

Tipología del artículo.

Cómo citar:

Editorial: Corporación Universitaria  
Minuto de Dios - UNIMINUTO.

Recibido: 26 de febrero de 2018

Aceptado: 30 de abril de 2018

Publicado: 1 de agosto de 2018

Conflicto de intereses: los autores han  
declarado que no existen intereses en  
competencia.

# ‘La memoria es la fuerza de la resistencia’: una *otra política* por medio de la conmemoración espacial y encarnada en la Comunidad de Paz de San José de Apartadó, Colombia<sup>1</sup>

‘Memory is the Force of Resistance’:  
An *Other Politics* Through Spatial  
Commemoration Embodied in the San  
José de Apartadó Peace Community in  
Apartadó, Colombia

‘A memória é a força da resistêcia’: uma  
*outra política* por meio da comemoração  
espacial e encarnada na Comunidade de  
Paz de San José de Apartadó, Colômbia

Christopher Courtheyn

**Christopher Courtheyn**

*c.courtheyn@urosario.edu.co*

Doctor en Geografía de la  
Universidad de Carolina del Norte,  
Chapel Hill, Estados Unidos.  
Profesor Principal del Programa de  
Gestión y Desarrollo Urbanos de la  
Universidad del Rosario.



<sup>1</sup> La presente es una versión resumida de un artículo que fue publicado en inglés como “‘Memory is the strength of our resistance’: An ‘other politics’ through embodied and spatial commemoration in the San José Peace Community, Colombia” (2016) para la revista *Social & Cultural Geography*, 17(7), 933-958. Su traducción se publica con la gentil y expresa autorización del autor y de la editorial Routledge del grupo Taylor & Francis: <https://www.tandfonline.com/loi/rscg20>.

Nota autor: Este artículo es producto del trabajo de investigación desarrollado en el marco de unas becas para adelantar la tesis de doctorado por la Fundación Interamericana, la Fundación Tinker, la Fundación Mellon y el Instituto para el Estudio de las Américas de la Universidad de Carolina del Norte en Chapel Hill. También quisiera agradecer a los miembros de la Comunidad de Paz, a otros movimientos sociales colaboradores en Colombia, a los otros acompañantes y a mis colegas de la Universidad de Carolina del Norte; este trabajo no sería posible sin su retroalimentación, sabiduría y solidaridad. Mis agradecimientos especiales a Della Pollock, Diana Gómez, y Banu Gökarkel por su motivación y comentarios sobre iteraciones previas de este artículo; a Stevie Larson y Adam Bledsoe por su retroalimentación sobre una versión en borrador del artículo; a mis co-asesores durante la realización de la tesis, Altha Cravey, quien también me brindó sus comentarios sobre la versión en borrador de este artículo, y Alvaro Reyes, con quien me hice cercano a lo largo de dos seminarios de grado y desarrollé el marco analítico para una “otra” y “emancipadora” política, aspectos que predominan en este artículo; y a Renee Alexander Craft y a los miembros de *Critical Performance Ethnography Working Group* por su indispensable orientación metodológica. Desde luego, cualquier error es responsabilidad únicamente mía.

## Resumen

Los estudiosos de la memoria han demostrado cómo esta es una práctica encarnada y material con el potencial de generar futuros posibles más justos y que la paz es un proceso politizado y específico al contexto. Sin embargo, ¿cuál es la contribución real del ejercicio de la memoria con base en un lugar a la construcción de paz por parte de los movimientos sociales? La Comunidad de Paz de San José de Apartadó es un grupo de agricultores a pequeña escala con sede en Urabá, región colombiana devastada por la guerra. Este artículo examina las peregrinaciones conmemorativas que los miembros de la Comunidad de Paz realizan a los sitios de masacres y las piedras que pintan con los nombres de las víctimas. Con base en 15 meses de investigación etnográfica en Colombia de 2011 a 2014, por medio de observación participante y la realización de 49 entrevistas, se exploró la relación entre estas prácticas encarnadas en el espacio y la resistencia de la comunidad al desplazamiento forzado, así como su proyecto de construcción de paz. Sostengo que dichas formas de materialización fomentan aspectos fundamentales para la construcción de una “otra política” autonomista que incluye la solidaridad con aliados; la movilización del cuerpo en el espacio para defender la vida y la tierra; reflexión, educación y planeación estratégica continua para fortalecer la cohesión y la organización de la comunidad. Tras integrar los estudios sobre el ejercicio de la memoria, las geografías de paz y los movimientos sociales, describo como las conmemoraciones de las masacres en San José de Apartadó que realiza la Comunidad de Paz, así como las piedras que reúnen, son una demostración del rechazo a la violencia vengativa y en cambio, construyen una política alternativa, transformativa y emancipadora a través de la solidaridad interna y externa.

**Palabras clave:** memorialización, memoria, paz, política, movimientos sociales.

## Abstract

Memory scholars have shown that it is an embodied and material practice able to generate fairer possible futures, and that peaces is a politicized, context-specific process. Yet, what is the real contribution of memory to peace building by social movements? The San José de Apartadó Peace Community is a group of small-scaled farmers based in Urabá, a Colombian region devastated by war. This paper is a study of commemorative pilgrimages to massacre sites by community members, and of the stones with the victims' names painted on them. The authors carried out a fifteen-month ethnographic research in Colombia between 2011 and 2014, following the participant observation methodology. They also conducted 49 interviews, and studied the relationship between these space-embodied practices and the community's resistance to armed conflict, as well as its peace-construction process. I state that such ways of materialization encourage essential aspects for the construction of an autonomist “Other Politics” including solidarity with partners; the mobilization of the body in the space to defend life and land; reflection, education and continuous strategic planning to strengthen the community's cohesion and organization. After integrating the studies on the practice of memory, the geographies of peace and social movements, I describe how the commemoration of massacres in San José de Apartadó by the Peace Community, as well as the stones they collect, express their rejection to vindictive violence. Instead, they build an alternative, transformative and emancipatory politics, on the grounds of internal and external solidarity.

**Key words:** memorialization, memory, peace, politics, social movements.

## Resumo

Os acadêmicos da memória demonstraram como esta é uma prática encarnada e material com o potencial de gerar futuros possíveis mais justos, e que a paz é um processo de politização e específico ao contexto. No entanto, qual é a contribuição real do exercício da memória com base em um local à construção de paz por parte dos movimentos sociais? A Comunidade de Paz de San José de Apartadó é um grupo de agricultores a pequena escala com sede em Urabá, região colombiana assolada pela guerra. Este artigo examina as peregrinações comemorativas que os membros da Comunidade de Paz realizam aos sítios de massacres e as pedras que pintam com os nomes das vítimas. Com base em quinze meses de investigação etnográfica na Colômbia de 2011 a 2014, por método de observação participante e a realização de 49 entrevistas, explorou-se a relação entre estas práticas encarnadas no espaço e a resistência da comunidade à deslocação forçada, bem como seu projeto de construção de paz. Sustento que estas formas de materialização fomentam aspectos fundamentais para a construção de uma “outra política” localista que inclui a solidariedade com aliados; a mobilização do corpo no espaço para defender a vida e a terra; reflexão, educação e um planejamento estratégico contínuo para fortalecer a coesão e a organização da comunidade. Depois de integrar os estudos sobre o exercício da memória, as geografias de paz e os movimentos sociais, descrevo como as comemorações dos massacres em San José de Apartadó que realiza a Comunidade de Paz, bem como as pedras que reúnem, são uma demonstração da rejeição à violência vingativa e em mudança, constroem uma política alternativa, transformadora e emancipadora através da solidariedade interna e externa.

**Palavras-chave:** memorialização, memória, paz, política, movimentos sociais.

## Introducción

Cada 21 de febrero durante la última década, un grupo de campesinos colombianos que se conoce como la Comunidad de Paz de San José de Apartadó, junto con aliados pertenecientes a otras organizaciones, ha sostenido encuentros en los sitios en que tuvo lugar la masacre por parte del Estado y de grupos paramilitares de 8 campesinos en 2005, cuyos eventos incluyeron la decapitación de tres niños y del líder comunitario Luis Eduardo Guerra. Durante los encuentros, los miembros relatan los eventos, pintan los nombres de las víctimas en piedras y confirman su compromiso de trabajar en conjunto contra la impunidad y sin la cooperación de grupos estatales, paramilitares o guerrillas. Desde 1997, esta comunidad situada en Urabá, región azotada por la guerra, se ha resistido al desplazamiento forzado por grupos armados que exigen colaboración, recursos o tierra. Como parte de la creación de una paz comunitaria sostenible, tal peregrinación anual es solo una de las maneras en que hacen memoria, ya que también elaboran monumentos a las víctimas en otros lugares, pinturas folclóricas acerca de la historia de la comunidad y comunicados en línea sobre su resistencia a las recurrentes violaciones de los derechos humanos<sup>2</sup>.

En el marco de los debates sobre paz y memorialización que se llevan a cabo en este momento en Colombia a raíz del proceso de paz entre el gobierno y las Fuerzas Armadas

2 Ver sitio web: [www.cdpsanjose.org](http://www.cdpsanjose.org)

Revolucionarias de Colombia (FARC), este artículo analiza la relación entre el trabajo por la recuperación de la memoria que la Comunidad de Paz encarna y materializa, y su política de paz con base en la autonomía. Mientras diversas fuentes geográficas en la literatura anglosajona sobre la paz y sobre la memoria permanecen como subcampos apartados, los integro con el fin de analizar las “otras políticas” (Grupo Acontecimiento, 2012) y “otras geografías” (Reyes, 2015) propias de la Comunidad de Paz de San José. Sostengo entonces que, al integrar la memoria performativa, las geografías de paz y las políticas autonomistas radicales obtenemos la capacidad de entender y producir estas prácticas y conocimientos situados alternativos.

## Integración de las teorías sobre paz, memoria y políticas

Los frecuentes conflictos militares, genocidios, violaciones y casos de pobreza alrededor del mundo demuestran que la violencia constituye la norma en la coyuntura actual. La Comunidad de Paz es solo uno de los grupos que se resiste a la masiva “apropiación de tierras” del capitalismo contemporáneo (Escobar, 2008; Hall *et al.*, 2015). El “espacio de muerte” colonial que se abre a través del terror estatal y corporativo en relación con el extractivismo (Taussig, 1984) persiste así a nivel global (Bebbington, 2009; Dávalos, 2011; Laing, 2012). En medio de tal situación y con el fin de retar la complicidad histórica de la geografía con el imperialismo, una agenda “en favor de la paz” emergió recientemente para reconceptualizar y movilizar imaginarios alternativos de un mundo justo y sostenible (Inwood & Tyner, 2011; McConnell, Megoran & Williams, 2014; Courtheyn, 2017). La paz se define, de acuerdo con una concepción moderna y liberal, como la ausencia de guerra abierta; los geógrafos retoman la teoría sobre la paz y más allá de tal perspectiva, la definen como un proceso politizado, contingente y específico al contexto (Koopman, 2014; Loyd, 2012; Woon, 2015).

En relación con la memoria, los geógrafos y los teóricos del ejercicio señalan como esta es una práctica colectiva politizada y materializada en el presente. La memoria se relaciona con el pasado y el futuro, pero es siempre un *performance*<sup>3</sup> en el presente, con cimientos en el lugar y en el paisaje (Bal, 1999; Mills, 2010; Ricoeur, 2004; Taylor, 2003; Till, 2005). Mientras muchos de los estudios en memorialización o paz se concentran en formaciones impulsadas por el Estado (Gregory, 2010; Tyner, Alvarez, & Colucci, 2012), este artículo pone de relieve la producción de conocimiento por parte de movimientos sociales (Casas-Cortés, Osterweil, & Powell, 2008; Escobar, 2008; Gómez Correal, 2015) con el fin de contribuir al crecimiento de los estudios sobre contra-memorias (Bosco, 2004, 2006; Nyong’o, 2009; Till, 2008) y paces alternativas (Koopman, 2014; Williams, 2013). Sin embargo, en los subcampos de paz y memoria pertenecientes a los estudios de geografía, la interconexión entre memoria, paz y política se ha ignorado en gran medida hasta el momento, a pesar de la importancia del trabajo por la

3 Antes que emplear el término “performatividad” de Butler (2004), según el cual las personas vuelven a representar de forma recurrente — y en casos menos frecuentes, llegan a subvertir — los roles de género y las posiciones de identidad, hago uso del término “performance” en el sentido de los actos propios puestos en escena frente a un testigo y a través de los cuales se crea significado de forma colectiva (Madison, 2010, 2012). De acuerdo con Oliver (2001), este “ser testigos” no significa dividir de manera dicotómica a los “ejecutantes” y a los “testigos” en “sujetos” y “objetos”, sino hacer énfasis en su papel relacional con la coproducción de memoria. Desde luego, esto es coherente con el reconocimiento de Butler de que el género [o la política de la memoria] “es real solo en la medida en que se actúa” (p. 161).

recuperación de la memoria a) en la discusión de realidades pasadas y presentes de violencias interseccionales y b) como acción integral en la formación de alternativas de paz, justicia y transformación social.

En los términos de Simon, Rosenberg y Eppert (2000), la memoria puede ser tanto a) un “retorno difícil” al demandar la presencia de personas y eventos del pasado en el presente a través de nombres, imágenes, sonidos y/o símbolos –tal como ocurre con las piedras de la Comunidad de Paz y las conmemoraciones de la masacre– y b) una “práctica estratégica” en que una pedagogía o despliegue político de historia traumática se lleva a cabo con fines sociopolíticos. La noción del “retorno difícil” al *vivir con* la pérdida subvierte la falsa dicotomía de Freud (1917) entre la “melancolía” (el apego sin fin a quien o a lo que se ha perdido, lo que impide la rehabilitación y la reintegración a la sociedad) y el “duelo” (la respuesta saludable de Freud, que concluye con el desprendimiento definitivo). La memoria como “práctica estratégica” –cuyos límites, según considero, no dependen en exclusiva de las exigencias estatales, pero también de la representación sin violencia de su propia justicia– provee una alternativa a lo que Brown (1995) imagina como los insuficientes si bien únicos recursos para las víctimas: a) el olvido, cruel refuerzo a la impunidad; b) los actos vengativos al estilo del *ressentiment* de Nietzsche (2008), la revancha moralista de los más débiles, la cual fracasa y no acaba con la violencia; o c) la elaboración de capitulaciones frente a la justicia estatal institucional que reafianzan al mismo estado responsable del daño.

Sin duda, las prácticas de memoria no son solo asuntos que se debaten entre actores diferentes (Legg, 2007), sino entre las organizaciones mismas, tal como lo demuestra el caso del movimiento de las *Madres de la Plaza de Mayo* en Argentina. Bosco (2004, 2006) da cuenta de acercamientos discordantes a los paisajes conmemorativos, los modos de transmisión de la memoria y el compromiso con el Estado. Al concentrarse en primera instancia en sus seres queridos, víctimas de desaparición forzada durante la dictadura (1976-1983), *Línea Fundadora* transmite memoria al evocar incidentes inquietantes, insistir en la inocencia y elaborar mosaicos con las imágenes de los muertos en espacios públicos. También, apoyan la creación de conmemoraciones materiales que incluyen un monumento patrocinado por el Estado y museos en centros de tortura restaurados. Por otra parte, *Asociación* tiene un objetivo revolucionario más amplio y anticapitalista que consiste en transmitir memoria a través de espacios educativos y programas con nuevos activistas, mientras se enfoca en construir relaciones afectivas entre sus miembros, más que en buscar el cambio por medio de instituciones estatales. Así mismo, rechazan los paisajes conmemorativos, no emplean fotografías, han dejado de pronunciar el nombre de sus hijos y “[...] empezaron a percibir sus hijos e hijas desaparecidas no solo como víctimas inocentes de la represión estatal, pero más como revolucionarios militantes que murieron en medio de la lucha por una revolución socialista en Argentina” (Bosco, 2004, p. 388). Como se expone en este artículo, la Comunidad de Paz combina las prácticas simbólicas y conmemorativas de *Línea Fundadora* (el empleo de fotografías y nombres) con la visión política de *Asociación* (una lucha anti-estado), mientras recurre a las tácticas de transmisión de memoria de ambos grupos, incluyendo enseñanzas y narraciones evocadoras. De esta manera, las prácticas conmemorativas reflejan e influyen en la composición y dirección de las organizaciones de movimiento social; la memoria proviene de sujetos políticos, y a su vez, produce la aparición de los mismos.

Till (2012) sostiene que el trabajo por la recuperación de la memoria como “[...] ética del cuidado con base en un lugar... puede llegar a sostener futuros posibles más justos” (p. 5; véase también Alderman & Inwood, 2013). Esto supone las siguientes preguntas: ¿qué ‘futuro justo’ se imagina?, ¿quién lo imagina?, ¿cómo pueden las distintas formas de memorialización contribuir a tales futuros y a la paz? Numerosos académicos consideran que el popular estribillo por la paz y la justicia “nunca más” resulta insuficiente mientras las condiciones estructurales de violencia capitalista, racista y de género persistan (Acevedo, 2009; Depelchin, 2011; Simon et al., 2000). Además, sin duda, no todo esfuerzo por la memoria es emancipador: puede provenir de la xenofobia o tener objetivos peligrosos, desencadenando violencia reaccionaria y genocidios (Bal, 1999; Benjamin, 2007), o puede silenciar casos de violencia estructural en curso (Tyner *et al.*, 2012).

Por tanto, el trabajo por la construcción de una teoría sobre la paz y la memoria requiere una teorización específica y correspondiente, así como un acercamiento situado que permita comprender y evaluar memorias o proyectos de paz particulares. Para aquellos testigos de los esfuerzos de la Comunidad de Paz, es claro que esta no considera la estructura moderna como benévola o redimible. Por tanto, se necesita un marco político radical que se pregunte por qué y cómo ocurre el cambio político<sup>4</sup> y que a su vez sobrepase el acercamiento de muchas de las investigaciones sobre movimientos sociales, las cuales evalúan el potencial de las organizaciones para alcanzar reformas políticas. Un gran número de estudiosos, provenientes en especial de América Latina, ha empezado a teorizar en los años recientes sobre la “crisis global” actual del neoliberalismo, así como sobre las posibles rupturas con el violento mundo moderno-colonial por parte de movimientos sociales autonomistas que sobrepasan los límites de las políticas estatales frente a elecciones, representación y ONG (Reyes, 2012b, 2015; Wallerstein, 2011). Esta “otra política” (Denis, 2012; Grupo Acontecimiento, 2012) de “emancipación” se refiere a una persona o grupo que rompe con las relaciones de sometimiento, a través de la transformación de la subjetividad y la creación de condiciones materiales de vida digna (Ceceña, 2012; Gutiérrez, 2012). Los “territorios de diferencia” de las comunidades afrodescendientes en el Pacífico colombiano que han resistido el desplazamiento que Escobar (2008) describe son tan sólo un ejemplo.

A menudo durante las conversaciones con movimientos de descolonización pasados y presentes, estos estudiosos presentan guías para evaluar y establecer tal emancipación. Primero, para contrarrestar el individualismo colonial neoliberal y promover la organización necesaria para mantener la lucha sostenida, una política radical de “ruptura” requiere una “voluntad colectiva” (Fanon, 2004; Hallward, 2011) o “conciencia colectiva” (Guha, 1983), es decir, el compromiso permanente de sujetos colectivos con un trabajo conjunto que asegure el mantenimiento de las relaciones sociales solidarias y comunales que el capitalismo, el patriarcado y el racismo han limitado (Ceceña, 2012; Federici, 2010; Zibechi, 2012). Segundo, dado que las condiciones de lucha están en flujo constante, los movimientos deben promover la reflexión, el análisis y la reinención de estrategias continuas para la toma colectiva de decisiones (Esteva, 2005; Holland & Gómez Correal, 2013). Tercero, para contrarrestar la interpretación errónea que comúnmente se hace de

4 Empleo el término ‘radical’ para señalar acciones y perspectivas que confrontan “la ‘raíz’ de un problema” (Madison, 2010: 18) y posibilitan sistemas sociopolíticos alternativos (Wallerstein, 2004).

“autonomía”, sostengo que los movimientos de determinación propia no son aislacionistas, sino que se interconectan a través de *redes solidarias* (Routledge, 2008). Por medio de un “intercomunalismo” (Newton, 2002) o “alter-geopolítica” (Koopman, 2011), estas redes crean espacios para compartir conocimiento sobre el terreno coyuntural además de estrategias específicas de educación, atención de la salud y/o soberanía alimentaria autónomas. Sin embargo, y con unas pocas excepciones (Gómez Correal, 2012, 2015), estos estudiosos aún deben teorizar directamente el vínculo entre estas políticas autonomistas y las prácticas de memoria materiales o encarnadas.

Entonces, ¿cuál es el papel de las prácticas de memoria en una emblemática comunidad de paz que lucha por su dignidad y determinación propia en medio de la apropiación global de tierras?, ¿hasta qué punto las prácticas particulares de San José alimentan o debilitan su autonomía, la producción de conciencia colectiva, la solidaridad dentro y fuera de la comunidad, el rechazo de las represalias violentas y una ética de conservación de paz con base en un lugar? Antes de explorar estas prácticas, sin embargo, explico mi metodología y posición frente a la Comunidad de Paz.

## Geografía crítica y performativa

La auto-gestión de la memoria por los movimientos sociales es una práctica encarnada y especial, por lo cual su comprensión requiere una metodología comprometida. Realicé 15 meses de investigación etnográfica en Colombia entre 2011 y 2014, incluyendo 49 entrevistas. Mi metodología es lo que llamo “geografía crítica y performativa”, y me sitúa como participante activo en el proceso de la Comunidad de Paz sobre la base de mi relación histórica con San José de Apartadó, donde trabajé desde 2008 hasta el 2010 como acompañante internacional del Movimiento de Reconciliación Presente por la Paz (FORPP), una estrategia de seguridad donde los defensores de los derechos humanos amenazados utilizan a “guardaespaldas no armados” (Mahony & Eguren, 1997), los cuales también difunden las experiencias de las comunidades de paz a nivel global (Koopman, 2011).

Por lo tanto, mi trabajo es *crítico* al rechazar la etnografía orientalista y su complicidad con la conquista o con las pretensiones de un extraño que observa al nivel de una investigación “sujeto-objeto” (Conquergood, 2002). Al reconocer mi lugar de enunciación como geógrafo, resulto ser inevitablemente un participante en la construcción de formas particulares de memoria, paz y política a través de mi presencia y mis publicaciones. Tomo en serio estas apuestas poniendo de relieve las voces de mis interlocutores y uniendo mi análisis con las teorías críticas de la política necesarias para comprender plenamente la praxis de la Comunidad de Paz. Por tanto, esta es una “geopolítica feminista” (Dowler & Sharp, 2001) al analizar el nexo militarización-estado-resistencia a través de una investigación encarnada con un movimiento social (Koopman, 2008) que busca crear paz y memoria por medio de la práctica diaria.

Además, esta es una geografía *performativa* porque presento mi etnografía con representaciones performativas, lo que en este artículo se verá evidenciado en fragmentos de entrevistas en los que se incluyen también mis propias preguntas u observaciones, a partir de las cuales se representa el diálogo. Además, reconozco a mi cuerpo como investigador que marcha en una peregrinación campesina y que representa la solidaridad

internacional, tanto para la comunidad como para los actores armados. También, abordé la entrevista no como una extracción de datos, sino como un espacio performativo de la producción del conocimiento, donde la conversación recíproca permite la reflexión continua, además de la crítica y la construcción de la teoría (Madison, 2012; Pollock, 2005). Con el fin de describir cómo la Comunidad de Paz practica la memoria, incluyo aquí un breve trasfondo histórico.

## Resistencia al desplazamiento y construcción de paz

San José de Apartadó es un corregimiento en el departamento colombiano de Antioquia. Al encontrarse situada en la región del Urabá, cerca de la frontera con Panamá, el área es un corredor estratégico para el tráfico de drogas y armas hacia y desde América del Norte. Al ser un centro de plantaciones de banano, abundantes ríos y reservas minerales que la empresa capitalista ambiciona, Urabá ha sido por décadas un espacio sobre el cual el ejército colombiano, la policía, los paramilitares y grupos guerrilleros rivales han disputado (Aparicio, 2012; Romero, 2006).

Las operaciones paramilitares y militares en 1996 y 1997 causaron miles de desplazamientos forzados en el corregimiento de San José de Apartadó. El 23 de marzo de 1997, los 1300 campesinos restantes, tras refugiarse en el pueblo de San José, se declararon "Comunidad de Paz", como estrategia para evitar ataques por parte de cualquiera de los grupos y así retornar a sus veredas uno por uno. La Comunidad de Paz especifica sus compromisos en vallas que marcan sus aldeas: "Participar en el trabajo comunitario. Decir no a la injusticia y la impunidad. No participar en la guerra de forma directa o indirecta. No portar armas ni entregar información a ningún actor armado. No al consumo de licor o al mantenimiento de cultivos ilícitos". En semejanza a ciertos movimientos sociales en otros lugares, la Comunidad de Paz se basa en la libre determinación frente al Estado y en el trabajo colectivo.

Los miembros han padecido desplazamientos durante sus intentos de retornar a las veredas abandonadas y han perdido al 16% de su población luego de 186 asesinatos que se atribuyen al Estado y a las fuerzas paramilitares, junto con 24 asesinatos a manos de la guerrilla. Solo el 4% de dichos crímenes ha sido juzgado por la justicia estatal. El sacerdote jesuita y abogado Javier Giraldo Moreno (2010) relata estos episodios tras haber acompañado a la Comunidad de Paz en su fundación, a la vez que documenta violaciones a los derechos humanos y encabeza actos conmemorativos.

Una de las masacres más brutales ocurrió en dos veredas, Mulatos y La Resbalosa el 21 de febrero de 2005. Ocho personas, incluyendo al líder comunitario Luis Eduardo Guerra y tres niños, fueron desmembradas con machetes por paramilitares y miembros del ejército. Hacía poco tiempo, Guerra se había reestablecido allí para cultivar productos a modo de preparación para un retorno a mayor escala por parte de más familias. Tras la masacre, la zona fue abandonada de nuevo, hasta que la Comunidad intentó otro retorno tres años más tarde, en 2008.

Otro desplazamiento masivo ocurrió en 2005, cuando el Estado construyó un puesto de policía en San José, en contravención del principio de la comunidad que consiste en no vivir junto a ningún actor armado, con el fin de evitar encontrarse bajo el fuego



cruzado de grupos rivales. Se desplazaron a terrenos privados de la comunidad a quince minutos a pie, donde construyeron de la nada la aldea de San Josecito de la Dignidad. Para 2014, la aldea contaba con decenas de hogares, dos construcciones escolares, una biblioteca, maquinaria para el procesamiento del cacao, dos campos de fútbol, un monumento central a las víctimas, hecho con piedras organizadas en un círculo y un museo en forma de rotonda en proceso de construcción, bordeado por un cementerio.

Estas construcciones son un indicativo de las diversas estrategias de la Comunidad de Paz para resistirse al desplazamiento y construir una paz no estatal alternativa, a través de la autonomía comunitaria. Las personas de la comunidad toman decisiones colectivas en asambleas generales y encuentros en las aldeas. En grupos, manejan cultivos comerciales -cacao orgánico- y de alimentos, incluyendo maíz, frijol, caña de azúcar y cría de pollos. Hacen parte de una red de comunidades que organiza, cada año, una Universidad Campesina para compartir conocimiento acerca de plantas medicinales, educación, medios de comunicación y derechos humanos. Invitan a los acompañantes internacionales a vivir con ellos y a realizar reportes para los cuerpos diplomáticos de la comunidad de derechos humanos. Estos hechos reflejan cómo los entrevistados pertenecientes a la Comunidad de Paz definen la paz como a) rehusarse a participar en la guerra, y b) promover el trabajo comunitario y la solidaridad<sup>5</sup>.

A pesar de los continuos ataques, la comunidad ahora abarca once poblaciones que se extienden más allá del corregimiento antioqueño de San José de Apartadó. Desde 2009, campesinos provenientes del vecino departamento de Córdoba se han unido. Estas personas fueron desplazadas a la fuerza a mediados de los noventa durante la preparación para la construcción de la represa hidroeléctrica de Urrá; algunos de ellos volvieron a la tierra no sumergida en el embalse y luego se unieron a la Comunidad de Paz de San José. Los menciono en este punto, con el fin de iniciar mi discusión sobre la importancia de los homenajes en la integración de estos nuevos miembros.

La primera afirmación de una mujer integrante de la comunidad, a la que entrevisté en 2011, fue “la memoria es la fuerza de la resistencia”<sup>6</sup>. Es así como ahora me refiero a dos formas específicas de conmemoración -piedras y peregrinaciones- y su significado para la ‘otra política’ de paz propia de la Comunidad.

## Memorialización encarnada y con base en un lugar

La Comunidad de Paz organiza varias reuniones conmemorativas cada año: el aniversario de la muerte de Eduar Lancho en junio; su propio aniversario en marzo 23; las marchas durante Semana Santa; y la peregrinación en febrero a los sitios de las masacres de 2005 en Mulatos y La Resbalosa. Describiré esta última, la cual es a menudo su reunión más numerosa. Los miembros asisten desde todos los asentamientos de la comunidad, junto con representantes campesinos provenientes de otras comunidades,

5 Para mi re teorización del concepto de paz y de la práctica de la Comunidad de Paz como una “paz transrelacional radical”, véase Courtheyn (2016, 2017).

6 Por razones de seguridad, no revelo los nombres de las personas entrevistadas, pero me refiero a ellos como ‘miembros de la comunidad’. Sin embargo, como figura pública muy reconocida que no solicitó permanecer en el anonimato, los comentarios del padre Giraldo aparecen señalados como tales.

así como con acompañantes, abogados, investigadores, realizadores de cine y periodistas colombianos e internacionales.

En 2013 en Mulatos, el padre Giraldo describió como su carácter anual:

[Cada] 20 [de febrero, subimos] desde San José, desde La Unión, en fin... El 21, a la misma hora en que asesinaron a Luís Eduardo —fueron más o menos, a las 7:30, las 8:00— hacemos la misa en ese mismo sitio del asesinato. Y después de la misa, se va a La Resbalosa. Llegamos a las 12:00 y hacemos una conmemoración allí de la otra parte de la masacre... En el mismo sitio hay otra capilla también, un sitio donde [los militares y los paramilitares] pusieron las fosas con los cuerpos [...] Y los ocho años, nunca ha fallado [...] El primer año, desde los tres meses, se hizo la primera capillita [...] y hubo una peregrinación [...] y se inauguró la primera capillita y después ya, empezando a recuperar todo este sitio. (Fragmento entrevista personal, 2013).

Bajo los parámetros de la etnografía performativa para representar de manera creativa notas adquiridas a través de la etnografía (Alexander, 2005; Alexander Craft, 2008), expongo a continuación un relato del homenaje contenido en mis grabaciones y anotaciones de campo. Para reproducir la escena:

El aire húmedo de la selva está lleno de los sonidos del español, pero también de la mezcla de italiano, inglés y alemán proveniente de los rostros morenos, negros y blancos presentes. ¿Somos cien, doscientos o trescientos aquellos que hemos caminado entre horas por tierra, lodo y pedregosos caminos a lo largo del río? Estamos en La Resbalosa, así llamado debido a las 'resbalosas' laderas de un verde exuberante que escalamos para llegar aquí. El suelo está cubierto con maleza de un verde claro semejante al pasto, sobre el cual muchos de nosotros nos encontramos parados o sentados. Sobre un suelo de arena oscura, la capilla que como parte de la multitud rodeamos se erige con su techo verde de hojalata y paredes y columnas de madera cafés. Una cruz de un pie de longitud y cinco cruces de medio pie cuelgan allí. Abajo, se encuentra una bandera con los colores del arco iris, pasando por el púrpura, el amarillo hasta el rojo, justo encima de las letras blancas que forman la palabra italiana PACE se encuentra un mosaico elaborado con las fotos de ocho personas. Mientras el padre Javier Giraldo toma el micrófono de forma solemne, los sonidos de los perros husmeando y los insectos y los pájaros trinando se desvanecen en el bosque tropical. El padre Giraldo narra:

[...] Los trabajadores lo convencieron de que si él se regresaba lo matarían *inmediatamente*<sup>7</sup>.

Ya, hacia las dos de la tarde, escucharon *como*, el silenciamiento de las armas, no se escuchaban más disparos. Alfonso se decidió a regresarse, a ocuparse de la suerte de Sandra y de los *niños* y... a correr la misma suerte de ellos.

Los trabajadores esperaron, esa noche, no *volvió*.

7 Las palabras en itálica indican el énfasis de la persona citada.

Y la comunidad inmediatamente comenzó a formar una comisión de búsqueda. Más de cien personas, se inscribieron para subir al día siguiente. Y vinieron primero a este sitio porque sabían que *aquí* estaban *enterrados*”.

El padre Giraldo procede a narrar su llegada a los sitios. Soldados del ejército y abogados de la Fiscalía General llegaron al mismo tiempo, con los primeros bromeando acerca de los miembros de la comunidad y los últimos prohibiendo a un acompañante internacional grabar la exhumación. Luego, tras citar las declaraciones de paramilitares desmovilizados, el padre Giraldo inicia el recuento de los detalles de la masacre:

En ese momento los militares y paramilitares estaban discutiendo si mataban a los *niños*... Ellos se comunicaban por teléfono, o por radio, seguramente con oficiales de la Brigada [XVII] a consultar. ¿qué hacían con los *niños*? Los argumentos que estaban esgrimiendo era que esos niños, cuando crecieran, se podían convertir en *guerrilleros* y podrían *identificar y reconocer* a los que habían cometido la *masacre*. Por lo tanto, era mejor, eliminar a esos posibles *testigos* [...]

Mis ojos se llenan de lágrimas cada vez que escucho o escribo acerca de su relato del asesinato de los niños, una niña de cinco años y un niño de 18 años, cuyos cuerpos destrozaron.

El padre Giraldo me pide que lea del *Libro de Proverbios* en el Antiguo Testamento. Referencias “a la lucha entre el bien y el mal” resuenan a través de mi voz.

Un líder comunitario ya había repartido postales en los que aparecía una lista con todas las 186 víctimas de San José de Apartadó, incluyendo las fotografías de aquellos asesinados en la masacre de 2005. Tras la misa, un hombre de Córdoba que había llegado hace poco a la Comunidad de Paz permanece allí, sosteniendo su postal. Conversamos mientras otros se alejan. Sus ojos se hacen agua mientras sostiene y observa la postal. Dice: “El Estado Colombiano debe ser el más sanguinario de todos: persigue campesinos, pero si luchamos en comunidad, podemos resistir”.

Bajamos de la ladera desde el lugar de la masacre. Los miembros de la comunidad llevan a los visitantes a conocer su maquinaria para el procesamiento de la caña de azúcar recién instalada. Sonreímos mientras observamos, y los miembros de la Comunidad nos cuentan que el azúcar que consumimos durante la reunión se produjo allí. Uno de los líderes comunitarios pide al padre Giraldo que bendiga el lugar, a lo que procede con agua y palabras: “desde el comienzo, la Comunidad de Paz ha exigido y luchado por la libertad, la auto-suficiencia y la solidaridad”. (Apuntes diario de campo, 2014).

Un comunicado que la comunidad expidió en 2010, un día después la quinta conmemoración anual de esta masacre, concluyó con las siguientes palabras:

En medio de tanta pesadumbre, nos alienta el acompañamiento de numerosos grupos dispersos por el mundo, que comparten nuestro amor a la vida y nuestra decisión inquebrantable de no doblegarnos ante la muerte y la ignominia. (Comunidad de Paz de San José de Apartadó, 2010).

Este recuento no es más que un vistazo al significado y la apariencia de la violencia para aquellos que resisten, lo que Taussig (1984) denomina “la cultura del terror” en zonas de extracción de recursos y colonización. A través de esta actuación de la memoria, la Comunidad de Paz denuncia y al mismo tiempo promulga una forma autónoma de justicia a través de la ‘sanción social’ (Fragmento entrevista personal, 2013) a la violencia estatal y a la impunidad. De hecho, un miembro de la comunidad afirma que las conmemoraciones “[...] sirven para que otras personas sepan por lo que hemos vivido y cómo es la guerra” (Fragmento entrevista personal, 2014).

Junto con este ‘difícil retorno’ al recuento de los detalles de la masacre, la Comunidad de Paz reafirma los principios por los cuales se les ha atacado y continúan luchando: la libertad, la auto-suficiencia y la solidaridad. Al hacerlo, identifican lo que los miembros llaman su “proyecto de vida” en oposición dialéctica al “proyecto de muerte” del Estado, como un maniqueísmo reverso al definir aquello a lo que uno se opone y como un paso necesario para construir otro mundo (Reyes, 2012a). En contraste con aquellas afirmaciones de que el recuerdo y la denuncia continua tiende peligrosamente hacia el estancamiento subjetivo (Freud, 1917) o hacia la violencia proveniente de represalias y venganzas (Brown, 1995), los homenajes de la Comunidad de Paz representan su justicia propia de una manera que denuncia la violencia política y reafirma una política alternativa a través de la autonomía y del trabajo colectivo. Si una de las definiciones que los miembros de la comunidad dan a la paz es “rehusarse a la participación en la guerra”, entonces las conmemoraciones producen tal paz al enfatizar en la realidad encarnada de la violencia y reforzar su ética y práctica anti-violencia.

Además, esta política autonomista no es aislacionista: reúne a las personas para que se trate a través de múltiples organizaciones el asunto de la lucha colectiva. Las conmemoraciones son entonces una coactuación por parte de los miembros y sus aliados, en la que el padre Giraldo juega un papel central y a través de la cual escriben y a la vez divulgan su historia.

## Ausencia y presencia a través de memoria material

Otra de las maneras en que los miembros de la Comunidad de Paz conmemoran los muertos es tomando una piedra del río, cubriéndola con pintura y escribiendo en ella el nombre de la persona. En San José, antes del desplazamiento de la Comunidad del pueblo, el padre Giraldo explicó cómo habían construido un monumento de “[...] tres picos de piedra, que simbolizaban un poco las cordilleras [de la región] y con colores diferentes habían escrito los nombres de todas las víctimas, en cada piedra” (Fragmento entrevista personal, 2013). Fuerzas estatales destruyeron este monumento tras su toma del pueblo en el 2005. Sin embargo, la comunidad continúa organizando piedras en monumentos de víctimas en sus aldeas y en los sitios de las masacres. Al reconstruir continuamente estos monumentos, marcan materialmente el paisaje con su historia, manifiestan su compromiso de “denunciar la injusticia y la impunidad” y así siguen retando el proyecto del Estado de borrar los rastros de la violencia ejército-paramilitar.

Aun así, las piedras como recuerdo de las masacres no se dirigen solamente al Estado. El padre Giraldo se refiere al papel de las piedras en la fundación de una nueva aldea:

Cuando ya se veía inminente el desplazamiento [del casco urbano de San José], en Semana Santa del año 2005... arrancaron todas las piedras e hicimos una marcha hacia San Josecito, que simplemente era un potrero. Para llevar primero la memoria de los muertos. Y al alrededor de ese espacio donde quedaban todas las piedras de los muertos se empezó a construir el caserío. Fue... el centro simbólico de la Comunidad de la memoria, ¿no? Alrededor de ese centro se iba construyendo la vida de la Comunidad. (Fragmento entrevista personal, 2013).

En otras palabras, si la “paz” no es simplemente una cuestión de no colaboración con los grupos armados, sino que está relacionada con la creación de comunidad, entonces la memoria con piedras es crucial para alimentar tal solidaridad y conexión. Pregunté a una integrante de la Comunidad:

En cuanto los monumentos, en San José ustedes organizaron una piedra sobre la otra. Aquí se encuentran organizadas en un círculo, ¿por qué piedras y cuál es la razón para arreglarlas y mostrarlas de diferentes maneras?

Respondió ella: “Porque estas piedras tienen un grande significado. La piedra no se destruye. La piedra siempre se mantiene. Uno la pinta y se mantiene igual. Y en esas piedras reposa toda la memoria histórica de nuestros compañeros y compañeras, niños y adultos que han caído por la construcción de este mundo diferente. Entonces, nosotros creemos que... [en] el símbolo de la comunidad, el museo de la memoria, el monumento de la memoria reposa todo en ese recuerdo de nuestros compañeros, que nos reuníamos, sobre la organización y cómo conseguir apoyo internacional. Y yo creo que, tanto para nosotros, esa memoria es interesante para la gente que viene de afuera. Que mira como mantenemos siempre la memoria, que es lo que nos da fortaleza. (Fragmento entrevista personal, 2011).

¿De qué manera “las piedras por si solas hablan”? He sostenido y pintado muchas piedras durante las conmemoraciones en San José y en conferencias acerca de la Comunidad de Paz. Luego de sostenerlas, otros participantes y yo expresamos como sentimos su peso. También hay una frialdad y un silencio en estas piedras. Hay un poder de ausencia que puede ser testigo de realidades particulares- tales como esclavitud, genocidios y masacres irrepresentables- con más significado que una articulación verbal (Bernard-Donals & Glejzer, 2001; Oliver, 2001). Tras que los nombres de las víctimas se pintan sobre ellas, la memoria se hace sustancia material (Saltzman, 2006) de una manera que hace visible la ausencia. Las palabras ciertamente hacen algo (Austin, 2007), por ejemplo, durante los recuentos de la masacre, pero los objetos y silencios *producen* cosas también (Conquergood, 2002).

Las piedras imprimen a aquellas personas que han muerto en el espacio del paisaje, evocan su presencia, sabiduría y contribuciones a la comunidad, lo que sirve como base material simbólica y ética de la vida en comunidad. Son creaciones materiales en la forma de recuerdo permanente contra el olvido, que, aun así, reflejan la memoria, como será siempre que se practique en el presente. He notado como las piedras pintadas, antes que permanecer en el mismo estado, de hecho, cambian: la pintura desaparece con el tiempo, clima y humedad. Se necesita que los adultos y los niños pinten nuevas piedras. Esto habla de cómo los objetos que se pretende sean fijos o permanentes nunca lo llegan a ser por completo, pero al desvanecerse pueden inducir acción y recuerdo continuo.

Otra manera en que las piedras hablan es comunicando la historia a otros. Según un miembro:

[Los monumentos son] para que alguien que venga de otra parte mire y diga “Sí, fueron campesinos masacrados. Fueron personas luchadoras por la paz. Luchadores por una vida”. (Fragmento entrevista personal, 2014).

De forma similar a las peregrinaciones, en las piedras se denuncian estos asesinatos y se reafirman los principios de vida y paz que los distinguen de los grupos armados. Un hombre de Córdoba mencionó las piedras al describir su primera visita a San Josecito y su proceso para decidir si unirse o no a la Comunidad:

En la reunión, yo no entendía [la idea de ser] “neutrales”. Y viendo a los gringos, [pensé,] “será que ellos traen mucha plata. Pero creo que esta comunidad es buena”. Me decían, “no es de plata, ha habido muchos muertos”. Y me mostraron las piedras... [Pensé,] “entonces me meto”. (Fragmento entrevista personal, 2014).

Esta cita habla tanto de la naturaleza anticapitalista de los procesos de la Comunidad de Paz -que se enfoca en la ruptura con las subjetividades impulsadas por la acumulación y el individualismo-, así como del papel educativo del *performance* de la memoria. Además de rendir homenaje a las víctimas, las piedras y las conmemoraciones sirven para a) educar a los niños y a los nuevos miembros sobre la historia y los riesgos continuos en la lucha y b) los integran en el proceso colectivo. De la misma manera, otro miembro proveniente de Córdoba, quien se había unido a la Comunidad hacía poco tiempo, se refirió al significado de su primera conmemoración: “[...] fui a Mulatos, y uff, ver todo esto de la masacre, la manera como no se olvida y ver como Luis Eduardo Guerra dio la vida por uno” (Fragmento entrevista personal, 2011). Otro añadió, “[...] aunque no lo conocí, me di cuenta de que Luis Eduardo murió por mí también. A él y a otros líderes les debo los beneficios de ser miembro de la Comunidad” (Fragmento entrevista personal, 2014).

Si una política emancipadora requiere la construcción de sujetos colectivos antes que individualistas, como requisito para una organización firme (Ceceña, 2012; Reyes, 2015), entonces las peregrinaciones materiales-encarnadas y las piedras pintadas son medios a través de los cuales la Comunidad de Paz se produce como sujeto colectivo, tanto entre los miembros más antiguos como entre los nuevos, los niños, los adultos, y entre los vivos y los muertos. Es ahora cuando me refiero a la producción y refuerzo de la ‘conciencia colectiva’ en esta comunidad.

## Conciencia y compromiso por medio de la memoria

Los miembros de la Comunidad de Paz tienden a enfatizar sobre tres temas cuando hablan de la importancia de la memoria: el deber de recordar y honrar a los muertos; su papel en el mantenimiento de los compromisos y estrategias; y de la importancia de compartir esta historia con otros. Sobre la conmemoración como deber, los miembros afirmaron: “[...] si no se conmemora, quiere decir que la Comunidad de Paz se acabó” (Fragmento entrevista personal, 2014) y “[...] si olvidamos no hacemos nada. Es importante recordar que hemos pasado por tiempos difíciles, no podemos olvidar [o] volver

al mismo punto” (Fragmento entrevista personal, 2012). Mientras las conmemoraciones se llevan a cabo durante momentos específicos, no son algo ‘extra’ que se adiciona a los deberes diarios de la Comunidad en relación con la agricultura, como simple medio para un objetivo. La memoria es un elemento constitutivo de su conciencia que define su lucha y quiénes son.

En sitios señalados y no señalados a lo largo de San José, en dos lugares donde personas han sido asesinadas, es común para los miembros de la comunidad hablar de esos eventos. Estar en esos lugares evoca historias en las personas acerca de ellos (Till, 2005). En las peregrinaciones, “[...] se recuerda que esos caminos fueron transitados por estos compañeros que murieron. Y que de pronto uno también puede llegar al mismo extremo que le sucedió al otro” (Fragmento entrevista personal, 2014). Además, cuando acompañantes anteriores vuelven a visitar San José, es común escuchar a los miembros de la comunidad decir: “Ah, ¡Usted [nos] recordó!” y es común que los acompañantes respondan “¡Pero lo recuerdo cada día, así esté aquí o no!”. Lo que los miembros de la comunidad parecen señalar es cómo el espacio, la memoria y las políticas se construyen mutuamente; hay algo acerca de la memoria -y de la solidaridad- que requiere estar allá, donde el volver evoca el recuerdo, pero la memoria también requiere del retorno a lugares particulares.

Los miembros describen las emociones que se asocian con el retorno a los sitios de masacre:

Como una alegría... porque estamos recordando, esa persona que anduvo con nosotros... Es un gozo para nosotros. Porque sabemos que fuimos, cumplimos con ese deber que teníamos, porque es un deber... de recordar, en caminata, ir allá con el padre (Giraldo)... Me da tristeza, cuando llegamos allá. Porque... vamos a ver dónde los mataron, lo que les hicieron, pero luego, tenemos aquí la memoria. (Fragmento entrevista personal, 2012).

Yo, personalmente, cuando voy a una conmemoración, donde nos han matado gente, ¡yo siento rencor, rabia! ¿Cómo es posible que nosotros que estamos viviendo la paz, bregando, cómo es posible que [el gobierno y la guerrilla] que mantienen hablando de paz [en las negociaciones en la Habana], nos estén matando a nosotros que la estamos viviendo? (Fragmento entrevista personal, 2014).

Al hablar de la intensidad del “difícil retorno”, estas emociones -en especial la tristeza, la rabia, así como la alegría y la satisfacción- se mezclan hacia la reflexión sobre aquellos individuos y la historia de trabajo constante de la Comunidad. En la reunión de 2014, un líder enfatizó en la diferencia entre conmemoración y celebración:

El 21 de febrero no es una celebración. Es una *conmemoración* para reflexionar en el trabajo que hace la Comunidad de Paz. Cuando no se quiere trabajar colectivamente, en grupos de trabajo... se está dejando tirado ese sacrificio de esas personas... Los que han muerto no lo hicieron en vano, sino porque creyeron en esto. Este tiempo es una reflexión de las grandes dificultades y la fuerza de este proceso. Es sentir el dolor, los que han sido torturados y asesinados, y seguir caminando. (Apuntes diario de campo, 2014).

De forma similar, otras organizaciones en Colombia y a lo largo de América Latina hablan de la memoria como una conexión entre las luchas actuales y la resistencia pasada: su gente, estrategias, arte y cultura (Gómez Correal, 2012). La memoria no se limita a 'recordar', sino que es un acto en el que se vinculan las luchas. La Comunidad de Paz acoge las palabras de los líderes caídos a través de las piedras y de su "agencia de los muertos" (Gómez Correal, 2015) al evocar su presencia y principios en el presente como guía permanente. Aquí, la muerte no es un punto final sino un inicio político (Gómez, 2015) hacia una "otra política" emancipadora de libre determinación y dignidad.

Además, las conmemoraciones terminan en encuentros regulares durante el año entre miembros de la comunidad que viven en asentamientos dispersos. Por ejemplo, parientes, tales como abuelos y nietos que viven en diferentes veredas se reúnen para compartir tiempo juntos. También, los miembros y acompañantes cantan el himno de la Comunidad juntos y comparten cenas comunales. "Las peregrinaciones son buenas, porque se encuentra con muchas personas, se va conociendo a nueva gente. Es especialmente bueno para personas como nosotros que vivimos más solas y retiradas de los demás" (Fragmento entrevista personal, 2014). También, luego de la peregrinación de Semana Santa en 2014, las mujeres jugaron un partido de fútbol, con música de fondo retumbando y la comunidad entera apoyándolas. En otras palabras, mientras el recuento de los detalles de la masacre es bastante solemne, las personas tienden a la felicidad durante y luego de los encuentros, a través de lo cual los miembros de la comunidad, a pesar de la guerra en curso, viven una *paz en comunidad* en el presente.

También, como testamento del inmenso trabajo que la práctica de la memoria conlleva (Muzaini, 2013), las peregrinaciones requieren de una planeación previa y de un proceso de organización extenso. Los miembros de la comunidad construyen o renuevan capillas con antelación, así como quioscos para los encuentros y cuelgan hamacas para dormir. Coordinan las llegadas de los visitantes y transportan comida y víveres en la espalda de las personas y en caballos durante y antes de los encuentros. Las conmemoraciones se convierten en manifestaciones de su compromiso para *participar en el trabajo comunitario*.

Por supuesto, el mantenimiento de una ética de trabajo colectivo a través del tiempo es un reto. Tal como lo describió el fallecido líder Eduar Lanhero:

Es muy difícil levantarse cada mañana y mantenerse coherente en la construcción de un mundo diferente. Hay muchas cosas que nos atacan, demasiadas maneras de ser desmotivado. Incluso si la resistencia se debilita y muchas personas se cansan, depende de nosotros ayudar al otro a continuar para caminar juntos a pesar de las dificultades. (Buenaventura, 2011).

Este es un componente y reto esencial de *otra política* emancipadora: mantener la colectividad y el compromiso en medio de condiciones cambiantes y en apariencia insuperables. Si el compromiso con el trabajo colectivo posibilita una política no estatal de autonomía, esta práctica de memoria es precisamente una manera a través de la cual obtienen la cohesión. Los miembros de la comunidad con frecuencia se refieren a la fuerza que reciben de los muertos. "La memoria es importante. Si uno tiene un familiar caído... le da fuerza a seguir" (Fragmento entrevista personal, 2013). Al comentar sobre las



personas que han dejado la Comunidad para trabajar de forma independiente o que han sido expulsados por romper las reglas, un miembro afirmó que el mantener el compromiso propio:

Tiene que ver con recordar por lo que hemos pasado, lo que hemos sufrido. Uno recuerda el pasado para no engañarse acerca de lo que el Estado/grupos armados pretenden. Esa memoria lo mantiene a uno trabajando en comunidad, de una manera neutral y autónoma. Se trata del amor al otro y trabajar en conjunto... recordar lo que vivieron y que trabajar solo es peligroso y no es comunal. (Fragmento entrevista personal, 2014).

Este pasaje hace referencia a dos elementos centrales: las conmemoraciones proveen un espacio para un análisis histórico y contextual del trabajo de la Comunidad hacia adelante y que inspire una motivación renovada para trabajar en conjunto. Ambos temas surgieron en otra intervención, cuando pregunté a un integrante de la Comunidad si percibía un compromiso más fuerte luego de las peregrinaciones:

¡Sí, en los reglamentos! Se trabaja con más ánimo y con más fortaleza, ¡con más definición! Porque [durante los encuentros] se pueden trazar muchas cosas, muchas metas. Esa memoria le ayuda a uno a despertar más metas para seguir construyendo... Cuando va a Mulatos, uno siente, “hay mucha vida”. Hay muchísima vida en medio de tantas amenazas, tantas adversidades, pero hay mucha vida. Y más cuando hay tantísima gente del mundo, uno siente esa alegría... Le da mucha fuerza. (Fragmento entrevista personal, 2011).

He sido testigo de esta energía renovada a lo largo de los años. De nuevo, no se pretende aquí recuperar o volver a un pasado nostálgico con la memoria, como es a menudo el caso en políticas fascistas o genocidas (Benjamin, 2007), sino escribir su historia y a la vez producir otro presente y otro futuro.

Además, las conmemoraciones con frecuencia preceden a asambleas generales -en las cuales se analiza el contexto y se llega a decisiones colectivas- y sesiones de la Universidad Campesina. En esta universidad, la Comunidad de Paz, sus compañeros en la Red de Comunidades en Ruptura y Resistencia y otros visitantes llevan a cabo talleres acerca de salud, educación, agricultura y derechos humanos. Por tanto, las peregrinaciones conmemorativas son espacios para cultivar la cohesión colectiva y también el análisis contextual y la dirección estratégica. Tales “[...] diálogos reflexivos dentro de los movimientos que buscan permanentemente examinar y repensar sus objetivos, analizar la realidad y reinventar su acción” (Holland & Gómez Correal, 2013, p. 155) son indispensables para el sostenimiento y efectividad de una política libertaria. Las conmemoraciones reflejan entonces y producen una “conciencia colectiva” (Guha, 1983) y una “voluntad colectiva” (Hallward, 2011) integral para la politización y compromiso permanente de los miembros que se requiere para la emancipación.

## Defensa de la tierra por medio de la memoria encarnada: de un espacio de muerte a un espacio de vida

Estas conmemoraciones son una parte esencial de la construcción de esta “alter-geopolítica” (Koopman, 2011) de redes solidarias transnacionales. Inducen a testigos nacionales

e internacionales a divulgar la información acerca de violencia pasada, amenazas actuales y el proyecto alternativo de la Comunidad de Paz. También, incrementan la seguridad antes, durante y potencialmente después de las peregrinaciones. Con anterioridad, la Comunidad y los acompañantes envían cartas a las autoridades y la red de derechos humanos con el fin de exponer el perfil del encuentro. Esto centra la atención diplomática en San José, aumentando la posibilidad de que cualquier ataque por parte de los grupos armados ante tantos testigos tenga repercusiones nacionales e internacionales. Los miembros se refieren a cómo los actores armados tienden a “retirarse un poquito” (Fragmento entrevista personal, 2013) durante tales encuentros: “¡Ahorita esto está *tranquilo!* Por la peregrinación. De pronto los paramilitares entrarán después, pero no por ahora” (Fragmento entrevista personal, 2013).

Por lo tanto, el trabajo por la recuperación de la memoria está profundamente implícito en su defensa de la tierra y en su modo de vida. Al retomar la entrevista que cité con anterioridad sobre la importancia de las piedras pintadas, mencioné:

[Una piedra] también viene de la tierra. Para ustedes, la tierra hace parte de la resistencia y de la alternativa. Se resisten a ser desplazados de nuevo, y la alternativa es trabajar la tierra, ¡y las piedras vienen de allí!

“¡Claro!”, ella respondió. “Bueno, las piedras vienen de la tierra. Están en las orillas del río y están en la tierra. Pero igual *luchamos* por cuidar la tierra. Por *defender* la tierra. Por otra guerra fuerte contra la gente por la tierra. ¿Por qué? Porque en la tierra hay muchísimos minerales. Hay muchísimos intereses nacionales e internacionales. Desde una u otra forma quieren quitarle la tierra y dejar a la gente desfavorecida sin a donde trabajar”. (Fragmento entrevista personal, 2011).

La entrevistada dio un giro a mi pregunta acerca de las piedras para afirmar su lucha por la tierra. Me di cuenta de que, en las peregrinaciones, al movilizar los cuerpos por el espacio se contribuye a la defensa de la tierra de un modo particular. El siguiente es un fragmento extendido de una nota de campo tras una peregrinación en 2014:

Al bajar de Mulatos, ese helicóptero militar nos sobrevoló. Mientras nos resbalábamos por la montaña y nuestras botas se atascaban en el fango, el helicóptero permanecía arriba, muy cerca. ¿Nos dispararían? Aquellos que desean estas tierras (para sembrar palma de aceite, establecer poder hidroeléctrico, minas de carbón y de oro) pueden vernos de diferentes maneras. El helicóptero físicamente ve nuestros cuerpos, pero también nos ve a través de las cartas, los encuentros en las embajadas y los reportes que divulgamos antes y después.

Se trata en una menor medida de la inmediatez de la red de presencia y disuasión, y del caminar constante, del hacer que nuestros cuerpos marquen el territorio sin cesar. Las personas se reúnen en Mulatos, pero provienen de veredas en el occidente, norte y oriente. En ese movimiento, no se crea únicamente un tipo de visibilidad diferente, pero también transformaciones como personas (Ceceña, 2012; Fanon, 2004): el trabajar juntos en solidaridad, cuidando al otro, con comida o caballos, mientras reflexionamos sobre la inmensidad del conflicto, nuestro lugar en él, nuestros cuerpos agotados, que hacemos sufrir y doler, pero que a la vez fortalecemos. También, el padre Giraldo dijo mientras caminábamos: “uno no puede

explicar lo que es caminar por estos senderos; se tiene que experimentar para saber lo que es". Se trata a) del acompañamiento internacional a la comunidad con el fin de animar a los miembros, relegitimar la lucha, las cartas a las autoridades, así como el permanecer alerta en caso de confrontación con las fuerzas estatales en los caminos, y también b) de los miembros acompañándonos, no dejando a nadie detrás, consiguiendo caballos para las personas que no pueden caminar y encargándose de las comidas en Mulatos.

De nuevo la importancia de las peregrinaciones es que usted camina hasta esos sitios. No se trata solamente de lo que pasa allí: el "difícil retorno" a aquellos lugares específicos, además de "la práctica estratégica" (Simon *et al.*, 2000), las asambleas, la Universidad Campesina, las conversaciones entre la gente posibles gracias a los encuentros conmemorativos. El proceso transformativo de la peregrinación también se trata de "ir allá". Una vez más me convido: "la memoria es la fuerza de la resistencia".

En cambio, [una visitante internacional] mencionó que no estaba impresionada o inspirada con la peregrinación conmemorativa: "el padre Giraldo es quien habla la mayor parte del tiempo". Ese comentario me sorprendió. La Comunidad de Paz moviliza a personas provenientes de cada una de sus veredas y se ha rehusado a guardar silencio por nueve años acerca de tan horrible masacre. Tan sólo su acto de caminar por la tierra es sorprendente, mientras intentan construir comunidad entre los asentamientos durante la asamblea, y el nivel de organización, compromiso y conciencia que se requiere para que todo se realice.

Para defender la vida y la tierra, se tiene que caminar y ser la tierra, y vivir la transformación mientras nuestros cuerpos, mujeres, hombres, niños, caballos, y perros se trasladan. Esta es una práctica territorial: nuestros cuerpos están en movimiento. (Apuntes diario de campo, 2014).

A través de las conmemoraciones y los reasentamientos en estas aldeas, los miembros están convirtiendo los espacios de muerte en espacios de vida, tal como la fundación de la Aldea de Paz Luis Eduardo Guerra en Mulatos, en 2010, lo ejemplifica. Las familias que han repoblado el área ahora cultivan maíz, caña de azúcar, vegetales y crían animales; almacenan las cosechas en una construcción comunal, además de contar con una cocina y una biblioteca comunal. Esta soberanía alimentaria y comunalización (Federici, 2010) sostiene su política autonomista a través de una economía alternativa. Muchos llaman al asentamiento el nuevo "corazón" de la Comunidad, no sólo porque está ubicado en un punto medio entre asentamientos dispersos "[...] donde llevamos a cabo encuentros y asambleas de la comunales" (Apuntes de diario de campo, 2013), sino porque constituye un núcleo espiritual.

Luis Eduardo decía que había que luchar por la tierra. Cuando lo mataron, vine y uno veía tierras fértiles, productivas. Entonces hubo que retornar. ... Un sitio donde hubo la muerte, ya hay vida. (Apuntes diario de campo, 2013).

Muchos de aquellos que fueron desplazados forzosamente de San José de Apartadó en los noventa nunca volvieron a vivir allí. Algunos no han vuelto siquiera a visitarlo. Una de tales personas, pariente de varios miembros de la comunidad, y que ahora vive en una ciudad, me manifiesta que tiene memorias horribles del lugar y que siente mucho miedo

de volver (Apuntes diario de campo, 2014). Para él, el área es un lugar de muerte, pero la práctica espacial de la Comunidad de Paz ha creado nuevas memorias y lugares. Tal como uno de los miembros sostiene, “[...] compartir esas historias, las masacres y también las alegrías, es como volver a vivirlas, para seguir adelante” (Fragmento entrevista personal, 2014). La Aldea de Paz de Mulatos es un testamento de la violencia brutal que han sufrido y que continúan sufriendo sus habitantes, pero también de la determinación y de la alternativa que representa el trabajo comunal, la soberanía alimentaria y el recuerdo.

La memoria es entonces parte integrante de la manera en que esta comunidad recupera los espacios; por medio de objetos materiales como piedras y capillas, así como del movimiento encarnado de las peregrinaciones por las aldeas. En los términos de Deleuze y Guattari (1988), hay una “reterritorialización” en medio de un permanente “desterritorialización” proveniente de la guerra. La Comunidad de Paz insiste entonces que no es por efectos del olvido y de la represión que las relaciones de poder y control de una cultura del terror se subvierte o se reversa. Por el contrario, el “difícil retorno” (Simon *et al.*, 2000), del *performance* de su memoria señala como, mediante los cuerpos y la conciencia de víctimas y espectadores, el “espectáculo” de la muerte (Taussig, 1984) puede ser de hecho representado de una manera diferente que contrapone el “espacio de muerte” a los espacios de memoria y de vida.

En palabras de Gómez Correal (2012) la memoria es un “verbo político”. Del mismo modo, un anciano kankuamo en Colombia observa que la memoria “[...] no necesita ser reconstruida por ti. Tú necesitas ser reconstruido por ella” (en Maestre, 2012). En otras palabras, por medio de las piedras y de las peregrinaciones, la Comunidad de Paz crea narrativas y objetos de memoria que dan cuenta de su realidad, sin embargo, dicha práctica de la memoria también produce en sí misma a la Comunidad de Paz.

## Conclusión

El presente artículo reporta la investigación sobre el papel de la memoria en esta “otra política” de autonomía emancipadora de la violencia estatal-paramilitar-guerrillera que los campesinos proponen. Estoy de acuerdo con los miembros de la Comunidad de Paz en que “la memoria es la fuerza” de esta paz que consiste en rehusarse a la colaboración con los grupos armados mientras se construye comunidad. Las piedras y las peregrinaciones conmemorativas son cruciales en su política autonomista y emancipadora porque a) crean su propia justicia frente a la impunidad estatal; b) dejan rastros materiales y simbólicos en el paisaje para honrar a los muertos y conectarse con ellos; c) reúnen a la comunidad con regularidad para contemplar y representar su historia y su presente; d) fomentan la cohesión interna y motivan el trabajo continuo; sirven para educar e integrar a nuevos miembros y a niños en la comunidad; e) crean espacios de planeamiento estratégico y construcción de solidaridad entre aliados; g) facilitan la difusión de su historia a nivel nacional e internacional a través de las redes solidarias y mediáticas, lo que relegitima su lucha e incrementa la seguridad; y h) movilizan los cuerpos a través del espacio para retornar continuamente y defender su tierra. Esta paz se produce entonces a través de la práctica de esta memoria. Por supuesto, su lucha por lo que entienden como autonomía y paz también da forma a las formas de memorialización que practican. Aun así, no sostengo que estas prácticas particulares conduzcan de manera inevitable a

la cohesión, como lo evidencian los desacuerdos, los conflictos y las rupturas entre las organizaciones a raíz de la memorializaciones en Argentina (Bosco, 2004). Sin embargo, en la Comunidad de Paz, estas memorializaciones producen a) tipos de análisis que rechazan la contra violencia reaccionaria y vengativa y b) espacios en los cuales ejercitan plenamente sus principios de trabajo comunitario, solidaridad externa e interna y rechazo a la impunidad.

La memoria no es un acto político reactivo anclado al pasado. Es un discurso y práctica política que mira hacia adelante. Al pensar en la memoria, la paz y la política juntas, podemos calcular la medida en que prácticas particulares promueven la solidaridad, el rechazo a la violencia vengativa u ofensiva, así como la ética del cuidado con base en un lugar que constituye un “futuro más justo” (Alderman & Inwood, 2013; Till, 2012) o, con mayor precisión, sostengo que lo que se encuentra ya presente en la Comunidad de Paz es una política emancipadora.

## Referencias

- Acevedo, L. (2009). De la inmediatez de la opinión a la construcción de memorias como relatos del presente. En Hijos e hijas por la memoria y contra la impunidad (Ed.), *De nuestras voces: Memorias para un nuevo caminar* (pp. 71–76). Bogotá: Impresol Ediciones.
- Alderman, D. H., & Inwood, J. F. J. (2013). Landscapes of memory and socially just futures. En N. Johnson, R. Schein, & J. Winders (Eds.), *The Wiley-Blackwell companion to cultural geography* (pp. 186–197). New York: Wiley-Blackwell.
- Alexander, B. K. (2005). Performance Ethnography: The Reenacting and Inciting of Culture. En N. K. Denzin & Y. S. Lincoln (Eds.), *The Sage Handbook of Qualitative Research*. Thousand Oaks, CA: Sage Publications.
- Alexander Craft, R. (2008). ¡Los gringos vienen! (The Gringos are Coming!): Female Respectability and the Politics of Congo Tourist Presentations in Portobelo, Panamá. *Transforming Anthropology*, 16(1), 20-31.
- Aparicio, J. R. (2012). *Rumores, residuos y Estado en “la mejor esquina de Sudamérica”: Una cartografía de lo “humanitario” en Colombia*. Bogotá: Ediciones Uniandes.
- Austin, J. L. (2007). How to Do Things with Words. En H. Bial (Ed.), *The Performance Studies Reader* (pp. 147–153). New York: Routledge.
- Bal, M. (1999). Introduction. En M. Bal, J. Crewe, & L. Spitzer (Eds.), *Acts of Memory: Cultural Recall in the Present* (pp. vii–xvii). Hanover: University Press of New England.
- Bebbington, A. (2009). Latin America: Contesting extraction, producing geographies. *Singapore Journal of Tropical Geography*, 30(1), 7–12.
- Benjamin, W. (2007). Thesis on the Philosophy of History. In H. Arendt (Ed.), *Illuminations* (pp. 253–264). New York: Schocken Books.
- Bernard-Donals, M., & Glejzer, R. (2001). *Between Witness and Testimony: The Holocaust and the Limits of Representation*. New York: State University of New York Press.
- Bosco, F. J. (2004). Human rights politics and scaled performances of memory: conflicts among the Madres de Plaza de Mayo in Argentina. *Social & Cultural Geography*, 5(3), 381–402.

- Bosco, F. J. (2006). The Madres de Plaza de Mayo and Three Decades of Human Rights' Activism: Embeddedness, Emotions, and Social Movements. *Annals of the Association of American Geographers*, 96(2), 342–365.
- Brown, W. (1995). *States of Injury: Power and Freedom in late modernity*. Princeton: Princeton University Press.
- Buenaventura, Rafael. (2011). *Hope for Colombia: The Grace Pilgrimage 2010 Bogotá*. Documentary film. Portugal: Grace Media Productions. <http://www.youtube.com/watch?v=8vhh5KNrxA&list=UUe8-23wgIRspP8paQif-6Vg&index=15>.
- Butler, J. (2004). Performative Acts and Gender Constitution: An essay in phenomenology and feminist theory. In H. Bial (Ed.), *The Performance Studies Reader* (pp. 154–166). New York: Routledge.
- Casas-Cortés, M. I., Osterweil, M., & Powell, D. E. (2008). Blurring Boundaries: Recognizing Knowledge-Practices in the Study of Social Movements. *Anthropology Quarterly*, 81(1), 17–59.
- Ceceña, A. E. (2012). On the Complex Relation between Knowledges and Emancipations. *South Atlantic Quarterly*, 111(1), 111–132.
- Comunidad de Paz de San José de Apartadó. (2010, February 21). Muertes anunciadas y responsabilidades del Gobierno y del Estado. Recuperado Marz 25, 2015, de <http://historico.cdpsanjose.org/?q=node/158>
- Conquergood, D. (2002). Performance Studies: Interventions and Radical Research. *The Drama Review*, 46(2), 145–156.
- Courtheyn, C. (2016). Comunidad de Paz: Una paz “otra” en San José de Apartadó-Colombia. *Polisemia*, 22, 55–72.
- Courtheyn, C. (2017). Peace geographies: Expanding from modern-liberal peace to radical trans-relational peace. *Progress in Human Geography*. <http://doi.org/10.1177/0309132517727605>
- Dávalos, P. (2011). *La democracia disciplinaria: el proyecto posneoliberal para América Latina*. Bogotá: Ediciones desde abajo.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (1988). *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Denis, R. (2012). The Birth of an “Other Politics” in Venezuela. *South Atlantic Quarterly*, 111(1), 81–93.
- Depelchin, J. (2011). *Reclaiming African History*. Oxford: Pambazuka Press.
- Dowler, L., & Sharp, J. (2001). A Feminist Geopolitics? *Space & Polity*, 5(3), 165–176.
- Escobar, A. (2008). *Territories of difference: place, movements, life, redes*. Durham: Duke University Press.
- Esteva, G. (2005). Celebration of Zapatismo. *Humboldt Journal of Social Relations*, 29(1), 127–167.
- Fanon, F. (2004). *The Wretched of the Earth*. New York: Grove Press.
- Fanon, F. (2008). *Black Skin, White Masks*. New York: Grove Press.
- Federici, S. (2010). Feminism and the Politics of the Commons in the Era of Primitive Accumulation. In Team Colors Collective (Ed.), *Uses of a Whirlwind: Movement, Movements, and Contemporary Radical Currents in the United States* (pp. 283–293). Oakland: AK Press.
- Freud, S. (1917). Mourning and Melancholia. In J. Strachey, A. Freud, A. Strachey, & A. Tyson (Eds.), *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Volume XIV (1914-1916): On the History of the Psycho-Analytic Movement*,

- Papers on Metapsychology and Other Works*, 237-258 (pp. 243–258). London: The Hogarth Press.
- Giraldo Moreno, S.J., J. (2010). *Fusil o Toga, Toga y Fusil: El Estado Contra la Comunidad de Paz de San José de Apartadó*. Bogotá: Editorial Códice.
- Gómez Correal, D. M. (2012). Enfrentando el pasado, pensando el presente e imaginando otros futuros. In V. Argoty Pulido & D. M. Gómez Correal (Eds.), *Hescuela: Desaprendiendo para Liberar* (pp. 239–261). Hijos e Hijas por la memoria y contra la impunidad y United States Institute of Peace.
- Gómez Correal, D. M. (2015). *Of Love, Blood and the Belly: The Politicization of Intimate Ties of Caring and Belonging in Colombia*. Doctoral Dissertation. University of North Carolina, Chapel Hill.
- Gregory, D. (2010). War and peace. *Transactions of the Institute of British Geographers*, 35(2), 154–186.
- Grupo Acontecimiento. (2012). The Affirmation of an Other Politics of Emancipation. *South Atlantic Quarterly*, 111(1), 29–49.
- Guha, R. (1983). *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*. Delhi: Oxford University Press.
- Gutiérrez, R. (2012). The Rhythms of the Pachakuti: Brief Reflections Regarding How We Have Come to Know Emancipatory Struggles and the Significance of the Term Social Emancipation. *South Atlantic Quarterly*, 111(1), 51–64.
- Hall, R., Edelman, M., Borrás, S. M., Scoones, I., White, B., & Wolford, W. (2015). Resistance, acquiescence or incorporation? An introduction to land grabbing and political reactions “from below.” *The Journal of Peasant Studies*, 42(3-4), 467–488.
- Hallward, P. (2011). Fanon and political will. *Cosmos and History*, 7(1), 104–127.
- Holland, D., & Gómez Correal, D. (2013). Assessing the Transformative Significance of Movements & Activism: Lessons from A Postcapitalist Politics. *Critical Practice Studies*, 14(2), 130–159.
- Inwood, J., & Tyner, J. (2011). Geography’s pro-peace agenda: An unfinished project. *Acme*, 10(3), 442–457.
- Koopman, S. (2008). Imperialism Within: Can the Master’s Tools Bring Down Empire? *ACME: An International E-Journal for Critical Geographies*, 7(2), 283–307.
- Koopman, S. (2011). Alter-geopolitics: Other securities are happening. *Geoforum*, 42(3), 274–284.
- Koopman, S. (2014). Making space for peace: international protective accompaniment in Colombia. In F. McConnell, N. Megoran, & P. Williams (Eds.), *Geographies of Peace* (pp. 109–130). New York: I.B. Tauris.
- Laing, A. F. (2012). Beyond the Zeitgeist of “Post-neoliberal” Theory in Latin America: The Politics of Anti-colonial Struggles in Bolivia. *Antipode*, 44(4), 1051–1054.
- Legg, S. (2007). Reviewing geographies of memory/forgetting. *Environment and Planning A*, 39, 456–466.
- Loyd, J. M. (2012). Geographies of Peace and Antiviolence. *Geography Compass*, 6(8), 477–489.
- Madison, D. S. (2010). *Acts of Activism: Human Rights as Radical Performance*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Madison, D. S. (2012). *Critical Ethnography: Method, Ethics, and Performance* (2nd ed.). Los Angeles: Sage Publications.

- Maestre, D. (2012). Conversando sobre la memoria, o mejor, escuchando al viejo Lionso sobre qué es la memoria. In V. Argory Pulido & D. M. Gómez Correal (Eds.), *Hescuela: Desaprendiendo para Liberar* (pp. 111–114). Hijos e Hijas por la memoria y contra la impunidad y United States Institute of Peace.
- Mahony, L., & Eguren, L. E. (1997). *Unarmed bodyguards: International accompaniment for the protection of human rights*. West Hartford, Conn.: Kumarian Press.
- McConnell, F., N, Megoran, N., & Williams, P. (eds.). (2014). *Geographies of Peace*. New York: I.B. Tauris.
- Megoran, N. (2011). War and peace? An agenda for peace research and practice in geography. *Political Geography*, 30(4), 178–189.
- Mills, A. (2010). *Streets of Memory: Landscape, Tolerance, and National Identity in Istanbul*. Athens, GA: University of Georgia Press.
- Muzaini, H. (2013). Scale politics, vernacular memory and the preservation of the Green Ridge battlefield in Kampar, Malaysia. *Social & Cultural Geography*, 14(4), 389–409.
- Newton, H. P. (2002). Intercommunalism: February 1971. In D. Hilliard & D. Wise (Eds.), *The Huey P. Newton Reader* (pp. 181–199). New York: Seven Stories Press.
- Nietzsche, F. (2008). *On the Genealogy of Morals*. (D. Smith, Ed.). Oxford: Oxford University Press.
- Nyong'o, T. (2009). *The Amalgamation Waltz: Race, Performance, and the Ruses of Memory*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Oliver, K. (2001). *Witnessing: beyond recognition*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Pollock, D. (2005). Introduction: Remembering. In D. Pollock (Ed.), *Remembering: Oral History Performance* (pp. 1–17). New York: Palgrave Macmillan.
- Reyes, Á. (2012a). On Fanon's Manichean Delirium. *The Black Scholar*, 42(3-4), 13–20.
- Reyes, Á. (2012b). Revolutions in the Revolutions: A Post-counterhegemonic Moment for Latin America. *South Atlantic Quarterly*, 111(1), 1–27.
- Reyes, Á. (2015). Zapatismo: other geographies circa "the end of the world." *Environment and Planning D: Society and Space*, 33(3), 408–424.
- Ricoeur, P. (2004). *Memory, History, Forgetting*. Chicago: University of Chicago Press.
- Romero, M. (2006). Paramilitares, narcotráfico y contrainsurgencia: Una experiencia para no repetir. In F. Leal Buitrago (Ed.), *En la encrucijada. Colombia en el siglo XXI* (pp. 357–385). Bogotá: Grupo Editorial Norma.
- Routledge, P. (2008). Anti-Geopolitics. In J. Agnew, K. Mitchell, & G. Toal (Eds.), *A Companion to Political Geography* (pp. 236–248). Malden, MA: Blackwell Publishing.
- Saltzman, L. (2006). *Making Memory Matter: Strategies of Remembrance in Contemporary Art*. Chicago: University of Chicago Press.
- Simon, R. I., Rosenberg, S., & Eppert, C. (2000). Between Hope and Despair: The Pedagogical Encounter of Historical Remembrance. In R. I. Simon, S. Rosenberg, & C. Eppert (Eds.), *Between Hope and despair: Pedagogy and the Remembrance of Historical Trauma* (pp. 1–8). Landham: Rowman & Littlefield Publishers.
- Taussig, M. (1984). Culture of Terror—Space of Death. Roger Casement's Putumayo Report and the Explanation of Torture. *Comparative Studies in Society and History*, 26(3), 467–497.
- Taylor, D. (2003). *The Archive and the Repertoire: Performing Cultural Memory in the Americas*. Durham: Duke University Press.



- Till, K. E. (2005). *The New Berlin: Memory, Politics, Place*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Till, K. E. (2008). Artistic and activist memory-work: Approaching place-based practice. *Memory Studies*, 1(1), 99–113.
- Till, K. E. (2012). Wounded cities: Memory-work and a place-based ethics of care. *Political Geography*, 31(1), 3–14.
- Tyner, J. A., Alvarez, G. B., & Colucci, A. R. (2012). Memory and the everyday landscape of violence in post-genocide Cambodia. *Social & Cultural Geography*, 13(8), 1–19.
- Wallerstein, I. (2004). *World-Systems Analysis: An Introduction*. Durham: Duke University Press.
- Wallerstein, I. (2011). Dynamics of (Unresolved) Global Crisis. In C. Calhoun & G. Derluigian (Eds.), *Business as Usual: the Roots of the Global Financial Meltdown* (pp. 69–88). New York: New York University Press.
- Williams, P. (2013). Reproducing Everyday Peace in North India: Process, Politics, and Power. *Annals of the Association of American Geographers*, 103(1), 230–250.
- Woon, C. Y. (2015). “Peopling” geographies of peace: the role of the military in peacebuilding in the Philippines. *Transactions of the Institute of British Geographers*, 40, 14–27.
- Zibechi, R. (2012). “New Ways of Doing”: The Construction of Another World in Latin America: An Interview with Raúl Zibechi. Interview by Michael Hardt and Alvaro Reyes. *South Atlantic Quarterly*, 111(1), 165–191.