrera, alias, "El Pollo" era uno de los más sanguinarios líderes militares de las Autodefensas (...) 'Don Mario' manifestó que muchos de los militantes de la estructura paramilitar, más que respeto, le profesaban un profundo temor, debido a que la mayoría conocía el supuesto pacto diabólico que protegía al paramilitar de morir abaleado, por cuanto se hacía inmune a los disparos, según Daniel Rendón (El Espectador, 2009).

3.2.1 Los niños cruzados

Para los Zenúes, cada elemento tiene vida: desde el agua hasta las piedras y las sombras. De hecho, para ellos los santos están vivos y en el monte, aguardando en las quebradas, en los ríos y en las ciénagas (Drexler, 2002). Por eso es que los Mohones y los Curiosos, brujos de gran poder conectados fuertemente con los espíritus del agua, viven en estos sitios. Su labor consiste en comunicarse con estos espíritus, además de "asegurar" con "animes" y "niños en cruz". Los animes son seres sobrenaturales, Zenúes que conceden favores. Víctor Negrete (1986) describe a estos seres y al ritual a través del relato de una persona que lo hizo:

Son unos muñequitos (...) flaquitos y chiquitos que siempre andan desnudos, mostrando sin vergüenza sus cosas de hombre, que lloran y hablan como los niños pequeños (...) yo hice mis tres animes con un pedazo de carne magra (...) y un huevo de gallina de color negro. Los envolví en una hoja de Bijao y a las doce en punto de la noche del primer viernes de cuaresma los fui a enterrar en el (...) centro de la cruz de la tierra que forman dos caminos que se encuentran (...) a las doce de la noche fui a sacar lo que había enterrado siete viernes atrás (...) alcanzaron a preguntarme con una voz suavcita ¿Para qué nos quieres? (...) yo les dije en seguida ¡para trabajar!, entonces se aquietaron y los cogí (...) los animes se piden para una sola cosa (...) puede ser para trabajar (...) torear, conseguir mujeres, caminar y pelear ¡jamás para tener dinero! (...) me los tragué para guardarlos dentro de mi cuerpo (...) a los animes (...) hay que darles de comer (...) de acuerdo al trato que se haya establecido con ellos (...) si las personas que los tienen no los mandan

a comer por cualquier motivo, los animes empiezan a comérselo a él (...) el día que la persona (...) no quiera tenerlos más se deshace de ellos o (...) colocándose de espaldas a una corriente de agua y con la mano encima del hombro lanzándolos (...) o enterrándolos al pie de un árbol grande pero (...) los animes se quedan llorando.

En cuanto a los “niños en cruz”, Víctor Negrete (1986) los describe diciendo que:

Son unas plaquitas chiquitas de color plomo que se meten en el brazo para tener fuerza y seguridad (...) se obtienen de los nidos de los cuervos cienagueros, cambiando (...) los huevos de un nido por otros cocinados (...) cuando el cuervo regresa (...) nota que están sin vida (...) y les tira las plaquitas, con las que hacen los niños en cruz..

Los niños en **cruz**, además de que cierran el cuerpo, brindan una fuerza descomunal para pelear y protección de las balas a quien los tiene (Drexler, 2002; Ocampo, 2007; Uribe, 2006). Para matar a alguien aparatoso o con un niño en cruz es necesario dispararle con un proyectil que tenga **la señal de la cruz** en la punta. El uso de los niños en **cruz** es muy común entre los cordobeses. Los taxistas, los campesinos de Bajo y Alto Sinú, las mujeres y hasta los mismos pastores creen en ellos, pero esta creencia tiene un distintivo especial: es negada, a pesar de ser tan utilizada. Aquel campesino esa noche en *Mexión* me contó lo siguiente: Sirven para trabajar más fuerte, para enamorar a alguien, para obtener dinero (...) y para pelear o mejor dicho, para que no les entren las balas y tener más fuerza en el combate (...) aquí todos los toman, yo no lo he hecho, pero tengo un vecino que sí, está empautado para pelear y también para trabajar, todos los usan, incluso los paras, aquí venían seguidito por curiosos para que los rezaran (Negrete, 1986).

El paramilitar que se hace cruzar contrae una deuda que se podría llamar “deuda de invulnerabilidad”. Los fines o los propósitos de la invulnerabilidad tienen que ver con la vida y la muerte, pues enfrentarse en combate con un “enemigo” supone unas determinadas condiciones en las que se puede perder la vida. Lo que se protege es la vida de la muerte, sin embargo ¿entrar en el espacio de la invulnerabilidad no es acaso generarse un espacio de muerte, por la deuda que se genera? Es inscribirse en un discurso, en un metarrelato de fetiches como los “niños cruzados” con sus debidas protecciones. Son rituales que generan en la conciencia del sujeto que acepta estos discursos, estos relatos, esta gramática del poder por medio de una serie de significantes, de códigos que le entregan poder o que lo hacen poderoso sobre un hecho que pareciera incontrolable: la muerte.

El combatiente asume una deuda con el niño cruzado (con el fetiche). Tenerlo es asumir un compromiso, una economía de la muerte, de la invulnerabilidad; en el caso de los combatientes se compra vida, protección que hay que pagar alimentando al “niño cruzado”. Pero la vida de quien tiene el “niño cruzado” ha quedado supeditada a la vida de ese. En ese sentido, la deuda que se contrae es estar sujeto al mundo del “niño en cruz”, que siempre está en el lugar de la muerte. La consecuencia de recibir protección pero no alimentarlo es que ellos se comen a la persona. ¿Por qué esta relación con la comida? ¿Hay que alimentarlos? ¿Qué hay en la psiquis de un sujeto que tiene esta condición y ese “poder”? Los combatientes lo hacen por salir con vida, ni siquiera lo hacen por matar más gente, lo hacen porque cuidan la vida. José Castro lo menciona en su relato: “lo que importa es salvar la vida”.

Hay una relación del rito del niño cruzado con la guerra. La relación invulnerabilidad-guerra investirse para la guerra, es primitiva, sólo que en las sociedades civilizadas aparentemente los discursos o la forma de construir la guerra se hacen desde racionalidades que excluyen al rito. Pero cuando se habla con los actores o las personas que han estado en el campo de batalla, se comprende que los acontecimientos suscitados allí son de dimensiones que se hacen incomprensibles, por lo que hay que usar otras formas de salvaguardar la vida.

Escuché de excombatientes como los paras que en el escenario de combate, cuando capturaban a un guerrillero o a un soldado lo desmembraban allí mismo, para que eso provocara en los “enemigos” terror, asombro, angustia, pánico. El actuar del oponente y las acciones en medio de ese horror suscitan descontrol en el campo de batalla: huyen, entran en pánico y cometen errores que les puede costar la vida. Por eso hay que ser invulnerable, estar protegido para la batalla.

El rito es una forma de estructurar un blindaje que puede producir protección, pero también generar un agente de terror. De eso me ocuparé más adelante.

3.2.2 Las oraciones

Por sus creencias, muchos paras no están de acuerdo con los ritos o con los “niños cruzados”, ya sea por miedo o porque algunos tiene convicciones religiosas y consideran que son juegos con el diablo. Entonces, recurren a oraciones a los santos de la religión católica. Cuenta Diana: “Es que para protección de las balas, ellos se amarran una oración en las botas por fuera de la bota, para que no les pase nada, o en el fusil para ganar puntería o en el arma que llevan” (Diana Pinto, 2011).⁴

La oración o el rezo, la repetición de unas palabras que significan protección y ritualizan una relación con la divinidad, es oración salvadora del mundo del pecado, del dolor, de la condición humana. La condición del sujeto paramilitar es una estructura mental propicia, inserta en el tejido sociocultural que se reproduce en la psiquis del sujeto. Hay una extrapolación de la cruz cristiana que proporciona protección divina. Al entregar la vida a esa divinidad, se recibe la protección del santo o de dios, porque si él asumió la dificultad y venció la muerte, la víctima que se representa en la oración y asume el poder protector con el cual queda investido, también la puede vencer. Si está protegido, esta condición no se escapa ni se esfuma cuando él agencia el terror. ¿Podría suceder que en esa condición, él está revestido física y psíquicamente de esa protección? ¿Es invulnerable condición que extiende como agente de crueldad y terror? Su gesta militar es una economía psíquica que opera en el acto de escarmiento, venganza, resocializador, que ejecuta el agente de terror en el campo de muerte.

⁴ Se anexa la grabación del testimonio de Diana Pinto.

Estoy casi en octavo de psicología y aun sigo con eso (...) cuando se salía a hacer avanzadas y todas esas cosas (...) cuando uno está en peligro, este hueco es porque algunos la metían en el cordón de la bota. (...) Había un muchacho que él las balas las lavaba bien y quedaba bien limpio el revólver y las dejaba con la oración, las ponía ahí y rezaba, rezaba mucho para que fueran efectivas para que la gente no supiera, una estampita del santo juez, oración del juez justo. Echarse la bendición con el revólver. No sé qué tipo de sentimientos pasarían por alguien que porque con Dios eso me causaba curiosidad si estaban haciendo algo malo (...) uno no estaba allí para pensar (Diana Pinto, 2011)⁵

Anexo 1 oración

3.2.3 Los emblemas y los tatuajes

El universo del combatiente se encuentra vinculado al grupo, las prácticas grupales definen su entorno, su comprensión del mundo. En esa lógica, la simbología del emblema y el tatuaje son en reconocimientos visibles de todo aquello con que el agente blindo su mundo psíquico y material, son visibilización de la invulnerabilidad. Pero también la representatividad del terror se vincula en esa economía psíquica y micropolítica de la invulnerabilidad, y de igual forma se potencia como actor despótico.

La organización tiene su grafía simbólica con la que se dieron a conocer y en la que agruparon a todos los grupos de resistencia campesina o de terratenientes, que se defendían del boleteo de la guerrilla. Las letras que definen el movimiento armado, las AUC no son reconocidas por el público en general como autodefensas, sino como los paramilitares. Pero decirle eso a un combatiente o excombatiente paramilitar es un insulto. El emblema es funcional en el grupo y para el grupo y en los terrenos donde éste opera, pero no logra insertarse en el imaginario colectivo civil porque representa una incongruencia, la cual se hace efectiva en la puesta en escena del terror y la barbarie, en el campo de muerte y en los micro circuitos donde opera el agente de terror.

⁵ Se anexa la grabación del testimonio de Diana Pinto.

En una de mis visitas al municipio de Morales, al sur del departamento de Bolívar, que hace parte de la subregión del Magdalena Medio, mi grupo y yo fuimos abordados en dos ocasiones distintas, al salir por la trocha (carretera) que lleva al ferri, por varios hombres entre 19 y 25 años. En una ocasión estos hombre vestían pantalones camuflados, botas media caña negras y camisetas de color verde oscuro que en el centro tenían el emblema de las AUC; en la otra, los hombres tenían camisa de camuflado y en el brazo un brazalete con las mismas iniciales AUC; todos terciaban fusiles con mira telescópica. Encontrárselos no es nada grato, la primera sensación física es un desvanecimiento en el cuerpo y un pensamiento de entrega al todo poderoso, para pasar ese susto tan difícil, sobre todo en el momento de la requisa, bajada del carro y de abrir las maletas. A mi compañera le sacaron la ropa interior para saber si llevábamos droga y preguntaban “¿Llevan armas?”

Algunos tenían en sus brazos tatuajes de cruces y vírgenes. Recuerdo que uno de los paramilitares con los que personalmente conversé me mostró en su espalda un tatuaje de una cruz que le servía de protección, de invulnerabilidad.

Lo que hay que decir es que los emblemas y los tatuajes tienen una operatividad similar, son símbolo de movimientos que se están dando dentro y fuera de la corporeidad del sujeto. Tanto su campo psíquico como su cuerpo están en una dialéctica (Hegel, 1807; Marx, 1864).

Los emblemas se inscriben en el cuerpo y son los tatuajes, la materialidad de la inscripción es el procedimiento de labranza capilar en la anatomía física del agente. También estampan otros materiales de representatividad. El campo visual está alterado de tal forma que toda la sensibilidad esta sugestionada y entrenada en la creencia, en el rito en la constitución de dispositivo funcional.

3.3 CARACTERÍSTICAS DE LA INVULNERABILIDAD

3.3.1 Decisión personal

La persona escoge o decide por su propia voluntad hacerse rezar o tener uno o varios “niños cruzados”, concepto que ya se ha explicado en los apartados anteriores, que cumplen funciones diferentes, pero estos rituales tienen como fin una economía de uso para los paramilitares, hacerse invulnerable a las balas. Es una decisión libre del paramilitar hacerlo o no.

3.3.2 Orden del comandante

Los comandantes en la pelea se dan cuenta cómo enfrentan sus subordinados la lucha y aquellos que más se destacan. Leonardo cuenta que “Los comandantes ven quiénes son los más arrechos para el combate, los mejores tiradores, los más metelones. Los escogen para ser rezados por un indígena y quedan protegidos contra las balas” (Leonardo Martínez, 2011)⁶. El fin es una economía de la guerra al servicio del grupo, inmortalidad del comandante, utilidad y servicio en la guerra. Estas personas obviamente generan cierta precaución, la mentalidad del guerrero se pliega a estos discursos, a estas formas de guerra: atajos en la guerra, trampas en la guerra.

3.4 LA CRUELDAD

Hay otras prácticas que desconocemos o que quisiéramos desconocer. Otros relatos que asombran por lo cíclico que puede ser la historia del terror y la crueldad en Colombia. ¿Cómo ejecuta la acción de terror el paramilitar por medio del acto de crueldad? ¿Cómo se aprende y se ritualiza la crueldad?

⁶ Se anexa el testimonio grabado del desmovilizado Leonardo Martínez.

La periodista Luz María Sierra (1999), del diario El Tiempo, en uno de sus reportajes visibiliza este entrenamiento, esa gramática, la economía psíquica y micropolítica de la crueldad, que también es otra forma de la invulnerabilidad:

Esta historia revela una más desgarradora: la de niños que 'Martín Llanos' reclutaba y son hoy veteranos de guerra con 18, 19 o 22 años. Apenas ahora se atreven a contar los horrores que vivieron. "Pero más allá de los espantos lo cierto es que la manera cómo reclutaba y entrenaba 'Martín Llanos' a sus combatientes (2002 y 2003) y luego la guerra en la que se trenzó con los 'urabeños' durante dos años y medio (abril del 2003 a octubre del 2005) convirtió a gran parte del Meta y el Casanare en un verdadero infierno. En el 2001, 'Martín Llanos' decidió hacer **fuerte** su ejército.

En un solo curso, de los varios que hizo en el 2002, entrenó a 220 muchachos. Se veían niños hasta de 13 años. A muchos los recogían de los pueblos y fincas de la zona, a otros los sacaron de correccionales como la de Villavicencio, se llevaron niños de la calle de Bogotá, muchachos en las esquinas de Ciudad Bolívar, del Tolima y hasta algunos incautos que caían con avisos que invitaban a ir a un "centro de rehabilitación especial para la drogadicción". "A muchos les decían que iban a recoger arroz, y cuando llegaban y se daban cuenta, se veía mucho hombre llorar", recuerda uno de ellos. Y lloraban porque **los entrenamientos eran campos de exterminio**: muchos se quedaban a mitad de camino destrozados por sus mismos compañeros.

El método 'pedagógico' era macabro: **se deshacían de los débiles** o los que no parecían estar convencidos de la causa y con sus **crueles asesinatos le daban al resto lecciones de barbarie**. Cada uno de los entrevistados tiene su propia historia de cómo, a los pocos días de llegados, **les tocaba participar del descuartizamiento de cualquier recluta por una falta ínfima**. No importaba la falta, era solo una excusa para **convertir**, en menos de dos meses, muchachos de 16 años **en hombres dispuestos a matar**. "Los cursos antes eran más difíciles, de 20 que entraban solo salían (vivos) 10 ó 5. Después, de 180, solo se quedaban en el camino 10 ó 15". Un tolimense, al que se llevaron de 16 años, cuenta su primera 'lección': "Una pelada se acostó con un man y quedó embarazada. **La mataron y todos teníamos que pasar para partirla un pedazo y entregárselo al comandante**. A uno le tocó el feto de un mes". En un momento dado, abrumados además por la inmensidad del llano y la soledad, **perdían cualquier sentido de los**

valores humanos. Hasta el punto de que tomaban como un pasatiempo de adolescentes **comer carne humana.** "Lo de la carne es curiosidad. En los cursos del 2002 o 2003 comía carne el que quisiera. En los de antes sí les tocaba obligados. En mi curso mataron a un ñero que con la droga tenía pasado el cerebro. Mataron al chino y un comandante dijo: **traigan un pedazo de carne** para que pruebe al que se le dé la gana o si no todos jartan a las malas". -¿A qué te supo la carne? -Normal. Comí del lado de la nalga. Como usted comer carne de marrano. Como usted fritar un pedazo de cuero con carne. Todo mundo como que sí comía, como que no. Cada uno cogía su pedacito. Y ya si le gustó se lo comía. Y es enfático en dejar claro, **-No es para cogerlo de vicio y que si se le acabó la carne entonces mate al vecino**". En confesiones que han recogido fiscales de Justicia y Paz, otros 'paras' han contado también este tipo de escarceos caníbales. Los ejemplos de episodios macabros, ocurridos en esa tierra, abundan. Duerme por ejemplo en expedientes el testimonio de 'Menudencias', un muchacho de 23 años con cuerpo de niño que un día en la cárcel de Acacias dijo ya no poder con el cargo de conciencia y contó de un señor de apellido Polo con dos hijos guerrilleros al que el comandante 'Solín', en Aguazul (Casanare), para que confesara donde estaban sus hijos **"le inyectó un veneno de prueba en humanos"**. Lo encerró en un cuarto y los demás miraban por las rendijas. **"Se le salían los ojos al cucho y los demás jugados de la risa"**. Contaba también como les hacían **tomar la sangre de los compañeros que mataban en entrenamiento "para obtener la fuerza del muerto"**.

Otros eran 'cruzados' Las mujeres, según varios de los entrevistados, eran las más propensas a "que se les metiera el diablo". Los hombres, por el contrario, preferían convertirse en 'cruzados' a través de "un rito satánico para proteger la vida en los combates a cambio de entregar el alma", como lo explica en su tesis de maestría aún no publicada, Liliana Ramírez Arias. Según la investigadora, el rito lo hace un "brujo" -hay dos en los Llanos- con un gato negro sin ojos del cual se bebe la sangre para que "entre al cuerpo del cruzado la protección del diablo". El 'cruzado' tiene que pintarse las uñas de negro para que en medio de los combates pueda ser identificado por el ser que lo protege. Por eso, el 11 de abril del 2006, cuando se desmovilizaron cerca de 1.800 hombres de 'Héroes del Llano' y 'Bloque Guaviare' (distintos a los de Llanos y Arroyave), en un corregimiento de Puerto Lleras (Meta), se vieron muchos con uñas negras. En el diario de un comandante paramilitar del bloque de Miguel Arroyave, publicado por la revista Semana, este

cuenta que cogieron a 15 muchachos de 'Martín Llanos' y uno de ellos, en muy mal estado, le pidió que mejor lo matara. "Déjeme morir. Me tengo que morir hoy. **Hace un tiempo yo hice un pacto con el más allá para obtener protección.** A mí me rezaron en cruz y según la persona que lo hizo, para que no me entrara el plomo yo tenía que obedecer algunas cosas que las ánimas pedían que hiciera y hoy ya me dijeron que me había llegado la hora", habría dicho el joven. "Vi las heridas -escribe el comandante- que eran muy profundas, **algunas atravesaban el cuerpo y la verdad** es que eran muchas como para que todavía estuviera vivo". Un infierno que el país no vio.

El campo de muerte es un campo de entrenamiento, de preparación para sobrevivir a la confrontación. Hay que entrenarse con la muerte para poder doblegar la muerte. Hay una pedagogía sobre la hombría y el valor que se condensa en el entrenamiento paramilitar, es por eso que hay que ser invulnerable. La psiquis de un adolescente ¿cómo se recupera de esta inscripción de horrores? La economía de los grupos armados es una economía capitalista de producción, en términos de masacres. Las masacres tienen un valor económico para los comandantes hay empresas que financian eso operativos o mantiene a raya a los grupos guerrilleros generando economías lucrativas para los grupos paramilitares que se "sacan tajada" de esas zonas. Un sujeto entrenado es un agente de terror que ha perdido las condiciones más importantes de la estructura existencial, el valor de la vida y la dignidad.

Surgen nuevamente la inquietud y el asombro ¿es un accidente histórico? ¿Es que los aprendizajes culturales (mágico-religiosos, políticos, económicos) tienen un *imprinter* tan determinante en la psiquis del sujeto, sobre todo en el que ha optado por el grupo armado y, en este caso, paramilitar?

En el libro *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje. Un estudio sobre el terror y la curación*, Michael Taussig (2002) documenta aspectos que tienen relación histórica con el terror y la crueldad:

Todos los individuos de la nación que ha tomado al prisionero acuden a un área en el monte, cuya entrada es absolutamente prohibida a las mujeres, excepto una que desempeña un papel especial. Los niños también son excluidos rigurosamente. En el centro está la olla con el jugo del tabaco cocido para que lo gusten los hombres, y en un rincón está el cautivo sentado en un banquillo, fuertemente atado con cuerdas. Resuena los tambores, todos los salvajes, formando una gran fila, abrazados unos con otros, avanzan bailando, hasta muy cerca de la víctima; retroceden y vuelven a avanzar, muchas veces y algunos de los individuos se desprenden, y se dirigen a beber de la olla de tabaco. **Calla luego el tambor, se suspende el baile de los caníbales**, y, como para que la infeliz víctima vea cuanto pierde al cesar de vivir, ingresa la más bella muchacha de la tribu, regiamente ataviada con plumas de los colores más variados y brillantes de las aves de esos bosques. **Resuena de nuevo el tambor** y danza la hermosa muchacha sola delante del cautivo, hasta casi tocarlo. Ella retrocede y avanza lanzando sobre él las miradas apasionadas y haciendo ademanes de amor, volviendo atrás nuevamente y repitiendo eso unas tres o cuatro veces. Entonces ella se va y, cesa el segundo acto de esta solemne ocasión. El tercer acto **sigue con el baile de los varones** como antes, salvo que cada vez que llega la fila hasta el prisionero, se desprende de ésta alguno de los danzantes y apostrofa a aquél con expresiones semejantes a ésta: '¿Recuerdas cuando los tuyos mataron a Jatijiko, de nuestra nación, a quien no pudieron hacer prisionero porque supo morir antes de dejarse arrastrar llevado por tu gente? Vamos a vengar la muerte de él en ti, cobarde que no supiste morir en la batalla como él'. O bien: '¿Recuerdas cuando tú y los tuyos sorprendisteis a mi hermana Jifisiño en el baño y la llevasteis cautiva, **hicisteis festín con su carne y la atormentasteis hasta cuando exhaló el último aliento?** ¿Recuerdas? Ahora a ti, **maldito de Dios, te devoraremos vivo y morirás hasta que no veas en nuestras fauces tus sangrientas carnes**'. Después de esto sigue el último acto de la **terrorífica tragedia**. Se adelantan uno a uno los danzantes y **cada cual corta con su cuchillo y toma un trozo de la carne del prisionero** que, en presencia de los extortores de la agonía de éste, **comen a medio asar**. Cuando por fin muere **lo acaban de despedazar y siguen asando o cociendo sus carnes y devorándolas hasta la última partícula** (Taussig, 2002, p. 156).

Estos relatos articulan dos elementos que han estado presentes en la constitución de sujeto o agente: la crueldad y el terror. En el primero hay un gozo con el dolor del semejante. El entrenamiento para vitalizar la hombría y preparar niños u hombres para la guerra, hacen de la crueldad una forma de pedagogía en la que se especializaban los grupos armados ilegales. El uso de la crueldad implica la generación de un sentimiento en el otro de miedo exacerbado, a tal punto que la voluntad se alía con la figura de poder que impone la crueldad como recurso

pedagógico. No es una voluntad libre, es una voluntad sometida y confinada a la voluntad “superior” que con su práctica de la crueldad espera generar condiciones, desde una perspectiva machista de hombría y valor, para vencer al miedo con el horror y la crueldad. Estas prácticas de poder crean relaciones de víctimas y victimarios en un escenario de silencio, soledad y en el que las condiciones de la vida siempre están a la deriva. Hay que preguntarse qué vida hay en semejante experiencia, sobre qué ideología o sobre qué justicia o sobre qué concepción de hombre se van a levantar estos hijos de la crueldad.

De otro lado, la crueldad es una práctica que se aprende. Los indígenas la usaron como un factor de venganza para que el otro entendiera, así fuera en la muerte, el dolor que había causado su raza o los de su clase. No eran tan animales los indígenas sometidos a toda clase de torturas y vejaciones por los blancos, los indígenas aprendieron a ser crueles; no lo sabemos, pero por su comportamiento en la conquista podría suponerse que no eran crueles, no usaban el terror. La sumisión, la humillación, tuvo tal impacto que como forma de respuesta, de resistencia, el indígena que no era caníbal se volvió caníbal. Uso del terror-crueldad en el ámbito de la conquista. Crueldad en el ámbito de la guerra, del conflicto colombiano.

Hacerse invulnerable es una forma de enfrentar la lucha, enfrentar el campo de batalla, que es el espacio de la selva donde habitan los enemigos. También es una forma de obtener poder sobre la vida, ganar valor y valentía, pero es una forma de volverse más violento y despiadado, de matar más y cada vez más sofisticadamente en nombre de alguien. Es la importancia del fin sin importar el medio, sin importar la propia vida, una pérdida del sujeto por el fin.

Reproducir el campo de entrenamiento en el campo de muerte, que en definitiva es uno solo, un vasto campo de muerte, no es un accidente. Puede (quisiera decir debe o es) ser un legado histórico en la forma como resolvemos los conflictos y/o

como a sumimos al otro en las relaciones de poder, en las lides políticas, económicas; es lo que nos aporta el análisis micropolítico económico del agente de terror.

3.5 EL FETICHE

El fetiche puede ser visto desde dos escenarios de comprensión: el psicoanálisis y el marxismo. Los dos pensadores que articulan el concepto, Freud y Marx, hacen importantes aportes a la noción del fetiche. Primero, desde el campo del psicoanálisis, que permite una interpretación de aquello que sucede en la psiquis del sujeto, pero visto en la dinámica reorientadora de Lacan en su conferencia *Lo real, lo imaginario y lo simbólico* (Lacan, 1953). Segundo, la mirada de Marx, que observa una práctica capitalista del fetiche, inscribiéndolo en las relaciones de producción e intercambio, en la subjetivación de los objetos; es el fetiche de la mercancía. El desarrollo de este concepto en el presente trabajo permite explicitar las relaciones de producción precapitalistas y capitalistas en las que se da el campo de la muerte, la masacre, la constitución del agente de terror y luego el sujeto en proceso de reintegración.

3.5.1 Dimensiones psíquicas del fetiche

El estudio del fetichismo está vinculado a la sexualidad desde la construcción psicoanalítica freudiana. Freud le asigna un lugar a la práctica del fetichismo en el estudio de la neurosis y la perversión. Examina el fetichismo como una perversión, sin embargo, es una clase de perversión que no tiene ningún contraste con la neurosis, aclara Lacan. Como el interés es comprender los elementos que están presentes en la psiquis del sujeto de terror, Lacan ofrece una forma distinta de comprender ese mundo psíquico respecto del fetiche desde una mirada crítica a Freud.

Hay que recordar que para Freud, el interés de analizar la psique en los niños partió básicamente de escuchar a los adultos, de analizar su discurso y encontrar que la mayoría de los conflictos se habían arraigado en experiencias y aprendizajes sucedidos durante la niñez. Menciono esto por la importancia del periodo de la niñez en la gestación del fetiche, en la forma y simbolismo de éste.

Los síntomas, según Freud, hablan en palabras y, al igual que los sueños, están contruidos de oraciones y frases. Por lo tanto el fetiche debe ser descifrado como un síntoma o un mensaje (Freud, 1927). Fue Lacan, y no Freud, quien en realidad fue determinante en describir el inconsciente como un sistema de lenguaje. Freud se acercaba desde la semántica como síntoma y el contenido en imágenes. El lenguaje sólo adquiere importancia como herramienta para hacer consciente lo inconsciente de la pulsión, para darle identidad social y forma a la imagen mental, y así detener el síntoma. Freud, de hecho, niega las palabras en el inconsciente, en la experiencia onírica. No existe diálogos en los sueños, no hay palabras, sólo imágenes de intercambio de ideas o conceptos compartidos telepáticamente, por los que se participa del sueño/inconsciente.

Lacan manifiesta que desde el comienzo el enfoque freudiano sitúa al problema dentro del dominio de la búsqueda de *sentido* en el lenguaje, antes que en las vagas analogías del campo visual. Primeramente, una mirada a lo que visualmente aparece, lo que vemos, tiene una relación en el lenguaje, pero de sentido. ¿Cuál es el sentido? Dotar a la realidad de un significado comprensible para el sujeto. Lacan discute el goce como fin último de todo el movimiento mental del individuo, incluso en la búsqueda del fetiche, donde el sentido sí sería dotar de realidad, pero desde la realidad socialmente aceptable que reemplazó a la idea original del deseo como camino hacia el goce. Una realidad que de alguna forma sea traducible al goce original como experiencia orgásmica y de carácter no reproductivo.

En la comprensión de significado, cuando aparece una idea, el sujeto la niega, la desestima, la impugna. Al negarla, la encontramos en el dominio del significado, y allí se sucede un “desplazamiento”, que es solo uno, de los al menos nueve mecanismos de defensa que teóricamente desarrolló Freud en la teoría original, pero que para este caso es el que mejor se ajusta. Ante la angustia, el sujeto desplaza esa angustia, esa realidad y se cae en el reino de lo imaginario. Por lo tanto, desde la imaginación realiza la elección de un objeto en el cual poner o colocar esa angustia.

Como el sentido se ha perdido, entonces la dimensión en donde va a hallarse es en la perversión fetichista, que el sujeto va a registrar en el símbolo, registro esencial en la realidad humana. “Lo imaginario sólo es descifrable si es traducido en símbolos” (Freud, 1927). El sujeto no imagina el símbolo; le da realidad a la imagen (imagen equiparable de goce, siguiendo a Lacan).

Esto significa que todas las relaciones duales siempre están estampadas con el estilo de lo imaginario. Para que una relación asuma su valor simbólico, debe existir la mediación de una tercera persona la cual provea el elemento trascendente a través del cual la relación de uno con un objeto pueda sostenerse a cierta distancia (Lacan, 1953, p. 30).

El sujeto de terror articula esos tres dominios de la realidad humana a los que se ha llamado lo simbólico, lo imaginario y lo real, según Lacan. Es decir, el síntoma se desarrolla con base en una significación que era desconocida para el sujeto, una significación inconsciente (Inconsciente, referida a aprendida antes de ser consciente). “Y es aquí donde el fetichismo nace históricamente, en la línea demarcatoria entre la angustia y la culpa, entre la relación dual y la de tres lados” (Lacan, 1953).

Esta interpretación psicoanalítica del fetiche permite una mirada al sujeto de terror. Mi interés no es hacer un análisis profundo y detallado de la teoría psicoanalítica, pero por lo menos realizar una mirada al tema del fetiche, al cual Freud –como uno de los primeros y, como anota Lacan, 11 años después- observó.

La consideración del análisis permite una reflexión sobre los tres factores que están presentes en la experiencia perversa del fetiche: lo imaginario, lo simbólico y lo real, que construyen un mensaje, porque la única posibilidad de esa comprensión está en el lenguaje y porque los elementos presentes en la denominación del fetiche son constitutivos del lenguaje (Lacan, 1953).

Al investigar al sujeto de terror y su relación con los rituales y sus manifestaciones de crueldad, se encuentra presente esa experiencia fetichista, es decir, el sujeto de terror es un sujeto que “desplaza” su angustia, entre ellas la de la muerte, y sus culpas en los rituales de invulnerabilidad y en las prácticas mágico-religiosas que posteriormente traduce en eventos de terror y de crueldad.

3.5.2 El agente de terror como fetiche

Otro aspecto del fetiche que quiero analizar de modo breve, porque el interés no es hacer una reflexión del vasto mundo del valor en el cual Marx inserta el tema de la mercancía y establece la correlación fetichista, es una aproximación que devela aspectos de la dinámica económica capitalista que vigorizan las reflexiones aquí puestas.

La mercancía considerada como valor de uso puede ser objeto para satisfacer necesidades o como producto de trabajo humano (Marx, 1864). Al comportamiento del objeto como mercancía, Marx lo denomina un objeto físicamente metafísico.

Cuando Marx expone el capítulo de la mercancía, atribuye un término para lo que sucede con ésta en la dinámica fetichista: el carácter místico de la mercancía. Esta es una de las primeras formas de aproximación a la explicación que el hombre tiene con la mercancía en el capitalismo. La relación máxima que el hombre establece con lo sagrado es una relación mística, de igual forma la establece con la mercancía.

El producto del trabajo reviste forma de mercancía. La mercancía toma un carácter misterioso que debe ser explicado. El trabajo humano asume la forma material de un objeto, la(s) mercancía(s). La mercancía proyecta ante los hombres el carácter social del trabajo de estos como si fuese un carácter material de los propios productos de sus trabajo, un don natural social de estos objetos y como si, por tanto, la relación social que media en entre los productos y el trabajo colectivo de la sociedad fuese una relación social establecida entre los mismos objetos, al margen de sus productores (Marx, 1864, p. 37).

El objeto queda desprovisto de ese contenido que es el componente más importante de su existencia, el trabajo. Hay contenido en su conversión en mercancía, que no se reconoce, y es que hay allí una relación social establecida entre los mismos hombres. Esto es lo que sería el fetichismo para Marx. El no-reconocimiento de lo que hay en el objeto; en su transformación en mercancía se le dan otras categorías que están desprovistas de un contenido importante y se desvirtúa, quedando el objeto con una vida propia donde pareciera que no participara el trabajo del hombre. Los objetos-mercancías tendrían una voluntad propia independiente de sus productores. Este es un fenómeno de dos características: es social pero es psicológico. Social porque corresponde a la actividad productiva capitalista y porque es en ella donde los hombres realizan las transacciones económicas de compra y venta, sin embargo, es psicológica porque allí es donde se sitúa el fenómeno de la “transustanciación”, ya que al objeto se le otorga una identidad distinta a su naturaleza, un movimiento independiente que realmente sucede en la psiquis del sujeto. Este acto es la fetichización del objeto-mercancía.

El sujeto pasa de una condición humana a un vehículo de guerra, un objeto con determinadas características, es un sujeto místico porque en sí mismo es invulnerable. Esta invulnerabilidad es causada por el trabajo que hace el chamán o el brujo(a) en esa economía religiosa de guerra capitalista, donde el objeto, la mercancía, es un agente de terror.

El carácter misterioso de la forma mercancía estriba, por tanto, pura y simplemente, en que proyecta ante los hombres el carácter social del trabajo de éstos como si fuese un carácter material de los propios productos de su trabajo, un don natural social de estos objetos y como si, por tanto, la relación social que media entre los productores y el trabajo colectivo de la sociedad fuese una relación social establecida entre los mismos objetos, al margen de sus productores (Marx, p. 37).

He aquí los alcances de la máquina de horror capitalista, la creación de agentes de terror que no se reconocen sino en su capacidad para producir crueldad y horror. Justificados por una legitimidad, ilegítima la condición de representar al estado una doble configuración fetichizante: la mercancía que en sí mismo es y el agente ilegal de poder que asume la justifica desde la acción del déspota.

Si en la sociedad capitalista las relaciones de producción abarcan todo, nada escapa a su dinámica, todo es susceptible de convertirse en producto y, por lo tanto, en mercancía, alcanzando en su constitución fetichista el mundo de las mercancías.

Si una de las características del andamiaje perverso del capitalismo es trasladar a los objetos el valor del sujeto y a éste la condición del objeto, entonces esa comprensión nos sirve para entender cómo se sucede en la economía de los grupos paramilitares esta objetivación del agente de terror.

El agente de terror, al hacerse invulnerable, potencia su condición de máquina destructora, despótica, que se coloca al servicio del comandante o de la divinidad representada en el brujo. Estos actores de poder lo ejercen de manera dominante

y cosificante. El sujeto pierde su condición humana y queda al maniobrar de la guerra y de las figuras de poder, sean éstas reales o simbólicas. El agente de terror se diluye en el campo de muerte en términos de la economía capitalista que allí se practica: es deudor de los “dioses” o sus representaciones simbólicas (brujo local, bruja doméstica, indígena chamán), deudor del comandante o de la figura de poder en el grupo armado y cosificado en la relación como dispositivo de guerra, agente de terror, un microorganismo en el órgano de guerra o máquina de guerra despótica. El agente se ha fetichizado.

4. DISCURSOS

Me ocuparé en este capítulo de analizar cómo los elementos vistos acerca de los rituales (Capítulo 3), que tienen su dinámica explicativa en el campo de muerte (Capítulo 2), y a su vez una relación que he denominado en varios apartes de esta reflexión *cíclica*, esto es una reiteración de la historia del terror, el horror, la crueldad y la muerte en un espacio concreto explicitado en el sobre la masacre (Capítulo 1). En los rituales se le da materialidad al terror, puesto que se hacen concretas todas las acciones materiales del sujeto de terror. Esa materialidad que se expresa desde un lenguaje simbólico de representaciones tiene una discursividad psíquico-económica y micropolítica que se articula en dos discursos teóricamente referenciados en los campos antropológico, sociológico y filosófico: los discursos ocultos y la deuda infinita, que dan consistencia estructural a las dinámicas del agente de terror, porque aunque están consideradas como lenguaje, ahora se verbalizan, dicen, cuentan y vociferan, y la materialidad complementa su elaboración biopolítica y económica en enunciados y signos lingüísticos.

A su vez, este engranaje, todo este movimiento corpóreo, físico, se explica en el pago que hace el agente de terror: en los compromisos vivenciales, económicos, espirituales, psíquicos, emocionales a los que queda anclado en una relación que tematizaré en el discurso de la deuda infinita, una relación acreedor-deudor.

4.1 LOS DISCURSOS OCULTOS

Daniel Silva Jorguera, profesor de Harvard, chileno, reseña el libro *Los dominados y el arte de la resistencia*, de James C. Scott, y referencia a los teóricos que han venido desarrollando sus trabajos de investigación en torno a los marginados; incluye a investigadores chilenos. Sin duda es un tema, una condición de sujeto importante para ser reflexionada, estudiada y que en esta

perspectiva se constituye como un elemento articulador y explicativo a la condición marginal del agente de terror paramilitar:

En el plano internacional, dentro de los principales investigadores de las formas de resistencia que emplean los grupos marginados en torno a las relaciones de poder, podemos encontrar a Barrington Moore, Romana Falcon, Florencia Mallon, E.P. Thompson, Ranajit Guha, Michel Foucault, Antonio Gramsci, Pierre Bourdieu. En Chile, el tema es abordado desde hace algún tiempo por historiadores como, Gabriel Salazar, Alejandra Araya, Julio Pinto, Sergio Grez, Leonardo León, Igor Goicovic, Milton Godoy, Pedro Rosas, María Angélica Illanes, entre otros. Toda esta diversa gama de investigadores, a través de un uso riguroso de conceptos, como por ejemplo, negociación del poder, resistencia, disciplinamiento cultural, subalternidad, violencia estructural, violencia simbólica, violencia colectiva. Supuesto básico es que es posible recuperar instantes de aquellos personajes, anónimos cuyas voces se encuentran de manera difusa, indirecta o velada en los registros del pasado (Silva, 2007).

La crueldad, el terror y la invulnerabilidad configuran un discurso: el de la resistencia. Este discurso de la resistencia se explicita de una manera más concreta en el discurso oculto, resistirse desde el ocultamiento, desde la palabra o el lenguaje verbal. El discurso oculto es aquél que se establece como una forma de lenguaje fuera del alcance del discurso dominante (Scott, 2000). En los espacios donde se realizan las prácticas de invulnerabilidad y quienes las realizan han pertenecido o pertenecen históricamente a los excluidos socialmente. La pobreza, la miseria y las condiciones humanas están por debajo de los mínimos de calidad de vida, son zonas apartadas de las urbes, sitios que simbolizan el poder y la riqueza.

La lucha armada el conflicto armado en Colombia tiene matices, aristas, entradas y salidas, puntos de vista divergentes. Las miradas son disímiles, cuán disímil es la posibilidad de su comprensión. Teniendo en cuenta esta dinámica, el análisis que se plantea aquí puede tener una comprensión en esta ojeada del discurso oculto que se enriquece y configura con otros posibles aspectos de la múltiple realidad.

El terror, la crueldad y la invulnerabilidad son manifestaciones, actos, que tiene un elemento común: salvar la vida o una protección de la vida quitando otra, domesticando otra. La vida que se domestica hace parte del mismo mundo del oprimido, de la víctima, en este propósito, el terror usa al miedo como un sentimiento para doblegar la voluntad y mantener la sumisión. En los ritos de invulnerabilidad esa acción es también una forma de protección de la vida, para quitar la del otro. Son dinámicas atravesadas por emociones, sentimientos, sensaciones y pulsiones, como el odio, miedo, venganza y dolor. Éstas hacen parte de un lenguaje que no se explicita públicamente, sino que se esconde y que subsiste en la clandestinidad; si se hacen manifiestas, pueden dar lugar a acciones o comportamientos como el terror y la crueldad.

Cuanto más grande sea la desigualdad de poder entre los dominantes y los dominados y cuanto más arbitrariamente se ejerza el poder, el discurso público de los dominados adquirirá una forma más estereotipada más ritualista. En otras palabras entre más amenazante el poder más grande la máscara (Scott, 2000, p. 26).

El poder opresor genera discursos ocultos que se pueden considerar formas de resistencia en la guerra. En la conquista sucedió igual, el indígena o el negro realizaba prácticas “ocultas” (Scott, 2000), que son los medios o las formas para poder enfrentar al enemigo sin enfrentarlo. La presencia del blanco producía terror, sin embargo, en la clandestinidad lo oculto se vuelve un lugar común donde se expresa la resistencia.

Aquí se encuentra una posición política. La invulnerabilidad es una forma de lo político, ya que juega en la guerra un papel muy importante contra el opresor o contra el que genera unas condiciones sociales de opresión, maltrato, crueldad y muerte. Ante esta dinámica, la víctima opone resistencia. La verticalidad despótica en el campo de muerte es compensada con los diálogos concurrentes de ignominia, de rechazo, hacia el agente de dolor y crueldad.

En el discurso oculto, el marginado, el dolido, ocupa el lugar del agente de terror. Él mismo se convierte también en un agenciante de terror discursivo. En este nivel cosmogónico, desde el grupo subordinado, emerge el ritual de la maldición como una forma de venganza frente al dolor de la muerte, al desarraigo de la vida. Es una afrenta en la realidad, suscita en la psiquis del sujeto, es el “desplazamiento” de la angustia, que se reorganiza en un discurso de compensación fetichizado y oculto y el deseo de reparación se reorganiza en actos y acciones de venganza para equiparar el dolor.

No escuchamos que en el Chocó, días después de la masacre de Bojayá en abril del año pasado, varios centenares de personas se reunieron cerca del río Atrato para entonar su conjuro contra los culpables: *“Que los secreteros de todas las orillas digan sus secretos y oraciones para que las fuerzas del mal caigan sobre ellos y los destruyan..., que cada gota de agua que se beban de nuestros ríos se les transformen en sangre y mueran de sed en medio de las abundantes aguas de nuestro entorno, que se atraganten y ahoguen con las espinas de los pescados que se coman, que en la noche no puedan dormir, espantados por la presencia de nuestros muertos y que enloquezcan en medio de pesadillas”* (El Tiempo, 2002, 12 de mayo, p. 1-7, en Jimeno, 2003).

El acto de terror no es equiparable al discurso de dolor-terror de aquél que ahora ocupa el lugar del dominante en el discurso del conjuro contra los culpables. La acción se despliega hacia las fuerzas sobrenaturales, debe ocupar el lugar justiciero y de compensación para lograr un equilibrio emocional, para seguir o llevar a cuentas el sufrimiento de la pérdida: que los culpables sufran antes de ser arrasados. Probablemente es en el discurso donde se hace la resistencia, porque la maldición no es realizada por el que ahora tiene en el discurso una posición dominante.

He venido considerando los despliegues de las distintas formas en que el agente de terror se inviste psíquica, económica y políticamente; las diferentes microdinámicas en las que se articula, surgiendo como ese otro en el que se

matiza en todo el proceso económico y psicosocial de grupo, y los roles que representa en su aparecer y desaparecer ontológico. Este agente se perpetúa en otros agentes y se diversifica en otros que asumen posturas complementarias, no en la acción pero sí en el discurso oculto. Este puede ser un clima del terror que suscita terrores complementarios que se distribuyen en todo el escenario de muerte.

El caos existencial del agente de terror es su marginalidad, por lo que él mismo es un discurso dominante. Por eso se inviste pero a su vez es dominado, en él confluyen las fuerzas disímiles y coticas de sujeto alterado en la praxis discursiva. Por eso, como veremos en el capítulo final, la desmovilización, esto es, normalizar al sujeto de terror, requiere de algo más que un discurso hegemónico donde vuelve a jugar el mismo rol solo que latente y en el cual el discurso oculto vuelve a ser inevitable en su constitución de sujeto civilizado, domesticado.

4.2 LA DEUDA INFINITA

Tanto el discurso oculto como la deuda infinita cruzan el campo de muerte colonial, el campo de la masacre y el proceso de desmovilización, que se fragmentan en una amplia vinculación temporal y que históricamente se adscriben desde un régimen capitalista (Estado) y que revelan la economía psíquica del sujeto de terror y crueldad.

En el espacio del socius primitivo, las relaciones de acreedor-deudor están dadas en las figuras de alianza y filiación. La primera es política y económica, expresa el poder en donde se dan las deudas pendientes, lo que permite la continuidad de la alianza como modalidad de vinculación en todas las direcciones, mientras que la filiación es administrativa, jerárquica y territorializa mediante consanguinidad y parentesco (Deleuze & Guattari, 1985, p. 152). De esta forma, la articulación de un espacio de acreedor-deudor se da en un sistema de relaciones primitivas en las

que se elimina toda consideración de intercambio o de interés (a la inglesa) (Nietzsche, 1887).

Esta articulación sufre la ruptura cuando ingresa el déspota como mecanismo de inscripción protoestatal que reagrupa y maximiza en su verticalidad el nuevo socius que entra en su órbita.

Además, Nietzsche sugiere cómo procede el nuevo socius: un terror sin precedentes, con respecto al cual el antiguo sistema de la crueldad, las formas de enderezamiento y de castigo primitivas, no son nada. Una destrucción concertada de todas las codificaciones primitivas, o peor aún, su conservación irrisoria, su reducción a piezas secundarias de la nueva máquina, y el nuevo aparato de represión. Lo que era esencial a la máquina de inscripción primitiva, los bloques de deuda móviles, abiertos y finitos, <<las parcelas de destino>>, se halla preso en un inmenso engranaje *que vuelve a la deuda infinita* y ya no forma más que una sola y aplastante fatalidad: <<Será preciso desde entonces que la perspectiva de una liberación desaparezca de una vez por todas en la bruma pesimista, será preciso desde entonces que la mirada desesperada se desaliente ante una imposibilidad de hierro>>. La tierra se convierte en un asilo de alienados (Deleuze & Guattari, 1985, p. 199).

En el campo de muerte salvífico, la relación con el otro opresor se establece mediante la negación. Este vínculo no-presente del sujeto indígena se afirma en la conversión cristiana que niega la condición territorial, existencial, del indígena. Se da por medio de la imposición del déspota, bárbaro, en cuanto hunde sus raíces en el pasado pero se orienta hacia un nuevo ámbito. En esa condición, el salvaje queda supeditado a dos extensiones de la deuda: la que establece su condición de apartado de dios, quien lo recupera en el acto salvífico, que se anuncia o se reitera en el ritual de la transustanciación del sujeto culposo (que es lo que Freud asimila con la culpa), y la relación económica espiritual de deuda. Al quedar inscrito en condición de deudor, posterga el peregrinaje del cual será infinitamente deudor terrenal. Es una trascendencia de la deuda.

“En la máquina primitiva el signo actúa como la inscripción de una marca en el cuerpo y tiene valor de mensaje” (Nietzsche, 1887, p. 22) y se inscribe en las

incisiones corporales que marcan las superficies a través de los tatuajes, las escarificaciones, las perforaciones y las incisiones en su materialidad. De allí que Deleuze (Deleuze & Guattari, 1985), retomando a Derrida, en ese punto sostenga y pueda sostener la precedencia de la escritura sobre el lenguaje como un espacio en el que el signo o la letra no se pliegan a la palabra, sino que mantiene su propia autonomía visual.

El indígena inscribe en su cuerpo la relación con la divinidad y/o con los otros miembros de la alianza. Por eso se pinta el cuerpo, lo inscribe con señales, dándole valor de mensaje, ya que es un instrumento de acción que actúa sobre el mismo cuerpo (Deleuze & Guattari, 1985).

La instauración de la máquina despótica destruye todas las codificaciones primitivas, dando lugar a la deuda infinita (Deleuze & Guattari, 1985). De otro lado, el indígena ha quedado atrapado en la relación económica de poder capitalista en la que es tributario de la corona que está representada en el déspota, conquistador, colonizador y feudalista. Son relaciones de carácter económico en las que el salvaje asume su condición de deudor infinito: no tiene con qué pagar a la corona su condición de cristiano.

La inscripción en el cuerpo es la forma de asumir primitivamente la condición de sujeto tanto económica como política, pero ésta se rompe con la entrada del déspota, porque una de las formas de relación con la divinidad no es la inscripción en el cuerpo, sino una relación fetichizante en tanto que ahora la divinidad se encuentra en las simbologías religiosas cristiano-católicas, representadas básicamente en la cruz y en la santería; lo que podría considerarse una capacidad psíquica de inscripción. Si la crueldad es una forma de inscribirse sobre el cuerpo, el déspota ahora administra una crueldad que está no sólo en la crueldad y brutalidad sobre éste, sino en la psiquis del sujeto (condenado), en la admonición de un dios que penetra más allá del cuerpo. Es como una nueva tierra espiritual o

psíquica cuyo advenimiento hace posible que la letra se ponga al servicio de la palabra y pueda introducirse su propia insuficiencia frente a un todo.

En el campo particular de la masacre como se ejerce en los repertorios de violencia practicada por los paramilitares colombianos, tal como se pone de presente en la escenificación concreta que de la misma se efectúa (ver Capítulo 1): “la fiesta de sangre”, encontramos los elementos del déspota. Es una relación de imposición y de destrucción del otro para descodificar los cuerpos de aquella relación de subversión en la que se han inscrito, para limpiar el estigma de la subversión suscitando la venganza, en un ritual de sangre que ejemplifica la conducta del bárbaro y su crueldad. Es a través de la muerte y del terror sobre los cuerpos, que se hace una apología del dominio, del poder, llegando a la desterritorialización de los sujetos que están en el marco de una tierra que se registra dentro de los dominios del déspota o de otro que se asume ilegítimamente como representante del Estado capitalista.

De esta forma, el paramilitar contrae una deuda con el brujo local, con la rezandera evangélica, con el chamán, con el comandante, y paga en un ritual de sangre ejemplificando con su acción, advirtiendo y previniendo a todo aquél que trate de enfrentarlo. “Sin crueldad no hay fiesta: así lo enseña la más antigua, la más larga historia del hombre... ¡y también en la pena hay muchos elementos festivos!” (Nietzsche, 1887).

Ya vimos cómo el terror y la crueldad tiene relación con el dolor y el sacrificio, términos que Nietzsche reconstruye en su comprensión de la genealogía de la moral y que en nuestra investigación están en la dinámica de los discursos o de la explicación económica psíquica en relación con el campo de muerte.

En la relación que establece el sujeto con el “niño cruzado”, la fuerza cosmogónica que le permite usufructuar la protección es otra forma de la deuda. Hay una

relación material, pero de orden psíquico, en la que el sujeto queda vinculado a pagar por la protección del niño cruzado. Este pago lo realiza con la alimentación que debe darle al niño cruzado; hay en el desarrollo de este vínculo de poder y protección una inscripción en el cuerpo, un signo de crueldad y de horror. Así es que muchos combatientes llegaban a las masacres en medio de rituales de acreedor-deudor.

La mismas relaciones se extrapolan al plano de las condiciones del soldado que paga su deuda porque el comandante lo ha mandado rezar, Esta transacción guerrero-mágica económica deja al paramilitar en una condición de deudor que tiene un doble pago: al chamán (brujo que lo reza) y al comandante que lo favorece con la protección de la muerte. Este factor psíquico, político y económico tiene o genera un sujeto que no se puede deslindar de esta triada. “Se halla preso en un inmenso engranaje que vuelve a la deuda infinita y ya no forma más que una sola y misma aplastante fatalidad” (Deleuze & Guattari, 1985, p. 199).

En el proceso de desmovilización, el sujeto de crueldad y terror, regreso histórico a la condición despótica de crueldad colonial, asume la relación acreedor-deudor o de Estado-excombatiente en el pacto de regreso a la civilidad. Quiero decir: el sujeto de terror transita la regresión a la crueldad y al terror colonial y luego entra en la relación de producción capitalista civilizante; es una doble caracterización del sujeto de crueldad. El comportamiento civilizante expiaría la economía psíquica, intercambiando una deuda por otra: una “deuda de guerra” por una “deuda ciudadana”. Esta articulación es el engranaje de la deuda infinita. El cuerpo no está inscrito, no está marcado, sino que está marcada el alma, está labrada la economía psíquica de un sujeto que ahora está atrapado para ser domesticado.

En un mismo tiempo la deuda infinita debe interiorizarse y espiritualizarse, la hora de la mala conciencia se acerca, será también la hora del mayor cinismo, <<esta crueldad contenida del animal-hombre reprimido en su vida interior, retirándose con

espanto de su individualidad; encerrado en el *Estado...* para ser domesticado (...) (Deleuze & Guattari, 1985, p. 229).

Este régimen de economía psíquica permite o posibilita que el agente de crueldad paramilitar enfrente o utilice la “fiesta de sangre”, el campo de muerte y la escenificación como un espacio para efectuar una amortización de la deuda infinita. Es el pago por el instalamiento de ese débito interminable, mediante cada uno de los degollamientos, de los disparos letales que propina, sometido al terror del comandante, a su propio terror en este sometimiento cuya descarga o solución temporaria y parcial la permite él.

5. EL AGENTE DE TERROR Y EL PROCESO DE CIVILIDAD

El análisis ha permitido una aproximación a cómo el agente de terror exagera su crueldad y algunos de los elementos que lo invisten de las condiciones para ese comportamiento. En este capítulo revisaré como el gobierno y la institución generan condiciones para la resocialización del agente de terror, su proceso de civilidad, que contrasta con todos los matices expuestos hasta ahora y como el agente de terror no es un sujeto en particular sino un medio al que se accede por parte de un sujeto. Este proceso requiere ser cuestionado y repensado para no seguir dando vueltas en un círculo infinito.

Afirman la mayoría de los actuales desmovilizados que la orden del comandante fue la que los llevó a la desmovilización, pero por ellos -en el ámbito individual- no lo habrían hecho, lo cual tiene su lógica, exceptuando unos pocos que fueron reclutados a la fuerza o con artimañas.

La estrategia del gobierno en el conflicto es una estrategia de orden político y económico, a partir de la cual se puede asumir que desde ningún punto de vista el paramilitarismo favorece al país, y menos a la estructura capitalista: las pérdidas de tierra, cultivos (sobre todo de grandes y pequeños terratenientes), la reubicación de la población desplazada (y por consiguiente la ayuda que hay que prestar en todos los niveles económicos y psicosociales) y otros procesos, explican un declive económico, social y cultural asociado al fenómeno del paramilitarismo en Colombia. Todo esto genera en el país una crisis profunda.

En términos operativos, la inversión en ejército y órganos de seguridad crean nuevos incrementos en la parte tributaria, que se convierte en una gran carga para la población y el estado en general. La guerrilla, por su parte, se presenta simultáneamente como un ente de desestabilización para el país y los *paras*, en

defensa del estatus quo, jalonan a la población y la someten a la barbarie, la crueldad y el terror.

Presento a continuación lo que ha sido el proceso de *civilizar* (proceso agenciado por el Estado para reintegrar los ilegales por medio de un marco jurídico que les otorga la legalidad) un órgano de terror, el grupo paramilitar, que en algunos casos o eventualidades podría volver –o inclusive ya lo hace- al espacio donde ha sido agente y recobrar los elementos que desde un nivel despótico, económico y político hacen que se pueda integrar al agente de terror.

A continuación se presentan algunas consideraciones para la lectura del siguiente capítulo: Es intencional la ruptura con el lenguaje que se venía manejando en apartados anteriores, porque es así como se observa en la realidad; son términos y prácticas llevadas a cabo en la cotidianidad del proceso, que denotan aspectos sociológicos y culturales que se ligan a la representación del terror y la desmovilización paramilitar.

Un día el órgano de terror camina hacia la zona de entrega de las armas en donde se llevará a cabo un nuevo ritual, el regreso a la sociedad civil. Una horda de hombre y mujeres que hace unos días torturaban, bebían sangre, despedazaban cuerpos, se inscribían en sus cuerpos, violaban, dormían en el cambuche, se acostaban con el diablo y se levantaban en ritos de purificación, perpetraban masacres, cortaban con moto sierras, cargaban un fusil y se abrían camino por entre la selva. Un grupo casi de 32.000 se desmovilizó.

5.1 CARACTERÍSTICAS DEL PROCESO DE DESMOVILIZACIÓN

Todos hemos sido seducidos por los atardeceres llaneros, o como se le conoce más literariamente: “la puesta del sol de los venados”, “el claro oscuro de los

poetas”. Los rayos del sol al final de la tarde presentan un espectáculo de colores que se matizan entre nubes en el fondo de un cielo azul. No tiene un mejor lugar donde apreciarse el atardecer que en esas extensas sabanas de los Llanos Orientales del territorio colombiano. Luego del almuerzo, el grupo de trabajo se desplazó a uno de los pueblos cercanos a Villavicencio para observar con detenimiento la magia de uno de esos tan emblemáticos sortilegios naturales del trópico.

El grupo estaba compuesto por psicólogos, antropólogos y filósofos, todos profesionales de las ciencias humanas que trabajaban en una de las ONG con experiencia en procesos psicosociales, vinculada al programa que se conoció en el país como de “reinserción” o “reintegración social”, dirigido a las personas que se habían desmovilizado de los grupos armados ilegales en el territorio nacional. Villavicencio, al igual que otras zonas de Colombia, había entrado en un nuevo proceso con aquellos que en un tiempo formaron las filas de la guerrilla y los paramilitares.

El país vivió el impacto de los grupos armados, como también la fuerza de la mafia narcotraficante que afianzaba sus redes de elaboración, distribución y venta de la droga. Ni la guerrilla se salvó de la penetración del narcotráfico y ésta quedó al servicio de los señores de la droga. Los paramilitares siguieron el camino de las guerrillas, el gobierno se “narcotizó” y la sociedad, casi de una manera generalizada, fue seducida por el pensamiento mafioso.

La lucha entre guerrillas y paramilitares dio cuenta durante los años 80 y 90 de uno de los fenómenos sociales de mayores proporciones (y estragos) en el mundo. Casi cinco millones de desplazados. Según el CODHES, “se calcula que anualmente la cifra de desplazados por la violencia aumenta en por lo menos 300.000 personas, proceso que ha dejado 4,9 millones de desplazados desde 1985 hasta el 2010 (CODHES, 2011), de los cuales el gobierno reconoce 3,7

millones. La población colombiana al año 2011 es de aproximadamente 45 millones, lo que implica que aproximadamente el 10% de la población nacional ha sido víctima de este problema y se ha encontrado en situación de desplazamiento”.⁷

Esta doble circunstancia, grupos al margen de la ley enfrentados en el campo por el control de la droga y mafia penetrando todas las instancias de la vida político-social, desarticulaban el país con oleadas de terror. Las tropas subversivas haciendo todo tipo de acciones para reclutar, mantener y movilizar contingentes de soldados buscando el control de tierras y corredores de droga. Los líderes de los carteles narcotraficantes estableciendo condiciones para su operación por medio de la muerte, la destrucción material y el sometimiento psicológico a los antivalores de las mafias, entre ellos el atajismo, el dinero fácil, la compra del silencio, la vida suntuosa y desproporcionada de lujos y riqueza. Esta dinámica interna llevo al país casi a su colapso gubernamental y social.

En el gobierno del presidente Uribe (2002-2010), el país conoce la puesta en marcha del plan de seguridad democrática, el cual tiene como propósito generar condiciones internas para que los grupos alzados en armas se puedan desmovilizar y hacer parte de un modelo de justicia transicional orientado a la reconciliación llamado “Justicia y Paz” (Ley 975 de 2005).

El gobierno ofrecía un programa de reinserción denominado: Programa para la Reincorporación a la Vida Civil (PRVC) dirigido por el Ministerio de Interior y de Justicia. Las desmovilizaciones, en un comienzo, eran pequeñas y para recibir a estas personas se crearon en las distintas ciudades de Colombia sitios de paso llamados “albergues”, donde los desmovilizados permanecían en principio por tres meses, que era el tiempo de adaptación considerado para que un desmovilizado realizara su proceso de reinserción, y estuviera de esta forma preparado y

⁷ <http://sistemasocial.com/sociedad/desplazamiento-forzado-en-colombia/1396>

“empoderado” con las herramientas necesarias para enfrentarse a su “nuevo” medio social. En esos espacios los desmovilizados tenían alojamiento, comida, tiempo para estudiar y actividades de orden psicosocial que les permitían la creación de un ambiente propicio para desmontar de sí mismo la condición del guerrero. Ese mismo “guerrero” era el que otrora depositaba su seguridad en el arma o que recurría a otras formas para potenciar su seguridad, que dependía del entrenamiento militar o de las dinámicas culturales de cada sitio, que le proporcionaban elementos para potenciar su invulnerabilidad y/o crueldad. Por esto en el trabajo con los reintegrados el aspecto central estaba determinado por el componente psicosocial, que trataba de minimizar lo patológico de las huellas que deja la experiencia del combate, de la vida guerrera en la psiquis del sujeto, en su cuerpo y en el alma.

Al principio fueron pocos los desmovilizados, pero en los sitios de llegada de los “nuevos vecinos” las comunidades receptoras que habían construido un imaginario colectivo del desmovilizado como hombres y mujeres victimarios, que robaban, usurpaban los bienes de otros, violaban, mataban, asesinaban, desplazaban, masacraban, torturadores, secuestradores, personas que no tenían escrúpulos, que hacían pacto con el diablo, sin alma, acostumbrados a vivir como animales en medio de la selva, era el decir de muchas de las personas que tenían que convivir con ellos. Las personas pensaban que sus hijos se iban a encontrar con este tipo de individuos, y esto los pondría en peligro. Por lo tanto, el miedo, la inseguridad, el nerviosismo y la angustia frente a los desmovilizados se incrementaron. Un choque social de magnitudes, que después se complejizaría mucho más, se comenzó a suscitar.

La situación de llegada de los excombatientes tenía muchas lecturas, que eran interpretadas entre la comunidad, pero sobre todo un reto para el país que enfrentaba la faena de la paz. El manejo que los representantes en cabeza del gobierno desde sus diferentes lugares de poder le daban al conflicto no terminaba

por convencer a la gente del común. Porque quien en la realidad se tenía que ver con el rostro de los guerreros eran gentes de a pie, personas que en ningún momento imaginaron que al lado de sus casas, sitios tranquilos y donde la normalidad de la vida transcurría, de pronto y para romper con la una aburrida cotidianidad, estaría cruzada por los actores del conflicto armado que hasta ese momento aparecían en la pantalla de los televisores como algo lejano y oscuro que de pronto se hacía visible, cercano y vecinal. “Nadie sabe lo que tiene hasta que lo pierde” dicho popular profético. El temor a la pérdida de la “tranquilidad”, de la seguridad, de la compañía de los niños ahora expuestos a la presencia de los milicianos. ¿Dónde está el agente de terror?

Los medios mostraban y permitían conocer aspectos característicos de los paras o guerrilleros, como por ejemplo la relación con el dinero; excepto los comandantes, los demás combatientes tenían una mínima relación con el dinero, no se les pagaba por su oficio mercenario o “ideológico”. Los paras tenían un pago mensual, pero este dependía de la circunstancia en la que se encontraba la guerra, pues el argumento predominante era que este era el primer destino del dinero. Después de la desmovilización, el gobierno le da una suma de dinero mensual a cada reintegrado, lo cual hace inimaginable cómo de un día para otro estas personas pasaron de la vida en la selva, de los cambuches, de no comer, de vivir en zozobra, de sentirse perseguido o persiguiendo, robando, matando, quitando, expropiando a una vida sosegada, con una nueva forma de miedo, sin el reto de tener que probar la hombría, el valor o la audacia. Por esto, muchos de ellos continuarían con su adicción a las sustancias psicoactivas y otros se volverían consumidores. Los desmovilizados fueron rechazados por los “vecinos” que no habían sido preparados para la llegada de estos nuevos habitantes, pues en general, no se contó con la opinión o la participación de los residentes de los sectores donde serían ubicados, por lo que se recriminó a las autoridades y el gobierno recurrió nuevamente a la improvisación. El agente de terror aparece y desaparece, y solo quedan unos vestigios de su acción.

Los reintegrados, en tanto, protestaron dejado de comer, realizando huelgas, en alguna ocasión quemaron colchones por el trato que les estaba dando el gobierno y la comunidad, argumentaban los representantes. La ciudad se convirtió en un escenario complejo para aquellos que ahora estaban en el proceso de reinserción a la vida civil.

Entonces el presidente Uribe da un giro en su política de Justicia y Paz: crea la Alta Consejería para la Reintegración Social y Económica de Personas y Grupos Alzados en Armas de la Presidencia de la Republica (ACR), y de esta manera el proceso de la desmovilización sería un tema que dependiera directamente de la presidencia y no de un ministerio. Por lo tanto nombra al Alto Consejero para la Reintegración.

Este cambio tiene origen debido a las grandes desmovilizaciones y con el fin de superar los viejos errores. Tras intensas negociaciones, el gobierno del presidente Álvaro Uribe y los grupos alzados en armas consolidan la desmovilización, la entrega de las armas y la puesta en marcha de un plan de reintegración social para aquellos que por días, meses, años y décadas recorrieron las montañas, los valles, los altiplanos y las sabanas de Colombia, incluida la de los Llanos Orientales. Para muchos combatientes, una segunda oportunidad.

Según un informe de la ACR: “Entre agosto 2002 y 31 de marzo de 2008, 46.913 personas de diferentes grupos armados ilegales expresaron su voluntad de desmovilizarse. Actualmente, hay un promedio de 10 nuevas movilizaciones por día. Las desmovilizaciones colectivas que ocurrieron después de los diálogos de paz con varios grupos paramilitares en el 2002 y el 2003 (Autodefensas Unidas de

Colombia (AUC), el Bloque Central Bolívar y otros grupos más pequeños alcanzaron los 31.671 hombres entre el 2003 y el 2006”.⁸

“Todas aquellas personas requeridas por infracciones al DIH pueden acceder a los beneficios de la Ley 975 de 2005, o Ley de Justicia y Paz, que les brindará la posibilidad de acceder a beneficios judiciales a cambio de la confesión de la totalidad de sus crímenes y su compromiso con la reparación de las víctimas”.⁹

El programa de reinserción pasa a llamarse de “reintegración”. Mantiene alguno de los elementos del viejo pero adopta una estructura diferente, desaparecen las ONGs como mediadoras y operadoras del proceso de reintegración, teniendo como centro de su política el sujeto integral. Por lo tanto la atención debe hacerse de manera integral, pero no desaparece el carácter obligatorio del programa. Si alguien quiere acogerse a los beneficios legales y jurídicos de justicia y paz, debe entonces entrar en el proceso de reintegración. Para tal fin se crean los Centros de Servicio de la ACR, oficinas en las que se atiende a los desmovilizados que recibirán el nombre de participantes.

En el centro de servicio van a tener apoyo a todo el proceso de reintegración como es la asignación de un tutor o una tutora (por lo general un(a) psicólogo(a)) con experiencia profesional que se encarga de servirle de apoyo al participante, y debe reunirse con él una vez por semana. A cada tutor se le asigna un grupo de 100 o 120 desmovilizados, con los cuales debe reunirse por lo menos cuatro veces al mes y debe realizar talleres psicosociales con énfasis terapéutico para su reintegración social efectiva. El participante debe comenzar a estudiar primaria, continuar con el bachillerato, o en algunos muy pocos casos, seguir con la Universidad. Otra de las obligaciones del participante es entrar al Servicio Nacional de Aprendizaje (SENA) para realizar cursos que lo habiliten

⁸ <http://www.reintegracion.gov.co/Es/ACR/Paginas/resena.aspx>

⁹ <http://www.reintegracion.gov.co/Es/ACR/Paginas/resena.aspx>

técnicamente, con el fin de saber un oficio entre los cuales se cuenta: panadería, ganadería, electrónica entre muchos otros.

Mediante alianzas estratégicas con empresas nacionales del sector privado, el gobierno gestiona empleos para muchos de los desmovilizados, pero obviamente “no hay para tantos” y tampoco todos están preparados para los cargos ofrecidos. A algunos de ellos se les da dinero o se les otorga un crédito para montar un negocio o una pequeña empresa con el concepto de “capital semilla”. Si el desmovilizado cumple con toda el plan de formación, recibe mensualmente una bonificación semejante a un salario mínimo.

Estas situaciones permitieron conocer que las desmovilizaciones tenían aspectos particulares. El paramilitar o guerrillero que se desmovilizaba individualmente era considerada una desmovilización voluntaria. Existía o existe otra, la que llevaban a cabo grupos, bloques, compañías o colectivos de guerrilleros (que siempre fue menor) o paramilitares, las cuales sí fueron masivas, pero estas tenían como rasgo fundamental que eran aceptadas por los excombatientes, porque provenía de una orden del comandante, del “cucho” o del “patrón”, como nombraban entre ellos a esas figuras de poder. Como rasgo fundamental de la política *interna* en las autodefensas, cabe anotar, el proceso de desmovilización era entendido como un proceso de carácter obligatorio para los integrantes de sus bloques o columnas. Hay un factor económico en estas dinámicas, susceptible de entenderse desde la economía de guerra y economía de estado.

La política de seguridad democrática, que es en la que se enmarca todo el proceso de desmovilización, generó compromisos con los actores del conflicto armado en términos de obligatoriedad. Los beneficios sobre todo los jurídicos y legales, que eran los más importantes para el proceso, tienen la condición que el

que quiera gozar de ellos está obligado a realizar un proceso de reintegración que incluye educación, trabajo, salud y una bonificación mensual.

Este elemento de obligatoriedad aparece como un elemento de orden institucional político-militar bajo un modelo autoritario de poder. Régimen que el paramilitar conoce porque ha estado inserto en él. ¿Hay una transformación en el agente de terror, sus condiciones político económicas y su microeconomía psíquica se han transformado?

5.2 EL PROCESO DE REINTEGRACIÓN

En los años ochentas (1980) existían grupos paras en Cubarral y El Dorado creados por esmeralderos de Boyacá, los Carranceros y el grupo Martín Llanos. Después grupos de narcotraficantes asociados al cartel de Medellín, los cuales controlaban los cultivos de coca. Posterior a la masacre de Mapiripan en 1997, Manuel Arroyave compra la franquicia paramilitar “Bloque Centauros” (nombre que reciben los seres con el torso y la cabeza de humano y el cuerpo de caballo).

El organigrama de las Auc presentaba varios bloques adscritos al Centauros que supuestamente estaban coordinados por un Estado Mayor y una Dirección Política. Uno de ellos, bajo el mando de Miguel Arroyave y Manuel de Jesús Pirabán Garnica, alias 'Pirata' tenía como base el municipio de San Martín. Otro grupo, que actuaba en Guaviare y parte del Meta, estaba bajo el mando de alias 'Cuchillo'. El tercero, bajo el mando de los alias 'Mauricio' y 'El Pollo', cubría otra parte de Meta y Cundinamarca. Una cuarta estructura actuaba en Casanare y otra en los alrededores de Bogotá, en Soacha y en la capital, principalmente en Ciudad Bolívar, los San Andresitos y Corabastos.¹⁰

¹⁰ Fuente: <http://www.verdadabierta.com>

Hay dos momentos en el proceso psicosocial el realizado por las ONG como Cedavida que tenían una estructura conceptual bajo la cual se realizaba la intervención o la acción terapéutica. Este modelo tenía su énfasis en el desmonte de las relaciones de poder entendidas estas como autoritarias, asimétricas, verticales. Las consecuencias de esas relaciones están transidas por el miedo, el odio y la venganza.

El trabajo psicosocial se realizaba con grupos de 25 desmovilizados que se reunían en un sitio cerrado, en un salón, en una casa. En Villavicencio se hizo uso de las aulas de clase de la Universidad. Se trabajaban varios temas de manera dinámica, mediante el juego, una de las formas pedagógicas que la ONG había elaborado para su trabajo psicosocial con base en desarrollos teóricos.

Se trabajaba el tema de la identidad, unida al lugar donde iba a vivir transitoriamente el desmovilizado, por lo menos en sus primeros meses de adaptación. Otro de los aspectos a trabajar tenía que ver con los hábitos, el perdón, la reconciliación, el duelo, el proyecto de vida entre otros. Un trabajo que duraba por lo menos un mes en reuniones de cuatro horas todos los días, se hacía seguimiento y los facilitadores o talleristas de ese proceso, eran los profesionales que conocían y había trasegado con la ONG. De esa forma, se iba creando un clima de confianza en el que los desmovilizados se sentían seguros, lo que permitía conocer con más detalle la experiencia particular de cada uno de ellos.

En el segundo momento de la reintegración, el cambio estructural ocasiona otras formas de intervención tanto en lo conceptual como en lo operativo. El tutor debe realizar la intervención con base en un modelo que se había venido trabajando en Medellín con los participantes. Dicho modelo fue cuestionado porque estaba pensado para operar en un contexto en donde la mayoría de los participantes eran de esa ciudad, pero en Bogotá y en otras grandes ciudades no se podría concurrir con este precepto, dado que la mayoría de los participantes eran de diferentes

lugares del país, lo que origino nuevamente otro cambio en la atención psicosocial, espina dorsal del proceso. Era lógico entender el ensaño y error por parte del gobierno, pues no había en el mundo una experiencia previa de la cual echar mano para adaptarla al proceso colombiano, sobre todo porque en la mayoría de procesos de desmovilización en el mundo paro la guerra, la confrontación y se inicio el pos-conflicto, pero en Colombia no fue así: la guerra continuo y la desmovilización con ella, lo que dio lugar a otros fenómenos del conflicto como las “Águilas Negras”, grupos emergentes de combatientes *paras* que no se quisieron desmovilizar y continuaron con el “negocio de la guerra”, manteniendo en medio de esta su relación con las mafias narcotraficantes o siendo parte de ellas. Y luego lo que hoy conocemos como las *BACRIM* grupos compuestos por paras, guerrilleros, criminales, ladrones y personas al margen de la ley.

El tutor tiene a su cargo 100 o 120 desmovilizados para realizar la intervención psicosocial, por lo que organiza grupos de 30 personas, con las cuales se reúne una vez por semana, y de acuerdo a un plan preestablecido por la el área psicosocial de la ACR, se lleva a cabo el proceso de atención. El tiempo con el que el desmovilizado cuenta es indeterminado (no hay un límite), y este lo determina el proceso individual de cada participante (o *paciente*). Se ha eliminado el albergue que se mantiene como medida temporal por tres meses y que reciben el nombre de “Hogares de Paz”. El desmovilizado debe buscar su propio sitio de vivienda; se reúnen varios y aportan para el pago del arriendo, o se van a vivir donde familiares en barrios donde se alojan la mayoría de participantes, como Ciudad Bolívar, Rafael Uribe, Suba, Patio Bonito, San Cristóbal, lugares donde el arriendo es muy barato y se generan todo tipo de condiciones para propiciar el crimen.

El desmovilizado tiene en el centro de servicio un abogado que le ayuda con su proceso legal y periódicamente puede hablar con él. De igual forma, encuentra un

profesional que le asesora con el estudio ubicando una escuela cercana a la casa que le pueda proporcionar las condiciones para su formación académica. Previamente la ACR, ha realizado convenios con las instituciones, las cuales están obligadas a apartar cupos para los desmovilizados. Las peleas y los choques, la resistencia de los estudiantes preguntando por qué no crean centros educativos para ellos (...). Eso no les ayuda, en términos prácticos, en su proceso de reintegración, sino que los excluye y es precisamente lo que no se quiere: que vuelvan a sentirse marginados.

En el centro de servicio también se le asesora con salud para él, y si tiene familia se la afilian al Sisbén. También se le ayuda con trabajo porque algunas empresas se comprometen a contratar personal desmovilizado. En este nuevo esquema, el desmovilizado cuenta con herramientas para su re-integración a la vida civil.

5.3 DIFICULTADES EN EL PROCESO DE DESMOVILIZACIÓN Y REINTEGRACIÓN

Como se mencionaba anteriormente, el proceso de desmovilización se realiza con base en la obligatoriedad: el gobierno le otorga unos beneficios a las personas que deciden dejar las armas y rehacer el camino hacia la sociedad civil pero estos beneficios están condicionados a que las personas que quieran aceptar esa propuesta están obligadas a cumplir con unos actividades que no son manifestación de su deseo de reincorporarse a la vida que nunca debió de abandonar. El gesto del gobierno es bienintencionado. Sin embargo, deja dudas respecto de la construcción de civilidad, de sujeto, de autonomía.

El desmovilizado sabe obedecer porque la vida militar, aunque sea al margen de la ley, conserva la misma estructura de la institución. Hay que respetar al superior y eso significa hacer lo que el comandante dice -por lo general en forma de orden-

con un comportamiento dispuesto, presuroso a realizar lo dicho so pena de consejo de guerra, que es la formalización de un acto de muerte. La pena de muerte, en este caso, se ejecuta en el momento en que el desmovilizado incumple con el acuerdo y es expulsado del programa o va a la cárcel. El pago de la deuda infinita.

Así, el desmovilizado vuelve a caer en manos del modelo autoritario que lo condiciona, que le ordena pagar, saldar una deuda que ha contraído con el Estado y que éste se encarga de hacerle entender que es extensiva a toda la sociedad. La deuda del paramilitar debe pagarla con un “muy buen comportamiento”, cumpliendo con lo que se le ordena: estudiar, asistir a las reuniones con el tutor o la tutora una vez a la semana, formarse como operario, terminar la universidad (pocos casos pero los hay), trabajar, realizar su proyecto productivo, ser buen hijo, no dar problemas. Para mantenerse económicamente durante el tiempo que le lleve este proceso, el gobierno le da una bonificación (no es un sueldo mínimo) mensual. Si deja de cumplir con estas obligaciones, el gobierno no le da bonificación, y si es reiterativo lo expulsan del programa de reintegración.

Hay notables diferencias con las dinámicas al interior de los grupos al margen de la ley; sin embargo, no deja de ser en el marco de la obligatoriedad del sometimiento a las condiciones del gobierno. El modelo autoritario represivo se mantiene, la economía de la formación: pagar para hacer ciudadanos de bien.

En otros términos, esta visión económica que se naturaliza en el proceso podría decirse “economía de la deuda del desmovilizado”. Hay que pagar el esfuerzo que el Estado hace por la reintegración del excombatiente, pago de la “deuda por beneficios”. Analicé en otro capítulo esto que he nombrado “deuda por beneficios”, para demostrar que hay una historia cíclica colombiana heredamos formas de hacer la cosas que están dentro de un modelo autoritario de poder (ver capítulo IV). El fin de dicha demostración es reflexionar sobre las formas políticas de

proceder y de negociar que son reiterativas y por lo tanto nos conducen al fracaso o dar vueltas *sin fin*, manteniendo intactos los esquemas de desigualdad y de poder... economía macro y micropolítica donde las condiciones de explotación no se resuelven.

El proceso tiene otro aspecto que lo determina: la improvisación, que es otra manifestación histórica del comportamiento cíclico referente a la gobernabilidad en el país. La desmovilización se hace posible en el país porque se convierte en una necesidad volver a frenar la violencia que sigue creciendo con el enfrentamiento entre paramilitares, guerrilla y ejército por el dominio y control de la tierra, que ha generado uno de los fenómenos de desplazamiento más grande a nivel mundial. Este mismo fenómeno de desplazamiento permite la avanzada del narcotráfico, que usa la tierra con fines distintos, afectando la vida agrícola del país que cambia la producción del recurso natural, la comida, por el cultivo de insumos para la droga.

La habilidad por la discusión jurídico-legal no es la misma que se le otorga a las estrategias pos desmovilización; se detiene el conflicto armado, pero surgen nuevos conflictos urbanos. La guerra armada visible se hace clandestina porque el proceso de reinserción y posteriormente de reintegración es manejado con un planteamiento inmedatista, más politiquero, asistencialista y cortoplacista, lo que ocasiona que los desmovilizados sientan que han sido engañados. De allí redes de narcotráfico y grupos emergentes aprovechan la experiencia de los milicianos para volver a reclutarlos. Así, surgen nuevos fenómenos sociales como las *BACRIM*. Lo que esto le está diciendo al país es que el fenómeno de la violencia se modifica, cobra nuevos matices porque los verdaderos problemas sociales no se han enfrentado y el agente de terror se moviliza a otras formas, usurpa nuevas identidades y asoma en otros sujetos, o en una redefinición de aquellos que actuaron en otro momento del mismo proceso.

El aspecto central de la desmovilización es la atención psicosocial, porque no basta que el excombatiente estudie, trabaje y quiera ser un buen ciudadano si su vida emocional y su mente (su *psiquis*) están aún insertas en el fragor de la guerra. Esencialmente, recordando hechos tan dramáticos como la vida en la selva recluso en un cambuche, ver morir a los compañeros y estar lejos de la familia, pues pueden pasar meses sin verlos y muchos de ellos después no los pueden localizar. La mayoría ha tenido que matar o ver los horrores de la muerte, la mutilación, la crueldad, el terror, los extremos de la violencia. Unos han sido torturadores, secuestradores han participado en masacres, han vivido con el miedo en la piel. Muchos han recurrido a pactos diabólicos, a la brujería, al rezo, a la santería o a la droga con tal de conservar la vida. Otros perdieron a su familia, no pudieron estudiar y el único conocimiento que tienen es la interpretación de la selva, el manejo de las armas, la vida militar.

Como diría uno de los profesionales que comenzó la intervención psicosocial, “el problema es la salud mental de quienes intentan, mediante una orden del comandante, restablecer su vida familiar, por disposiciones y acuerdos legales que no entienden o desconocen... un buen día volverse ciudadanos, urbanos”. Estos son los agentes de terror que vuelven a la civilidad y las dinámicas familiares y sociales no se les puede hacer un borrón y cuenta nueva este es una de los discursos más complejos de lo religioso-político, las estructuras capitalistas siguen sin ser removidas y las condiciones son propicias para mantener dinámicas regresivas, primitivas, bárbaras. El modelo de las relaciones sociales autoritarias y excluyentes no se ha transformado. Por lo tanto, el campo de muerte donde se gesta el agente de terror y crueldad esta inmóvil.

La estrategia de atención psicosocial no puede brindar atención personalizada cuando un tutor tiene que atender en un solo mes 120 participantes: su labor se reduce a dictar talleres que no logran un impacto en la vida del ex militante, se cuenta con una gran improvisación; muchos de los tutores han sido amenazados,

uno que otro golpeado; en Medellín se conoció el caso de una tutora muerta (*picada*). Esto porque la forma de control de los participantes recae en el tutor o tutora y los participantes entienden que su pago, que es lo que a muchos les interesa por las responsabilidades que tiene con sus familias, hijos o para otros menesteres, depende de la relación con el tutor, porque no es claro para ellos el proceso entre el agente civilizador y el agente de terror.

Hay participantes que creen que pueden aprovecharse del proceso: reciben el dinero y cumplen medianamente con sus responsabilidades, y luego se convierten en informantes de la guerrilla, de las bandas emergentes para dar de baja a ex compañeros por haberse desmovilizado, o por mantener redes de narcotráfico. Los que conocen de armamento o bombas son perseguidos y presionados para que regresen a la selva. Pero los casos más perversos son los de aquellos que el mismo ejército usa para sus propios operativos: los convencen con dinero para que los lleven hasta los sitios donde tenían sus campamentos, o para realizar emboscadas a sus mismos compañeros, y después estos participantes quedan en la mira y son perseguidos o sus familiares asesinados, lo cual constituye uno de los problemas más complejos en el entramado de la reintegración. En esta descripción se puede observar cómo se operativiza y es funcional la deuda infinita.

Muchos de ellos, y así lo confirma Dina en su testimonio: “Al preguntarle porque las usa todavía, las oraciones, Diana, titubea y mira hacia otro lado un tanto apenada, y dice: Porque no se hay muchos líos, hay muchas amenazas de cosas. Y hay que andar protegido”. Siguen con miedo, o mejor aún *terror*, porque desmovilizarse es un acto de cobardía y sobre todo de traición, y eso se paga con la vida. Muchos son los casos de los excombatientes tanto *paras* como guerrilleros que han sido asesinados por esta razón. La ciudad no es un sitio seguro y las denuncias, las peticiones de seguridad son muchas pero la ACR, y la estrategia del gobierno no tiene mecanismos para resolver estos casos. Quiero decir, no hay formas de desarmar a los agentes de terror y crueldad. No es que quiera invalidar

el proceso, sobre lo que quiero reflexionar es que las condiciones siguen siendo propicias para mantener vivos y operantes los ciclos de violencia que históricamente ha vivido, vive y quizás siga sobrellevando el país.

El terror, el miedo a la crueldad o al uso de la crueldad, siguen siendo formas de control por parte de aquellos que ven en los desmovilizados una posición de traición; por esto, muchos continúan con el rezo, la brujería, la santería, las ceremonias y los ritos, oraciones a Jesús o de vírgenes que llevan en las billeteras o en las carteras. El ritual de la cruz para bienestar y protección, por ejemplo. Algunos mantienen los baños los ungüentos, las medallas formas de invulnerabilidad que proporcionan lo religioso-chamánico, la brujería y la magia... prácticas tan presentes en las dinámicas económico-psíquicas y micro-políticas.

CONCLUSIONES

La historia Colombia es cíclica, en tanto es observable cómo se siguen repitiendo las formas de terror y de crueldad. Una mirada a los hechos de hace aproximadamente 500 años y la barbarie, la tortura, las formas de exterminio del déspota, siguen dándose en determinados periodos de los procesos económicos y políticos del país. Esta tesis no tiene el propósito de explicar esa periodicidad; sin embargo, por la condición en que he pensado el problema abordado aquí, considero importante dejar señalado este hecho. Lo que sí resalta esta reflexión es cómo el agente de terror usa las practicas ancestrales, primitivas de dominación, explotación del déspota y las reproduce en los escenarios de guerra.

El antropólogo australiano Michael Taussig, que vivió en Colombia, hace una descripción geográfica, económica y política de espacio al que llega el conquistador y la significación que de este traía, y la gradualidad para convertirlo en una realidad, campo de muerte. Pero el campo de muerte toma esa condición por las relaciones de desigualdad, dominación, una economía de explotación, subyugación, destrucción, una política de dominio y sujeción que en él se tejen; todo en el marco de un sistema de creencias religioso que legitima la acción del déspota.

El sistema religioso del blanco es impuesto con la cruz de un lado y la espada del otro; ante las condiciones de poder todas las manifestaciones del indígena resultan en escaramuzas. La domesticación cultural del blanco fue el único repertorio que le quedó al indígena para sobrevivir. Los aprendizajes culturales del indígena hicieron fusión en uno de los aspectos que he resaltado en esta tesis, el mágico-religioso. Si el déspota viene investido a la guerra, el indígena también aprende a hacerlo desde su marginalidad, quedando en la constitución de país y su reproducción social un aprendizaje acerca de las dinámicas de terror.

Ya definido el campo de muerte, es en este a través del cual se analizó la economía y la micropolítica del terror. Este análisis permitió una observación de componentes mágico-religiosos y su dimensión operativa en los ritos de invulnerabilidad: los niños cruzados, los rituales para que no les entren las balas, las oraciones, el tatuaje y toda la articulación del andamiaje económico-psíquico y político del que se inviste el agente de terror. La invulnerabilidad del agente de terror explica su comportamiento exacerbado en los lugares de batalla: la masacre, el desmembramiento...en los combates.

Explorando un poco más dicha economía y micropolítica del agente de terror, he anotado dos elementos que son transversales a la constitución del agente de terror: el discurso oculto y la deuda infinita. El primero permite una comprensión del lugar en el que se ubica el paramilitar respecto del mundo capitalista, marginado, excluido; y en la deuda infinita, esta relación acreedor-deudor es un lugar al que constantemente regresa el agente de terror producto también de las relaciones que teje en ese mundo.

Para finalizar, los intentos de paz por parte del gobierno y los procesos de desmovilización, aunque han sido importantes, desconocen los procesos históricos y no tiene en cuenta factores tan importantes, como los reflexionados aquí, en la articulación de sus programas económicos, políticos y psicosociales. De otro lado la academia debe preocuparse por los aspectos religiosos, que se estigmatizan y no se articulan en los estudios, que dan cuenta y explican fenómenos como los patrones de conducta del agente de terror.

El terror y la crueldad no aparecen circunstancialmente responden a condiciones de orden multiplural lo cual le permite al sujeto investirse con conductas que son móviles y adaptativas en un espacio propicio para su desarrollo.

BIBLIOGRAFÍA

- Caillois, Roger. (1938). *El mito y el Hombre*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Caillois, Roger. (1939). *El Hombre y lo sagrado*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Cañizares Esguerra, Jorge. (2008). *Católicos y Puritanos en la colonización de América*. Madrid, Marcial Pons.
- CNRR. (2001). *La masacre del salado: esa guerra no era nuestra*. Comisión Nacional de Reconciliación y Reparación [en línea], disponible en http://www.cnrr.org.co/new09/.../informe_la_masacre_de_el_salado.pdf, recuperado el 12 de mayo de 2011.
- CNRR (s. f., a). Comisión Nacional de Reconciliación y Reparación [en línea], disponible en <http://www.verdadabierta.com/nunca-mas/masacres/202-masacres-el-modelo-colombiano-impuesto-por-los-paramilitares->, recuperado el 12 de mayo de 2011.
- CNRR (s. f., b). Comisión Nacional de Reconciliación y Reparación [en línea], disponible en http://www.cnrr.org.co/contenido/09e/spip.php?article3544&var_recherche=masacres
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari. (1985). *El Anti Edipo Capitalismo y esquizofrenia*. Madrid, Paidós Ibérica.
- Desde abajo. (s. f.) [En línea], disponible en <http://www.desdeabajo.info/index.php/actualidad/colombia/6368-colombia-hubo-mil-masacres-y-2500-desapariciones.html>
- Drexler, Josef. (2002). *En los montes sí; Aquí no! Cosmología y medicina tradicional de los Zenúes*. Quito, Abya-Yala.
- Duzán, María Jimena. (1992). *Crónicas que Matan*. Bogotá, Tercer Mundo Editores.
- Echandía, Camilo. (2008). *Dinámica espacial de las muertes violentas en Colombia 1990-2005*. Observatorio del Programa Presidencial de Derechos Humanos y Derecho Internacional Humanitario. Bogotá, Vicepresidencia de la República.
- Redacción, Nota de prensa. Periódico El Espectador.com, 4 de diciembre de 2009.

- Eliade, Mircea. (1995). *Mito y realidad: La estructura de los mitos - La Importancia Del «Mito Vivo»*. (Cap. 1 y 2). Buenos Aires, Kairós.
- Eliade, Mircea. (1998). *Lo sagrado y lo profano*. Buenos Aires, Crentalia.
- Engels, Federico. (1979). *El origen de la familia, la propiedad privada y el estado*. Ediciones de cultura popular.
- Expediente Penal 721 (2000). Declaración tomada en Barranquilla el 4 de marzo de 2000.
- Foucault, Michel. (1977). *Historia de la sexualidad. Vol. 1, La voluntad de saber*, Siglo veintiuno editores XXI.
- Freud, Sigmund (1930). *El Malestar de la Cultura*. Obras Completas de Freud, Tomo III. Madrid, Editorial Biblioteca Nueva.
- Freud, Sigmund. (1938). *Escisión del yo en el proceso de defensa*. En: International Journal of Psychoanalysis, Vol. XXII, 1941.
- Freud, Sigmund. (1927). *Fetichismo*. En: International Journal of Psychoanalysis, Vol. IX, 1928.
- Freud, Sigmund, "Tres contribuciones a la teoría de la sexualidad" (1905), Nueva York, 1910.
- Hegel, Georg. (1807). *Fenomenología del Espíritu*. México D.F., Fondo de Cultura Económica.
- Garrard-Burnett, Virginia. (2009). *Terror in the Land of the Holy Spirit-Guatemala under General Efraín Ríos Montt 1982-1983*. Univerity Oxford Press Inglaterra
- Jimeno Santoyo, Myriam. (2003, mayo). "Elementos para un debate sobre la comprensión de la violencia", en cuadernos del Ces, No.1.
- Karmy Bolton, Rodrigo. (2006) *Lo Sagrado Absoluto (Pensar la violencia en la era global)*. Hoja de Ruta, No. 3, Noviembre de 2006. Santiago, Universidad de Chile.
- Lacan, Jacques y Granoff, Wladimir (Trad. Leonel Sánchez Trapani) (1953). *Lo simbólico, lo imaginario y lo real*. Conferencia pronunciada en junio de 1953

en la Sociedad Francesa de Psicoanálisis. Disponible en <http://www.acheronta.org/acheron15.htm>

- Lozano Garzón, Liz carolina *¿Guerra espiritual evangélica o brujería indígena? Prácticas mágico- religiosas de los excombatientes paramilitares en contextos de guerra en Córdoba (Colombia)*. Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá, PUJ.
- Lozano Garzón, Liz Carolina (2009). *Guerra Espiritual y Conflicto armado en Córdoba*, Tesis de grado, mayo de 2009. Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá, PUJ.
- Marx, Karl. (1864). *El Capital*. Tomo I, 2° Edición. Buenos Aires, Siglo XXI Editores.
- Negrette Barrera, Víctor. (1986). *Pueblos de ciénaga. Cuenca del río Sinú*. Montería, Fundación del Sinú.
- Negrette Barrera, Víctor. (2006). *Documentos para la reflexión 2. Grupos políticos, iglesias y conflicto armado*. Montería, Universidad del Sinú.
- Nietzsche, Fiederich. (1887). *Genealogía de la moral*. 3° Edición, Madrid, Alianza Editorial.
- Pujol Martínez, Elena. (2010) *Magia, ritos y símbolos en el paleolítico superior*. Disponible en <http://www.inventiomag.com/pages/historia/articulos.aspx?ID=8>
- Perica, Vjekoslav. (2002). *Balkan Idols-Religion and Nationalism in Yugoslavia States*, University Oxford Inglaterra
- Salazar, Alonso. (1990). *No nacimos pa' semilla*. Medellín: CINEP.
- Sierra, Luz María (1999). Nota de prensa. Periódico El Tiempo, 31 de marzo de 1999.
- Scott, C. James. (2000). *Los dominados y el arte de la Resistencia*, México D.F., Ediciones Era.
- Silva Jorguera, Daniel. (2007). "Los dominados y el arte de la resistencia" [reseña], en *Revista espacio regional*, volumen 2, número 4, pp. 151-155.
- Taussig, Michael. (2002). *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje. Un estudio sobre el terror y la curación*, Bogotá, Grupo Editorial Norma.

- Taussig, Michael. (2009). *What color is the sacred?* Chicago, The University of Chicago Press.
- Terrorismo by Suite 1001. (s. f.). [En línea], disponible en <http://www.suite101.net/content/masacres-en-colombia-a26078#ixzz1QoA8jdwR>
- Tutner, Victor Witer. (1999). *La selva de los símbolos aspectos del ritual ndembu*, Madrid, Siglo Veintiuno
- Uribe, Carlos Alberto. (2003, junio). *Magia, Brujería, y Violencia en Colombia*, en Revista de estudios Sociales, núm. 15, p. 59-73.
- Uribe, María Victoria. (1990). *Matar, rematar y contramatar. Las masacres de la violencia en el Tolima 1948 -1964*, Bogotá, Cinep.
- Uribe, María Victoria. (2004). *Un ensayo interpretativo sobre el terror en Colombia*, Bogotá, Grupo Editorial Norma.
- Valenzuela, Pedro. *Reflexiones sobre interpretaciones recientes de la violencia en Colombia*, Convergencia Facultad de Ciencias Políticas y Administración Pública Universidad autónoma del Estado de México.
- Vallejo, Fernando. (1993). *La virgen de los sicarios*. Bogotá: Alfaguara.
- Weber, Max. (1901). *Sociología de la religión: La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Zuleta, Estanislao. (1999). *Acerca de la naturaleza de las ciencias sociales*. Colección palabra y acción. Bogotá, Contravía Ediciones.

