

**ANDAR LA MEMORIA: RELATOS DE RETORNO EN CHENGUE, SUCRE**

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA  
FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y RELACIONES INTERNACIONALES  
CARRERA DE CIENCIA POLÍTICA  
BOGOTÁ D.C.  
2019**

**ANDAR LA MEMORIA: RELATOS DE RETORNO EN CHENGUE, SUCRE**

**MARÍA ANGÉLICA BARRIOS VILLAFANE**

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA  
FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y RELACIONES INTERNACIONALES  
CARRERA DE CIENCIA POLÍTICA  
BOGOTÁ D.C.  
2019**

**ANDAR LA MEMORIA: RELATOS DE RETORNO EN CHENGUE, SUCRE**

**MARÍA ANGÉLICA BARRIOS VILFAÑE**

**DIRECTOR DEL TRABAJO DE GRADO**

**JUAN CARLOS MERCHAN ZULETA**

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA  
FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y RELACIONES INTERNACIONALES  
CARRERA DE CIENCIA POLÍTICA  
BOGOTÁ D.C  
2019**

A la comunidad de Chengue y a todos los chengueros que hoy hacen que vuelvan a cantar los gallos:

## II

Al mediodía llegaron las volquetas fúnebres  
con sus chazas inmensas de tártaras calientes  
Las órdenes dadas estaban cumplidas

Ese día el sol fue borrado del cielo

Las espigas de maíz estaban secas  
El camino parecía un cementerio  
y las volquetas cargaban las bolsas  
negras llenas de cadáveres  
Era una carga de bolsas negras  
como arena mojada  
pesaban como piedras insensibles los muertos  
Los alinearon bajo el sol de la tarde  
a cada uno le fueron colocando su cabeza  
parecían aún sentenciadas a muerte sus sombras  
pero andaban lejos de sus lágrimas carcomidas de miedo  
ninguna batalla consagraba su heroísmo  
allí estaban bajo el sol de la tarde

A lo largo del camino hasta Ovejas llegaron los muertos  
vieron por última vez el cielo borroso bien arriba

En menos de lo que un gallo canta  
la noticia dio la vuelta al incrédulo mundo  
pero en Chengue no volvieron a cantar los gallos

Poema "La masacre de Chengue" (Parte II) por José Ramón Mercado

<b>Introducción .....</b>	<b>1</b>
<b>Objetivo general .....</b>	<b>4</b>
<b>Objetivos específicos .....</b>	<b>4</b>
<b>Capítulo 1: Marco Conceptual.....</b>	<b>7</b>
<b>1.1 Memoria Colectiva.....</b>	<b>7</b>
<b>1.2 Identidad.....</b>	<b>8</b>
<b>1.3 Territorio.....</b>	<b>9</b>
<b>1.4 Retorno.....</b>	<b>12</b>
<b>Capítulo 2: Caracterización de la comunidad y el territorio del retorno en Chengue .....</b>	<b>15</b>
<b>2.1 Memoria e identidad chenguera .....</b>	<b>15</b>
<b>2.2 Geografías del terror en Chengue .....</b>	<b>22</b>
<b>Capítulo 3: ¿Cómo el ejercicio de la memoria colectiva de los chengueros ha permitido la resignificación del territorio del retorno?.....</b>	<b>29</b>
<b>3.1 Asociación de Víctimas de Chengue, un motor de resignificación territorial. ....</b>	<b>30</b>
<b>3.2 La ambivalencia del sujeto político chenguego.....</b>	<b>33</b>
<b>CONCLUSIONES.....</b>	<b>38</b>
<b>Bibliografía .....</b>	<b>40</b>
<b>Anexo 1: Cronograma de actividades .....</b>	<b>45</b>
<b>Anexo 2: Captura de pantalla de vídeo.....</b>	<b>46</b>
<b>Anexo 3: Captura de pantalla de vídeo.....</b>	<b>47</b>
<b>Anexo 4: Fotografía del desplazamiento.....</b>	<b>48</b>
<b>Anexo 5: Captura de pantalla de vídeo .....</b>	<b>49</b>
<b>Anexo 6: Instrumento de entrevista semi-estructurada .....</b>	<b>50</b>

# **Andar la memoria: relatos de retorno en Chengue, Sucre**

## **Introducción**

Montes de María es una subregión del caribe colombiano integrada por quince municipios, ubicada entre los departamentos de Sucre y Bolívar. La región posee una diversidad topográfica importante; por un lado, está la zona plana, dedicada a la ganadería extensiva y explotación maderera, y por el otro una zona alta y montañosa, dedicada a la economía campesina y a la agricultura de pancoger.

Esta región se constituye históricamente como una con profundización del conflicto armado en Colombia, teniendo como eje transversal el conflicto por la tierra y el territorio (Henao Izquierdo & Huertas, 2008). El conflicto cobra importancia a finales de los años sesenta, cuando se lleva a cabo una expulsión masiva de familias campesinas por la terminación de los arriendos mediante los cuales el campesinado se vinculaba a las haciendas ganaderas (Reyes, 1976). En este contexto, se dan las luchas campesinas haciendo de Montes de María una región con voluntad de redistribución de la tierra y respeto a la vocación agrícola.

A finales de la década del setenta y comienzo de los ochenta, aprovechando el debilitamiento de los movimientos campesinos y la oportunidad de consolidar unas bases políticas a partir de las luchas campesinas (Centro Nacional de Memoria Histórica, 2011), comienzan a realizar trabajo político las guerrillas (Henao Izquierdo & Huertas, 2008), principalmente, el Ejército de Liberación Nacional (ELN), el Partido Revolucionario de los Trabajadores (PRT), la Coordinadora de Renovación Socialista (CRS), y en menor medida el Ejército Popular de Liberación (EPL) (Fundación Ideas para la Paz, 2011). Las posteriores desmovilizaciones, primero del PRT y después de la CRS, abrieron espacio para que las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia – Ejército del Pueblo (FARC EP) y el Ejército de Liberación Nacional (ELN) cooptaran el territorio a principios de los noventa, y emprendieran acciones en contra los de terratenientes y campesinos, como secuestros,

emboscadas, extorsiones y retenes ilegales. Estas actividades provocaron la reacción de élites rurales y de grupos narcotraficantes que sintiéndose amenazados por el secuestro, gestionaron la aparición y desarrollo de los primeros paramilitares en la zona (Gutierrez, 2015). Algunos grupos paramilitares articulados se autodenominaron como Autodefensas Unidas de Colombia (AUC), representados en la región por el Bloque Héroes de los Montes de María. Así, nace una espiral de violencia que incluye el accionar de las fuerzas armadas, no sólo en combate con la guerrilla sino de la mano con el brazo paramilitar. Lo anterior se tradujo en masacres, asesinatos selectivos, homicidios indiscriminados, desplazamientos forzados y amenazas que llenaron de terror el territorio de los Montes de María, evidenciando el incremento vertiginoso de la violencia en la región<sup>1</sup> (Ochoa Guzmán, 2016).

De las consecuencias más desafortunadas que dejó este legado de violencias, fue el desplazamiento masivo de familias campesinas de los municipios y corregimientos de Montes de María, muchos de los cuales se desplazaron en condiciones precarias a cascos urbanos como Sincelejo, Cartagena y Barranquilla. Muchos han retornado sin las condiciones básicas de la política pública de retorno (seguridad, voluntariedad y dignidad) y otros han adelantado procesos autónomos y colectivos para propiciar un futuro retorno.

Esta investigación indagará alrededor de un corregimiento llamado Chengue, parte de la región de los Montes de María, ubicado en el municipio de Ovejas, Sucre, corredor transitado como punto estratégico del comercio de productos agrícolas y recordado por sus abundantes cosechas de aguacate. El pueblo queda en una pequeña montaña a 500 metros del mar, razón de su aire fresco y agradable. Los chengueros, mayoritariamente constituidos por lazos

---

<sup>1</sup> El paralelo debilitamiento de las FARC EP y el aumento del control territorial por parte de las AUC, representó que éstas últimas fueran las responsables de las mayores atrocidades en contra de la población civil. Entre 1997 y 2003, fueron asesinadas al menos 115 personas en masacres como las de Las Palmas, Bajo Grande, La Sierrita, El Salado, Mampuján, Chengue y Macayepo y a 2009 fueron desplazados forzosamente en la región de los Montes de María, un total de 215.505 personas (PNUD , 2010),

ancestrales de unas pocas familias, se caracterizan por los estrechos lazos de solidaridad y apego a la historia su pueblo.

Desafortunadamente, la historia y memoria de esta población ha sido marcada por la violencia del conflicto armado. El 17 de enero del 2001 ocurrió una masacre paramilitar cuando alrededor de las tres de la mañana, bajo la guía de una mujer conocida como “Comandante Beatriz” y comandada por alias “Juancho Dique”, los paramilitares del Bloque Héroes de Montes de María sacaron a los hombres de sus casas, para asesinarlos con un mazo de hierro. Cuando acabó la masacre yacían 28 cuerpos entre la plaza principal, el puesto de salud y alrededores, y fueron quemadas 26 de las 62 casas que había para la época en Chengue (Azüero Quijano, 2016). La masacre hacía parte de la “Operación Rastrillo” que comprendió masacres en la zona montemariana como la de El Salado o Mampuján, y fue estructurada por órdenes de Carlos Castaño a Rodrigo Mercado Peluffo alias “Cadena”. La masacre ocasionó el desplazamiento masivo e inmediato de unas 900 personas, del total de 1200 personas que habitaban no solo en Chengue sino en corregimientos como Don Gabriel, Salitral, La Ceiba, Buenos Aires y El Tesoro (CINEP, Marzo 2001). El Estado colombiano ha sido incapaz de brindar justicia y castigo a los culpables, provocando impunidad y desprotección a las víctimas, sin haberse materializado los derechos a la verdad, la justicia y la reparación.

Aunque desde este punto las atrocidades cometidas corresponden a un problema social, esta investigación se centra en problematizar el retorno de esta comunidad al territorio y el rol de la memoria e identidad chenguera en la reconstrucción del territorio de la violencia. Resulta un problema a resolver, el papel que juega la puesta en acción de la memoria colectiva en el retorno. Se entenderá a la memoria colectiva como la identidad colectiva narrada, y al retorno, no únicamente como la acción del volver sino como la resignificación del territorio del terror. Por ello, la pregunta que orientará este estudio será *¿cómo el ejercicio de la memoria colectiva posibilita la resignificación del territorio del retorno en Chengue?*

Así, investigar la incidencia de la memoria colectiva en la resignificación del territorio, entendido como espacio donde se manifiestan los lazos sociales, permite tomar las experiencias de los chengüeros como testimonios de vida relevantes para los estudios de conflicto y paz de la disciplina de la Ciencia Política. También permite reforzar la empatía



emocional entre los entrevistados y los lectores, que es vehículo para la construcción de paz. En tercer lugar, posibilita a los participantes, al reflexionar sobre el pasado y tomar distancia de la posición de víctima, a entenderse como sujetos con reclamos sociales y políticos. Este proyecto se realizará como estudio interdisciplinario, aportando a los ámbitos de la ciencia política, la antropología, y la geografía social. Tiene un valor teórico, en el sentido de que poco se ha explorado en el ámbito académico la relación entre memoria y procesos de retorno. De igual forma, tiene una relevancia social porque incide dentro del campo político de la memoria, habilitando estas memorias colectivas y comunitarias, a que influyan en la memoria histórica y hegemónica del país.

### **Objetivo general**

Analizar cómo el ejercicio de la memoria colectiva de los chengueros ha permitido la resignificación del territorio del retorno, con base en la construcción de un marco conceptual y la caracterización de la comunidad.

### **Objetivos específicos**

Construir un marco conceptual para interpretar los relatos de memoria colectiva de los chengueros.

Caracterizar la comunidad de Chengue a partir de las narrativas de memoria colectiva y el significado del territorio retornado.

En cuanto a la metodología, es preciso aclarar que la población de estudio será la comunidad víctima de la masacre de Chengue, comprendiendo aquella que ha retornado y los individuos que adelantan acciones para hacer posible el retorno. Además, se considera que la metodología de carácter cualitativo es la más relevante para caracterizar los significados de los relatos de los participantes y analizarlos en función del marco conceptual. De esta forma, se empleará la metodología de caso de estudio descriptivo que permite analizar fenómenos particulares y caracterizar a las comunidades (Sampieri, 1998) sin defender presupuestos teóricos preestablecidos (Pérez Serrano, 1994) dado que en este caso no hay una

fundamentación teórica sólida y concertada sobre la relación entre memoria colectiva y resignificación a partir del retorno al territorio. Al respecto, es importante que la investigación tenga un enfoque participativo en cuanto las víctimas y los líderes de la comunidad se constituyen como co-investigadores (Fals Borda & Anisur Rahman, 1991) del presente trabajo al involucrarse en la interpretación crítica de sus propios procesos de reconstrucción del tejido social.

En primera instancia, se utilizará la técnica de observación participante, como forma de inmersión preliminar en el territorio de Chengue. Es un método con pretensiones objetivas dado que se observa y estudia los comportamientos de los sujetos, ayudando al investigador a intuir cómo están organizadas las relaciones sociales y los parámetros culturales particulares, además de sugerirles categorías para el marco conceptual. Posteriormente se utilizará la entrevista semi-estructurada a personas víctimas de la experiencia de violencia en Chengue. Estas entrevistas tendrán un guion centrado en categorías y subcategorías en la medida que posibilita una estructura más organizada a la hora de interpretar la información y producir los resultados finales. Es importante señalar que también se emplearán los grupos de discusión para acceder a los significados sociales de la memoria colectiva, cuya ventaja es que la interacción grupal genera un efecto sinergia donde las intervenciones de los presentes hacen que surjan otras (Villa Gómez, 2014)<sup>2</sup>.

Finalmente, es importante especificar los temas a tratar en los capítulos del presente trabajo. El primer capítulo corresponde a un marco conceptual que desarrolla los cuatro conceptos principales que guían la investigación; estos son: memoria colectiva, identidad, territorio y retorno. Por su parte, el segundo capítulo hace una caracterización de la memoria e identidad de la comunidad y del territorio del retorno, basándose en los cuatro conceptos fundamentales y en los testimonios de los entrevistados. Por último, el tercer capítulo analiza el accionar de

---

<sup>2</sup>De este modo, el tiempo de trabajo de campo serán 11 días en total, repartidos en diferentes meses, organizados explícitamente en el cronograma de actividades anexo.

la memoria colectiva por el sujeto político chengüero que hace posible la resignificación del territorio del retorno. Al final, se presentan las conclusiones analíticas sobre los cuatro conceptos a la luz del caso de investigación.

## Capítulo 1: Marco Conceptual

Considerando la pregunta de investigación, sobre cómo la memoria colectiva permite la resignificación del territorio del retorno, la mira central de la investigación estará enmarcada en cuatro conceptos principales que son: memoria colectiva, identidad, territorio y retorno. El desarrollo de estos cuatro conceptos principales, implicará tener en cuenta otros que están relacionados, para así alcanzar una óptima lectura interpretativa del corpus.

### 1.1 Memoria Colectiva

Se parte en la presente investigación del supuesto básico de que la memoria colectiva es una reconstrucción del pasado a partir de elementos y de mecanismos actualmente presentes en la consciencia de un grupo limitado en el tiempo y el espacio (Halbwachs & D., 1995). Estos elementos presentes tanto en el grupo como en el individuo hacen de la memoria individual un punto de vista sobre la memoria colectiva. Asimismo, la memoria colectiva es constituida por recuerdos, tradiciones y formas de vida de un grupo y es constantemente reconstruida desde los elementos y mecanismos actuales que permiten mantener un sentido de pertenencia e identidad.

Los conceptos de memoria e identidad se encuentran en una relación dialéctica ya que la identidad es marco de selección para la reconstruir la memoria y ésta al mismo tiempo genera la identidad que sostiene al grupo (Candau, 2001). La memoria precede, funda y opera la construcción de la identidad, y la identidad da forma a las narrativas para construir memoria. La memoria, teniendo como fundamento la acción del recordar y olvidar, contiene la acción la acción de clasificar, ordenar, descartar, seleccionar, para después construir el relato narrativo que es la identidad.

De esta manera, se entiende la memoria colectiva como un fenómeno que se da en un grupo en particular y se expresa como *identidad colectiva narrada*.

## 1.2 Identidad

Desde la mirada teórica de Arfuch (2002) se entiende a la identidad mediante sus cualidades relacionales e intersubjetivas. La identidad se construye y se expresa colectivamente. Se construye, porque no se entiende como una serie de atributos que vienen dados a priori, que se tienen o no se tienen, sino como un relato que se va formando y que está siempre en permanente confrontación. La identidad, vista desde el enfoque narrativo, es un momento identificatorio en un trayecto nunca concluido (Arfuch, 2002), por lo que se abordará la identidad desde su cualidad relacional y contingente y sobre todo como una *narración en constante construcción*.

Por otra parte, Halbwachs (2004) demuestra que sólo se recuerda a partir de la referencia de los otros, es decir, que los recuerdos individuales son posibles ya que están dentro del marco social de la memoria de la colectividad. No se puede pensar una identidad desde el individuo en solitario, ya que este está hecho de relaciones con los otros, y se forma a través de las relaciones armónicas y conflictivas. La identidad se construye mediante las fronteras y la distancia con el otro y lo que el otro representa. Es un proceso mediante el cual se construye el significado en virtud de un conjunto de atributos compartidos, con exclusiones a otras identidades (Castells, 1997).

Souroujon (2011) desarrolla el concepto de identidad en relación con la memoria y con su función narrativa y semántica. El autor concibe la identidad como una amalgama social, como un conjunto de imaginarios que mantienen la cohesión de la comunidad. El autor pone en evidencia las formas de memoria: la tensión entre selección y omisión de hechos en función del sentido del relato, la relevancia que adquiere el pasado en la rememoración de un recuerdo, y el papel imprescindible de la imaginación en la memoria e identidad para construir futuro (Souroujon G. , 2011).

Desde la concepción narrativa de la identidad, el autor señala que existen acontecimientos impredecibles que amenazan la coherencia del relato (Souroujon G. , 2011). Estos sucesos irrumpen el sentido que la memoria le da al transcurso cotidiano de la vida y obligan a las comunidades a resignificar los sucesos del pasado. Uno de los artificios que permiten

reconfigurar el pasado después de un evento inesperado es el olvido. El autor propone, citando a Anderson (2006), un olvido que recuerda en tanto las causas de las tragedias se tienen presentes pero sin sentimientos de venganza, lo que representa entonces una reinención del pasado. Sin embargo, afirma que esta estrategia es inútil si las heridas aún están latentes, en este caso, solo la justicia logra una pacificación (Souroujon G. , 2011).

### **1.3 Territorio**

Es importante abordar las dinámicas del conflicto armado desde una mirada que integre las semánticas y sentidos de las dimensiones tanto de temporalidad como de espacialidad. Por ello, el concepto de territorio en la presente investigación será abordado desde una visión crítica, abarcando su contenido relacional, histórico, político e identitario. Se entenderá el territorio como una espacialidad vivida que es transformada por el conflicto y por las construcciones identitarias de quienes lo habitan. Entender el territorio como concepto político donde se materializan las violencias, los éxodos, los retornos y las dinámicas de organización, permite entrever la potencialidad de la identidad colectiva narrada en la resignificación de los lugares.

Frente a esto, la geografía social propone conceptos como espacio, territorio, tierra, lugar y paisaje, cuya diferenciación conceptual permitirá responder de manera más rigurosa a la pregunta de investigación: ¿cómo el ejercicio de la memoria colectiva posibilita la resignificación del territorio del retorno en Chengue?

En consecuencia, es preciso aclarar que el espacio es la dimensión que contiene la tierra, cuya propiedad es la superficie terrestre con todo lo que contiene, con todas sus rugosidades y especificidades, incluidos sus elementos minerales, suelo, vida vegetal y animal, clima y topografía, etc. tal como lo muestra Coraggio (1977) citado en Ramírez Velázquez (2015). De esta manera, el territorio sería la tierra más la población con su identidad, el uso que le da a la tierra, el sentimiento de pertenencia y los intercambios materiales y espirituales (Santos, 2000). Por otra parte, el concepto de paisaje se aborda desde su perspectiva clásica, como una experiencia estética aprehendida por la sensibilidad humana. El paisaje es, fundamentalmente, algo que se observa, se contempla o se interpreta a través de los sentidos;

es el territorio interpretado, que provoca una emoción (Souto, 2011). Por su parte, el concepto de lugar es una parte específica del territorio y hace referencia a un espacio acotado y particular que está vinculado con la vida cotidiana y con el encuentro social. El lugar tiene una carga de significado dada por las relaciones sociales que lo configuran y es donde la identidad y lo simbólico adquieren relevancia. El lugar puede hacer revivir el pasado, contribuyendo a la producción y reproducción de la memoria colectiva. Al ser constituido por la memoria, es la materia prima para una creativa producción de la identidad, tal como lo expresa Cresswell (2008) citado por Ramírez Velázquez (2015). El paisaje, los lugares y la tierra, en suma, el territorio, son configurados y a su vez configuran la identidad de los grupos sociales. Las comunidades pueden ser analizadas desde una mirada que integre los espacios habitados, deshabitados, creados y destruidos, en donde los miembros realizan su vida.

La propuesta conceptual-metodológica de Oslender (2008), denominada Geografías del Terror, sirve como herramienta para leer las estrategias de la memoria colectiva en la redefinición de los lugares impactados por el horror y el desarraigo. Esta propuesta conceptual-metodológica consta de siete puntos. El primer punto es lo que el autor llama la *producción de paisajes de miedo*, que son las huellas visibles de la violencia, que pueden ser leídas en las casas destruidas y quemadas, en los cuerpos muertos, en los huecos de balas, en grafiti, en las paredes o en plantaciones arrasadas e incluso en los espacios vacíos (Oslender, 2008). El segundo punto es *las restricciones en las movilidades y prácticas espaciales rutinarias* donde los pobladores ya no pueden moverse libremente en sus lugares cotidianos. El tercer punto es *la dramática transformación del sentido de lugar*; desde la antropología este sentido de lugar refiere a las semánticas subjetivas y colectivas que componen la experiencia cotidiana del lugar. Con el terror el sentido de lugar se quiebra y pasa a ser llamado *sentido aterrorizado de lugar*. El cuarto punto es el término *desterritorialización*, referido a la pérdida de control territorial de las comunidades; el desplazamiento forzado es su expresión máxima. El quinto punto son *los movimientos físicos en el espacio*; éstos se refieren a los trayectos que deben hacer las comunidades al desplazarse. En sexto lugar está el punto de la *re-territorialización*, cuyos procesos van en conjunto con los de

desterritorialización, ya que cuando ésta se produce, las comunidades se asientan en otros lugares o, después de algún tiempo, regresan al lugar de origen. El proceso de reterritorialización comprende sentimientos como el miedo y la incertidumbre. El cambio abrupto del hogar, de la casa y del pueblo consumidos por la hostilidad de la violencia y la naturaleza, provoca un choque e implica una reconstrucción de la comunidad y una resignificación de su territorio. Por último, están las *estrategias espaciales de resistencia* en las que el autor resalta las configuraciones de los movimientos sociales, estrategias y organizaciones locales que resisten para convertir los paisajes inhabitables en unos habitables.

Finalmente, uno de los conceptos fundamentales de la investigación, la *resignificación del territorio*, es definido por Blair Trujillo (2013) como el logro de la de-construcción de representaciones tejidas por la guerra y la reconstrucción de nuevas significaciones o nuevos sentidos de lugar de los espacios habitados.

Recuperar esos lugares, resignificarlos, pasa por complicados procesos de reelaboración de los duelos que permitan a las víctimas el retorno, a través de procesos de reconstrucción del tejido social que van aparejados con la reconstrucción de los lugares, en tanto “lugares habitables”. El espacio ya no estará marcado por la pérdida y el dolor, sino también por las posibilidades de habitar la vida en el presente y por las expectativas de reconstruir en los lugares un futuro. Pero, en términos políticos, esta reconstrucción de los lugares ayudaría a resemantizarlos. Todos ellos son manifestados a través de lugares y/o adverbios de lugar, que son la expresión de una serie de significaciones construidas por las poblaciones en torno a los espacios habitados y que, en los últimos años, han sido tejidas por la guerra (Blair Trujillo E. M., 2013, p. 74).

El trabajo de conceptualización de Blair Trujillo (2005) se pregunta por el rol del espacio en la memoria y las posibilidades políticas de ésta. La autora pone al mismo nivel de cuestión el papel que juegan el espacio, el tiempo y la narración en los procesos de memorialización que hacen las poblaciones en contextos de guerra (Blair Trujillo E. M., 2005). Para la autora, es indudable que la espacialidad es un componente de la memoria y que los ejercicios de memoria tienen la posibilidad de reconstruir la vida cotidiana (Blair Trujillo E. M., 2013).



En este sentido, resalta el poder y la potencialidad política y transformadora que tiene la memoria colectiva y su incidencia en la resignificación del territorio.

#### **1.4 Retorno**

Comprender el retorno implica acercarse a una dimensión simbólica que da cuenta de los significados y sentidos de lugar que comprenden el territorio físico, las viviendas, las cuadras, las plazas y las relaciones sociales que ahí se desarrollan. En primera medida, no se puede entender el retorno sin comprender el fenómeno del desplazamiento forzado. En el desplazamiento la relación que establecen las personas afectadas con su espacio vital es quebrado y los individuos exiliados tienen que reconfigurar su identidad y reafirmarla sirviéndose de su memoria para poder mantener vivo un sentido de vida. El retorno no es un proceso de restauración sino de reconfiguración, que toma de base un cambio de sentido de lugar, es decir, de uno atravesado por la guerra a uno en pro de ser habitado de una forma nueva. Si el territorio de origen es el nicho donde se constituye la identidad de una colectividad, cuando éste es violentado la identidad tiene que reconfigurarse y transformarse desde el desplazamiento e incluso durante el proceso retorno. La relación con el territorio, entonces, aparece como indispensable para redimensionarse después del desplazamiento y estructurar las formas de vida de la comunidad.

Por ello, se entenderá el territorio del retorno como aquel espacio que comprende la tierra y las dimensiones simbólicas de los que lo habitan y que fue atravesado por la violencia directa y el desplazamiento forzado, por lo cual su sentido de guerra pretende ser reconfigurado en uno de construcción de paz y, así, volver a ser habitable.

De ahí que Garzón (2011) entienda el retorno como la reconstrucción de una comunidad no desde la política pública o la atención psicosocial, sino como una plataforma donde se construye el nuevo proyecto social, político y colectivo. Al partir de la consideración del retorno como un proceso y no como una solución final al desplazamiento, se permite concebir al territorio del retorno como un territorio continuamente resignificado por las memorias (Garzón M. , 2011). Los retornados, más allá de ser sobrevivientes y víctimas, se entienden como actores que luchan por reconstruir lo que la guerra les arrebató mediante demandas

sociales y políticas. Para Garzón (2011), los retornados otorgan significados diferentes a los legados por la violencia del conflicto armado y rompen los estereotipos de victimización para transformar los órdenes impuestos por el abandono estatal y reconstruirse en medio del retorno. En consecuencia, en el retorno las comunidades rehacen biografías, modifican paisajes, restauran sentidos de lugar, confrontan las geografías del terror (Oslender, 2008) y promueven la organización social (Garzón M. , 2011).

Los individuos que pretenden retornar realizan acciones concertadas basadas en la solidaridad y la cooperación en aras de hacer habitable el presente y al menos delinear cierto horizonte de futuro (Garzón M., 2011). Si antes existía un ‘nosotros’ dada la cohesión de la comunidad, con los actos generalizados de victimización esta concepción se refuerza por la vivencia de un evento traumático compartido, que mediante los actos de solidaridad permite aumentar el sentimiento de simpatía con los semejantes (Rorty R. , 2001). En este sentido, la solidaridad es generadora de una amalgama de comunidad que refuerza los lazos sociales entre los miembros y, a su vez, es base de la cooperación entre individuos, lo que incita a la organización social y a la asociatividad con miras a la consecución de recursos (Merchán Zuleta, 2012). De este modo, en primer lugar, el retorno se evidencia como un proceso de organización social que permite rehacer lazos de confianza entre la población (Garzón M. , 2011) y, en segundo lugar, la cooperación es aquello que otorga a la solidaridad su carácter político, en tanto representa interacciones de individuos y organizaciones con miras a la toma de decisiones, reducción de las parcialidades y búsqueda de bienestar colectivo (Merchán Zuleta, 2012).

Por otro lado, no se trata únicamente de los nuevos sentidos que la comunidad le da al territorio, sino también sobre los procesos políticos a través de los cuales las víctimas sobrevivientes se convierten en actores políticos e inscriben sus semánticas en el espacio (Jelin, 2001). En este sentido, los retornados tienen que disputar su proyecto político con los del Estado u organizaciones internacionales, que legitiman la reconfiguración del territorio del retorno como necesarios para la construcción de paz. Esta reconfiguración socio- espacial desde el Estado u organizaciones, es definida por Ojeda (2016) como un proceso violento de despojo que limita la capacidad que tienen las comunidades de decidir sobre sus medios de

sustento y formas de vida. Es así como incluso en las prácticas cotidianas del retorno, las comunidades aún sufren pérdidas de autonomía, dado que este proceso de reconfiguración territorial y social, que viene desde la institucionalidad, opera a través de la vida cotidiana, materializándose en la disputa por imponer un proyecto político (Ojeda, 2016).

Teniendo todos estos conceptos presentes, si entendemos que el retorno es un proceso por el cual las víctimas establecen un proyecto colectivo sobre el territorio, el ejercicio de la memoria colectiva, que en últimas es la identidad colectiva narrada, es imprescindible para resignificar el territorio, es decir, para cambiar las semánticas de violencia por otras que permitan habitarlo de nuevo.

## **Capítulo 2: Caracterización de la comunidad y el territorio del retorno en Chengue**

### **2.1 Memoria e identidad chenguera**

El *ethos* de los habitantes de Chengue, o los chengueros, es indiscutiblemente campesino y trabajador. Al hacer parte de la región de los Montes de María, comparten rasgos y costumbres propias del campesino montemariano. Se caracterizan por la profunda relación con el cultivo de la tierra y la lucha por ella, siendo una región de lucha sindical campesina y epicentro del despojo de tierras por parte de grupos paramilitares en la década del 2000. No obstante, las figuras de peonazgo o de trabajo asalariado en haciendas ganaderas, propias de los Montes de María en general, no se vieron en Chengue. La comunidad chenguera, históricamente y hasta el día de hoy, se compone de familias campesinas que cultivan de manera autónoma en su mayoría cultivos de pancoger y usan otra parte del cultivo para la comercialización. Los chengueros se reconocen a sí mismos como una comunidad cuyo desarrollo fue impulsado de manera independiente, tal como lo expresa uno de sus pobladores y líder comunitario, Jairo Barreto:

La población de Chengue se caracterizaba porque era una población muy independiente, producía mucho, hacía sus cosas, tenía poder para venir a exigir, a decirle acá al Municipio, a la Alcaldía que necesitaba tal cosa y entonces tenía cierta independencia, había mucha producción y autonomía. Podemos decir que fuimos los primeros y hasta el día de hoy que tenemos agua gracias a nosotros mismos por el pozo que construimos (Barreto, 2019).

En este territorio de colinas verdes y vientos frescos, el tiempo pasa a un ritmo diferente al de la ciudad. En la madrugada se va al monte a trabajar la tierra, se vuelve alrededor de la una de la tarde y al caer del día se conversa con vecinos o en familia en el patio con piso de tierra y paredes arboladas. Pareciera que los chengueros siempre tuvieran para dar. Si se entra a una de sus casas a conversar, seguro se sale de su puerta con algún queso, suero, yuca o, si es época de cosecha, con un par de aguacates.

En Chengue no hay rejas de seguridad, ni grandes puertas que impidan entrar a la casa del vecino. Incluso parece ser que todo el que quiera entrar a conversar es invitado. En diferentes ocasiones la comunidad hace referencia al apoyo mutuo y trabajo conjunto para el mejoramiento de su pueblo, expresando como costumbre la solidaridad y la acción comunal en la construcción de sí misma.

Allá siempre estaban los señores ahí al frente, tenían una acción comunal y decían: el sábado vamos a limpiar el camino, está perdido, se limpia y se arregla... y sagradamente todo el sábado iba, se llevaba su machete e iban a arreglar el camino... El domingo hay que irle a ayudar al señor tal, que va a hacer su casa, su casa de bareque, ese día sobraba la gente echando palma, amarrando, todo el mundo en colectivo, así... Eran cosas muy bonitas; sí, yo me acuerdo de pasajes de esos (Barreto, 2019).

Por otra parte, hasta el día de hoy aún ronda en el imaginario colectivo chengüero su origen indígena y campesino, lo que hace evidente que el pasado aún está vigente en la conciencia de la comunidad.

O sea, hay dos versiones de por qué Chengue, de por qué se llamó Chengue: la primera es que dizque Chengue era una aldea, una aldea indígena y que tenía chozas en círculo y había un cacique, la aldea era del cacique Chengue, por eso el nombre de Chengue, de hecho, se han encontrado piezas arqueológicas. La segunda es que Chengue fue fundada cuando llegó un señor llamado José de las Nieves Medina, que llegó en mil setecientos y tales, se quedó ahí, fundó el pueblo, sometió a la gente que estaba allí, tiró cercas y convirtió eso en grandes haciendas. Pero Chengue siguió siendo un pueblo desordenado, al pueblo lo ordena mi difunto abuelo que murió hace ya, murió en el 92, con 105 años (Barreto, 2019).

En el pasado existían pocas familias que tenían fuertes lazos ancestrales, donde tanto los propietarios como los desposeídos tenían igual acceso al trabajo de la tierra, lo que hacía de Chengue en una comunidad con prácticas solidarias dentro de sus costumbres. Muchos de sus habitantes tienen en su nombre los apellidos Meriño, Oviedo y López, hecho que se evidencia en los nombres de las 28 víctimas fatales de la masacre del 2001<sup>3</sup>. Cuentan los

---

<sup>3</sup> Arquímedes López Oviedo, Francisco Santander López Oviedo, Azael López Oviedo, Cristóbal Meriño Pérez, Rusbel Oviedo Barreto, Jovany Barreto Tapias, Luis Enrique Buelvas Olivera, César Meriño Mercado, Videncio Quintana Meza, Mayro Manuel Quintana Barreto, Dayro López Meriño, Jaime Meriño Ruiz, Luis

habitantes que en los primeros tiempos de la comunidad las parcelas eran compartidas y el valor de la palabra para tratar temas de uso de tierra era tan válido como el de una escritura legal, lo cual hoy en día ya no representa un criterio de confianza.

En Chengue las fiestas, el deporte y los velorios significaban una tradición que unía a todos los integrantes del pueblo. Cabe destacar que aunque hoy en día los chengueros son empáticos cuando alguien de su comunidad fallece, la desconfianza que se instaló en la comunidad por la violencia ocasionó que ciertas muertes de personas ligadas a los actores armados no sean acompañadas,

Hubieron pelaos que simpatizaron con la guerrilla y terminaron con la infantería [de marina] y la infantería los vendió a los paramilitares. De hecho, he descubierto que un chico fue guía de los paramilitares y dicen que estuvo en la masacre también. El pelao posteriormente lo mataron. Lo veían en Cartagena en una camioneta 4x4, manejando una camioneta, y como a los tres años lo mataron allá en La Guajira de la manera más cruel, lo volvieron pedacitos en la Guajira. Nadie fue a su entierro. La mujer, siendo chenguera, terminó comprendiendo el tema, pero todo el mundo dolido por ese tema que él siendo del pueblo había... (Barreto, 2019).

Por otra parte, también la fiesta era sin duda un integrador social que aún tiene especial importancia en la memoria de la comunidad. Las fiestas más importantes de Chengue son las de San Juan en Semana Santa, donde hacen carreras de caballos y peleas de gallos, la fiesta; de la Virgen del Carmen en julio, la Navidad y el Año Nuevo. También el deporte era un aspecto relevante de la vida montemariana y chenguera y una forma de fiesta y recreación que inspira muchos otros recuerdos positivos del pueblo. Así lo recuerda uno de sus habitantes, cuyo testimonio demuestra que la memoria individual constituye ciertamente un punto de vista sobre la memoria colectiva:

---

Miguel Romero Berrío, Andrés Meriño Mercado, Néstor Montes Meriño, Pedro Adán Caro Ramírez, Luis Hernández Pérez, Manuel Guillermo Rodríguez Torres, Juan Carlos Martínez Oviedo, Elkin Martínez Oviedo, Rafael Romero Montes, Alejandro Rafael Monterroza Meriño, Néstor Meriño Caro, Dayro Rafael Morales Díaz, Videncia Quintana Barreto, Pedro Manuel Barreto Wilches, Julio César Lora Canoles (Macayepo, Bol) y N.N. (Macayepo, Bol). Fuente: En: RAMA JUDICIAL. JUZGADO CUARTO ADMINISTRATIVO DEL CIRCUITO DE SOINECELEJO. Expediente N° 70001 33 31 004 200300086-0 (Porrás Mendoza, 2013)

Ese escenario de ir a la tarde a la cancha de fútbol que era un potrero abierto pero que uno iba ahí a divertirse con los compañeros, a hablar de todo. También ahí se sentía el sonido de la naturaleza, los pájaros, hay mucha fauna por acá, sonidos característicos, el olor a tierra mojada, eso era como un sentido especial que le daba a uno (Barreto, 2019).

Los chengueros como campesinos tienen una íntima y diaria relación con la tierra, a la cual le atribuyen un valor más allá de lo económico. En Chengue, como lo es en todos los corregimientos rurales de Montes de María, los habitantes están en permanente contacto con sus animales, con la naturaleza y con la tierra. Sus raíces, su cultura, su conocimiento, las vivencias colectivas e individuales, su concepción del mundo y sentido de la vida están siempre en relación con el territorio campesino y rural. Ir en caballo a ordeñar las vacas, luego darle de comer a las gallinas y a los perros, hacer el suero, matar al puerco porque viene alguien muy querido, tomar un limón y un aguacate del árbol del patio para el almuerzo, son acciones cotidianas de los chengueros.

En Chengue se cultiva principalmente la yuca, el ñame, el maíz y el plátano; en mejores tiempos, el aguacate era la columna vertebral de su economía campesina. A mediados de los años 80 el cultivo del aguacate se convirtió en una gran oportunidad económica para la comunidad. A partir del acceso de 49 familias a un predio de 72 hectáreas llamado El Desengaño, prolifera la siembra del aguacate, permitiendo posicionar el cultivo como base de su economía (Porrás Mendoza, 2013). La creciente inseguridad y el robo de ganado también propició que los chengueros se inclinaran a cultivar el aguacate. Para los años 90, ya Chengue era conocido como pueblo aguacatero. La primera cosecha del aguacate en Chengue empezaba a finales de abril hasta junio. La segunda, más pequeña, en los meses de octubre y noviembre. Este ciclo permitía (y aun hoy en día, pero en menor medida) a Chengue tener ingresos por el cultivo de aguacate dos veces al año.

La presencia guerrillera en la región y su accionar desde los años 90, no solo provocó miedo e inseguridad en la población sino un estigma negativo sobre la población civil. Con la posterior llegada al territorio de las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC), la violencia escaló vertiginosamente, estando la población en medio del fuego cruzado, entre el Frente 37 de las FARC EP, el Bloque de los Héroes Montes de María de las AUC, y el Ejército

Nacional. Al ser el territorio un corredor vial de la guerrilla, los chengueros fueron adquiriendo la carga del estigma subversivo. Asimismo, las AUC partían de la base de que las personas de las comunidades rurales eran guerrilleras vestidas de civil y debían ser consideradas como combatientes. Con la misma estigmatización las comunidades empezaron a ser agredidas por paramilitares, así como victimizadas por el mismo Estado. Los chengueros subrayan las fronteras que diferencian su identidad civil de la de los actores armados, resaltan que son civiles y víctimas de la guerra que nada tienen que ver con los actores armados implicados, además que cuando estos incursionaban en su territorio eran siempre percibidos con gran temor.

Así, las lógicas del conflicto armado colombiano se manifestaron en Chengue, un pueblo en el que la cooptación del territorio significaba cierto poder y control para los grupos armados. La frontera imaginaria entre Chengue y el municipio contiguo de Macayepos supuso un factor relevante para entender cómo se propició la guerra hasta llegar a su cénit, la masacre donde 28 campesinos inocentes fueron brutalmente asesinados. Esta frontera significaba el límite de control de la guerrilla que incursionaba en Chengue, hacia el río Magdalena, y de los paramilitares que tenían control en Macayepos, hacia el Mar Caribe. Esto dejó a ambas comunidades estigmatizadas y sumidas bajo las disputas territoriales de los alzados en armas.

Los habitantes de Chengue recibieron varias amenazas que presagiaban la masacre. Esto los llevó a anticipar denuncias frente al Estado sin recibir respuesta alguna, lo cual dejó a la comunidad en estado de indefensión. Hubo una masacre en Macayepos el 14 de octubre del 2000, en la que los desplazados advirtieron que a Chengue les pasaría igual. La segunda situación amenazante fue, según testimonios, que el ejército pintó postes con las letras de las AUC y le dijo a unas mujeres que en Chengue no iban a quedar hombres (Porrás Mendoza, 2013). Con casi un año de antelación, el Bloque Héroes de Montes de María de las AUC difundió amenazas con panfletos y advertencias boca a boca sobre una “deuda pendiente”. Los chengueros, por su parte, presentaron una carta al presidente Andrés Pastrana (1999-2002), alertando sobre las amenazas paramilitares<sup>4</sup>. Seis residentes de Chengue que firmaron

---

<sup>4</sup> Carta de los habitantes de Chengue, Don Gabriel, y Salitral, Sucre, Personería de Ovejas al presidente Andrés Pastrana (Human Rights Watch, 2001).



la carta murieron en la masacre (Wilson, 2001). Muchos de los habitantes afirmaron abiertamente que el Ejército colombiano no solo hizo caso omiso a las tempranas cartas de amenaza, sino que ayudó a perpetrar la masacre, proporcionando seguridad para los paramilitares y sellando el área después de la masacre para luego afirmar que había sido una batalla contra la insurgencia (Human Rights Watch, 2001).

Los horrores de aquella madrugada en la que los paramilitares iban sacando a los hombres de sus casas, organizándolos en dos grupos (unos en la plaza principal y otros en el puesto de salud), matándolos uno por uno y aplastándoles la cabeza con un mazo de hierro, lamentablemente, constituyen parte de la memoria colectiva chenguera. Los 24 cuerpos que dejaron en la plaza, otros 4 más asesinados en distintos lugares, y una trentena de casa quemadas, son experiencias vivas en la memoria colectiva del pueblo y dividen su historia en un antes y un después.

Ese 17 de enero de 2001 no se nos olvida nunca. La gente dice dizque: no, ya eso pasó; yo digo: eso pasó porque a usted no le pasó nada, pero a nosotros sí. Como me dijo un man en Restitución de Tierras [Unidad Restitución de Tierras]: no que ya eso pasó, yo dije: sí, pasó para usted, pero para nosotros que nos mataron la familia, no. Eso no se le olvida a uno. Levantarte tú así, en tu pueblo y encontrarte 28 muertos, eso no se te olvida a ti nunca, que hagan eso en tu pueblo. Pueda que pidan que se te olvide, pero tú lo recuerdas (Entrevistado 3, 2019).

Lo que vino después fueron crueles vivencias del éxodo de los más de 500 habitantes de Chengue, como lo expresa Julio Meriño (2019), en los cascos urbanos el impacto del desplazamiento forzado fue tan profundo que afirman que muchas personas murieron por el golpe identitario.

...y han muerto muchas personas, después de eso, jóvenes, mayores de edad ya, adultos mayores, han muerto creo que han pasado de 30, 40, han muerto por la desolación (Meriño J., 2019).

El éxodo o desplazamiento forzado significa un quiebre biográfico ya que supone el traslado de una comunidad con prácticas propias y diferenciadas a la que se le obligó trasladarse a otro lugar donde no podía ejercer plenamente su identidad colectiva. En el desplazamiento

los individuos exiliados tienen que reconfigurar su identidad y reafirmarla sirviéndose de su memoria para poder mantener vivo un sentido de vida. Muchos desplazados se vieron obligados a pagar arriendo y servicios en el casco urbano, desempeñando labores de albañilería, servicios domésticos, mototaxismo y demás trabajos informales, padeciendo necesidades económicas para sobrevivir en su día a día. Una habitante retornada afirma que el desplazamiento es “lo más difícil que le puede pasar a un ser humano” (Margarita, 2019).

Se creería que después del desplazamiento, existiría un retorno con las garantías de seguridad del Estado, pero esto no sucedió. Tanto en el desplazamiento como en el retorno, las víctimas sufrieron una experiencia de revictimización, dada la precariedad de la ayuda humanitaria estatal.

Ya le voy a decir cuánto recibí, 800 mil pesos para venirme, para transporte, para limpiar, para comenzar, me dieron tres ayudas de 800. Los mercados y una ayuda humanitaria de 100 mil pesos para arriendo que me dieron los primeros años de los 15 que duré desplazado en Ovejas, ¿de qué puede servir? (Montes, 2019).

Si el desplazamiento de los chengueros y de los habitantes de corregimientos contiguos como Salitral y Don Gabriel fueron desoladores, el retorno fue un acto de valentía cargado de traumas. El asesinato de los primeros retornados por parte de la guerrilla de las FARC EP desmotivó a los que pensaban regresar también. Como lo menciona (Meriño J. , 2019),

Bueno, en el 2003, 2004 al esposo de Julia Meriño lo asesinó la guerrilla en una celebración para las víctimas, el 17 de enero era la misa, en la camioneta que él iba había un retén y la guerrilla lo bajó de ahí, le dijeron a la camioneta que siguiera y se quedaron con él. Al día siguiente fue busque y busque y lo encontraron muerto entre la Ceiba y Chalá (Meriño J. , 2019).

Para los que hoy en día han retornado, esto no ha sido la solución final al desplazamiento. El retornado, de vuelta a su territorio, se siente ajeno a él, alejado por los rastros de violencia ahí inscritos. Entonces el volver y el permanecer se convierten en actos de valentía. En el proceso de retorno se tiene que reconstruir la identidad fragmentada por la violencia y modificada por el exilio, habitar la soledad del pueblo fantasma, y aceptar que la idealización que se hace del lugar-hogar no es real y que en cambio lo que existe es un espacio y una

identidad destruidos sobre los cuales es menester exigir los derechos y las reparaciones debidas.

En la narrativa de su identidad, los chengueros pasan de ser víctimas sobrevivientes a ser sujetos retornados con reclamos políticos, quienes para volver y permanecer en su territorio necesitan entenderse constantemente con los aparatos institucionales del Estado. En condiciones de vulnerabilidad y con precarias ayudas del Estado, han vuelto los chengueros a habitar su pueblo y a ejercer su ciudadanía, resignificando las semánticas de los lugares afectados por la masacre y permitiéndose rehabetarlos desde su ser chenguego, cuya memoria e identidad están fundadas sobre el ser campesino, la solidaridad y la cooperación, los festejos tradicionales, el ser civiles y las memorias de la masacre y el desplazamiento.

## **2.2 Geografías del terror en Chengue**

El territorio también relata los horrores de la guerra y las consecuencias de la masacre. Es capaz de ser leído e interpretado para comprender la dimensión de los daños materiales e inmateriales del conflicto armado, así como también es factible de ser resignificado con semánticas de solidaridad y paz. Se empleará la propuesta conceptual-metodológica de Oslender (2008) denominada “Geografías del Terror”, para el estudio de las manifestaciones espaciales del uso sistemático del terror en el territorio en Chengue. En un primer momento, el acercamiento al fenómeno del terror inscrito en el paisaje, los lugares y la tierra, permitirá entrever cómo la memoria colectiva e identidad chengueña es capaz de reparar el territorio significado por la violencia y resignificarlo de nuevo para hacerlo habitable<sup>5</sup>.

Como ya quedó planteado, el paisaje es el territorio aprehendido a través de los sentidos, y se manifiesta en la estética del entorno. Este, a su vez materializa la expresión del poder sobre el territorio y evidencia dónde y cómo se construyen y modifican los procesos sociales de las comunidades. *La producción de paisajes de miedo* es uno de los puntos principales de la

---

<sup>5</sup> Un video de 23 minutos realizado por un habitante anónimo el mismo día de la masacre revela como testimonio innegable, las atrocidades cometidas por el Bloque Héroe Montes de María. Este video servirá como evidencia para el desarrollo del análisis de la “geografía del terror” en el territorio de Chengue (Anónimo, 2018).

propuesta de Oslender (2008) donde la aplicación continua del terror se materializa en espacios sociales destruidos, quemados, vacíos, con cuerpos muertos y enfrentamientos armados. Con respecto al paisaje, están los grafitis que son muestra de la voluntad de las AUC de infundir terror en la población y dejarlo en evidencia. Las casas fueron marcadas con las firmas y mensajes de los victimarios, generando un paisaje de amenaza y miedo<sup>6</sup>. Es interesante el hecho de que hayan sido las autoridades estatales las que ese mismo día borraron los grafitis para eliminar cualquier rastro atroz que dejó la masacre, desapareciendo así parte de la evidencia y de la memoria. También son parte del paisaje de guerra, los cuerpos muertos de las víctimas fatales que estaban en la plaza y en el puesto de salud. Estos aún están presentes en la memoria de los habitantes. Muchos no han podido volver por el recuerdo impresionante de los cuerpos sin vida y aún los retornados, conviven con las imágenes de los cuerpos en medio del pueblo<sup>7</sup>.

Todavía es y uno se sienta en la puerta y ve, como ahí, los cuerpos, como si los fuera a ver. Pero el tiempo lo va convenciendo a uno... pero todavía. Ese día nunca se olvida, siempre está en la mente (Martínez, 2019).

Las casas encendidas por el fuego eran parte del paisaje del día de la masacre y son muestra permanente de la sevicia con la que los paramilitares pretendían despojar a los habitantes de su territorio, destruyendo el lugar primordial de un ser humano: la casa. Parte del paisaje de ese trágico amanecer era asimismo el sonido de lamentos y llantos ensordecedores de mujeres, niños, hombres y ancianos, junto al sonido de los helicópteros de la Infantería de Marina que llegó al pueblo después de la masacre.

De ese 17 de enero de 2001 queda en la memoria de los habitantes el paisaje del éxodo masivo. La masacre ocasionó el desplazamiento masivo de unas 900 personas, de una población que contaba con aproximadamente 1200 habitantes de Chengue y alrededores (CINEP, Marzo 2001), provocando la pérdida radical del control territorial. Esto es lo que Oslender (2008) llama *desterritorialización y movimientos físicos en el espacio*, siendo el

---

<sup>6</sup>Fotografía en Anexo 2. Muchas de las humildes viviendas donde moraban esas personas fueron saqueadas, incendiadas, y otras tantas, marcadas con aerosol, por la comandante BEATRIZ o la DOCTORA, que se fugó de la guerrilla para hacer parte de las AUC y era compañera sentimental del otro victimario “Juancho Dique” (Corte Suprema de Justicia Sala de Casacion Penal, 2013).

<sup>7</sup> Fotografía en Anexo 4

primero, el desplazamiento forzado de individuos y poblaciones, mientras lo segundo se refiere a las narrativas de los trayectos que hacen los desplazados huyendo del terror. Así relata Barreto (2019), las travesías que las víctimas tenían que recorrer para salvarse de los victimarios:

Mira yo tuve una experiencia personal con el tema de la masacre, yo siendo más jovencito a mí me tocó. En la casa de nosotros, habían 6 hombres, y allá la consigna de esos manes (los paramilitares) era: saquen a los hombres. La casa no la abrieron porque había una voz que decía: “esa casa no la abran porque ahí siempre hay 2, 3 viejas, tres mujeres solas”. Que eran mi abuela, mi mamá y mi hermana; habían siempre tres mujeres solas, decían, como dos veces dijo el man la misma expresión. Entonces uno de los tíos míos se desesperó y salió corriendo y se fue por allá y apareció vivo a los 2 días, logró meterse por las fincas. Cuando salió mi tío, yo salí, habíamos ya escapado 4 porque el otro también ya se había ido; salimos de a dos: dos primos por allá, dos por acá; dos primos que tenían un hijo por un lado y nosotros que no teníamos hijos por el otro, éramos como el escudo, logramos pasar los 4. Después salí a las 6 de la mañana a ver qué había pasado, yo dije: yo voy, quédense ustedes; vi los muertos, sabía que eran los muertos, ahí estaba el papá, un hermano de los primos míos que corrieron conmigo, un papá y un hermano, y el otro hermano que se llevaron y lo torturaron y lo mataron en la calle; dos hermanos muertos, los fui a buscar, ellos tenían hijos, y ellos llorando ¡Nooo!, entonces que mi abuela, que mi mamá, ¿qué hacemos con las mujeres? Yo dije: “papi ustedes váyanse porque ya ellos están muertos, ustedes váyanse, cojan un burro, monten lo poquito que hayan sacado y váyanse”. Y mandé los primos con sus hijos, y me quedé yo con tres mujeres, las tres mujeres, de las tres cual lloraba más, era terrible, las mujeres no querían salir y no querían despegarse del pueblo<sup>8</sup> (Barreto, 2019).

En la primera etapa del retorno, el paisaje era aún más desolador. Los primeros retornados se encontraron con un pueblo fantasma, habitado solo por casi una decena de valientes personas. Las casas vacías y destruidas, y los enfrentamientos armados hacían parte de ese paisaje del incipiente retorno.

Uno a veces como que trata de olvidar esos momentos y conversando con el uno y con el otro, a uno se le pasa y no recuerda eso. Pero antes cuando uno volvía a Chengue

---

<sup>8</sup> Fotografía del desplazamiento de Jairo Barreto y su familia en Anexo 4

después de lo que nos hicieron, uno lloraba...el silencio y no veía a la gente y le daba miedo de salir pa' donde tenía que ir uno, le daba miedo. Uno encontraba al ejército o a la guerrilla que venía por el camino, y esa preguntadera, que esto, que lo otro, la guerrilla molestando y el ejército molestando y los combates era lo que más miedo daba. Estaba uno en la finca y de pronto los tiros - ¡pa, pa, pa! - decía uno: ¡vámonos! y ahí mismo venía el helicóptero dando plomo. Uno tenía que venirse de donde estuviera, eso fue muy cruel (Entrevistado 3, 2019).

En conclusión, el lugar es ese espacio particular cargado de significados donde se reproduce la memoria individual y colectiva. La casa como lugar, tiene un alto contenido simbólico y condensa múltiples sentidos. Representa la necesidad básica del hombre de habitar, es el refugio seguro y la convierte en hogar. Una casa quemada genera la *dramática transformación del sentido de lugar* (Oslender, 2008). De ser un lugar de protección donde se construyen las solidaridades, pasa a ser ahora el espacio físico de la matanza, tortura o encuentro cara a cara con los agentes del terror donde los imaginarios individuales y colectivos del lugar de origen son reemplazados por lo que podríamos denominar *sentido aterrizado de lugar* (Oslender, 2008).

Cuando regresaron los primeros retornados se encontraron con la extrañeza de que su casa-hogar estaba tragada por la naturaleza, que es lo que Garzón (2011) llama “la casa enmontada”:

Un trabajo arduo que implica enfrentarse a los miedos que producen los recuerdos de la violencia materializados en esta casa, las municiones sin explotar que pueden encontrarse en ella y los retos civilizatorios que propone. De hecho, la casa enmontada es un elemento de la narrativa que no sólo da cuenta de lo extraño del lugar del retorno, sino que además introduce otro de los elementos característicos de las narrativas del primer día del retorno: la lucha contra la naturaleza. El retorno se significa aquí como una tarea civilizatoria en la que es necesario volver a abrirle paso a lo habitable que había sido invadido por el monte (Garzón M. , 2011, p. 133).

Así lo relata uno de los entrevistados a quien incluso le allanaron la casa unos desconocidos, siendo transgredida, violentada y despojada de su *sentido de lugar*:

Esto (la casa) quedó solo, esto era de allá pa´cá era puro monte, cuando yo venía aquí a mi me daban ganas de llorar porque no sabía dónde quedaba, estaba perdido en el monte. Y una señora se metió aquí y apenas se metió, como yo no quería nada con esa casa, lo primero que cogió fue y adjuntó un fogón de leña, eso de pa´ cociná, lo juntó ahí y lo que hizo fue dañar todo eso allá, y me tocó sacarla porque ella quería cogerse esto, con otra gente de aquí. Entonces cuando vine yo que yo le dije que yo me venía para acá porque yo tenía la finca, yo tenía que venirme y esto era mío (Peyo, 2019).

La casa que estuvo abandonada es adecuada para volver a vivir en ella, se trata intentar de vivir como se vivía antes. La casa se convierte así en el primer eje o punto fijo sobre el que se comienza a resignificar el territorio del terror (Garzón M. A., 2011).

Otros lugares importantes que fueron atravesados brutalmente por el terror son los que Porras Mendoza (2013) llama lugares de sacrificio, que son aquellos lugares donde los paramilitares masacraron a sus víctimas. La plaza, que antes era el centro de reunión de la comunidad, donde se socializaba y se construía comunidad, pasó a ser el epicentro de la masacre. Los hombres que fueron sacados de sus casas fueron llevados a la plaza y al puesto de salud, y de ahí a “la piedra”, para ser asesinados de un golpe en la cabeza. “La piedra”, que antes era una piedra más, se convirtió en símbolo, corazón y núcleo de la masacre. Todos los chengueros saben a lo que se refiere cuando se habla de “la piedra”. El día del fatídico hecho, los paramilitares decían que iban a corroborar si el nombre de la víctima estaba en “el computador” y sentaban a las víctimas en la piedra para asesinarlas. Hoy en día esa piedra permanece en el mismo lugar. Por otra parte, si antes de la masacre el puesto de salud era un lugar donde se podía reclamar ese derecho fundamental, después de esta se convirtió en un lugar de muerte, donde quedaron los cuerpos de los más allegados. Hoy en día en Chengue no hay puesto de salud.

También están los lugares que representaban el encuentro social y recreativo del tejido social de la comunidad que eran el billar, la gallera y la tienda<sup>9</sup>. Estos lugares fueron prendidos fuego y con ello el tejido social de la comunidad fue quebrado intempestivamente.

---

<sup>9</sup> Fotografía en Anexo 5

La tierra, entendida como el suelo con su flora y fauna, también es prueba física del daño que perpetraron los actores armados. Así como la guerra y el enfrentamiento armado dejó a un pueblo sin vida, de igual forma ocurrió con los árboles de aguacate; los habitantes retornados se encontraron con que éstos estaban muertos y los sembrados no crecían. Los que nunca se fueron del todo veían como el aguacate iba dejando de ser lo que era en un pasado dorado. El gobierno y los medios de comunicación afirman que la causa es el ataque de un hongo llamado “fitóftora” el cual hasta el día de hoy no se ha podido erradicar completamente. Sin embargo, los habitantes de Chengue afirman que se trata de los químicos fumigados desde helicópteros por el ejército, desde finales de los 90, para tratar de disminuir la densidad de la flora en las montañas y, así evitar que los guerrilleros pudieran esconderse fácilmente en ellas.

Pero el aguacate se terminó mucho aquí con la cuestión eso de los helicópteros, yo digo que era el Estado que se ponía para alejar a los guerrilleros, entonces tanto veneno que tiraban, tanta vaina que tiraban, por aquí se ha perdido una gran cantidad de aguacate por ese sistema, ya por aquí no hay aguacate, eso todo lo que fue finca se murieron, pero por ahí siempre no deja de salir un poquito (Peyo, 2019).

Ante la imposición de terror y los continuos enfrentamientos armados entre la guerrilla y el ejército o la guerrilla y los paramilitares, los habitantes empleaban *estrategias espaciales de resistencia* que hacían frente a las *restricciones en las movilidades y prácticas espaciales rutinarias* (Oslender, 2008), dado que no podían transitar por los espacios de su comunidad libremente. Esto lo hacían a través de la figura de “retornos laborales”:

Nosotros teníamos una figura que llamábamos retornos laborales, nosotros mismos acuñamos ese término y muchas instituciones lo cogieron porque nosotros volvíamos a Chengue todavía con el miedo, nos íbamos de aquí (Ovejas) a las 5 de la mañana en un jeep, recolectábamos el aguacate y nos volvíamos en la tarde con el jeep lleno de aguacates, y así se ayudaba a la gente, íbamos y veníamos, y los caminos malos se ponían bien feos demorábamos un día, dos días en la vía con ese tema, pero nunca dejé de ir, siempre iba (Barreto, 2019)

Esta figura de “retornos laborales” es ilustrada por Porras Mendoza (2013) en su tesis de maestría ‘*Memoria Historia de Chengue 1990-2012*’:



La ventaja en términos económicos para la comunidad estaba en el hecho de que la economía del pueblo, si bien agrícola, no dependía de cultivos estacionarios, sino de un cultivo permanente como el aguacate. Esto supuso desde un primer momento un retorno laboral en tiempos de cosecha, a efectos de recolectar y comercializar la producción semestral de aguacate, aspecto que aliviaba un poco la situación económica de la población desplazada. (Porras Mendoza, 2013, pág. 129)

Los cultivos perdidos y las tierras abandonadas dan cuenta de las marcas de la violencia (Garzón M. A., 2011). Muchos de los cultivos fueron arrasados por el fuego mientras que otros perecieron ante el abandono. También los animales, que son parte fundamental de la economía y son seres que se incluyen en los lazos afectivos de los habitantes, murieron quemados, robados por los victimarios y otros se salvaron al ser llevados por sus dueños. Sin embargo, siguiendo a Garzón (2011), la tierra que se arregla se siembra y se cultiva es muestra de la persistencia de la población retornada. Activar formas de producción campesinas, implica ejercer la memoria colectiva para resignificar la tierra abandonada y quemada.

En consecuencia de todo lo explicado anteriormente, puede decirse que cuando los habitantes comienzan a retornar construyen, a través del ejercicio de su memoria compartida, un proyecto colectivo para resignificar su comunidad. Tanto la memoria ancestral y sus tradiciones, como la del conflicto armado y la masacre, impulsa a los retornados a organizarse colectivamente alrededor de un proyecto político de resignificación de comunidad. Esta resignificación hace posible habitar la casa desalojada, cultivar en la tierra abandonada y celebrar nuevamente por las calles del miedo (Garzón M. A., 2011).

### **Capítulo 3: ¿Cómo el ejercicio de la memoria colectiva de los chengueros ha permitido la resignificación del territorio del retorno?**

La construcción conceptual de la memoria como identidad narrada y el territorio como espacio lleno de semánticas, capaz de ser resignificado en el retorno, junto a la posterior caracterización de la comunidad de Chengue y de los significados que la violencia fijó sobre el territorio, permite afirmar que, al ejercer su memoria colectiva, los chengueros se convierten en sujetos con una identidad política que permite la resignificación de su territorio. Para esto, en un primer punto, han tenido que organizarse colectivamente, lo que ha permitido materializar sus demandas y resignificar las geografías del terror. Por otro lado, en aras de plasmar su proyecto colectivo, han tenido que trazar límites de solidaridad e inmiscuirse en pugnas de poder con los procesos políticos del Estado y las diferentes asociaciones, a fin de revertir las carencias de justicia y reparación.

Para empezar, la memoria e identidad chenguera han sido fundadas principalmente sobre cinco elementos que son: el ser campesino, la solidaridad y la cooperación, los festejos tradicionales, el ser civiles y las memorias de la masacre y el desplazamiento. El ejercicio de estos elementos, en tanto implican un accionar político, ha permitido la resignificación del territorio del terror por uno con semánticas de paz, y de igual forma ha resignificado la identidad chenguera. Los chengueros han pasado de ser campesinos montemarianos que habitaban su territorio con prácticas tradicionales, a ser tanto sujetos víctimas de violencia y desplazados, como también, a través de la decisión de retornar y de habitar de nuevo el territorio del cual fueron brutalmente despojados, sujetos con identidad política que ponen en acción su memoria e identidad para recuperar lo que era antes su territorio: “el paraíso”.

Por otro lado, siguiendo la premisa de Arendt (1997), la acción es la actividad política por excelencia. Es entonces, desde la puesta en acción de la memoria colectiva, de donde surge lo político que resignifica el territorio del retorno. Es así como el ejercicio de la memoria colectiva chenguera constituye un acto político, y el chenguego, un sujeto con identidad política capaz de organizarse colectivamente para reclamar derechos de reparación, justicia y no repetición.

Las víctimas retornadas y no retornadas ejercen su memoria colectiva en aras a volver a habitar el territorio, lo que implica tener que entenderse con la institucionalidad, organizarse colectivamente y crear asociaciones, además de realizar demandas políticas al Estado. Así, las geografías del terror, es decir, las semánticas de conflicto y guerra leídas a través de los lugares, el paisaje y la tierra, son resignificadas por geografías de construcción de paz, solidaridad y esperanza.

### **3.1 Asociación de Víctimas de Chengue, un motor de resignificación territorial.**

La expresión más visible de los actos solidarios se da a través de las acciones de cooperación. Éstas son las que otorgan a la solidaridad su carácter político, en tanto representa las interacciones de individuos y organizaciones con miras a un fin compartido (Merchán Zuleta, 2012). Las víctimas de la masacre, al haber unificado sus voluntades de reparación y retorno hacia intereses comunes, han realizado un trabajo conjunto conocido como asociatividad. Así, por la necesidad de reclamar sus derechos como víctimas, nace la Asociación de Víctimas de Chengue (Asovichenge).

Nosotros nacimos como organización en el 2007, después de siete años de estar desplazados y múltiples veces revictimizados. Una vez vino Gustavo Petro, vino aquí en el 2007, a principios, se reunió con un grupo de nosotros y dijo: ¿Ustedes tienen organización? No. Ustedes lo que necesitan es una organización. Y llamó precisamente a Eduardo Porras quien se reunió con nosotros, dijo la necesidad que había de organizarse. En quince días vino, ya con los estatutos armados para aprobarlos. A los jóvenes nos dieron esa responsabilidad y la cogimos. Y ahí estamos en esa lucha (Barreto, 2019).

Las asociaciones de víctimas se movilizan en pro de reclamar los derechos que la violencia les ha arrebatado, lo que ha permitido generar un proceso colectivo y político en donde se ejerce la memoria colectiva. Este proceso organizativo suscita en las víctimas un empoderamiento en el sentido en que la identidad, tejida por la dinámica asociativa de las organizaciones sociales, deviene política cuando se inserta en la lógica de búsqueda de poder local y consecución de recursos (Merchán Zuleta, 2012).

Dentro de los logros que ha alcanzado la asociación está la cohesión de la comunidad, en cuanto realiza reencuentros comunitarios para organizarse. Esta cohesión ha permitido que

los derechos de petición en el marco de la Ley 1448 de 2011, más conocida como Ley de Víctimas y Restitución de Tierras, hayan posibilitado la reparación, si bien no integral, de 37 familias víctimas demandantes. La justicia les restableció sus derechos sobre sus casas lotes, a través de una sentencia proferida por el Juzgado Primero Civil Especializado de Sincelejo (Unidad de Restitución de Tierras, 2019). En lo que va de 2019, se han construido 10 casas y están en camino las 27 restantes. Las casas pasaron de ser un lugar que representaba víctimas fatales y destrucción para convertirse en un testimonio de una resignificación en clave de esperanza. Al fin, los chengueros empoderados hacen que se efectúe la sentencia que materializa las casas, y las nuevas casas, asimismo transforman la identidad chenguera con su cambio de arquitectura. Las antiguas casas de bareque y palma ya no existirán, pero sí unas nuevas adaptadas para que en un futuro se plasmen derechos como el acueducto o el gas. En efecto, se puede afirmar la cualidad que tiene el lugar para la creativa producción de la identidad, que al ser contingente e inacabada, permite sobrepasar los condicionamientos de la memoria, abriendo paso a la posibilidad de pensar en un futuro desde el presente.

Por otro lado, la puesta en acción de la memoria colectiva sobre el evento de la masacre, liderada por la asociación de víctimas, es un esfuerzo por dignificar a sus muertos, contar lo que han vivido y resistir a la injusticia y al olvido, lo cual es insumo para que tengan lugar importantes configuraciones ciudadanas y nuevas subjetividades políticas (Carrizosa Isaza, 2011). Es ejemplo de esto la conmemoración que se realizó en Chengue de los 15 años de la masacre. Este encuentro fue acompañado por las autoridades locales, regionales y fuerzas militares e impulsado por Asovichengue, contando con la especial participación de los jóvenes chengueros a fin de generar lo que Julia Meriño (2019), lideresa de Asovichengue y madre comunitaria, llama el “relevo generacional de la memoria”. En este ejercicio, la mayoría de los habitantes de Chengue pintaron sus manos de varios colores para plasmarlas en la pared, y en los mensajes escribieron “Esperanza”, “Fe, y “Amor” (Toscano, 2016). Este accionar de la memoria de la masacre en el ámbito público, tiene profundas potencialidades políticas, ya que al convertir en un mural lo que antes eran los vestigios de la tienda quemada que permanecían en pie como huella de la masacre, se produce un hecho de resignificación del territorio. Este hecho es la deconstrucción de las representaciones de guerra y la creación

de representaciones nuevas, y lleva a que el espacio de dolor ahora esté marcado por la posibilidad de habitar la vida (Blair Trujillo E. M., 2013). Algo similar ocurre con la infame piedra donde sentaban a las víctimas fatales para acabar con su vida con un mortero hierro. La piedra sigue en el mismo lugar y todos la reconocen. De hecho, fue ligeramente cambiada de posición, acción provista o fortuita, pero que hace de este objeto, en un lugar en particular, una especie de monumento a la masacre y a sus víctimas. Este tipo de iniciativas que se impulsan desde las comunidades hacen de un lugar atravesado por el terror, un museo de la memoria donde los pobladores terminan siendo vehículos de reconfiguración de la cultura política (Carrizosa Isaza, 2011), de tal forma que los acontecimientos como la masacre, que irrumpen la coherencia del relato que es la identidad (Souroujon G. , 2011), obligan a la comunidad a resignificar positivamente los sucesos y espacios del pasado.

Por otra parte, el ejercicio de la memoria colectiva de los festejos tradicionales permite volver a realizar las Fiestas de San Juan, las celebraciones de Navidad y Año Nuevo, y la creación de celebraciones nuevas como el Festival del Retorno y la Reconciliación, impulsado por Asovichenge.

Nosotros lo denominamos Festival de la reconciliación porque la gente va, y es una forma de charlar, de hablar, de recordar. : Nosotros lo que hacemos es rescatar todo lo positivo del pueblo porque eso ayuda mucho, mucha gente se quedó en shock por la masacre, y piensan que se acabó ese mundo, y nosotros hemos tratado de que la gente entienda que la masacre es un hecho que pasó, pero nosotros éramos y seguimos siendo lo que fuimos ¿no? (Barreto, 2019).

Eventos como este último, activan el tejido social<sup>10</sup> que compone el territorio y permiten que el espacio se convierta en el lugar de la experiencia social y se resignifique al ser habitado de nuevo con cada recorrido, con cada paso y con cada recuerdo (Garzón M. A., 2011).

Por último, para los chengueros, la tierra y la naturaleza no sólo son fuente de subsistencia, sino que guardan la historia y la identidad colectiva de generaciones. La comunidad de

---

<sup>10</sup> Del alrededor de 500 habitantes que conformaban a Chengue antes de la masacre, hoy son entre 50 y 60 personas habitando el territorio, de las cuales al menos la mitad son desplazados que provienen de distintas partes de Colombia y Venezuela.

víctimas, por amor a su territorio, lucha para que la tierra, esto es, el suelo y la vida vegetal y animal que contiene, siga viva y productiva. Los árboles de aguacates siguen muriendo sistemáticamente, a excepción de algunos pocos que hacen del fruto un bien preciado. Pese a esto, los chengueros no han perdido la esperanza de recuperar su pasado dorado, por lo que al ejercer su identidad campesina han logrado resignificar la tierra improductiva e inerte que dejó la guerra.

Un ejemplo de este proceso de resignificación es la ejecución la estrategia RLIP (Redes Locales de Integración Productiva) de mielicultura en convenio con la Unidad de Restitución de Tierras, la Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación (FAO) y la Embajada de Suecia en Colombia. Los habitantes de Chengue fueron capacitados para esta novedosa forma de trabajar con la tierra, recibieron 500 colmenas y esperan producir 13 toneladas de miel para final de año. Con este proyecto, no solo se espera que se produzca miel, sino que las abejas, como polinizadoras, aporten a la fertilidad de la tierra y así algún día poder producir aguacates en grandes cantidades. Los chengueros están receptivos a esta nueva iniciativa que ciertamente transformará su identidad aguacatera pero que en un futuro esperan que sirva para que haya cosechas de aguacate en abundancia.

Finalmente, de acuerdo con la sentencia proferida por el Juzgado Primero Civil Especializado de Sincelejo, a varias de las familias demandantes se les otorgarán vacas y toros o cerdos para la productividad campesina. Los chengueros pretenden asociarse para así poder comercializar los productos, lo que reitera que la organización social es un motor para impulsar la resignificación del territorio.

### **3.2 La ambivalencia del sujeto político chengero**

Si bien al asociarse, el chengero ha devenido un sujeto con identidad política capaz de materializar demandas en su territorio, este devenir también implica tener que trazar límites al ejercicio de la solidaridad, como también sobrellevar conflictos entre las distintas asociaciones que han surgido por la necesidad de organización y resistir las lógicas de los proyectos políticos del Estado hasta alcanzar la plena justicia y reparación.

La construcción del territorio a partir de los procesos de retorno no siempre resulta armónica, pues no siempre va de la mano con la solidaridad (Garzón M. A., 2011). La identidad permite aumentar el sentido de solidaridad y simpatía con los semejantes (Rorty R. , 2001), y del modo contrario, traza fronteras y exclusiones con respecto a los otros. Al ejercer la memoria de ser civiles, los chengueros han tomado decisiones acerca de quién puede ser morador en su territorio y quién no. Este es el caso de un exguerrillero desmovilizado en el marco del Acuerdo de Paz con las FARC EP que estaba asentándose en Chengue. La comunidad se reunió y decidió expulsar a ese hombre fuera de su territorio.

Por otra parte, el intento de imponer un proyecto político colectivo implica la existencia de conflictos entre las asociaciones existentes para imponer sus demandas y reclamos en la construcción del nuevo territorio. Este es el caso de una segunda asociación que surgió también ante la necesidad de resignificar el territorio del retorno.

¿Qué hicieron los militares? Armaron una organización que se llamaba Cultivadores de Paz y Esperanza, nos dividió, y lo que decía la presidenta de aquella organización se lo escribía él (el militar). Ella no era ni autónoma ni nada, se los llevaban a Bogotá a las ferias de retorno, les regalaban celulares, y puso improductivos a la gente de Chengue. Nosotros llegábamos con el dolor del alma, no producían ni una yuca (Barreto, 2019).

Así, como señala Garzón (2011), el territorio producido a partir de los procesos de retorno es un espacio que no es ajeno a los procesos políticos, y es el resultado de confrontaciones por la apropiación, el uso y el significado del espacio. Justamente, con el retorno emergen intereses individuales o grupales que no representan necesariamente los sentires colectivos (Garzón M. A., 2011), y se reflejan en las insatisfacciones de los habitantes con respecto a la resignificación de su territorio. El caso en particular es la antigua plaza, lugar de sacrificio de la masacre que fue resignificada por un proyecto político de la asociación Cultivadores de Paz y Esperanza.

Lo que hicieron fue una cancha ahí que a nadie le va, en este momento nosotros estamos mirando cómo hacemos un tema a través de reparación colectiva para hacer la plaza tradicional como estaba y en un acto de rebeldía derrumbar eso que está ahí, porque no hicieron sino una cancha para dañar el entorno. Antes era una plaza abierta, con un parquecito

con árboles de pino y en las esquinas había arboles de laurel, y el fresco, y tenía unas sillitas tradicionales y la gente se podía sentar de noche. Ahora dice jocosamente un señor: esta vaina si esta jodida, yo ahora me paro aquí y no puedo llamar a Julio para que se venga a tomar el café, tengo que darme la vuelta por el muro ese (Barreto, 2019).

La resignificación del territorio de Chengue, de sus lugares como las casas, la tienda y la plaza, refleja tanto los múltiples sentidos que los actores le otorgan a los espacios físicos como los anteriores procesos y proyectos políticos del Estado en aras de socavar el conflicto armado y propiciar el retorno. Es ilustrativo que, so pretexto de garantizar la seguridad de los retornados, los territorios fueran fuertemente intervenidos por las fuerzas militares después de la masacre<sup>11</sup>. La militarización de la vida civil en el territorio, fruto del esquema implementado, puso a cargo de los jefes militares, la articulación entre la institucionalidad y las comunidades (Porras Mendoza, 2013). Ojeda (2016) llama a estos paisajes, paisajes de despojo y define despojo como la limitación impuesta a las comunidades de decidir sobre sus medios de sustento y formas de vida, asociado siempre a la pérdida de autonomía.

Después de la masacre hubo daño por parte de las instituciones, por ejemplo, cuando nosotros armamos la asociación en el 2007, se nos vino en marzo del 2008 el lanzamiento de una estrategia de lo que llamaban la Zona de Consolidación, que tenía componentes militares altísimos. Todo lo hacían los militares, era una clara violación del Derecho Internacional Humanitario, estar metido en las casas de la gente, cocinando comida y demás (Barreto, 2019).

Asimismo, siete años después de la masacre, fue organizada una ceremonia de retorno en la plaza, impulsada por la alcaldía de Ovejas y acompañada por ONGs, militares y policías y hasta cantantes. Las víctimas expresan un sentimiento de engaño y ridiculización, tildando

---

<sup>11</sup> En el marco de la política de Estado de Seguridad Democrática del gobierno de Álvaro Uribe (2002-2010), las fuerzas militares iniciaron un proceso de consolidación del control estatal sobre el territorio, asegurando su presencia permanente y definitiva en todas las cabeceras municipales (Ministerio de Defensa, 2003). Dentro de la política de gobierno, la región de los Montes de María fue reconocida como una Zona de Rehabilitación y Consolidación, es decir, un área geográfica afectada por acciones de grupos criminales sobre las cuales el Gobierno podía aplicar medidas excepcionales como el toque de queda, o el trámite de permisos especiales para el libre tránsito en los territorios (Álvaro Uribe Vélez, 2002).



de montaje la puesta en escena por parte del gobierno el 17 de enero del 2008, en el cual incluso participó gente que no era parte de la comunidad (McCausland, 2010). En realidad, la comunidad percibe que nunca se han ofrecido garantías estatales para retornar. En un grupo de discusión, dos chengueros traen a memoria los detalles de ese evento:

- Aquí lo que hicieron fue un retorno falso.

- Uno conmemora el 17 de enero todos los años, así sea con una misa, algo, y llegó un coronel, aprovechó. El coronel Colón. Trajeron un gentío y montaron el retorno, ¿el retorno de quién?

- Eso vino gente de Ovejas, de todo lado.

- Ajá, y el poco de ellos, carro por todos lados, en carro fino que tiene el gobierno, claro eso fue un montaje y aquí no ha habido retorno (Entrevistado 1 & Entrevistado 2, 2019).

Precisamente, hoy en día se puede evidenciar la presencia militar permanente en la región, y particularmente en Chengue, donde se pasó de un paisaje de miedo (Oslender, 2008), a uno de intervención militar con sobreoferta institucional para el retorno y la reparación. Hacen parte del paisaje chengüero actual, los camiones de la Infantería de Marina repletos de soldados que se pasean por las nuevas calles pavimentadas con “placa huellas” (adoquines) de los municipios de Chengue y aledaños, o los soldados comprando gaseosas en las tiendas de las comunidades. Paradójicamente los chengüeros se sienten seguros con los militares habitando su territorio y manifiestan una sensación de desprotección cuando no están. Aunque la presencia militar sea una forma de presencia del Estado, la militarización puede ser un proceso violento de reconfiguración socioespacial que limita el accionar de las comunidades en su territorio (Ojeda, 2016).

A pesar de que el Estado colombiano, después de más de una década de la masacre comenzara a hacer presencia territorial y hacer reparaciones con respecto a vivienda y tierra, los chengüeros afirman que ellos no se sienten reparados.

Yo no me siento reparada. Yo soy víctima de las FARC, el Estado y los paramilitares. Ni mi familia ni yo hemos tenido ayuda psicológica, a mí me hace falta la salud, tratamiento médico, la educación de mis hijos me ha tocado a mí, como víctima del Estado, ninguna entidad ha dicho: vamos a meter en programas a los huérfanos de la guerra, a mí no me han ayudado.

Que vengan a ver como vivo yo, al principio me dieron fue una casa que no tenía ni para el agua ¿Dónde está la reparación? Yo he perdonado, pero yo quiero la verdad, un perdón público. Que ellos nos pidan perdón. Las guerrillas, los paramilitares, que pidan perdón y que nos digan la verdad de los hechos, ¿porque pasó lo que pasó? El estado no ha hecho absolutamente nada (Meriño J., 2019).

Pese a que el 15 de marzo de 2011 la masacre fue declarada crimen de lesa humanidad (Fiscalía General de la Nación, 2011), esta aún se mantiene en la impunidad<sup>12</sup>. El Estado colombiano ha sido incapaz de castigar a la fuerza pública implicada y los paramilitares cumplieron penas desproporcionales al daño que le hicieron a la comunidad. El olvido, constitutivo de la memoria narrativa en cuanto clasifica y selecciona los recuerdos, es necesario para seguir adelante y construir la paz, sin embargo, es totalmente inútil cuando las heridas aún están abiertas, siendo únicamente la justicia capaz de alcanzar la paz (Souroujon G. , 2011).

---

<sup>12</sup> La Ley de Justicia y Paz (ley 975 de 2005) acordó la desmovilización, el desarme y la reintegración de las AUC y, por consiguiente, el Bloque Héroes de los Montes de María se desmovilizó el 14 de julio de 2005. Los autores de la masacre, Carlos Castaño y Rodrigo Mercado Peluffo alias “Cadena” fueron asesinados posteriormente por facciones de la organización paramilitar. Shirley Luna alias “Comandante Beatriz” fue sentenciada a 5 años y 4 meses de prisión, pero sólo pagó tres, porque resultó embarazada (Redacción ALDIA, 2019). Como si fuera poco, antes se había condenado erróneamente a Nidia Esther Velilla quien estuvo injustamente detenida seis años (Redacción ALDIA, 2019). El paramilitar Uber Bánquez alias “Juancho Dique”, quien fue condenado a 23 años de prisión, pero sólo cumplió ocho, señaló los estrechos vínculos de la fuerza pública con el paramilitarismo en la región (Colectivo de Abogados Jose Alvear Restrepo, 2018). La Policía Nacional permitió el paso de las camionetas con más de 60 paramilitares que se desplazaban a Chengue vía San Onofre y cuando abandonaron Chengue, los paramilitares se dirigieron a la finca El Cerrito, donde estuvieron al menos dos días sin que la fuerza pública actuara al respecto (Colectivo de Abogados Jose Alvear Restrepo, 2018). Comandantes, oficiales y suboficiales han sido investigados por concierto para delinquir, pero ninguno ha sido juzgado. El entonces gobernador de Sucre, Salvador Arana fue condenado a más de 40 años de prisión por sus nexos con grupos paramilitares. La fiscal del caso Yolanda Paternina y su reemplazante, el fiscal Enrique Borja fueron asesinados.

## CONCLUSIONES

Al ejercer la memoria colectiva la identidad se reviste de subjetividad política, lo que hace posible la resignificación del territorio. La puesta en acción del ser chengüero, esto es, el ser campesino, la solidaridad y la cooperación, los festejos tradicionales, el ser civiles y las memorias de la masacre y el desplazamiento, se convierte en un acto político ya que forja la organización de los miembros de la comunidad hacia objetivos comunes que posibilitan que el territorio significado por la violencia sea resignificado con semánticas de construcción de paz.

Los conceptos usados en este trabajo construyen un marco de reflexión que permitió responder a la pregunta de investigación. El concepto de memoria colectiva, planteado como la identidad narrada, constituye la reconstrucción de las prácticas sociales tradicionales de una comunidad, permitiendo reconocer el potencial político del ejercicio de la memoria en el territorio del retorno. Por su parte, desde su carácter narrativo y su contingencia, el concepto de identidad niega ser una serie de atributos que se tienen o no y se comprende más bien como un relato en permanente construcción. El presente trabajo abordó las dimensiones temporales, con el concepto de identidad y, las espaciales, con el concepto de territorio. Este último concepto se interpreta como una espacialidad vivida que contiene y es transformada por las relaciones sociales, políticas e identitarias.

Conjuntamente, las precisiones conceptuales entre el espacio, la tierra, el lugar, y el paisaje permitieron analizar cómo el ejercicio de la memoria colectiva hace posible la transición de una geografía del terror a una de construcción de paz. El espacio como la dimensión que contiene la tierra, y esta como el suelo físico con sus componentes de flora y fauna, el lugar como contenedor de significados sociales y el paisaje como el territorio que se interpreta a través de los sentidos, permitieron examinar por partes el proceso de resignificación del territorio. En primer momento, los lugares como la casa, la tienda, el billar, la gallera y la plaza, constituidos por relaciones comunitarias que ahí se desarrollan, fueron brutalmente atravesados por la violencia, siendo la plaza el lugar de sacrificio de la masacre del 17 de

enero de 2001, y el resto de los lugares siendo quemados y destruidos. Al ejercer su memoria colectiva, los chengueros han realizado acciones concertadas basadas en la solidaridad y la cooperación que han permitido crear asociaciones que han reformado la antigua plaza, como también han adelantado demandas al Estado para ser reparados, concretándose así una sentencia judicial que los restituye con 37 casas y ganado. La tienda se convirtió en un museo de la memoria gracias a la puesta en acción de las memorias de la masacre y el desplazamiento, y se transformó en un lugar de producción de la identidad política chenguera. Por otro lado, la tierra inerte que dejó la violencia y el desplazamiento forzado se está reactivando con proyectos productivos de mielicultura y ganadería. En cuanto al paisaje, aunque expresa la positiva resignificación del territorio, también evidencia la militarización del Estado en el territorio del retorno, lo que puede producir una pérdida de autonomía de la comunidad.

Por último, el concepto de retorno como un proceso y no como solución final al desplazamiento, permitió concluir que la resignificación del territorio es posible dado a la implementación de un proyecto colectivo y político en el cual, al ejercer la memoria colectiva, se configura una identidad política. Esta identidad implica tener que tramitar conflictos con el Estado y entre las asociaciones de la comunidad que pretenden implementar un proyecto colectivo.

Los acercamientos a la comunidad, previos al inicio de esta investigación, permitieron delimitar los conceptos de memoria, identidad, territorio y retorno que orientaron todo el proceso investigativo y determinaron que la memoria colectiva como identidad colectiva narrada, al ser ejercida, posibilita a las víctimas convertirse en sujetos políticos que se organizan con el fin de reclamar derechos de reparación, justicia y no repetición, resignificando las representaciones de violencia inscritas en el territorio con el fin de volver a habitarlo.

## Bibliografía

- Aguilera-Díaz, M. M. (2013). *Montes de María: una subregión de economía campesina y empresarial*. (Documentos de Trabajo Sobre Economía Regional y Urbana; No. 195 ed.). Banco de la Republica.
- Álvaro Uribe Vélez, P. P. (10 de septiembre de 2002). *Página Oficial Alvaro Uribe Vélez*. Obtenido de <http://www.alvarouribevelez.com.co/es/content/definidas-zonas-de-rehabilitacion-y-consolidacion>
- Anderson, B. (2006). *Comunidades imaginadas*. México: Fondo de Cultura Económica (fce).
- Anónimo. (12 de Enero de 2018). *You Tube*. Obtenido de Canal Angela Kridler: [https://www.youtube.com/watch?v=Y\\_9OHH69saM.com/watch?v=zJPkoGK6jIc&t=761s](https://www.youtube.com/watch?v=Y_9OHH69saM.com/watch?v=zJPkoGK6jIc&t=761s)
- Arendt, H. (1997). *Qué es política*. Barcelona: Paidós.
- Arfuch, L. (2002). *El espacio biográfico: dilemas de la subjetividad contemporánea*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Azuero Quijano, A. (2016). *Las sobrevivientes cuentan: la experiencia de las mujeres en las masacres de Chengue y El Tigre*. Bogota : Consultoría para los derechos humanos y el desplazamiento.
- Barreto, J. (julio de 2019). (M. A. Barrios, Entrevistador)
- Becerra, C., Oyaga, F., & De los Ríos, E. (2012). *Montes de María. Entre la consolidación del territorio y el acaparamiento de tierras*. Bogotá: ILSA.
- Blair Trujillo , E. (2011). Memoria y poder: (des)estatalizar las memorias y (des)centrar el poder del Estado. *univ.humanist. no.72* .
- Blair Trujillo, E. M. (2005). Memorias de violencia, espacio, tiempo y narración. *CINEP Controversia no. 185*, 10-18.
- Blair Trujillo, E. M. (2013). El poder del lugar y su potencial político en la legitimación de la (s) memoria (s) del conflicto político armado. *Cuadernos de filosofía latinoamericana*, 65-78.
- Candau, J. (2001). *Memoria e identidad*. Buenos Aires: Del Sol.
- Carrizosa Isaza, C. (2011). El trabajo de la memoria como vehículo de empoderamiento político: La experiencia del Salón del Nunca Más. . *Boletín de Antropología Universidad de Antioquia*, , 25(42).
- Castells, M. (1997). *La era de la información. Volumen 1: La sociedad red*. . Alianza editorial.
- Centro Nacional de Memoria Histórica. (2011). *Mujeres y guerra. Víctimas y Resistentes en el Caribe Colombiano*. Bogotá: Taurus – Ediciones Semana. .

- Centro Nacional de Memoria Historica. (2018). *Paramilitarismo: Balance de la contribución del CNMH al esclarecimiento histórico*. Bogotá : CNMH.
- cháchara.co, L. (21 de noviembre de 2014 ). Francisco Figueroa .
- CINEP. (Marzo 2001). *Noche y niebla*, 19.
- Colectivo de Abogados Jose Alvear Restrepo. (16 de febrero de 2018). *Colectivo de Abogados Jose Alvear Restrepo*. Obtenido de <https://www.colectivodeabogados.org/?Masacre-de-Chengue-fue-un-crimen-de-lesa-humanidad-Fiscalia-43-Especializada-de>
- Colectivo de Abogados Jose Alvear Restrepo. (22 de febrero de 2018). *Rebellion*. Obtenido de <https://www.rebellion.org/noticia.php?id=238187>
- Coraggio, J. L. (1977). *Posibilidades y dificultades de un Análisis Espacial Con-testatario*. México: El Colegio de México.
- Corte Suprema de Justicia Sala de Casacion Penal . (21 de agosto de 2013). Casacion de la procesada NIDIA ESTHER VELILLA PEREZ. 3.
- Cresswell, T. (2008). *Place, a short introduction*. London: Blackwell.
- Da Silva Catela, L. (2010). Pasados en conflicto. De Memorias dominantes, subterráneas y denegadas. *Conferencia presentada en la Universidad de Antioquia, en el marco de conmemoración de los 10 años del grupo Cultura, Violencia y Territorio*. Medellín.
- De Certeau, M. (1999). *La invención de lo cotidiano. Tomo I*. México: Universidad.
- Entrevistado 1 , & Entrevistado 2 . (julio de 2019). (M. A. Barrios, Entrevistador)
- Entrevistado 3. (11 de julio de 2019). (B. M. Angelica, Entrevistador)
- Fals Borda, O., & Anisur Rahman, M. (1991). *Acción y conocimiento: Rompiendo el monopolio con la IAP*. Bogotá: Rahman.
- Fiscalía General de la Nación. (15 de marzo de 2011). *Fiscalía General de la Nación*. Obtenido de <https://www.fiscalia.gov.co/colombia/noticias/masacre-de-chengue-declarada-delito-de-lesa-humanidad/>
- Fundación Ideas para la Paz. (2011). *Analisis Regional de los Montes De Maria*. Bogotá : Fundación Ideas para la Paz.
- Garzón, M. (2011). Ampliando el campo: Estado de la cuestión de la literatura dedicada al tema de retorno de población en situación de desplazamiento. *Boletín de Antropología Universidad de Antioquia* 25.42, 11-35.
- Garzón, M. (2011). *Las Tácticas del Habitar. Prácticas de recuerdos y resignificación de lugares en contextos de retorno de población (Doctoral dissertation, Universidad Nacional de Colombia-Sede Bogotá)*. Bogotá, Bogotá, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Garzón, M. A. (2011). Andar los recuerdos: elementos para pensar el territorio desde los procesos de retorno de población desarraigada. *ENCUENTROS ISSN 1692-5858*, 83-94.

- Gutierrez, F. (2015). Conexiones coactivas: paramilitares y alcaldes en Colombia,. *Análisis político* 85(28), 131-157.
- Halbwachs, & D. (1995). Memoria colectiva y memoria histórica. *Reis* 69, 209-219.
- Halbwachs, M. (1994). *Les cadres sociaux de la mémoire*. París: l.
- Halbwachs, M. (2004). *Los marcos sociales de la memoria*. Barcelona: Anthropos.
- Harvey, D. (1996). *ustice, Nature & the Geography of Difference*. London: Blackwell.
- Henao Izquierdo, L., & Huertas, J. D. (2008). Contexto de Montes de María. En M. F. García, Julián A. Barajas Jaimes, Laura Constanza Henao , & Jesús David Huertas, *Aprendizajes de construcción de paz en Montes de María* (pág. 26). Bogota: CINEP.
- Human Rights Watch. (2001). *La "Sexta División" Relaciones militares-paramilitares y la política estadounidense en Colombia*. New York : Human Rights Watch.
- Jelin, E. (2001). *Los trabajos de la memoria*. . España: Siglo Veintiuno editores.
- Margarita. (Julio de 2019). (M. A. Barrios, Entrevistador)
- Martínez, Y. (julio de 2019). (M. A. Barrios, Entrevistador)
- McCausland, E. (26 de 04 de 2010). *La Esquina del Cine* . Obtenido de <https://www.youtube.com/watch?v=1tJ-Sz0NoZE>
- Mendoza García, J. (2004). Las formas del recuerdo. La memoria narrativa. *Athenea digital: revista de pensamiento e investigación social*, 153-168.
- Merchán Zuleta, J. (2012). *Capital social y participación en el municipio de Bolívar, Santander exploración sobre confianza y cooperación (Master's thesis)*. Facultad de Ciencias Políticas y Relaciones Internacionales, Bogota.
- Meriño, J. (julio de 2019). (M. A. Barrios, Entrevistador)
- Meriño, J. (2019). (M. A. Barrios, Entrevistador)
- Ministerio de Defensa. (2003). *POLÍTICA DE DEFENSA Y SEGURIDAD DEMOCRÁTICA*. Bogotá.
- Montes, P. (Julio de 2019). (M. A. Barrios, Entrevistador)
- Mouffe, C. (1999). *El retorno de lo político*. Barcelona: Gedisa.
- Ochoa Guzmán, L. M. (2016). La restitución de tierras en los Montes de María: ¿ volver a qué? *La restitución de tierras en los Montes de María: ¿ volver a qué?* Barranquilla: Universidad del Norte.
- Ojeda, D. (2016). Los paisajes del despojo: propuestas para un análisis desde las reconfiguraciones socioespaciales. *Revista Colombiana de Antropología*, 19-43.

- Oslender, U. (2008). Another history of violence: the production of “geographies of terror” in Colombia's Pacific coast region. *Latin American Perspectives*, 77-102.
- Pérez Serrano, G. (1994). *Investigación cualitativa. Retos, interrogantes y métodos*. . Madrid: La Muralla.
- Peyo. (julio de 2019). (M. A. Barrios, Entrevistador)
- PNUD . (2010). *Los Montes de María: Análisis de la conflictividad*. Bogota: PNUD.
- Porras Mendoza, E. (2013). *MEMORIA HISTÓRICA DE CHENGUE, 1990 – 2012. SOCIEDAD, CULTURA Y VIOLENCIAS EN LOS MONTES DE MARÍA*. UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA Y TECNOLÓGICA DE COLOMBIA UNIVERSIDAD DE CARTAGENA, Tunja.
- Prado, M. O. (2017). Territorialidades en transición: pobladores desplazados por la violencia del conflicto armado colombiano y la resignificación de su territorio. *Psicología USP*, 28(2), 165-178.
- Ramírez Velázquez, B. R. (2015). *Espacio, paisaje, región, territorio y lugar: la diversidad en el pensamiento contemporáneo*.
- Redacción ALDIA. (25 de mayo de 2015). La verdadera ‘Comandante Beatriz’. *Al Dia*.
- Redacción ALDIA. (26 de mayo de 2019). La verdadera ‘Comandante Beatriz’. *ALDIA*.
- Reyes, A. (1976). *Latifundio y poder político. La hacienda Ganadera en Sucre* . Bogotá: CINEP.
- Rorty, R. (1996). *Objetividad, relativismo y verdad, Escritos filosóficos*. Barcelona: : Paidós Ibérica, S.A.
- Rorty, R. (2001). *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona: Paidós Ibérica, S.A.
- Sampieri, H. (1998). Concepcion o diseno de investigacion . En R. Hernandez Sampieri, C. Fernandez Collado, & B. Maria del Pilar, *Metodologia de la Investigacion*. Mexico: Mc Graw Hill.
- Santos, M. (2000). *La naturaleza del espacio*. Barcelona: Ariel.
- Souroujon, G. (2011). Reflexiones en torno a la relación entre memoria, identidad e imaginación. *Andamios*, 233-257.
- Souroujon, G. (2011). Reflexiones en torno a la relación entre memoria, identidad e imaginación. *Andamios* 8(17), 233-257.
- Souto, P. (2011). *Territorio, lugar, paisaje. Prácticas y conceptos básicos en geografía*. . Buenos Aires: Editorial de la FFyL, UBA.
- Toscano, L. (18 de enero de 2016). Los niños de Chengue colorearon el recuerdo de la masacre. *El Heraldo*.
- Unidad de Restitución de Tierras. (23 de 01 de 2019). *Unidad de Restitución de Tierras*. Obtenido de <https://www.restituciondetierras.gov.co/historico-de-noticias/>



/journal\_content/56/10184/1150471?p\_p\_auth=AVUO9CJN&controlPanelCategory=current\_site.content

Villa Gómez, J. D. (2014). *Recordar para reconstruir: El papel de la memoria colectiva en la reconstrucción del tejido social, el empoderamiento colectivo, la recuperación de la dignidad y la transformación subjetiva de las víctimas del conflicto armado en tres regiones de Colombia*. Medellín: Universidad de San Buenaventura.

Wilson, S. (2001). Chronicle of a massacre foretold.

Zapata, S. G. (2006). La condición política en Hannah Arendt. *Papel Politico*, 11(2), 505-524.

## Anexo 1: Cronograma de actividades

Actividades/Meses	Febrero	Marzo	Abril	Mayo	Junio	Julio	Agosto	Septiembre	Octubre	Noviembre	PRODUCTOS
Fase exploratoria de campo	X				X						Acercamiento a la comunidad. Entrever si es posible acceder a las fuentes y realizar la investigación. Esta fase exploratoria consistió en: tres días en el mes de febrero y dos días en el mes de junio.
Fase diseño anteproyecto	X	X	X	X							Durante la clase de Trabajo de Grado I, construí un anteproyecto como base para el trabajo de grado final.
Construcción de un marco categoría según el marco teórico				X	X	X					La realización marco conceptual claro y coherente que sirva como base para analizar la problemática de investigación. Generar el formato de entrevistas semiestructuradas.
Fase trabajo de campo						X					El tiempo de trabajo de campo consistió en un total de seis días en la comunidad de Chengue. Recolección de datos de las entrevistas semiestructuradas.
Análisis y consolidación de la tesis							X	X	X	X	Después de construir el marco conceptual procedí al análisis de la información y vivencias en la comunidad para estructurar el segundo y tercer capítulo con sus conclusiones. Presentación de resultados y respuesta a la pregunta de investigación.
Entrega de tesis										X	Posterior difusión de los resultados de la tesis y posterior sustentación.

**Anexo 2: Captura de pantalla de vídeo (Anónimo, 2018)**



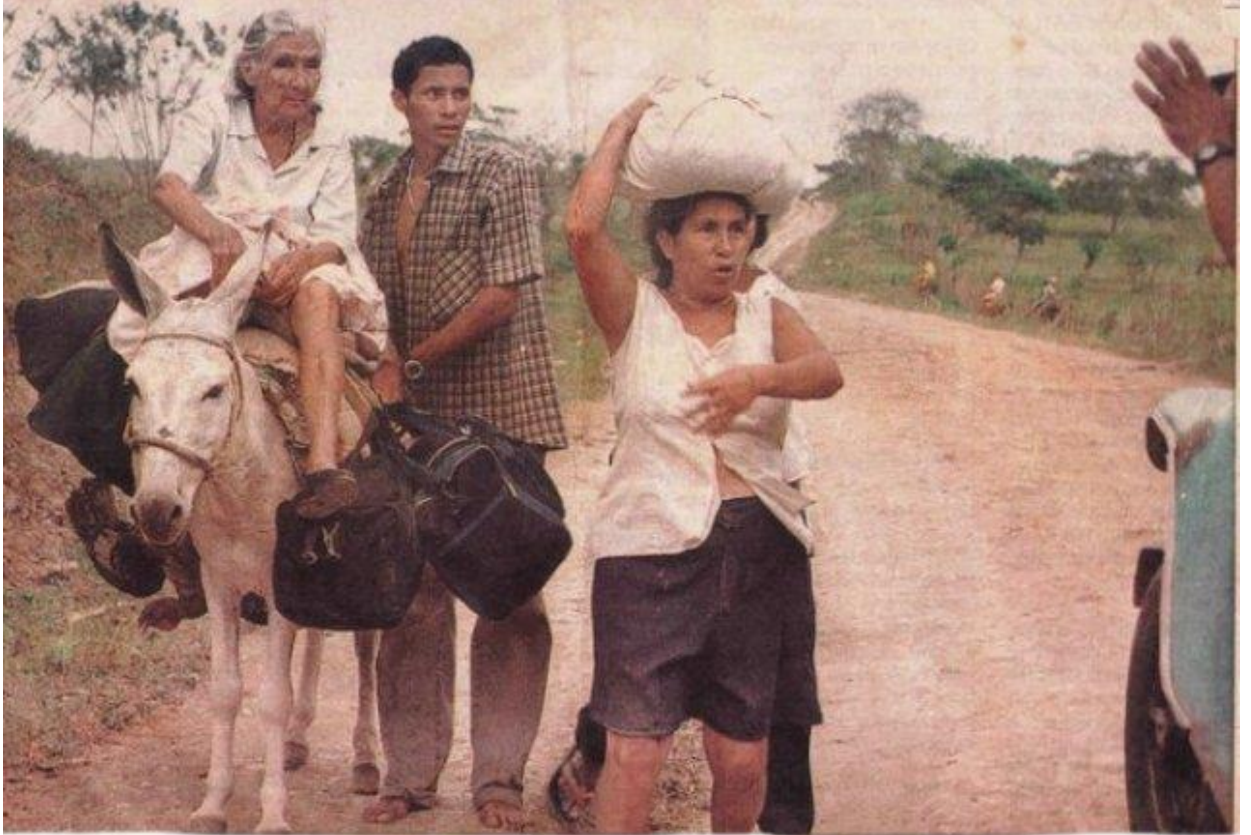
FUERA GUERRILLA COMUNISTA MARXISTA – AUTO DEFENSA UNIDA POR COLOMBIA BLOQUE NORTE BEATRIZ



Anexo 3: Captura de pantalla de vídeo (Anónimo, 2018)



#### Anexo 4: Fotografía del desplazamiento



Jairo Barreto López acompaña a su abuela María Chamorro para que no se caiga del burro, y su madre Marlene López carga el petate de la ropa en la cabeza. (cháchara.co, 2014 )



**Anexo 5: Captura de pantalla de vídeo (Anónimo, 2018)**



Audio del vídeo: “Quedamos totalmente desolados con esto que hicieron, vinieron fue acabarnos el pueblo tan bueno, hombre.” (Anónimo, 2018)

## Anexo 6: Instrumento de entrevista semi-estructurada

### GUÍA DE ENTREVISTA SEMI-ESTRUCTURADA

EDAD: \_\_\_\_\_

SEXO: \_\_\_\_\_

TIEMPO DE RETORNO: \_\_\_\_\_

LUGAR DE RESIDENCIA: \_\_\_\_\_

OCUPACIÓN: \_\_\_\_\_

NIVEL EDUCATIVO: \_\_\_\_\_

ESTADO CIVIL: \_\_\_\_\_

FECHA DE ENTREVISTA: \_\_\_\_\_

#### CATEGORÍA MEMORIA COLECTIVA:

1. ¿Sabes algo de la historia de Chengue?
2. ¿Cómo es la vida en Chengue? ¿siempre ha sido así? ¿hay alguna diferencia con la forma de vida en el pasado?
3. ¿Cómo era vivir en Chengue antes de lo que sucedió? ¿hay algunas cosas que se mantienen de esta forma de vida?
4. ¿Cómo era la comunidad en Chengue antes de los hechos violentos?
5. ¿Para ti, es importante recordar?
6. ¿Cuáles son las festividades más importantes para la comunidad? ¿Aún se celebran?
7. ¿Cuáles serían para ti las tradiciones propias de Chengue? ¿Qué tradiciones propias de Chengue sueles realizar?
8. ¿Cómo se transmiten estas tradiciones chengueras a las nuevas generaciones del pueblo?
9. ¿Cree usted que a raíz de todos los sucesos en el pueblo se han olvidado la memoria del pueblo?
10. Si te preguntara por el principal símbolo que representa a Chengue: ¿cuál sería?

#### CATEGORÍA IDENTIDAD CHENGUERA:

1. ¿Quién eres y que haces en tu día a día? ¿Cómo es tu vida en Chengue (y después de lo que sucedió)?
2. ¿Cuántos años has vivido en Chengue?

3. ¿Para ti, que es ser chengüero?
4. ¿Qué significa Chengue para ti?
11. ¿Cómo son los pobladores de Chengue? ¿Cuáles son sus principales características?
5. ¿Qué olores y sonidos te hacen reconocer a Chengue?
6. ¿Qué crees te hace ser chengüero?
7. ¿Cuáles son los valores que se comparten entre chengüeros?
8. ¿Cómo es la relación entre chengüeros? ¿Qué tipos de conflictos se pueden encontrar?
9. ¿Cómo cambió el ser chengüero con el desplazamiento?
10. ¿Los chengüeros son unidos? ¿Recuerda algún hecho que haya reforzado esta unión?
11. ¿Hay alguna meta en común que todos los chengüeros buscan?

#### CATEGORÍA TERRITORIO:

1. ¿Qué significa la tierra para ti?
2. ¿Cultivas? Si es así, ¿qué cultivas?
3. ¿Qué características resaltas del territorio? Antes ¿cómo era?
4. ¿Cómo es la relación con sus vecinos?
5. ¿Qué elementos te identifican con el territorio?
6. ¿Qué espacios de reunión comunitaria existen o existieron en la comunidad? ¿Qué fin tienen? ¿Cómo te enteras de las reuniones?
7. ¿Qué enseñanzas recuerda usted haber recibido, que actualmente aplique sobre el uso de la tierra? ¿Qué enseñanza le dejarías a tus hijos?

#### SUBCATEGORÍA RE-SIGNIFICACIÓN DEL TERRITORIO, TERRITORIALIDAD, Y LUGARES

1. ¿Dónde vives?
2. ¿Cuál es la entrada y cuál es la salida del corregimiento?
3. ¿En qué lugares de Chengue te sientes seguro e inseguro?
4. ¿Cuáles son los lugares importantes de la comunidad hoy en día? ¿Son los mismos que en el pasado?
5. ¿Dónde se celebran las festividades?
6. ¿Dónde se reúnen para discutir problemáticas colectivas?
7. ¿Hacen o hacían algún recorrido en alguna festividad, o alguna tradición incluso por ejemplo un velorio?
8. ¿Existen lugares de carácter espiritual?
9. ¿Cómo han cambiado los lugares desde la masacre?



## CATEGORÍA RETORNO:

1. ¿Por qué volver?
2. ¿Cómo era la vida siendo desplazado?
3. ¿Cómo fue el re-encuentro con Chengue al volver por primera vez? ¿Qué sentimientos hubo?
4. ¿Cómo te imaginas a Chengue de aquí a 10 años?
5. ¿Usted cree que se puede volver a repetir todo eso? ¿Por qué?
6. ¿En Chengue encuentras todo lo que tú y tu familia necesita? ¿antes existían estas necesidades? ¿cómo cubre las necesidades sin satisfacer?
7. ¿Es feliz viviendo aquí?
8. ¿Cuáles son los principales problemas de Chengue? ¿Cómo hacen para solucionarlo?
9. ¿Usted como poblador se siente escuchado por sus autoridades?
10. ¿Qué relación tienen ahora los chengueros con la institucionalidad?
11. ¿Cuáles son los grupos de acción colectiva o cómo se organizan para responder ante las necesidades?
12. ¿Cómo se entienden con la institucionalidad?