

BAHÍA PORTETE, LA MASACRE Y EL RITUAL. VIOLENCIA MASIVA, MEDIACIONES Y PRÁCTICAS TRANSVERSALES DE MEMORIA EN LA GUAJIRA*

CARLOS ARTURO SALAMANCA**

salamanca.carlos@gmail.com

Flacso/Conicet, Buenos Aires, Argentina

RESUMEN En este trabajo, centrado en la experiencia de los wayúu, en La Guajira colombiana, se analizan las formas en que son tramitados los acontecimientos de violencia masiva. En la primera parte hago una breve síntesis de las relaciones entre los wayúu y la sociedad nacional. En la segunda parte analizo las experiencias recientes de violencia masiva deteniéndome en sus formas específicas. Por último, a partir del concepto de mediaciones de memoria, propongo reorientar la mirada hacia las lecturas transversales, las contraposiciones y las superposiciones, con el fin de evidenciar la necesidad de vincular las prácticas comunicativas de la memoria con los contextos en los que se insertan.

PALABRAS CLAVE:

Violencia masiva, memoria, Justicia Transicional, wayúu, La Guajira.

DOI: <http://dx.doi.org/10.7440/antipoda21.2015.06>

* Este trabajo es el resultado de la primera fase de una investigación comparativa llevada a cabo en Argentina, Colombia y Guatemala titulada "Espacios de violencia, sitios de memoria y lugares de elocución. Espacio y mediación en la política indígena contemporánea latinoamericana (2013 – 2014)" y que realizo como investigador asistente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET, Argentina). Quiero agradecer a Catalina Cortés Severino, Claudia Puerta, y a los participantes del seminario interno de la Maestría en Antropología de FLACSO (Argentina) que leyeron algunas versiones preliminares y cuyos comentarios contribuyeron reformular algunos apartes. Agradezco también a los editores y evaluadores de *Antipoda* cuyos comentarios y críticas también me permitieron fortalecer el argumento y el artículo en general. Los errores u omisiones son mi responsabilidad.

** Doctor en Antropología Social y Etnología. École des Hautes Études en Sciences Sociales, París, Francia.

BAHÍA PORTETE, THE MASSACRE AND THE RITUAL. MASS VIOLENCE, MEDIATIONS AND TRANSVERSAL MEMORY PRACTICES IN LA GUAJIRA

ABSTRACT This article, focused on the experience of the Wayúu people in the La Guajira region of Colombia, analyzes the ways in which events of mass violence are processed. In the first part I present a brief synthesis of the relations between the indigenous Wayúu people and the rest of Colombian society. In the second part I analyze recent experiences of mass violence, looking at the specific forms in which it occurs. In the last part, based on the concept of mediations of memory, I propose the need to redirect efforts towards transversal readings, contrasts and overlaps in order to highlight the need to relate communicative practices of memory to the contexts in which they unfold.

KEY WORDS:

Mass violence, memory, Transitional Justice, Wayúu, La Guajira.

122

BAHÍA PORTETE, O MASSACRE E O RITUAL. VIOLÊNCIA MASSIVA, MEDIAÇÕES E PRÁTICAS TRANSVERSAIS DE MEMÓRIA EM LA GUAJIRA

RESUMO Neste trabalho, centrado na experiência dos wayúu, em La Guajira colombiana, analisam-se as formas em que são tramitados os acontecimentos de violência massiva. Na primeira parte, faço uma breve síntese das relações entre os wayúu e a sociedade nacional. Na segunda parte, analiso as experiências recentes de violência massiva detendo-me em suas formas específicas. Por último, a partir do conceito de mediações de memória, proponho reorientar o olhar às leituras transversais, às contraposições e às sobreposições a fim de evidenciar a necessidade de vincular as práticas comunicativas da memória com os contextos nos quais estão inseridas.

PALAVRAS-CHAVE:

Violência massiva, memória, Justiça Transicional, wayúu, La Guajira.

BAHÍA PORTETE, LA MASACRE Y EL RITUAL. VIOLENCIA MASIVA, MEDIACIONES Y PRÁCTICAS TRANSVERSALES DE MEMORIA EN LA GUAJIRA

CARLOS ARTURO SALAMANCA

EN EL ACTUAL CONTEXTO COLOMBIANO existe una tendencia creciente por parte de distintas comunidades de víctimas y sobrevivientes de actos de violencia masiva a procurar adquirir visibilidad e incidencia en la esfera pública, en busca de memoria, verdad y justicia. Esta búsqueda se lleva a cabo a través de un conjunto heterogéneo de prácticas, discursos y *performances* que definimos aquí como *mediaciones de memoria*. Este tránsito es característico de un nuevo campo sociopolítico, constituido por múltiples dinámicas, en las que resaltaremos tres: primero, la reivindicación del trauma como base de un nuevo lenguaje del acontecimiento y de la institución de la condición de *víctima*, que permite su “reconocimiento” (Hartog, 2012); segundo, el “reconocimiento” de la diferencia étnica y cultural y la emergencia de una condición multicultural, en el que distintas comunidades son interpeladas y se asumen a partir de sus trayectorias y situaciones particulares; tercero, la expansión y consolidación de un nuevo orden, en el que tanto las formas diferenciadas de tramitar la violencia como la diferencia cultural se articulan a un contexto sociopolítico marcado por el predominio del capitalismo neoliberal.

En este trabajo me propongo mostrar que, a pesar de su *apariencia*, esos conjuntos de prácticas y discursos que definimos aquí como mediaciones de memoria no se mantienen dentro de los marcos de localidad espacial, autenticidad cultural y autonomía política o social. Por el contrario, son poliescalares y policéntricos, culturalmente híbridos y mestizos, socialmente relacionales, y, en términos políticos, sobrepasan el campo político de la violencia y la reparación. Reconocer el carácter relacional de estas mediaciones permite subrayar su condición de espacio de interacción, en el que se encuentran en tensión múltiples y diferentes relaciones con los acontecimientos de violencia que superan oposiciones como individual/colectivo, agencia/estructura, identidad/alteri-

dad, pasividad y agencia, voluntad y coerción, interés y necesidad, invención y autenticidad. Definir las mediaciones de memoria como espacio abierto permite mostrar cómo éstas se resisten a quedar subsumidas a los términos de los campos propuestos, de tal forma que sortean algunas de las paradojas y contradicciones que caracterizan las políticas actuales de la identidad y de la diferencia, así como aquellas de la violencia y la reparación.

Me referiré aquí a un conjunto de prácticas de memoria emprendidas en los últimos años en torno a la masacre de Bahía Portete (en 2004), perpetrada contra un grupo de familias wayúu de la península de La Guajira, en el Caribe colombiano. Este trabajo no es el resultado de la observación etnográfica de dichas prácticas, y, por lo tanto, para su caracterización utilizo las descripciones hechas por los mismos wayúu, antropólogos, agencias del Estado y medios de comunicación. En esta fase de mi investigación estoy interesado en las formas en que dichas prácticas se presentan e insertan en el espacio público, y los discursos que se crean sobre ellas, pues considero que la búsqueda de insertarse en esferas públicas más amplias recrea las prácticas mismas.

124

En la primera parte me propongo describir algunas características de la larga historia de la intensa relación entre los wayúu y la sociedad nacional. En segundo lugar analizaré las experiencias recientes de violencia deteniéndome en algunos de sus aspectos específicos, con el fin de reconocer que las prácticas comunicativas de memoria dialogan con prácticas comunicativas de la violencia, y que entre ellas existe un terreno común de inteligibilidad. En la tercera parte intentaré mostrar, por una parte, que las prácticas de la memoria, situadas en contextos espaciales y temporales específicos, están atravesadas por contradicciones, paradojas y relaciones de poder. Por otra, que es necesario vincular las prácticas comunicativas de la memoria con otras esferas de la vida social de las que están aparentemente desconectadas.

*

Tradicionalmente dirigidos al estudio de las causas, lógicas y formas de la violencia, los estudios sobre las sociedades en situaciones en conflicto y postconflicto (Bhabha, 2013; Comaroff y Comaroff, 2013 [2012]) se han alejado de las lecturas holísticas, teleológicas y casuísticas, aproximándose a la complejidad de las experiencias de quienes ejercen y de quienes son víctimas de la violencia y de las relaciones entre ellos (Das, 1998 y 2008; Scheper-Hughes y Bourgois, 2004; Jimeno, 1998). Deteniéndose en las especificidades, algunas de las preguntas han sido reformuladas para ilustrar las formas diferenciadas en que se ejerce la violencia en función de, entre otros, el género (Wood, 2009; CMH, 2011), la etnicidad (Villa, 2004; Wilson, 1991), la edad (Romero Picón y Chávez

Plazas, 2008), así como su incidencia en las cotidianidades y las maneras específicas en que marca espacios, deja huellas y se inscribe en el espacio. Las investigaciones se han orientado también hacia la forma en que se relacionan con lo acontecido, a los debates acerca de qué, cómo y con qué fin se recuerda y se olvida (Ricoeur, 2008 [2000]). Más recientemente, Fassin y Reehman (2007) se han propuesto analizar el proceso de emergencia de la víctima como una nueva subjetividad política de aceptación casi universal, y de las políticas de la reparación y del testimonio como prácticas políticas asociadas a dicha emergencia.

El Estado colombiano, al igual que muchos otros Estados de la región, se han enfrentado de maneras particulares a su responsabilidad de asumir la necesidad de una verdad, un reconocimiento y una esfera pública en donde las distintas voces sobre lo acontecido sean integradas en el conjunto de las narrativas. Los perpetradores de las violencias, y sus aliados, sumándose a la dinámica, han recurrido a la retórica de la memoria para la exculpación, la disolución de las deudas en la responsabilidad mayor de la sociedad en su conjunto, la producción y circulación de las versiones heroicas de sus violencias y el olvido (Aranguren Molina, 2001; *La Nación*, 2007; Martínez Osorio, 2004; CMH, 2012). Así, una multitud heterogénea de sujetos, movimientos y organizaciones, con distintas prácticas comunicativas (Barbero, 1997 [1987]), diferentes niveles de acceso a las audiencias, y envueltos en relaciones desiguales de poder, ponen en el espacio público sus memorias diversas, heterogéneas, múltiples, en donde se juegan y entran en conflicto las prácticas del recordar, la dimensión pública y colectiva del recuerdo, el carácter restrictivo y excluyente de la historia oficial y las formas diversas del recuerdo.

LA IMAGEN DE LA GUAJIRA Y LOS GUAJIROS

Los wayú son una sociedad indígena que habita la península caribeña de La Guajira, en la frontera colombo-venezolana, también denominados guajiros en la bibliografía etnográfica e histórica. De acuerdo con el último censo, de 2005, en Colombia hoy 270.413 personas se reconocen como wayú, y en la actualidad hay una población creciente de indígenas en los centros urbanos de Maracaibo (Venezuela), Riohacha y Uribia. Los wayú, tradicionalmente pescadores, cazadores-recolectores, forjaron a lo largo de los siglos la imagen de una sociedad aguerrida y orgullosa, gracias a sus incursiones, robos y ataques a las haciendas, y a los comerciantes y viajeros que se aproximaban o ingresaban a sus territorios (Reclus, 1881).

Durante el siglo XVII, las costas de La Guajira hicieron parte de un conjunto de territorios disputados a las autoridades coloniales por compañías comerciales, comerciantes y piratas holandeses, franceses e ingleses, quienes traficaban

“libremente toda clase de mercaderías en los puertos naturales de la península guajira [...] donde ganaron la confianza y contaron con la ayuda de los indios a quienes estimulaban el odio a las autoridades españolas” (Polo Acuña, 2005: 20). A través de circuitos comerciales interétnicos e intraétnicos, legales e ilegales, los wayúu adquirirían, entre otros, telas, objetos de metal, armas y tácticas de guerra que emplearían después contra los españoles (Polo Acuña, 2005: 21). Durante las últimas décadas del siglo XVIII, además del contrabando, los wayúu participaron activamente en el comercio de esclavos y la explotación de perlas, que comercializaban con la sociedad colonial (Polo Acuña, 2005: 21-22).

El poder de los wayúu se consolidó alrededor de esferas de relación colectiva, tales como el uso y la práctica de la lengua tradicional o *wayúunaiki*, un sistema propio de administración de justicia –en el que sobresalen las compensaciones en disputas y querellas interfamiliares–, los arreglos matrimoniales (Saler, 1986; Perrin, 1996 [1976]; Guerra Curvelo, 2002; Picón 1983), la polirresidencia, la reproducción de las parentelas mixtas, las prácticas rituales (Nájera Nájera y Lozano Santos, 2009; Molina Ríos, 2013) y las de parentesco (Friedemann y Arocha, 1985 [1982]; Jaramillo, 2011). No obstante, más que una resistencia organizada, radical y en bloque, los wayúu establecieron un conjunto de relaciones en las que los actos de resistencia militar alternaban con alianzas y tratados con las autoridades coloniales o republicanas (Barrera Monroy, s. f.; Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 2000), a las que los wayúu recurrieron muchas veces para resolver sus tensiones y conflictos internos. En un contexto de intensa interacción intercultural, las prácticas de los wayúu y las autoridades coloniales desdibujaban las fronteras entre los dos sistemas de administración de justicia, a través de la incorporación por parte de las autoridades del derecho consuetudinario indígena en el manejo de las relaciones con los nativos, y que se materializaba en cuestiones como agasajos, regalos y gratificaciones (Polo Acuña, 2012). La dispersión del poder en grupos residenciales de familias extensas y la ausencia entre los clanes nativos de una unidad política de mando unificado (Polo Acuña, 2011: 91, y 2005: 20) imponían a los pactos que establecían con los actores externos un alcance social y territorialmente limitado, lo que restringió, tanto en el tiempo como en el espacio, las posibilidades de un control político externo hasta mediados del siglo XIX (Barrera Monroy, s. f.). Lejos de ser una unidad política cerrada, estática o en descomposición, los clanes nativos siguieron operando en diversas instancias de intermediación con el Gobierno y la sociedad nacional en asuntos como los proyectos de dotación de agua y la titulación de tierras (Friedemann y Arocha, 1985 [1982]).

El amplio conocimiento territorial que permitió a los wayúu perpetuar su dominio no se restringe al uso y explotación de los recursos naturales, y se vincula con el extenso conocimiento necesario para el aprovechamiento de la

posición geográfica estratégica para la circulación y el intercambio de mercaderías. La constitución de la habilidad de los wayúu como comerciantes requirió un extenso sistema de comercio, instancias de negociaciones y transacciones, resolución de conflictos y destrezas en la articulación de las dinámicas fronterizas y los sistemas de administración de justicia.

A mediados del siglo XIX, la política del Estado se caracterizó por una fuerte intención de control social y territorial, que implicaba la nominalización de los indígenas, la voluntad de exclusión y dispositivos de control social y político que incluían la identificación individual, la tipificación de delitos y distintivos corporales y jurídicos a través de la ropa y el salvoconducto. De acuerdo con Polo Acuña (2011: 98), este tratamiento “policivo-punitivo” se alternaba con un “trato persuasivo” a través de agasajos, gratificaciones y relaciones de alianza y amistad como fundamentos para mejorar el comercio nativo-criollo y articular políticamente de manera pacífica a los wayúu. Autores como Polo Acuña (2011), Barrera Monroy (2000) y Saler (1986) han analizado desde diferentes perspectivas la forma en que las autoridades coloniales y republicanas practicaron relaciones de reciprocidad y compensación en su interacción con los indígenas.

Aunque los mismos wayúu adscriban o reproduzcan la imagen de un pueblo aguerrido, se trata de una sociedad que logró y conservó un poder político-territorial, pero no como resultado de una férrea y radical oposición o de un deliberado aislamiento. Ubicados en el medio de diversas rutas y vinculándose con actores heterogéneos y diversos tipos de mercancías legales e ilegales, los wayúu consolidaron una compleja red de transacciones –compuesta de puertos artesanales, áreas de dominio y circuitos por trochas y caminos– que transgredía las delimitaciones jurídicas coloniales y republicanas. El poder territorial indígena se hizo a través del uso y apropiación de la frontera como práctica social, política y económica, la intensificación de las relaciones con el espacio exterior y el mercado, y la forma acotada, puntual y circunstancial en que esta red de transacciones se articulaba para su funcionamiento con los no-indígenas.

Las condiciones geográficas de algunas áreas del territorio tradicional de los wayúu, semidesérticas, contribuyeron a la invención de La Guajira como un territorio hostil y distante. La imagen de los wayúu como pueblo distante y guerrero también tiene que ver con una relación de alteridad simultáneamente espacial y social de los guajiros y La Guajira por parte del resto de la sociedad nacional, que se mantuvo aun después de la conquista nominal por parte de los Estados nacionales de Colombia y Venezuela, a finales del siglo XIX. Una relación de alteridad que permitió que se construyera dicha imagen ignorando situaciones de explotación, esclavitud y violencia (De las Casas, 1822: 115 y 116; Navarrete, 2003). Más recientemente, las imágenes sobre La Guajira difundidas

y popularizadas por la cultura popular y los medios de comunicación se han combinado con una visión exótica y romántica tanto de La Guajira como de sus habitantes, como consecuencia de la expansión de los circuitos turísticos.

Al igual que en otros países de Latinoamérica, las reconfiguraciones más recientes de esta imagen de los wayúu en la sociedad nacional respondieron a la progresiva transformación del marco político de relación de los indígenas con los Estados nacionales. La reforma constitucional de 1991 significó la reconfiguración de los imaginarios nacionales sobre las poblaciones indígenas del país en general (Gros, 2000; Restrepo, 2002; Pineda Camacho, 1997). Desde la década de los años ochenta, este campo se ha hecho más complejo a causa del renovado interés por las tierras indígenas, sus recursos y, en casos como el de La Guajira, las redes de relaciones que dichos territorios posibilitan. Este renovado interés ha dado lugar a la emergencia de nuevas formas de producción económica que han implicado una transformación de su territorio, marcada por una radical degradación medioambiental, la violación de los derechos territoriales de los indígenas, su empobrecimiento económico y una progresiva reducción de su predominio político-territorial, y la transformación de la imagen misma de los wayúu, a causa de la relación novedosa que el capitalismo establece con las diferencias locales (Guss, 2000; Coronil, 1997). En síntesis, entre los wayúu y la sociedad nacional ha existido un largo e intenso proceso de relación, en el que las fronteras y los límites culturales se desdibujan dando lugar más bien a una zona de contacto intensa e intercultural. Me interesa mostrar cómo, al referirnos a los wayúu, resulta más pertinente observar las relaciones de identidad y alteridad como el resultado de un proceso histórico y complejo de coproducción de subjetividades (Briones, 2000; Restrepo, 2002, Gupta y Ferguson, 2008 [1997]). Las dinámicas generadas por la violencia y los mecanismos de reparación pueden ser vistas como algunas de las modalidades más recientes en este proceso de coproducción de identidades y formas de relación.

TERROR DIFERENCIADO, ESPECTÁCULO PUNITIVO Y RECONFIGURACIONES ESPACIO-TEMPORALES

Violencias con múltiples versiones

A fines de la década de los noventa, cuando el país tuvo noticias de la expansión de los paramilitares en La Guajira, la opinión pública se enfrentó a diferentes versiones¹, que afirmaban que las amenazas y las muertes eran fruto

1 Entre las descripciones existentes, se cuentan las realizadas por las mismas organizaciones indígenas, como la Organización Wayúu Munsurat (OWM) y Fuerza de Mujeres Wayúu (FMW), las elaboradas por movimientos, coaliciones y organizaciones como Verdad Abierta y el Colectivo de Abogados José A. Restrepo, y las que han sido

de la lucha interna entre distintas parcialidades wayúu, de los carteles de la droga, de los paramilitares contra la guerrilla, de la guerrilla contra los narcos, del Ejército contra alguno de los anteriores, o de las irregularidades de una guerra que ya de por sí era irregular.

Las distintas versiones muestran sendas diferencias acerca de la violencia, tanto al nivel cuantitativo de los actos y prácticas de violencia como acerca de las condiciones que posibilitaron la llegada de los paramilitares a La Guajira. Estas diferencias responden a diversas divergencias interpretativas. A las diferencias en las cifras acerca de la violencia en La Guajira se suman diferencias acerca de sus razones. Así, por ejemplo, mientras que algunas organizaciones indígenas enfatizan la condición étnica de las víctimas wayúu, otras fuentes subrayan que, más que por su condición étnica, muchas de las víctimas fueron asesinadas por su participación en actividades como el tráfico de drogas (Jaramillo, 2011).

En ausencia de las jerarquías tradicionales de veracidad, frente a un aumento exponencial de los espacios de enunciación, y en un contexto en el que la explicación sobre la guerra incide de un modo directo en la configuración y reconfiguración de los nuevos órdenes en emergencia, las múltiples versiones acerca de la naturaleza, la escala y las razones de violencia están permanentemente sujetas a cambios y tensiones. Por último, estas diferencias son demostrativas de la eficacia de los grupos armados a la hora de ejercer la violencia, de tal modo e intensidad que sus crímenes fueran menos visibles, y menos clara su responsabilidad (CMH, 2013a: 19), así como de la incapacidad del Estado, de los medios de comunicación y de la sociedad en general para ver los asesinatos anónimos y discretos, la violencia “rutinaria y pequeña” (CMH, 2013a: 24).

No es de mi interés evaluar la veracidad de las lecturas sino más bien subrayar que se trata de una violencia multiforme, gris y confusa que se articula con narrativas contradictorias y en conflicto, atravesadas por sucesivas interpretaciones y manipulaciones de la idea de lo wayúu y la cultura wayúu por parte de las distintas agencias del Estado, los actores armados y, en ocasiones, los mismos wayúu. En las diversas interpretaciones y manipulaciones acerca de un mismo sujeto colectivo, de la naturaleza de sus vínculos con determinados actores armados y del grado de su participación en determinados acontecimientos de violencia, la “cultura wayúu” es incorporada en las gramáticas con las que se describe la violencia.

realizadas por los antropólogos Cortés Severino (2009), Ochoa Sierra (2011) y Jaramillo (2011 y 2012). Medios de comunicación, nacionales y regionales también han publicado informes e investigaciones sobre el tema. El Estado ha realizado investigaciones a través del CMH y la Fiscalía General de la Nación, en el marco de la Ley de Justicia y Paz (Ley 975 de 2005).

La masacre de Bahía Portete: una violencia diferenciada

Entre el 18 y 20 de abril de 2004, el comando paramilitar de la Fuerza Contra-insurgencia Wayúu (FCW), perteneciente al Bloque Norte de las Autodefensas Unidas de Colombia, llevó a cabo la masacre de Bahía Portete, un importante asentamiento wayúu ubicado en la Alta Guajira (Verdad Abierta, 2008; CMH, 2010). A pesar del conocimiento público que con los años adquiriría este hecho, aún hoy en día es difícil realizar una caracterización unívoca de la masacre. Al hablar de las víctimas, las fuentes nuevamente son heterogéneas; Verdad Abierta (s. f.) afirma que la masacre dejó un saldo de tres muertos (dos de ellos mujeres) y dos desaparecidas, aunque admitiendo que se desconoce el número con exactitud; la Organización Wayúu Munsurat (OWM) y la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC), a su vez, denunciaron que la masacre tuvo como resultado el asesinato de trece personas, la desaparición de treinta y el desplazamiento de trescientas familias, y que los paramilitares habían contado con la complicidad del Ejército². En su informe, el Centro de Memoria Histórica (2010) muestra cómo, dependiendo de las variables que se utilicen, e ilustrando las dificultades a la hora de definir las víctimas, puede afirmarse que la masacre dejó un saldo de tres muertos (dos de ellos mujeres) y dos desaparecidas, o de 16, incluidas entre ellas dos mujeres desaparecidas, una persona no identificada y otras personas que fallecieron como consecuencia de la masacre.

Entre las razones por las cuales se llevó a cabo la masacre, un paramilitar afirmó que ésta se había efectuado como venganza por un ataque en contra de los paramilitares por parte de una familia wayúu del lugar, un acontecimiento del que se habla también en el informe del CMH (2010: 48). Un jefe paramilitar se refirió a la masacre como una operación militar en represalia por el secuestro de un empresario, e intentó inscribir los sucesos en la guerra que las AUC mantenían con “bandas guajiras de traficantes y secuestradores aliados a las FARC” (*El Espectador*, 2004). Verdad Abierta (s. f.) afirma que la causa principal fue la ambición de los paramilitares de dominar un puerto ideal para todo tipo de tráfico ilegal. Aun con algunas contradicciones, varias fuentes indígenas citadas en el informe del CMH (2010: 48 y 148) sugieren que la masacre fue el resultado de la guerra que diferentes facciones wayúu mantenían por el control del puerto de Bahía Portete y por la alianza que uno de ellos, el wayúu José María Barros Ipuana (Chema Bala), estableció con los paramilitares para inclinar la balanza a su favor. Por último, de acuerdo con notas de prensa de *La Silla*

2 Informe sobre los hechos de los *Alaulayuu* de Portete, víctimas de la masacre del 18 de abril de 2004 (CMH, 2010: 158). Ver también: “Alta Guajira, en pie de guerra”, *El Tiempo*, 23 de mayo de 2004. URL: <http://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-1570474>. Consultado el 13 de agosto de 2013.

Vacia (2014) y *Verdad Abierta* (2008) publicados en el blog de la Organización Wayuumsurat³, esta Organización, señala a Chema Bala como responsable, negando que las familias que han habitado tradicionalmente el puerto de hayan estado vinculadas al comercio de drogas o armas.

A pesar de sus diferencias, los registros y análisis sobre la masacre han coincidido al identificar tres características sobre las que nos detendremos a continuación: primero, el conocimiento de la cultura wayúu exhibido en las formas en que fue ejercida la violencia; segundo, las consecuencias que la masacre tuvo para las familias de Bahía Portete y para los wayúu en general. Tercero, la continuidad de los efectos de la masacre en el espacio y en el tiempo. En estos tres elementos, en torno a los que se construye la interpretación de lo acontecido, la cultura de nuevo aparece como clave interpretativa. No me detendré en los dos primeros puntos pues éstos han sido analizados en detalle en los informes del Centro Nacional de Memoria Histórica. Subrayaré simplemente que una de las características de la violencia en Colombia es que los actores armados han recurrido a poner la crueldad en escena como forma de castigo público y escarmiento social⁴. La violencia contra los wayúu se propuso, primero, provocar desequilibrios de grandes dimensiones, destruyendo, entre otros, los principios y valores morales y éticos que regulan las relaciones de género en el contexto de la tramitación de la violencia (dos de las víctimas eran mujeres con un perfil social específico; CMH, 2010: 92). Segundo, interpelar de manera *diferenciada* a los wayúu inscribiéndose en espacios *culturalmente* significativos como la escuela, los cerros y el cementerio (CMH, 2010: 84). Tercero, efectuar una acción en la que las violencias sobre los cuerpos de las mujeres fueron hechas públicas, visibles y, a través de la clásica operación metonímica entre cuerpos y territorio, convertidas en acto de guerra (CMH, 2013: 280).

La masacre de Bahía Portete y otros actos de violencia en la zona produjeron el desplazamiento de más de 300 wayúu a lugares como Uribia, Manaure y Maicao, y de otros 300 a Maracaibo, en Venezuela (ACNUR, 2004: 9). Frente la masacre, el Gobierno nacional reaccionó desconociendo los acontecimientos, trivializando sus consecuencias, negando el desplazamiento con argumentos culturalistas y asegurando la protección de la población con la militarización de la zona (CMH, 2010).

Me referiré ahora a la continuidad de los efectos de la masacre en el espacio y en el tiempo; la profanación de los cementerios y el irrespeto de los cuerpos allí enterrados afectan incluso a aquellos wayúu que no comparten

3 <http://organizacionwayuumsurat.blogspot.com.ar>.

4 Antecedentes de esta violencia degradada y transgresora aparecen durante la época de la Violencia (Fals Borda, Guzmán y Umaña Luna, 2005).

vínculos de parentesco con los finados (Ochoa Sierra, 2011: 59). Los actos de muerte e ignominia, ejercidos en contra de personas públicas en lugares públicos, son mensajes de terror pensados para trascender el acontecimiento mismo de violencia. La tortura y muerte de las víctimas son exhibidas, y, junto con la deshonra y la vergüenza de los sobrevivientes, se hacen públicas, para todos, en todas partes. La eficacia de la violencia paramilitar reposa en las maneras específicas en que los perpetradores lograron alterar determinadas estructuras culturales, en el grave impacto de la violencia y en la continuidad espacio-temporal de sus acciones. En síntesis, en Bahía Portete el poder total se ejerce con los cuerpos, los espacios y la sociedad wayúu en su conjunto, alterando la relación con el sí mismo, con el territorio y con los otros, a distintas escalas y en diferentes temporalidades.

De acuerdo con el CMH (2013), tal como fue ejercida, la violencia en Bahía Portete amenaza un legado cultural histórico, afecta los mecanismos de transmisión intergeneracional de principios normativos y morales, desestabiliza el orden sociocultural y provoca un replanteamiento radical de la relación e intermediación con otros existentes en los entornos natural, sobrenatural, y con el mundo exterior. El CMH también ha señalado que el daño se (re)produce cuando las acciones criminales son exaltadas por los victimarios, quienes validan y justifican sus crímenes en escenarios judiciales, espacios públicos locales y lugares de representación política como el Congreso de la República.

PRÁCTICAS DE MEMORIA COMO TERRENOS DE INTERACCIÓN SOCIAL

El estudio de las mediaciones es un espacio privilegiado para explorar cómo es representada la memoria pública y culturalmente, y se convierte en espacio contestado, tanto en el recuerdo como en la recreación. Este análisis se sitúa en un desplazamiento del interés desde los estudios más convencionales –trauma, genocidio, conmemoración– hacia las representaciones de las memorias colectivas y el lugar que ocupan medios como la literatura, el cine y la música en las representaciones de la memoria (Bergstrom y Motuz, 2012). Estas preguntas se hacen extensivas al rol de los monumentos, los lugares de memoria, la conmemoración y las prácticas del recuerdo. En esta corriente, autores como Landsberg (2004) han analizado la forma en que las tecnologías de comunicación hicieron posible compartir las memorias colectivas más allá de diferencias de raza, etnicidad o género. Landsberg denomina *protésicas* a estas “nuevas formas de memoria pública” y subraya como una de sus principales características el hecho de que trascienden el esencialismo y el particularismo de las identidades políticas contemporáneas.

Connerton (1996 [1989]) analizó la conmensurabilidad de los acontecimientos, reconociendo que en diferentes esferas surge la necesidad de hacer inteligibles los acontecimientos para otros, de dialogar con un vocabulario común. El autor también reconoce que las imágenes y el conocimiento del pasado son vehiculizados por *performances*. Este autor propone un segundo desplazamiento analítico de la mirada sobre los objetos equiparables a los textos, a otras formas situadas por fuera de la esfera de la literalidad (*practices of a non-inscribed kind*), en las que sobresale su dimensión performativa⁵. En este punto reside su interés, simultáneamente situado en las ceremonias conmemorativas y las prácticas corporizadas, subrayando, por una parte, la importancia de reconocer la articulación entre las cuestiones espaciales y las acciones corporizadas, y por otra, el espacio como medio de representación y sistema mnemónico (Connerton, 2009: 17-18).

La noción de *mediación* ha sido utilizada por Serrano (1977, 24) para referirse al “sistema de reglas y operaciones aplicadas a cualquier conjunto de hechos, o de cosas pertenecientes a planos heterogéneos de la realidad para introducir un orden”. A partir de la imposición de una particular forma de presentar la realidad, se introduce un efectivo control sobre esa realidad. Por *mediación* nos referimos aquí al conjunto complejo, heterogéneo y multiforme de discursos, imágenes y significaciones desplegados a través de un conjunto complejo de prácticas que encuentran su punto de condensación en mediaciones específicas de memoria. Esquemáticamente, puede afirmarse que se producen mediaciones *político-morales* sustentadas en la necesidad de hacer inteligible la condición de víctima y el merecimiento frente a los organismos del Estado y la sociedad nacional, y dentro del grupo, mediaciones *político-culturales* que buscan reconstituir el tejido social y tramitar social y colectivamente los acontecimientos de violencia masiva, y mediaciones sociohistóricas que insertan los acontecimientos de violencia en una historia de relaciones más larga. Lo que demuestran los Yanama –una mediación de memoria que surgió para tramitar la experiencia de la masacre de Bahía Portete– es que estas cuestiones no sólo se cruzan sino que se retroalimentan.

En 2005, pocos meses después de la masacre, un grupo wayúu –en su mayoría mujeres– conformó la organización Wayúu Munsurat, en consonancia con el impulso que estaban adquiriendo en Colombia las prácticas de la memoria y con el reconocimiento jurídico del derecho de las víctimas a la preservación de la memoria histórica, con las leyes de Justicia y Paz (975/2005) y de Víctimas y Restitución de Tierras (1448/2011).

5 Una línea que ha sido desarrollada desde un número creciente de perspectivas. Acerca de las prácticas performativas en contextos de conflicto, ver Taylor y Townsend (2008).

En abril de ese mismo año, la organización Wayuumunsurat y otras organizaciones promovieron un *Yanama*, una ceremonia de “retorno simbólico” al lugar, que desde entonces se realizaría anualmente. Tal como han sido descritos por los mismos wayúu, estos encuentros se proponen como un dispositivo ritual de reparación. Para su estudio, analizaré este dispositivo en función de tres esferas de intermediación: entre los mismos wayúu, entre el acontecimiento violento y el presente, y entre los wayúu y el resto de la sociedad.

- a. *Entre los mismos wayúu.* En el contexto de los rituales de “rehabilitación” en que se convirtieron los Yanama, algunas mujeres de Bahía Portete se refirieron a las casas que habían sido escenario de la masacre como “lugares heridos”, en los que se inscribe el terror y en los que quedan ancladas las memorias traumáticas. En una clara identificación entre los lugares y las víctimas, también se recurrió a la figura de “casas violadas” (Cortés Severino, 2011), la idea de unas casas “adoloridas, y maltratadas” (CMH, 2009: 142) convertidas en cementerios por los “actos de terror”.

Las narrativas sobre los Yanama subrayan la eficacia de la mediación, que convierte “los lugares heridos” en “lugares de esperanza”. A través de la mediación, el ritual “repara”, “limpia” y “sana” permitiendo la transfiguración de los espacios. Una afirmación como ésta debe ponerse en relación con el hecho de que, después de la masacre, en las paredes de las casas abandonadas, y a pesar de estar custodiadas por el Ejército, aparecían una y otra vez grafitis de mujeres violadas y violentadas: como un palimpsesto de la impunidad, estos muros se convirtieron en la superficie en la que se (re)inscribe la representación de las afrentas, actualizando y reforzando los acontecimientos de violencia (CMH, 2010: 87). En este sentido, merece la pena mencionarse también que las organizaciones indígenas denuncian la incapacidad del Estado colombiano para garantizar a las víctimas las condiciones mínimas de seguridad para que puedan volver a Bahía Portete. En ese marco, desde 2008, cada año los wayúu desafiaban la impunidad organizando los encuentros en Bahía Portete, habitando nuevamente el lugar e interviniéndolo (CMH, 2010), pero cada nuevo año este desafío era desarticulado con una cotidianidad que ilustra de nuevo el orden emergente, en el que decrece el ejercicio de poder territorial por parte de los wayúu. Si es a través de prácticas espaciales que los lugares heridos se convierten en espacios de esperanza, es también a través del espacio que se refuerza y redobla el efecto de los acontecimientos de violencia e impunidad.

El Yanama, como mediación de la memoria, se articula con otras esferas en las que se habilitan otras formas de reparación. Lejos de ser unívocos, los discursos elaborados desde el Yanama como lugar de elocución muestran que la memoria de la masacre estuvo abierta a tensiones y disputas. Estas tensiones se evidenciaron con la polémica generada por la solicitud de Chema Bala (acusado por su participación en la masacre) de ser juzgado por la vía de la justicia consuetudinaria, y por las demandas de las familias de Bahía Portete para que éste fuese juzgado por la justicia ordinaria. El intento de Chema Bala por presentar la alianza con los paramilitares como una “cuestión cultural” responde a la discusión acerca de si la administración de justicia es un derecho o una función de las autoridades indígenas. Optando por la primera posición, y en consonancia con la interpretación que se ha hecho en el ámbito internacional y en la jurisprudencia colombiana (Sánchez Botero y Jaramillo, 2009: 159), el Tribunal denegó en 2007 la solicitud de Bala.

Demostrando su interés por ilustrar la polifonía de voces, el informe del CMH (2010) presenta el testimonio de Damaris Barros Uriana, hija de Chema Bala, quien reconocía que al asociarse con los paramilitares, su padre no hacía otra cosa que aquello que los wayúu han hecho tradicionalmente, esto es, aliarse con terceros en las disputas “internas” por el poder (Barros Uriana, 2009). Los indígenas movilizados de Bahía Portete respondieron diferenciando dos tipos de alianzas: aquellas de los “antepasados en guerra justa para enfrentar al invasor español” y las de Chema Bala, “para masacrar su propia etnia y enriquecerse con el narcotráfico”⁶. Asimismo, afirmaban que Chema Bala y su familia representaban “el desconocimiento de las leyes tradicionales Wayúu y la superposición de dinámicas mafiosas, corruptas y asesinas” (Verdad Abierta, 2008).

Las familias de Portete parecían responder a la (re)interpretación de las ideas de cultura, a través de las cuales Chema Bala obtendría la impunidad. No obstante, su discurso tendía a reproducir la imagen a-histórica de un auténtico nativo orgulloso que enfrentaba la colonización extranjera, y a opacar los elementos que pudiesen contradecir dicha imagen (como el vínculo de los wayúu con el contrabando).

A partir de los datos expuestos, cabe preguntarse si al coproducir algunas mediaciones de memoria como los *Yanama* (y no otras), en donde algunos discursos (y no otros) son privilegiados, los wayúu, el Estado y la cooperación internacional no están dando entidad a unos tipos de agencia wayúu, a ciertas nociones de identidad y a ciertos repertorios de acción en los que la capacidad de agencia indígena tiende a quedar encerrada en la condición de víctima y en las condiciones de posibilidad propuestas dentro de este campo de poder.

6 Comunicado “Llamamiento a la solidaridad con las víctimas de la masacre de Bahía Portete”. Asociación *Akotchijirrawa* de Bahía Portete; Organización Wayúu Munsurat, noviembre 3 de 2009 (CMH, 2010: 194).

La literatura antropológica ofrece numerosos casos en los que las identidades colectivas indígenas se cincelan, iluminando algunos aspectos y opacando otros (Ramos, 1994; Hale, 2004; Nelson, 2003). La reproducción de ideas como la “altivez” o la “bravura” wayúu o la de existencia de los wayúu como un pueblo unido y homogéneo parece ir en ese sentido.

A su vez, en función de las tensiones que surgen entre los mismos wayúu, y que aparecen en la esfera pública, podríamos preguntarnos si la violencia y la memoria de Bahía Portete no corren el riesgo de verse convertidas en un asunto de los wayúu de Bahía Portete separados de otros wayúu con quienes las tensiones políticas toman la forma de debates acerca de lo que es y de lo que significa la “verdadera cultura wayúu”, acerca de quiénes son las “verdaderas víctimas”, acerca de cuáles conmemoraciones o cuáles mediaciones de memoria son política, moral o culturalmente aceptables, y cuáles no.

Estas consideraciones no implican que en sus mediaciones de memoria los wayúu reproduzcan sujetos a-históricos, despegados de los debates sobre las actuales condiciones de existencia, de la violencia sufrida por el resto de los wayúu, o de las amenazas que se ciernen sobre sus territorios. Más bien, organizaciones como Wayúumunsurat han hecho visible la necesidad, pero también la capacidad e interés, de vincularse a otras movilizaciones que los involucran con otros actores de la sociedad nacional. A través de la intermediación del Yanama, las prácticas de violencia a gran escala son integradas en un mismo registro, junto con las amenazas históricas sobre los territorios, proponiendo lecturas transversales en las que con el mismo énfasis que exigen la “expulsión de las bandas paramilitares de las rutas de la alta Guajira” rechazan “los megaproyectos” en su territorio (MUTEPAZ, 2009).

- b. *Entre el acontecimiento violento y el presente.* La arremetida paramilitar fue relativamente simultánea con un nuevo momento en La Guajira, marcado por la expansión articulada del Estado-nación y de actores económicos característicos de la nueva economía global. En un período muy corto y en un radio espacial relativamente reducido, se cometió la masacre de Bahía Portete, y se concretaron un proyecto ecoturístico, un parque eólico y un proyecto de conservación⁷.

Esta combinación hace que aquello que puede ser denominado “geografía del horror” –a partir de lugares marcados por grandes acontecimientos de violencia como Bahía Portete– o “geografía de la resistencia” en torno a los luga-

7 Estas dinámicas son analizadas en profundidad en otro trabajo.

res en los que se realizan actos como los Yanama coexista con un conjunto de nodos y de redes que pueden ser reconocidos como las geografías de la expansión económica, de la conservación de la naturaleza, del placer o del consumo.

A título ilustrativo, podemos describir inicialmente esta complejidad como un conjunto de capas superpuestas: la geografía del horror se superpone a aquella en las que se forjan “nuevas” ciudadanía multiculturales, y éstas, a su vez, se superponen con aquella en donde surgen los colectivos de resistencia y movilización social, o a una cuarta, compuesta por los nodos de expansión del capitalismo neoliberal. No obstante, más que estar superpuestas y paralelas, estas geografías, aunque contradictorias y discordantes, en realidad coexisten y están imbricadas a través de las prácticas espaciales y las experiencias corporizadas de los sujetos.

Las dinámicas y los acontecimientos espacialmente superpuestos están en consonancia con las simultaneidades y contradicciones que los wayúu enfrentan en la vida cotidiana, confrontados simultáneamente con acontecimientos de violencia a gran escala, proyectos de ecoturismo, políticas de Estado que sientan las bases para la acción de las compañías mineras y la expansión del capitalismo neoliberal (Benson, 2011). Asimismo, tal superposición confronta a los wayúu con la evidencia de que la transformación de los territorios ejercida por la masacre es excedida por otras transformaciones ligadas a la dimensión creadora de la violencia (Girard, 1985; Bloch, 1992) y a la construcción multisituada de un nuevo orden económico y político en sus territorios.

- c. *Entre los wayúu y el resto de la sociedad.* Numerosas investigaciones han analizado los mecanismos a través de los cuales las comunidades locales tramitan sus experiencias de violencia masiva (Jimeno, 2011; Riaño Alcalá, 2005; Cortés Severino, 2011; Jaramillo, 2012; Orrantía, 2007; Ochoa, 2003), y coinciden en algunos aspectos: el proceso reconstructivo del pasado “emplea el lenguaje cultural de las víctimas” (Jimeno, 2011: 44); la práctica social de la memoria es “una herramienta efectiva de reconstrucción, dignificación y reparación” (Jimeno, 2011: 44); las memorias históricas “mediatizan” las relaciones de los individuos con el presente y sus posiciones frente a “la paz, la violencia, la reconciliación y la justicia” (Riaño Alcalá, 2005: 102-103); la “representación de los escenarios en donde los fantasmas habitan el presente [...] abre las posibilidades de enfrentar el terror [y de] recuperar los espacios” (Orrantía, 2007: 17). Estas aproximaciones se articulan con la idea, de amplia aceptación en el país, de la cultura “como un ámbito desde el cual es posible construir la paz” (Ochoa, 2003: 52).

Estos planteamientos se sitúan en la zona de frontera de varias esferas sociales, en la que se establecen diversos tipos de articulaciones que involucran a personas y comunidades que han atravesado situaciones de violencia masiva, en función de las cuales se diseñan, producen y ponen en circulación diversas mediaciones de memoria. Los Yanama, por caso, son el resultado circunstancial de un proceso colectivo y colaborativo, más que de la acción individual de los wayúu. La relevancia de los actores externos al grupo –en cuanto dinamizadores, promotores, acompañantes, garantes o asesores en los procesos de génesis, producción y circulación de este tipo de mediaciones– es determinante en las condiciones de posibilidad de dichas mediaciones.

Los procesos de preparación, producción y circulación de los Yanama y de sus prácticas comunicativas son espacios de interrelación entre los wayúu y funcionarios del Estado, miembros de ONG, activistas y defensores de derechos humanos que anualmente refrendan el compromiso de la reparación de las víctimas de Bahía Portete. Estos encuentros son también un espacio de interrelación entre los wayúu y la sociedad nacional, a través del desempeño de los periodistas y comunicadores que participan en las ceremonias; su trabajo de registro desdobra y duplica la mediación del Yanama, inscribiendo el acontecimiento –es decir, sus discursos, las experiencias de los participantes, los sentidos que allí son construidos– en la búsqueda de visibilidad y reconocimiento.

Estas mediaciones han sido objeto de varios cuestionamientos, basados en ideas como la condición “construida” de las tradiciones, la falta de autenticidad de las identidades tradicionales o el uso estratégico de las identidades por parte de las comunidades étnicas. En contraposición, Jimeno ha afirmado que los procesos de su producción no son “externos, ni postizos, ni oportunistas” (2011: 44). En el sentido de lo esbozado, las mediaciones de memoria tampoco son puras, autónomas ni independientes, y en su surgimiento son relevantes la lectura crítica y creativa del devenir mismo de la comunidad, la articulación con los contextos histórico-geográficos, y las alianzas. La persistencia de la violencia y las relaciones desiguales de poder que caracterizan esos procesos de producción suelen ser tomadas como datos irrelevantes o detalles de producción. En consecuencia, gran parte de la materialidad de dichas mediaciones es desechada, como si obstaculizara o impidiera ver lo que *realmente* acontece, lo que *realmente* quiere decirse.

COMENTARIO FINAL

Me he propuesto situar las prácticas de memoria en contextos más amplios. En términos *espaciales*, dialogando con otras dinámicas que se producen en el contexto regional; *temporales*, reconociendo que las mediaciones son

dinámicas y contingentes, y *políticos*, vinculando la violencia y la memoria con otras esferas de la vida social como las económicas, las políticas y las ambientales. Acontecimientos como los de Bahía Portete exigen aproximaciones que contribuyan a edificar un espacio habitable sin que quedemos encerrados en el acontecimiento de violencia, en los horizontes culturales de las víctimas o en las trampas de la moral. En el contexto de sociedades multiculturales, desiguales y en conflicto, la memoria puede ser una práctica de encuentro consigo mismo y con el otro, en la que la construcción de sentido, la acción política y la transformación social estén articuladas. ✱

REFERENCIAS

1. Aranguren Molina, Mauricio. 2001. *Mi confesión: Carlos Castaño revela sus secretos*. Bogotá, Editorial Oveja Negra.
2. Barbero, Jesús Martín. 1997 [1987]. *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*. México, GG.
3. Barrera Monroy, Eduardo. 2000. *Mestizaje, comercio y resistencia. La Guajira en la segunda mitad del siglo XVIII*. Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
4. Barrera Monroy, Eduardo. S. f. *La rebelión Guajira de 1769: algunas constantes de la Cultura Wayúu y razones de su pervivencia*. Consultado el 24 de enero de 2014 en: <http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/revistas/credencial/junio1990/junio2.htm>.
5. Benson, Allison. 2011. "La Guajira y El Cerrejón: una historia de contrastes". *Revista Económica Supuestos*. Consultado el 24 de enero de 2014 en : <http://revistasupuestos.uniandes.edu.co/?p=1517>.
6. Bergstrom, Anders y Alexis Motuz. 2012. Memory, Mediation, Remediation: An International Conference on Memory in Literature and Film. *Memory Studies* 5, pp. 497-499.
7. Bhabha, Homi. 2013. *Nuevas minorías, nuevos derechos*. Buenos Aires, Siglo XXI.
8. Bloch, Maurice. 1992. *Prey into Hunter. The Politics of Religious Experience*. Cambridge, Cambridge University Press.
9. Briones, Claudia. 1998. *La alteridad del "Cuarto Mundo" Una deconstrucción antropológica de la diferencia*. Buenos Aires, Ediciones del Sol.
10. CMH - Centro de Memoria Histórica. 2013. *¡Basta ya! Colombia: memoria de guerra y dignidad. Informe Final Grupo de Memoria Histórica*. Bogotá, Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación.
11. CMH - Centro de Memoria Histórica 2012. *Justicia y paz. ¿Verdad judicial o verdad histórica?* Bogotá, Taurus.
12. CMH - Centro de Memoria Histórica. 2011. *Mujeres y guerra. Víctimas y resistentes en el Caribe colombiano*. Bogotá, Ediciones Semana.
13. CMH - Centro de Memoria Histórica. 2010. *La masacre de Bahía Portete: mujeres Wayúu en la mira*. Bogotá, Ediciones Semana.
14. CMH - Centro de Memoria Histórica. 2009. *Memoria en tiempos de guerra. Repertorio de iniciativas*. Bogotá, Punto Aparte.
15. Comaroff, Jean y John L. Comaroff. 2013 [2012]. *Teorías desde el Sur*. Buenos Aires, Siglo XXI.
16. Connerton, Paul. 2009. *How Modernity Forgets*. Cambridge, Cambridge University Press.
17. Connerton, Paul. 1996 [1989]. *How Societies Remember*. Cambridge, Cambridge University Press.
18. Coronil, Fernando 1997. *The Magical State: Nature, Money, and Modernity in Venezuela*. Chicago, University of Chicago Press.
19. Cortés Severino, Catalina. 2011. Documentando el repertorio: lo audiovisual en las poéticas y políticas del recordar. *Revista Colombiana de Antropología* 47 (1), pp. 223-247.
20. Cortés Severino, Catalina. 2009. Recolecciones sonoras y visuales de escenarios de memorias de la violencia. *Antípoda* 9, pp. 165-197.
21. Das, Veena. 1998. Wittgenstein and anthropology. *Annual Review of Anthropology* 27, pp. 171-195.

22. De las Casas, fray Bartolomé. 1822. *Breve relación de la destrucción de las Indias Occidentales*. México, Ontiveros.
23. Fals Borda, Orlando, Germán Guzmán y Eduardo Umaña Luna. 2005. *La violencia en Colombia*. Bogotá, Taurus.
24. Fassin, Didier y Richard Reehman. 2007. *L'empire du traumatisme. Enquête sur la condition de victime*. París, Flammarion.
25. Friedemann, Nina y Jaime Arocha. 1985 [1982]. *Herederos del jaguar y la anaconda*. Bogotá, Carlos Valencia Editores.
26. Girard, René. 1985. *La Violencia y lo Sagrado*. Barcelona, Anagrama.
27. Gros, Christian. 2000. *Políticas de la etnicidad. Identidad, Estado y modernidad*. Bogotá, ICANH.
28. Guerra Curvelo, Weidler. 2002. *La disputa y la palabra. La ley en la sociedad wayúu*. Bogotá, Ministerio de Cultura.
29. Gupta, Akhil y James Ferguson. 2008 [1997]. Más allá de la 'cultura'. Espacio, identidad y las políticas de la diferencia. *Antipoda* 7, pp. 233-256.
30. Guss, David. 2000. *The Festive State: Race, Ethnicity, and Nationalism as Cultural Performance*. Los Ángeles, University of California Press.
31. Hale, Charles. 2004. Rethinking Indigenous Politics in the Era of the 'Indio Permitido'. *Nacla Report on the Americas* 38 (2), pp. 16-22.
32. Hartog, François. 2012. El tiempo de las víctimas. *Revista de Estudios Sociales* 44, pp. 12-19.
33. Instituto Colombiano de Cultura Hispánica. 2000. *Geografía Humana de Colombia. Nordeste Indígena* (tomo II). Bogotá, Instituto Colombiano de Cultura Hispánica.
34. Jaramillo, Pablo. 2012. Deuda, desesperación y reparaciones inconclusas en La Guajira, Colombia. *Antipoda* 14, pp. 41-65.
35. Jaramillo, Pablo. 2011. Reparaciones indígenas y el giro del 'giro multicultural' en La Guajira, Colombia. *Revista Colombiana de Antropología*, 47 (2), pp. 151-171.
36. Jimeno, Myriam. 2011. Después de la masacre: la memoria como conocimiento histórico. *Cuadernos de Antropología Social* 33, pp. 39-52.
37. Jimeno, Myriam. 1998. Identidad y experiencias cotidianas de violencia. En *Cultura, política y modernidad*, eds. Gabriel Restrepo, Jaime Eduardo Jaramillo y Luz Gabriela Arango, pp. 247-275. Bogotá, CES-Universidad Nacional.
38. Landsberg, Alison. 2004. *Prosthetic Memory: The Transformation of American Remembrance in the Age of Mass Culture*. Nueva York, Columbia University Press.
39. Martínez Osorio, Glenda. 2004. *Salvatore Mancuso, su vida: 'Es como si hubiera vivido cien años'*. Bogotá, Grupo Editorial Norma.
40. Molina Ríos, Francisco. 2013. Venganza y encierro como funciones restauradoras del orden social: un enfoque simbólico-ritual del crimen en la cultura wayúu. *Nómadas* s. n., s. p.
41. Nájera Nájera, Mildred y Juanita Lozano Santos. 2009. Curar la carne para conjurar la muerte. Exhumación, segundo velorio y segundo entierro entre los wayúu: rituales y prácticas sociales. *Boletín de Antropología Universidad de Antioquia* 23 (40), pp. 11-31.

42. Navarrete, María Cristina. 2003. La granjería de las perlas del Río de la Hacha: Rebelión y resistencia esclava (1570-1615). *Historia Caribe* III (8), pp. 35-50.
43. Nelson, Diane. 2003. 'The More You Kill, the More You Will Live': The Maya, 'Race' and Biopolitical Hopes for Peace in Guatemala. En *Race, Nature and the Politics of Difference*, eds. Donald Moore, Jake Kosek y Anand Pandian, pp. 122-146. Durham, Duke University Press.
44. Ochoa, Ana María. 2003. Sobre el estado de excepción como cotidianidad: cultura y violencia en Colombia. *Signo y Pensamiento* 22 (43), pp. 51-69.
45. Ochoa Sierra, María. 2011. *Horror sin nombre. Impacto de la entrada de los paramilitares en territorio wayú*. Bogotá, Universidad de los Andes.
46. Orrantía, Juan Carlos. 2007. Desde el pantano: momentos del descenso a la cotidianidad. Ensayo fotográfico. *Antípoda* 5, pp. 15-29.
47. Perrin, Michel. 1996 [1976]. *Le Chemin des Indiens morts. Mythes et symboles guajiro*. París, Payot.
48. Picon, François-René. 1983. *Pasteurs du Nouveau Monde. Adoption de l'élevage chez les indiens Guajiros*. París, Maison des Sciences de l'Homme.
49. Pineda Camacho, Roberto. 1997. La Constitución de 1991 y la perspectiva del multiculturalismo en Colombia. *Alteridades*, 7 (14), pp. 107-129.
50. Polo Acuña, José Trinidad. 2012. Disputas y leyes en los conflictos interétnicos en la península de La Guajira (Nueva Granada, 1830-1860). *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* 39 (2), pp. 69-100.
51. Polo Acuña, José Trinidad. 2011. Los indígenas de La Guajira y su articulación política al Estado colombiano (1830-1880). *Historia Crítica* 44, pp. 80-103.
52. Polo Acuña, José Trinidad. 2005. *Etnicidad, conflicto social y cultura fronteriza en La Guajira (1700-1850)*. Bogotá, Universidad de los Andes.
53. Ramos, Alcida. 1994. The Hyperreal Indian. *Critique of Anthropology* 14 (2), pp. 153-172.
54. Reclus, Armand. 1881. *Voyage à la Sierra Nevada de Sainte-Marthe: Paysages de la nature tropicale*. París, Hachette.
55. Restrepo, Eduardo. 2002. Políticas de la alteridad: etnización de 'comunidad negra' en el Pacífico sur colombiano. *Journal of Latin American Anthropology* 7 (2), pp. 34-58.
56. Riaño Alcalá, Pilar. 2005. Encuentros artísticos con el dolor, las memorias y las violencias. *Iconos* 21, pp. 91-104.
57. Ricoeur, Paul. 2008 [2000]. *La memoria, la historia, el olvido*. Buenos Aires, FCE.
58. Romero Picón, Yuri y Yuri Chávez Plazas. 2008. El juego de la guerra, niños, niñas y adolescentes en el conflicto armado en Colombia. *Tabula Rasa* 8, pp. 197-210.
59. Saler, Benson. 1986. Principios de compensación y el valor de las personas en la sociedad Guajira. *Montalbán* 17, pp. 53-65.
60. Sánchez Botero, Esther e Isabel C. Jaramillo. 2009. La jurisdicción especial indígena. En *Derechos ancestrales. Justicia en contextos plurinacionales*, eds. Anda Espinosa, Carlos Gallegos y Danilo Caicedo Tapia, pp. 125-175. Quito, Ministerio de Justicia y Derechos Humanos.
61. Scheper-Hughes, Nancy y Philippe Bourgois. 2004. Introduction: Making Sense of Violence. En *Violence in War and Peace: An Anthology*, eds. Nancy Scheper-Hughes y Philippe Bourgois, pp. 1-27. Oxford, Blackwell Publishing.

62. Serrano, Martín, M. 1977. *La mediación social*. Madrid, Akal.
63. Taylor, Diana y Townsend, Sarah (eds.). 2008. *Stages of Conflict: A Critical Anthology of Latin American Theatre and Performance*. Ann Arbor, University of Michigan Press.
64. Villa, William. 2004. *Violencia política contra los pueblos indígenas en Colombia. 1974-2004*. Bogotá, CECOIN-OIA-IWGIA.
65. Wilson, Richard. 1991. Machine Guns and Mountain Spirits: The Cultural Effects of State Repression among the Q'eqchi' of Guatemala. *Critique of Anthropology* 11 (1), pp. 33-61.
66. Wood, Elizabeth. 2009. *Mujeres en conflicto: violencia sexual y paramilitarismo. La violencia sexual contra las mujeres ejercida por grupos paramilitares: estrategias, variantes e identificación de situaciones tipo*. Bogotá, Corporación Sisma Mujer.

Comunicados, notas de prensa y otros

ACNUR. 2004. Diagnóstico Departamental Guajira. Consultado el 10 de noviembre de 2014, en http://www.acnur.org/t3/uploads/media/COI_2178.pdf?view=1.

Barros Uriana, Damaris. 2009. José María Barros Ipuana, 'Chema Bala', la cara y cruz de la verdad. *Actualidad Étnica*, 5-10-2009. Consultado el 10 de noviembre de 2014, en <http://www.actualidadetnica.com/opinion/opinion-col-01/columnistas/8380-jose-maria-barros-ipuana-qchema-balaq-la-cara-y-cruz-de-la-verdad-.html>.

El Espectador. 2004. *La masacre no fue guerra*. 06-06-2004.

La Nación. 2007. Salvatore Mancuso: guerra, crimen y confesión, domingo 12 de agosto, 2007. Consultado el 8 de octubre de 2014, en <http://www.lanacion.com.ar/933514-salvatore-mancuso-guerra-crimen-y-confesion>

La Silla Vacía. 2014. *Bahía Portete diez años después*. 26-5-2014. Consultado el 8 de octubre de 2014, en <http://lasillavacia.com/content/bahia-portete-diez-anos-despues-47248>.

MUTEPAZ. 2009. *Campaña por el territorio*. 14-08-2009. Consultado el 8 de octubre de 2014, en <http://organizacionwayuumsurat.blogspot.com.ar/2009/08/campana-por-el-territorio.html>.

Verdad Abierta. 2008. *Rearme en la Guajira*. 2-12-2008. Consultado: 8-10-2014, en <http://www.verdadabierta.com/web3/conflicto-hoy/rearmados/572-paramilitares-y-narcotrafico-en-la-guajira>.

Verdad Abierta. s. f. *La masacre de Bahía Portete*. Consultado el 10 de julio de 2014, en http://www.verdadabierta.com/images/Especiales/gran_especial/guajira/home.html.