



RIDAA
Repositorio Institucional
Digital de Acceso Abierto de la
Universidad Nacional de Quilmes



Universidad
Nacional
de Quilmes

Castellanos Pacheco, Jhony Daniel

Violencia, memoria y resistencia cultural en el municipio de San Martín, Colombia

1980 - 2006). Una lectura desde prácticas comunitarias



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Argentina.
Atribución - 2.5
<https://creativecommons.org/licenses/by/2.5/ar/>

Documento descargado de RIDAA-UNQ Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto de la Universidad Nacional de Quilmes de la Universidad Nacional de Quilmes

Cita recomendada:

Castellanos Pacheco, J. D. (2026). *Violencia, memoria y resistencia cultural en el municipio de San Martín, Colombia (1980 - 2006). Una lectura desde las voces y prácticas comunitarias*. Universidad Nacional de Quilmes, Bernal, Argentina. Disponible en RIDAA-UNQ Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto de la Universidad Nacional de Quilmes <http://ridaa.unq.edu.ar/handle/20.500.11807/6661>

Puede encontrar éste y otros documentos en: <https://ridaa.unq.edu.ar>

Violencia, memoria y resistencia cultural en el municipio de San Martín, Colombia (1980–2006). Una lectura desde las voces y prácticas comunitarias

TESIS DE MAESTRÍA

Jhony Daniel Castellanos Pacheco

jhonydaniel.castellanos@ulagrancolombia.edu.co

Resumen

Esta investigación analiza las perspectivas y memorias de los habitantes de San Martín, Meta, en torno a la violencia paramilitar experimentada entre 1980 y 2006, periodo marcado por la presencia y consolidación del Bloque Centauros de las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC). El estudio busca comprender cómo esta violencia se incorporó a la vida cotidiana y a las formas en que los habitantes interpretan la historia y la identidad de su municipio, atendiendo tanto a sus efectos sobre el tejido social como a las estrategias desarrolladas por la comunidad para sobrevivir, resistir y resignificar sus experiencias. La investigación se desarrolló desde un enfoque cualitativo, etnográfico e histórico-interpretativo, articulando fuentes documentales y bibliográficas con historia oral, observación participante y quince entrevistas en profundidad realizadas durante ocho estancias de trabajo de campo en San Martín entre 2022 y 2024.

Los resultados permiten identificar que, junto con las memorias del miedo, el control social y la violencia que transformaron profundamente la cotidianidad sanmartinera, persisten prácticas culturales que han funcionado como espacios de resistencia, memoria colectiva y reafirmación identitaria. Particularmente, la gastronomía y las tradicionales cuadrillas de San Martín aparecen como prácticas mediante las cuales se mantienen vínculos familiares e intergeneracionales, se transmiten memorias y se reconstruyen sentidos de pertenencia. La tesis sostiene, por tanto, que la cultura constituye un recurso activo frente a los efectos desestructuradores de la violencia, pues permite a la comunidad preservar elementos de su identidad, resignificar su pasado reciente y sostener formas de continuidad social. Desde una perspectiva situada, el trabajo contribuye a comprender el conflicto armado colombiano no únicamente desde sus dimensiones destructivas, sino también desde las respuestas culturales y sociales construidas por las comunidades para enfrentar sus consecuencias.



Universidad Nacional de Quilmes

Maestría en Ciencias Sociales y Humanidades

Orientación en Historia

**Violencia, memoria y resistencia cultural en el municipio de San
Martín, Colombia (1980–2006).**

Una lectura desde las voces y prácticas comunitarias

TESIS DE MAESTRÍA

Tesista: Lic. Jhony Daniel Castellanos Pacheco

Directora: Dra. Silvina Smietniansky

SEPTIEMBRE DE 2025

*Dedicada a mis padres,
gracias por toda mi vida.*

Índice

Agradecimientos	4
Introducción	6
Capítulo 1. San Martín: territorio, violencia y configuración del conflicto armado	13
1.1. Ubicación geoestratégica y características territoriales de San Martín	13
1.2. La guerra bipartidista en Los Llanos: Dumar Aljure y la resistencia liberal.....	17
1.2.1. El legado de los líderes guerrilleros liberales en Los Llanos de San Martín	28
1.3. Guerrillas comunistas en Colombia y en Los Llanos.....	32
1.4. Surgimiento del paramilitarismo en Los Llanos Orientales	37
Capítulo 2. La violencia paramilitar desde las experiencias y relatos locales	46
2.1. El inicio de una época de terror	46
2.2. Control territorial y dinámicas sociales: una estructura de violencia legitimada	57
2.3. Los cascos, el miedo y las formas cotidianas de habitar el conflicto armado.....	64
2.4. Ser de San Martín: la construcción de la identidad y la violencia paramilitar	74
Capítulo 3. Cultura viva frente a la violencia: gastronomía, ritual y reappropriación simbólica en San Martín	77
3.1. Entre la violencia y la resistencia cultural	77
3.2. La gastronomía como forma de resistencia comunitaria	79
3.2.1. La identidad de San Martín. Más allá de la violencia	79
3.2.2. Memoria, recuerdos y ancestros	91
3.2.3. El caso del Taraimón y el “Pepear”	95
3.3. Las cuadrillas: entre la memoria, el patrimonio y la resignificación	98
3.3.1. Orígenes e interpretaciones populares de las cuadrillas	98
3.3.2. Reafirmación de la identidad y la historia de San Martín	104
3.3.3. Las cuadrillas bajo la perspectiva de los “no soy de aquí”	108
Conclusiones	116
Fuentes	118
Bibliografía.....	119

Agradecimientos

A mi madre, Leonor Pacheco Sánchez, porque desde su ausencia sigo buscando un sentido. No tuve las palabras en vida para agradecerle todo lo que me dio: por enseñarme sin proponérselo, por permitirme ser, y por mostrarme —con su rebeldía lúcida y firme— que también yo podía ser libre. En mi memoria siempre está presente.

A mi padre, José Agustín Castellanos Romero, porque sus historias de vida han sido para mí una forma entrañable de comprender la historia desde otros lugares, esos que no siempre caben en los libros, pero que latén con fuerza en la palabra viva.

A mis hermanos, Augusto, Charly, Christopher y Zuley Castellanos Pacheco, por existir. No puedo imaginar mi vida sin ustedes ni sin la fuerza que me da su compañía. Son parte esencial de lo que soy y de lo que he logrado construir. A mi pareja, Angie Karolina Romero Vela, quien junto a nuestros perros Horus y Tobby conforma mi familia. Gracias por su paciencia infinita, por sus palabras de aliento, por su comprensión en los momentos difíciles y, sobre todo, por ver en mí posibilidades que a veces ni yo mismo alcanzo a ver. Gracias infinitas por siempre estar, solo quiero que aun cuando mi cuerpo perezca sus nombres estén en algún lugar reposando junto al mío y ligados a las memorias de ese viejo pueblo donde crecimos junto a mis hermanos y en la presencia siempre de mis padres.

Expreso mi más sincero agradecimiento a todas las personas que, con su colaboración, hicieron posible esta investigación. Su apoyo fue fundamental para llegar hasta este punto. En particular, a todas las personas de San Martín que me dieron su tiempo y voz para permitirme entrevistarlos, interrogarlos, escucharlos y aprender, así como comunicarme sus memorias sobre el municipio.

Gracias a mi directora la Dra. Silvina Mariana Smietniansky por su acompañamiento, correcciones, aclaraciones y sobre todo por su paciencia. En este tiempo trabajando con ella he aprendido sobre los retos que involucra la investigación empírica, las formas, maneras de

analizar un dato y la creación de estos mismos. Le agradezco mucho por su acompañamiento, experiencia y tutoría que me han guiado en un proceso de aprendizaje continuo.

Por último, pero no menos importante a la Educación Pública porque, aunque siendo extranjero me abrió sus puertas, me recibió como uno más, me permitió aprender y potenciar mis habilidades, me permitió conocer otras lecturas, otros autores, otras ideas, compartir con mis pares y me enseñó bajo una óptica de calidad, rigurosidad, ciencia, compromiso humano y social. Gracias, querida Universidad Nacional de Quilmes (UNQ) por permitirme estudiar este posgrado, gracias, por permitirme aprender tanto, siempre la llevare en mí.

Introducción

El municipio de San Martín, en el departamento del Meta (Colombia), constituye un escenario propicio para comprender la compleja imbricación entre conflicto armado, memoria y cultura. Entre 1980 y 2006 este territorio se consolidó como uno de los principales centros de operaciones del Bloque Centauros de las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC), un grupo paramilitar cuya prolongada presencia dejó profundas huellas en la vida cotidiana de sus habitantes. La violencia paramilitar no solo se expresó en asesinatos, desplazamientos forzados o desapariciones, sino también en la imposición de mecanismos de control social que afectaron la manera de habitar, de relacionarse y de narrarse a sí mismos como comunidad. Lejos de ser un fenómeno aislado, el caso de San Martín se inserta en una trayectoria histórica más amplia de los Llanos Orientales, marcada desde mediados del siglo XX por la presencia de guerrillas liberales, comunistas y, posteriormente, paramilitares que disputaron el control del territorio.

Este trabajo se propone analizar las perspectivas de los habitantes de San Martín sobre la violencia paramilitar entre 1980 y 2006, atendiendo tanto a los efectos destructoradores del conflicto como a las prácticas culturales que surgieron como respuesta. La investigación parte de una pregunta central: ¿Cómo los habitantes de San Martín han incorporado la violencia que ha marcado el municipio en el periodo 1980-2006 en sus vidas cotidianas y en la mirada que tienen sobre la historia e identidad de su propio pueblo? En conexión con ello, se abordan dos interrogantes complementarios: ¿qué tipos de memorias se producen en torno a la experiencia de la violencia? y ¿Qué tipos de prácticas y estrategias han desarrollado para sobrevivir y resistir a un conflicto que ha impactado en el tejido social erosionando los lazos de la comunidad?

La hipótesis que guía esta tesis sostiene que, a pesar de la intensidad de la violencia paramilitar, los habitantes de San Martín han encontrado en ciertas expresiones culturales nativas —como la gastronomía y las festividades de las cuadrillas— mecanismos de resistencia simbólica que disputan los sentidos de dominación y terror impuestos por los actores armados. Estas prácticas, lejos de ser meros recuerdos del pasado, se constituyen en

espacios vivos de memoria colectiva en los que se tramitan el dolor, la pérdida y la esperanza. En este sentido, el estudio plantea que la cultura ha funcionado como un recurso de supervivencia y como un lenguaje comunitario que posibilita resignificar la historia reciente. Es necesario precisar que, para los fines de esta investigación, se empleará a lo largo del texto el término “gastronomía” en el sentido en que lo utilizan los habitantes de San Martín y, en general, en el contexto colombiano. En este uso nativo, la palabra se refiere a la comida, su consumo y su elaboración, aun cuando estas prácticas se realicen de manera rudimentaria o artesanal en los hogares y no comporta necesariamente un componente de comercialización de los productos. De este modo, se reconoce un regionalismo léxico propio del habla local y se respeta la manera en que la comunidad nombra y valora sus prácticas alimentarias.

El enfoque conceptual que sustenta el análisis dialoga con distintas tradiciones teóricas. En primer lugar, la noción de violencia de Johan Galtung (1969), a través de su triángulo de la violencia (directa, estructural y cultural), ofrece un marco para comprender la articulación entre formas físicas, simbólicas y cotidianas del conflicto. A su vez, la perspectiva de Veena Das (2007) permite indagar en los modos en que la violencia se inscribe en la experiencia íntima de la vida diaria, naturalizándose en gestos, silencios y prácticas rutinarias. Complementariamente, la categoría de “resistencia” de James C. Scott (1985) resulta clave para reconocer las formas de oposición que, sin ser abiertas ni necesariamente heroicas, se expresan en lo cotidiano como estrategias de subversión y resiliencia frente a regímenes de dominación. Finalmente, los aportes de Maurice Halbwachs (1968) y Elizabeth Jelin (2001) permiten pensar la memoria como un proceso colectivo, dinámico y conflictivo, en el que los relatos sobre el pasado se disputan, se silencian y se reactivan según los contextos sociales y políticos.

Metodológicamente, la investigación se inscribe en un enfoque cualitativo de carácter etnográfico e histórico-interpretativo. Esto implicó combinar el análisis de fuentes documentales y bibliográficas con la recolección de testimonios orales a través de entrevistas semiestructuradas en profundidad, relatos de vida y observación participante. El trabajo de campo se vio favorecido por el vínculo previo del investigador con la comunidad, ya que al haber nacido en el municipio y haber pasado allí gran parte de su infancia, contaba con lazos de cercanía que facilitaron el acceso y la construcción de confianza con los habitantes. Es

probable que, de no existir este antecedente, la receptividad de la comunidad hubiera sido menor. Esta relación de reconocimiento mutuo permitió orientar la investigación hacia la reconstrucción de las experiencias de los pobladores de San Martín desde sus propias voces, recuperando memorias y prácticas culturales significativas. En este sentido, la historia oral se erige como una herramienta fundamental para reconocer a los habitantes no solo como informantes, sino como sujetos activos de conocimiento, en permanente diálogo con fuentes escritas, archivos oficiales y estudios académicos previos.

Para este trabajo entendemos la historia oral como “la interpretación de la historia, las sociedades y las culturas en proceso de cambio a través de la escucha y registro de las memorias y experiencias de sus protagonistas” y que, como señala Paul Thompson, “ha sido esencialmente interdisciplinaria, una especie de cruce de caminos entre la sociología, la antropología, la historia y los análisis literarios y culturales” (2003, p.15). Este enfoque histórico permite interpretar críticamente los relatos de los entrevistados como fuentes legítimas de conocimiento histórico, en diálogo constante con fuentes primarias de archivo y bibliografía secundaria, a fin de construir un documento historiográfico riguroso, siguiendo la línea de Marc Bloch cuando indica que “la diversidad de los testimonios históricos es casi infinita. Todo lo que el hombre dice o escribe, todo lo que fabrica, todo lo que toca puede y debe informarnos acerca de él” (1993/2001, p. 87). Asimismo, el abordaje histórico del problema se sustentará en un análisis que combine perspectivas diacrónicas y sincrónicas, estas perspectivas posibilita tanto la reconstrucción de procesos a lo largo del tiempo como la identificación de tensiones y continuidades en un mismo momento histórico.

La estrategia metodológica para esta investigación contempló un muestreo teórico y en cadena (bola de nieve), con el propósito de priorizar la diversidad de trayectorias y experiencias. Se realizaron entrevistas en profundidad a líderes comunitarios, docentes, comerciantes, ex-vaqueros, familiares de víctimas del paramilitarismo, artistas locales y habitantes vinculados a prácticas culturales significativas, como las cuadrillas. Se buscó no imponer los marcos analíticos del investigador, privilegiando un tipo de entrevista abierta que facilitara la emergencia de temas, problemas y categorías relevantes para los propios interlocutores (Guber, 2001). Como plantea Guber, “los agentes son informantes privilegiados pues solo ellos pueden dar cuenta de lo que piensan, sienten, dicen y hacen con

respecto a los eventos que los involucran” (p. 13). En este sentido, cada entrevista se concibió como un espacio de diálogo que genera una huella compartida para el interlocutor, entendido no como una imposición externa, sino como un producto intelectual compartido a través del cual se produce el conocimiento (Schwarzstein, 2001). No obstante, se reconoce que la presencia del investigador impregna inevitablemente el discurso del informante, lo que resalta la importancia de atender a los significados, silencios y sentidos que emergen en el acto mismo de la entrevista.

Posteriormente, los relatos fueron analizados mediante técnicas de codificación temática y análisis narrativo por parte del investigador, complementados con el uso del software cualitativo ATLAS.ti para organizar y contrastar la información. Todas las entrevistas fueron transcritas y codificadas, lo que permitió descomponer las narrativas en fragmentos temáticos y construir categorías analíticas a partir de la comparación y el agrupamiento de los relatos (citas). Este proceso de sistematización no se limitó a un ejercicio técnico, sino que constituyó también un espacio de reflexión, en el cual el investigador se preguntaba qué le invitaban a pensar esos fragmentos y de qué manera dialogaban con su propia trayectoria vital, marcada por la experiencia de haber crecido en San Martín, migrar y luego regresar para interrogar críticamente las dinámicas de la violencia y la resistencia en el municipio. Tras llevar varios años viviendo bajo otras dinámicas culturales fuera del territorio, que le permitieron interrogarse cómo había durante su niñez “normalizando” muchos de los eventos que ahora de adulto comprendía como experiencias violentas.

De este modo, el diseño metodológico busca no solo describir hechos de violencia, sino también interpretar los sentidos que la comunidad atribuye a su experiencia histórica y cultural. En coherencia con ello, se adopta una perspectiva reflexiva que reconoce la relación entre investigador y campo como un espacio de construcción conjunta de conocimiento.

En cuanto al trabajo de campo, la investigación se apoyó en 15 entrevistas en profundidad, todas grabadas, así como en la construcción de un marco de referencia más amplio documentado en el diario de campo a partir de encuentros y conversaciones con distintas personas. Estas actividades se llevaron a cabo durante 8 estancias en San Martín entre 2022 y 2024. Tuvimos oportunidad de conversar con pobladores locales del municipio y personas que, si bien no nacieron allí, residen en el territorio desde hace más de treinta años,

integrándose plenamente en la vida comunitaria. Las edades de los entrevistados oscilaron entre los 40 y 80 años, lo que permitió acceder a memorias de largo aliento, ancladas tanto en experiencias directas como en narrativas transmitidas por generaciones anteriores.

La selección de los participantes se realizó mediante la técnica de bola de nieve, tomando como punto de partida la Biblioteca Pública Municipal, desde donde la bibliotecaria facilitó los primeros contactos con vecinos que acudían regularmente al espacio. A partir de allí, cada entrevistado recomendaba a otros posibles participantes, lo que fue tejiendo una red de confianza que resultó fundamental para el desarrollo del trabajo. En la mayoría de los casos, las entrevistas tuvieron lugar en los hogares de los entrevistados u otros espacios donde ellos se sintieran cómodos. Todas las entrevistas en profundidad fueron grabadas con consentimiento oral registrado en audio, y a cada persona se le explicó previamente el uso que se daría al material, así como el propósito de la libreta de apuntes o diario que acompañaba las entrevistas, destinada a consignar gestos, silencios o emociones que emergían durante la conversación. Considerando que San Martín sigue siendo un municipio con problemas de seguridad debido a la reconfiguración de bandas surgidas tras la desmovilización paramilitar, todos los nombres de los participantes fueron anonimizados en el presente trabajo.

Con el avance del trabajo en el terreno, las entrevistas se fueron estructurando en torno a una serie ejes temáticos: la violencia en los Llanos, las guerrillas liberales, los cambios en el municipio, las cuadrillas y la gastronomía. Cabe señalar que la flexibilidad del enfoque permitió que las conversaciones derivaran hacia los temas que los propios entrevistados consideraban más significativos. De hecho, llamó la atención cómo en varias entrevistas, incluso sin haberlo planteado de inicio, los participantes derivaban hacia la importancia de la gastronomía como espacio de memoria y pertenencia, lo que abrió nuevas líneas de indagación para la investigación.

Todo este proceso estuvo atravesado por un clima de confianza: aunque algunos hablaban en voz baja, como temiendo que alguien pudiera escuchar, la mayoría no dudó en abrirse y compartir recuerdos íntimos. Probablemente influyó el hecho de que el investigador pudiera presentarse también como alguien que había vivido su infancia en San Martín, lo que generó un lazo de cercanía y reconocimiento. En ese marco, los relatos estuvieron atravesados por

silencios, pausas y rememoraciones que invitaron tanto a los entrevistados como al investigador a volver sobre los momentos vividos. En ese proceso, surgieron reflexiones sobre la dinámica familiar, las formas de violencia paramilitar, la persistencia de las cuadrillas y la fuerza de la gastronomía como tradición viva.

La presente tesis está organizada en una introducción, 3 capítulos y un apartado final con las conclusiones. El capítulo 1 reconstruye los procesos históricos, políticos y militares que configuraron el escenario de violencia en San Martín y en la región de los Llanos Orientales. Se parte de la guerra bipartidista de mediados del siglo XX y del impacto que tuvo la violencia de los años cincuenta en la configuración de la vida política y social del Llano. Este primer capítulo resulta fundamental porque permite comprender que la violencia en San Martín no es un hecho aislado ni exclusivo de este municipio, sino que se inscribe en un proceso nacional más amplio, cuyas raíces históricas se hunden en el período independista y que, con el tiempo, fueron adquiriendo especificidades regionales. A través del uso de fuentes históricas —incluyendo informes del Centro Nacional de Memoria Histórica y estudios clásicos sobre la Violencia— se muestra cómo Los Llanos se convirtieron en un escenario privilegiado de confrontación, donde distintas fuerzas armadas (liberales, comunistas, paramilitares y fuerzas estatales) fueron configurando un panorama que terminaría por consolidarse en el último tramo del siglo XX.

El capítulo 2 se centra en la violencia paramilitar vivida en San Martín entre 1980 y 2006, a partir de las experiencias, testimonios y memorias de sus habitantes. Aquí se explora cómo la presencia del Bloque Centauros transformó profundamente la vida comunitaria, instaurando mecanismos de control social y prácticas de terror que desestructuraron la cotidianidad. Este capítulo es clave porque da cuenta de la violencia en su dimensión más cercana, la que se expresó en los cuerpos, en las calles y en las relaciones sociales del pueblo. A través de los relatos orales, se evidencia cómo los sanmartineros vivieron el miedo, cómo se impusieron códigos de comportamiento —como el no uso del casco de moto en el pueblo— y cómo la identidad local se vio atravesada por el estigma de ser considerados un pueblo paramilitar.

En el capítulo 3 la atención se desplaza hacia las prácticas culturales que emergen como formas de resistencia frente a la violencia: la gastronomía y las cuadrillas. Ambas se

presentan no solo como expresiones culturales, sino como territorios de memoria y resiliencia que permitieron a la sociedad sanmartinera mantener un sentido de continuidad frente a la desestructuración del conflicto. La gastronomía, en particular, se entiende como un espacio donde se tejen vínculos intergeneracionales y se reafirman memorias familiares, mientras que las cuadrillas, como ritual festivo, representan un escenario de reafirmación simbólica de la identidad sanmartinera. Este capítulo, entonces, muestra que la cultura no es un adorno marginal, sino una fuerza activa en la manera en que los pueblos enfrentan la violencia, resisten a ella y reconstruyen sentidos de pertenencia.

En síntesis, esta tesis se propone ofrecer una lectura situada del conflicto armado colombiano desde San Martín, Meta. Al hacerlo, procura mostrar cómo, en medio de un escenario de violencia sistemática, los habitantes han desplegado prácticas de memoria y resistencia cultural que hoy constituyen un patrimonio simbólico fundamental para la comunidad. Se trata de comprender la violencia no únicamente en su capacidad destructiva, sino también como un campo en el que emergen respuestas sociales y creativas, capaces de sostener la vida, preservar la identidad y proyectar horizontes de reconciliación.

Capítulo 1.

San Martín: territorio, violencia y configuración del conflicto armado

El presente capítulo aborda los procesos históricos, políticos y militares que configuraron el conflicto armado en San Martín, así como la importancia geoestratégica de la región de Los Llanos Orientales. Se examina cómo las luchas armadas —desde las guerrillas liberales, las guerrillas de paz, las guerrillas comunistas y los grupos paramilitares— han permeado el territorio, influyendo de manera decisiva en las dinámicas sociales, económicas y políticas de la población. Comprender los procesos históricos vinculados a la movilidad y a las zonas de influencia de estos actores armados permite reconocer que la presencia de grupos irregulares en los municipios se remonta a la década de 1950, pero que no ha sido uniforme, ya que no siempre han operado los mismos grupos en los mismos lugares. Este panorama revela que San Martín y sus alrededores han experimentado una presencia casi constante de organizaciones al margen de la ley, cuyos objetivos estratégicos han variado a lo largo del tiempo.

1.1. Ubicación geoestratégica y características territoriales de San Martín

La fragmentación geográfica de Colombia se comprende de departamentos y éstos a su vez están divididos en municipios, algunos siendo más grandes que otros, pero con centros poblacionales compuestos de zonas urbanas y vastos territorios rurales. La configuración del espacio geográfico colombiano se encuentra atravesado por la cordillera de los Andes, la cual al ingresar al territorio se divide en tres, configurando consigo un relieve montañoso complejo y difícil de atravesar. Para contextualizar el escenario territorial de esta investigación, en la figura 1 se presenta la ubicación del departamento del Meta dentro del territorio colombiano.

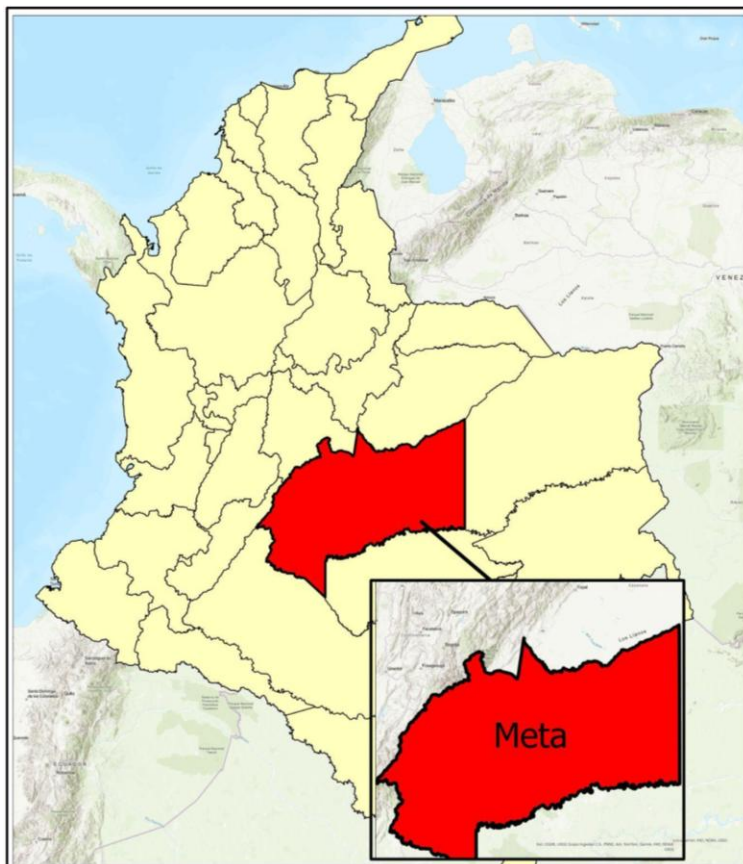


Figura 1. ***Ubicación geográfica del departamento del Meta en Colombia.*** Fuente: Elaboración propia con el programa y los datos contenidos en ArcGIS.

El relieve del territorio colombiano no ha permitido que el manejo y control de Colombia sea sencillo, aún hay zonas del país donde algunos servicios básicos no han llegado o presentan serias carencias, como han sido los casos del departamento del Putumayo, Vichada, Amazonas, Guajira, Guainía, Meta y otros, según cifras del último estudio del DANE¹ del año 2021. Por otra parte, muchos departamentos alejados de la zona céntrica del país han sido permeados por grupos irregulares. No obstante, el aumento de estos grupos durante la complejidad geopolítica que atravesaba el mundo con la Guerra Fría, hizo que la aparición de caudillos en el país fuera el detonante del aumento del conflicto armado.

¹ El DANE es el Departamento Administrativo Nacional de Estadística. Es una entidad pública que hace investigaciones relacionadas con el campo estadístico buscando generar estrategias para la toma de decisiones en el país.

El departamento del Meta -donde se ubica el municipio de San Martín- no ha sido ajeno a las dinámicas políticas y sociales que involucraron la compleja situación de seguridad en el país, siendo en particular que para la década de 1950 aún no había una carretera directa que fuera de fácil acceso entre la capital y Los Llanos Orientales. Esto mismo permitió que el departamento del Meta tuviera zonas muy alejadas donde hubo otros desarrollos sociales distintos, es decir, la presencia de grupos irregulares que durante la segunda mitad del siglo XX establecieron dinámicas que rodearon de violencia a muchos municipios, como fue el caso de San Martín.

El municipio de San Martín se encuentra ubicado sobre el costado oriental de la cordillera de los Andes, en el corazón del departamento del Meta limitando con los municipios de Guamal, San Carlos de Guaroa, Castilla la Nueva, Puerto López, Puerto Gaitán, Granada, El Castillo, El Dorado, Cubarral, Fuente de Oro, Puerto Lleras y Mapiripán entre los que se encuentran zonas de cultivo y procesamiento de coca². Asimismo, el municipio de San Martín debido a sus condiciones geográficas se halla en una zona plana de poco relieve montañoso y con un vasto territorio rural que ocupa prácticamente la totalidad del municipio (5.960 Km²). La figura 2 muestra la división municipal del Meta, permitiendo situar a San Martín en relación con municipios como Vista Hermosa, Granada y Puerto Lleras, claves en el desarrollo del conflicto armado en la región.

² Este dato publica InSight_Crime, un centro de pensamiento y un medio de comunicación sin ánimo de lucro que busca profundizar y enriquecer el debate sobre el crimen organizado y la seguridad ciudadana en las Américas. <https://insightcrime.org/es/tag/colombia-pais/>

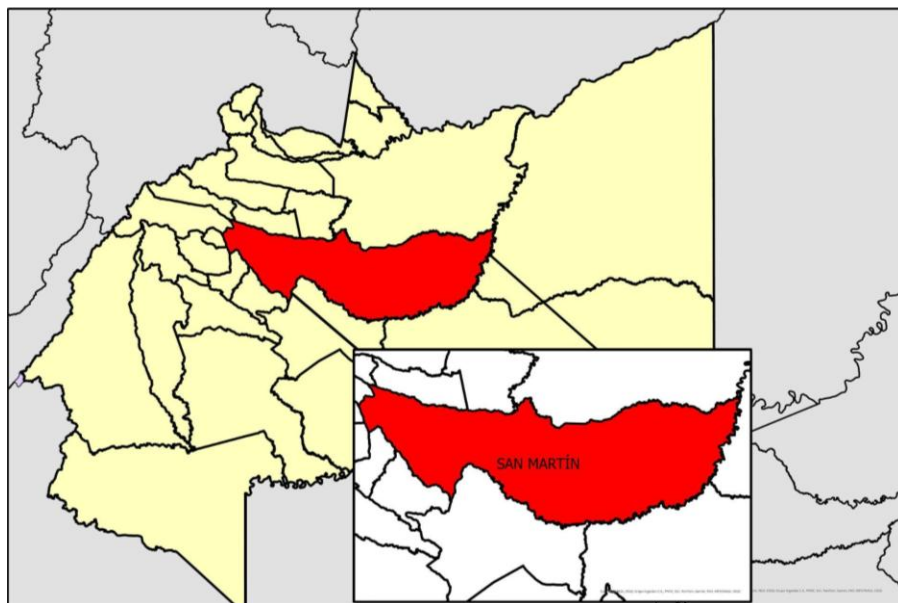


Figura 2. *Mapa del departamento del Meta situando a San Martín.* Fuente: Elaboración propia con el programa y los datos contenidos en ArcGIS.

La vasta extensión territorial del municipio y su escasa población (22.281 habitantes) han generado que este sea un importante punto geopolítico desde donde fue posible coordinar operaciones entre grupos al margen de la ley, según lo señaló el Centro Nacional de Memoria Histórica (CNMH). Esta entidad pública fue creada en 2011 con el objetivo de contribuir a la reparación simbólica de las víctimas del conflicto armado y la reconstrucción de la memoria histórica. En este marco institucional se elaboran informes y publicaciones que documentan entrevistas, memorias y testimonios del conflicto armado en Colombia. Uno de sus documentos apunta la importancia geopolítica de San Martín en el conflicto armado:

se afianzan los centros de control de cada frente armado; tanto el casco urbano de San Martín como su vasta zona rural se convierten en el centro de mando más importante del Eje Sur, sirviendo de retaguardia para el personal del Frente Guaviare en sus acciones de expansión (...) Puede afirmarse que en este periodo confluyen objetivos discursivos de lucha contra la subversión, pero también de {centro de} control de las fuentes de financiación del narcotráfico (CNMH, 2021, p. 300).

Asimismo, a lo largo del tiempo, el territorio de San Martín ha experimentado diferentes economías basadas en monocultivos, especialmente el de la palma de aceite, convirtiéndolo en un centro territorial dedicado su cultivo, procesamiento y distribución para abastecer a regiones de todo el país. Se convirtió en una economía de enclave y con pocas ofertas

laborales para la población más joven o que llega al municipio, hecho que impulso a algunos de sus pobladores a formar las filas de los grupos irregulares.

1.2. la guerra bipartidista en Los Llanos: Dumar Aljure y la resistencia liberal

El conflicto en Colombia ha estado desde el mismo proceso de independencia, donde las disputas de las ideas terminaban en conflictos de carácter militar y violento, motivo que llevó al actual territorio colombiano a enfrentar constantes guerras civiles. Las múltiples causas del conflicto han estado condicionadas por cada periodo histórico; no obstante, algunas se han mantenido constantes, como las rencillas políticas entre los partidos Liberal y Conservador. Ambos presentaban ideas antagónicas en su accionar administrativo e intelectual: el primero orientado hacia una mayor apertura social y económica, y el segundo más tradicional, buscando preservar la estructura heredada desde la colonia.

Ambos partidos políticos surgidos durante mediados del siglo XIX han sido el epicentro del proceso político en Colombia donde uno y otro han alcanzado el poder, sin permitir la existencia de nuevos relatos. Estas posturas antagónicas a lo largo de los años se han entrecruzado, ocasionando disputas guerreristas que han llevado a la confrontación armada. No obstante, nuevos relatos siempre trataron de subsistir desde el mismo seno de los partidos tradicionales, como fue el caso del caudillo político Jorge Eliecer Gaitán, quien alejándose de las ideas base del partido Liberal, proponía un nuevo proyecto político que en primer momento llamaba a que cesara la persecución y muerte de partidarios del partido Liberal en las zonas rurales del país.

Sin embargo, Gaitán sería asesinado en 1948 en el centro de la ciudad de Bogotá ocasionando una ola de agitaciones por parte de las masas populares adeptas a su ideario político Gaitanista, que era cercano y defensor de los sectores de la clase popular cercana al partido Liberal. Esta ola violenta inicia en la ciudad de Bogotá, pero rápidamente se expandiría por varias zonas de Colombia sellando con esto un punto muy elevado de la violencia que ya había iniciado años atrás en las zonas rurales de Colombia, como señala Vázquez (2007) “(se reconoce) la fase que se inicia en 1946 como la Violencia por excelencia (...) es

comprensible, dado el nivel de degradación que alcanzó el conflicto bipartidista durante esta etapa” (p.312)³.

Este periodo de degradación social sería conocido en la historia de Colombia como la época de “La Violencia⁴”, evento que se desarrolló entre 1948 y 1958, aunque con antecedente violento desde 1946 y un proceso continuo para algunos autores hasta 1963. El cual, fue documentado por primera vez en 1962 por monseñor Germán Guzmán⁵, el sociólogo Orlando Fals Borda⁶ y el jurista Eduardo Umaña Luna, cuando el fenómeno ya se encontraba en declive. Su obra constituye la referencia inicial en este apartado del primer capítulo para el estudio de La Violencia en Los Llanos Orientales, aunque también se incorporan aportes de otros autores que, con el tiempo, se han sumado al análisis de este periodo histórico.

Del mismo modo es necesario señalar que la investigación de Guzmán, Fals Borda y Umaña Luna sería un libro que serviría de plataforma académica y expresión de denuncia para revelar etnográfica y sociológicamente sus manifestaciones en las regiones (Jaramillo, p. 6. 2012). Esta investigación polémica en su tiempo, se creó bajo un enfoque metodológico interdisciplinar y permitió al grupo por parte de monseñor Guzmán recoger información que para un investigador externo era imposible, dado que acumuló testimonios orales de primera

³ Los extremos violentos de este periodo histórico se pueden demarcar en el libro de Guzmán Campos, Fals Borda y Umaña Luna titulado *La violencia en Colombia* donde parafraseando su texto señala, el periodo de La Violencia en Colombia se caracterizó por una desproporción extrema en la magnitud y la brutalidad de los hechos violentos cometidos. Asesinatos masivos y masacres ocurrieron en Nunchía y Paso Real del Pauto, donde decenas de personas fueron asesinadas sin piedad. La violencia sexual fue un arma recurrente, con violaciones brutales de mujeres en Aguacalara y la utilización de mujeres como trofeos sexuales en diversas regiones. La destrucción de propiedades fue desenfrenada, con incendios que arrasaron hatos como La Bramadora y Corozal, y caseríos enteros como Campanero y Santa Helena. Las torturas y mutilaciones fueron comunes, con casos de crucifixiones y empalamientos en varias localidades, y la tortura de detenidos en Nunchía y El Carmen de Apicalá. El robo y las exacciones monetarias se extendieron, con el saqueo de propiedades y la imposición de contribuciones forzosas a la población civil. La violencia extrema y sádica alcanzó niveles grotescos, con asaltos a poblaciones, descuartizamientos y exhibición de restos humanos. Este periodo de desproporción violenta no solo dejó un saldo de muerte y destrucción, sino que también profundizó las divisiones sociales y políticas en el país, dejando una marca imborrable en la historia de Colombia.

⁴ Entendamos este término desde la sociología de la violencia anunciado por Orlando Fals Borda.

⁵ Monseñor Guzmán logra recoger una gran cantidad de documentación, fotografías y archivos que hoy reposan en las colecciones de la Biblioteca de la Universidad del Valle en Colombia.

⁶ Orlando Fals Borda es reconocido en Colombia como el padre de la Sociología quien en compañía del cura Camilo Torres iniciarían con el programa en la Universidad Nacional de Colombia. Además de proponer el método de Investigación Acción Participativa, hoy con una trascendencia en el campo sociológico en Colombia y algunos lugares de América Latina.

mano de las mismas comunidades campesinas, excombatientes liberales y conservadores, del mismo modo se incluyeron censos, cifras de homicidios, desplazamiento y destrucción de bienes, pero también “conteos comunitarios”⁷ hechos por líderes locales. El estudio de Guzmán et al, se sitúa geográficamente en la zona donde tendría mayor fuerza los hechos violentos, durante el periodo de la “Violencia”, en los departamentos de Arauca, Casanare, Meta, Caquetá y el Vichada. Mismos que hacen parte de la región de Los Llanos Orientales.

Los Llanos dada su estructura geográfica de planicies con pocas zonas montañosas y extensas sabanas, se convirtió en un escenario crucial de la guerra debido a su ubicación estratégica y la presencia de grandes haciendas, la violencia llegaría a estos territorios tras el asesinato del líder liberal Jorge Eliecer Gaitán. Las autoridades estatales -adeptas al gobierno del partido Conservador- buscando apaciguar posibles revueltas y continuando con la ola de persecución a los seguidores del partido Liberal en el país, emprendió una ola de violencia en Los Llanos ocasionando que los habitantes de esta región se armaran con el objetivo de protegerse de la persecución política y en respuesta al asesinato de Gaitán. Las luchas en Los Llanos Orientales se caracterizaron por la formación de grupos de guerrillas seguidoras del partido Liberal que buscaban autodefender sus intereses políticos y territoriales. Según Guzmán et al. (1963), "la violencia en Los Llanos orientales abarca dos períodos sobresalientes: la iniciación de la lucha y la escisión del bloque llanero" (p.66). Desde el comienzo de las guerrillas liberales se delinean dos tácticas claras: una violenta de exterminio a los conservadores y otra configurada en grupos con líderes militares.

A nivel militar el objetivo principal de los guerrilleros es la aniquilación de la policía dada la lealtad que mantenían al gobierno y como una respuesta a la persecución política que se vivía en Los Llanos. Sin embargo, el ejército en primer momento no era un objetivo militar, dado que algunos oficiales y suboficiales eran adeptos al partido Liberal como fue el caso de Dumar Aljure y otros soldados, quienes tras la presión que mantenían por parte del gobierno

⁷ Los conteos comunitarios son registros no oficiales elaborados por la propia comunidad –a través de líderes, maestros o sacerdotes- para contabilizar muertos, desaparecidos, casas destruidas o familias desplazadas. Esta información era anotada en cuadernos o actas locales, sirvieron para suplir el subregistro oficial y fueron clave para que Guzmán corroborara testimonios y dimensionara el impacto real del conflicto.

conservador, había decidió desertar y unirse a la causa guerrillera, donde llegarían a ocupar roles trascendentales por su formación militar.

No obstante, la desconfianza hacía el ejército se daría cuando se conoce que en el municipio de Villavicencio -capital del departamento del Meta- se estaba formando una fuerza militar policial, el Batallón Vargas, para perseguir a los rebeldes. Para contrarrestar esta amenaza y lograr mantener las recién formadas guerrillas, los guerrilleros deciden imponer un impuesto a los dueños de los hatos⁸ por el ganado: 10% para los liberales y 20% para los conservadores. Esta medida refleja la necesidad de recursos financieros para sostener la lucha y demuestra la capacidad organizativa de los rebeldes.

Hacia 1950, el Batallón Vargas intensificó sus operaciones en Los Llanos Orientales, con el objetivo de desarticular los comandos de los guerrilleros mediante el despliegue de tropas en zonas clave como los municipios de Yopal y Guayaqué, en el departamento del Casanare. Estas acciones reforzaban la percepción de una inminente ofensiva militar, lo que marcó un punto de quiebre en la cohesión del movimiento guerrillero. También en agosto de ese año, una crisis se desata dentro de la organización rebelde en Los Llanos. Mario Escobar quien era jefe de la guerrilla del llano en las sábanas del departamento de Arauca se entrega al ejército con dinero y ganado, obligando a muchos comandantes a cruzar la frontera venezolana según señala Guzmán et. al, en su investigación. Los grupos rebeldes se reducen significativamente y se refugian en las montañas, volviéndose expertos en la supervivencia y eludir al enemigo. Esto muestra la fragilidad de la resistencia y la capacidad del ejército para desarticular las fuerzas rebeldes mediante la captura de sus líderes, es decir, hay un movimiento armado muy joven que aún no logra consolidarse.

Para 1951, se produce una escisión en las guerrillas liberales debido a un fenómeno curioso: los dueños liberales de los hatos se vuelven contra los guerrilleros que en sus inicios habían ayudado a armar. Según Guzmán et al., (1963), las causas de esta ruptura incluyen la brutalidad de algunos líderes guerrilleros y la contribución forzosa impuesta a los propietarios de los hatos liberales por los guerrilleros.

⁸ Es una gran extensión de tierra en los Llanos dedicada a la cría extensiva de ganado.

Cuando los horizontes colectivos de los antiguos campesinos de las haciendas —ahora convertidos en guerrilleros— comenzaron a orientarse hacia la búsqueda de una nivelación económica más justa entre los dueños de los hatos liberales y quienes habían trabajado en ellos, surgió el descontento de los dueños de los hatos. Aquellos mismos campesinos habían tomado las armas inicialmente con el respaldo de los hacendados, como una forma de defensa frente a las represalias políticas de los conservadores. Sin embargo, una vez que sus demandas adquirieron un carácter económico, los dueños de los hatos no dudaron en alinearse con el gobierno conservador, que implementó la denominada “política de corral”. Esta táctica militar, orientada a salvaguardar la industria ganadera, legitimó una feroz represión contra los guerrilleros, al tiempo que restringía su movilidad, limitaba sus intercambios comerciales y atacaba las bases sociales que los sostenían.

De manera sincrónica, se produjo la Declaración de Sogamoso, mediante la cual los dueños de los hatos liberales ratificaron su apoyo al gobierno conservador. Este pronunciamiento reflejó la transformación de su postura: aquellos hombres en armas que en un primer momento habían sido seducidos y encubiertos por los hacendados liberales, en un segundo momento fueron señalados como “bandoleros”. Tal terminología contribuyó a consolidar una mentalidad punitiva, desencadenó una nueva etapa de violencia y buscó asfixiar a las guerrillas liberales. Bajo el desgaste que afrontaban las guerrillas liberales, producto de las tácticas militares y políticas implementadas por el gobierno, y ya sin el respaldo de los hacendados ni de sus bases sociales, el gobierno nacional —en cabeza del partido Conservador— impulsó un nuevo paso en su plan de exterminio. En la misma Declaración de Sogamoso se convocó la creación de las llamadas “guerrillas de paz”⁹ o contraguerrillas.

Franco Isaza (2016), un líder exguerrillero liberal, en su libro “Las guerrillas en Los Llanos”, describe como inician la instalación de retenes en numerosos hatos y la creación de una red de control con tropas de una nueva fuerza que formaba el gobierno llamado las guerrillas de paz, las cuales se conformaron de excombatientes de las guerrillas liberales y en algunos casos cercanos al ala conservadora. Los nuevos grupos armados se encargan de purgar a los bandoleros bajo la financiación de los dueños de los hatos. Esta represión incluye capturas,

⁹ Las guerrillas de Paz estaban compuestas de guerrilleros desmovilizados en algunos casos, pero en su mayoría de fuerzas conservadoras.

asesinatos y el uso de mujeres como objetos sexuales para los pacificadores según señala Guzmán et al, (1963) en entrevistas e Isaza en su libro (2016). Las cárceles se llenan y las muertes se multiplican en las sábanas y conucos. Esta etapa de violencia es vista como un esfuerzo gubernamental por crear guerrillas anti-subversivas, denominadas "guerrillas de paz", que emplean tácticas no convencionales para combatir a los rebeldes¹⁰.

El enfrentamiento entre llaneros se intensifica, resultando en actos de barbarie como el genocidio de los veinte en Aguaclara y masacres en Sabanalarga. La violencia también incluye abusos sexuales y asesinatos brutales, como la matanza de mujeres y niños en Aguaclara. Estos hechos reflejan la brutalidad de la represión y la deshumanización de las víctimas. El documento de un comandante del Centro de Instrucción en Yopal, citado por Guzmán et al., (1963), describe actos repugnantes como el lanzamiento de prisioneros desde aviones y ejecuciones sumarias, que deshonran la misión pacificadora del ejército. Este testimonio destaca la repulsión de algunos soldados ante estas atrocidades y la participación de oficiales en actos de saqueo y asesinato. Por otra parte, la actuación de los dueños de los hatos se manifiesta en la entrega de chusmeros¹¹ a la tropa para su exterminio, lo que revela el interés económico detrás de la violencia. La respuesta de los rebeldes es quemar y saquear hatos, destacando la venganza y la justicia por mano propia.

Este ciclo de violencia y retaliación es un auténtico choque de clases que pesará sobre el futuro del Llano. No obstante, en esta región, como en todo el país, a medida que avanzaba el conflicto civil, los líderes fueron modificándose. Algunos nombres que pronto empezaron a surgir fueron Guadalupe Salcedo, Dumar Aljure, Eliseo Velásquez, los hermanos Bautista, los hermanos Betancourt, Rafael Gómez e Israel Jiménez y los hermanos Fonseca quienes iniciaron un nuevo proceso estructural de la lucha armada en la llanura, misma que

¹⁰ Podría entenderse que el germen del paramilitarismo en Los Llanos podría haber empezado por esto grupos denominados "Guerrillas de paz".

¹¹ El término "chusmero" en el contexto de La Violencia en Colombia durante las décadas de 1940 y 1950 se refiere a los miembros de bandas armadas informales, generalmente vinculadas al partido liberal, que operaban en las zonas rurales. Estos grupos, también conocidos como "chusma", estaban compuestos principalmente por campesinos y trabajadores rurales que tomaron las armas en respuesta a la represión y violencia ejercida por las fuerzas conservadoras y paramilitares aliadas con el gobierno conservador (Guzman, 1963; Colombia: La Violencia | Mass Atrocity Endings, 2023; La Violencia in Colombia: New Research, New Questions, 2023).

El año de 1952 es recordado como la época dorada de la insurgencia, pues se registraron algunos de los triunfos más significativos del movimiento. Entre ellos destacan la entrada de Guadalupe Salcedo y sus hombres al municipio de Orocué, considerada una de las acciones más representativas, y el asalto de Turpial, enfrentamiento en el que murieron cerca de 96 militares. Tras este último hecho, la figura de Guadalupe se enaltecó aún más: aunque inicialmente todos los comandantes tenían el mismo rango de tenientes en nombre de la igualdad, a partir de entonces su tropa empezó a reconocerlo como “general”. Este ascenso simbólico, según Villanueva (2012), no fue promovido por él mismo, pero sí generó tensiones y rivalidades internas entre los distintos mandos insurgentes.

Estas rivalidades internas se convirtieron en uno de los principales desafíos para la cohesión del movimiento guerrillero. La promoción de Guadalupe a "general" generó resentimientos y celos entre los otros comandantes, quienes veían esta jerarquización como una traición al principio de igualdad que había caracterizado al movimiento desde sus inicios. Además, la creciente influencia de Guadalupe comenzó a preocupar a algunos de sus compañeros de lucha, que temían que su liderazgo centralizado pudiera desviarse de los objetivos colectivos hacia intereses más personalistas. A pesar de estos conflictos, Guadalupe Salcedo logró mantener unida a la mayoría de las fuerzas insurgentes gracias a su carisma y su capacidad para articular una visión común que resonaba con las aspiraciones de justicia social de los combatientes y la población civil de Los Llanos.

No obstante, tras la prolongación del conflicto y el cambio del gobierno conservador tras el golpe de estado que dejaba al mando al General Gustavo Rojas Pinilla. El líder guerrillero toma la decisión de rendirse y negociar con el gobierno en 1953; esto fue un punto de inflexión en su carrera. El proceso de entrega comenzó con acercamientos entre emisarios del gobierno y líderes guerrilleros, quienes buscaban una salida pacífica al conflicto. Guadalupe Salcedo, junto con otros comandantes como Dumar Aljure, acordaron la entrega de armas el 12 y 13 de octubre en el municipio de Monterrey y en el municipio de San Martín, este último en un lugar llamado Cantaclaro, un lugar simbólicamente importante para los guerrilleros, debido a su historia de resistencia y su posición estratégica (Guzmán, Fals Borda & Umaña, 1963, p. 297).

El día de la entrega, Guadalupe y sus tropas entregaron las armas en Monterrey y al día siguiente Dumar se desplazó al municipio de San Martín, en ambos sitios fueron recibidos por una comisión del gobierno. Esta comisión incluía altos oficiales del ejército y representantes civiles que habían sido designados para supervisar el proceso y garantizar la seguridad de los guerrilleros que decidieran deponer las armas (Rausch, 1993, p. 246). La entrega se llevó a cabo en un ambiente tenso, marcado por la desconfianza mutua y el temor a posibles traiciones. A medida que avanzaba la ceremonia, Guadalupe, Dumar y otros líderes guerrilleros entregaron sus armas en un acto público, simbolizando su compromiso con la paz. Los combatientes presentes también entregaron sus armas, recibiendo a cambio promesas de amnistía y garantías de seguridad para sus vidas. Este acto fue presenciado por habitantes de San Martín, quienes vieron en ello una esperanza de paz y estabilidad para su región.

La entrega de armas en San Martín no solo implicaba el fin de la lucha armada, sino también un compromiso con un futuro más pacífico. "La rendición en San Martín fue vista como un acto de esperanza, un paso hacia la reconciliación y la reconstrucción de una región devastada por la guerra" (Corrales, 2021, p. 48). Este acto tuvo un impacto duradero en la memoria colectiva de Los Llanos y en los esfuerzos continuos por la paz y la justicia en Colombia.



Figura 4. *Entrega de armas de las guerrillas liberales en el Municipio de San Martín. El comandante Dumar Aljure entrega su carabina M-1 al coronel Alfonso Saiz Montoya. Presencian la escena el general Alfredo Duarte Blum, José Guadalupe Salcedo y al fondo, el grupo guerrillero.* Fuente: archivo fotográfico de la universidad del Valle en Colombia.

El impacto de estos líderes guerrilleros no se limitó a sus tácticas militares. También influyeron en la percepción y la dinámica social de la región. Según Guzmán, Fals Borda y Umaña (1963), la presencia de líderes como Guadalupe y Aljure "cambió la estructura social de Los Llanos, promoviendo una conciencia de resistencia y lucha por la justicia social" (p. 83). Este cambio en la dinámica social fue crucial para la formación de identidades colectivas en la región.

Sin embargo, simultáneamente al liderazgo de Guadalupe Salcedo y su posterior rendición -que daría por terminadas las guerrillas liberales-, líderes de otras facciones de la misma guerrilla tenían desavenencias bajo este proceso. A medida que el conflicto avanzaba y las negociaciones de paz se hacían más inminentes entre Guadalupe y el gobierno, surgieron desacuerdos sobre la dirección del movimiento y la autenticidad de los compromisos asumidos por Guadalupe. Algunos guerrilleros veían la entrega de armas como una traición a los ideales revolucionarios, mientras que otros lo consideraban una estrategia necesaria para poner fin a años de violencia y sufrimiento. Este desacuerdo interno exacerbó las tensiones y rivalidades entre los distintos comandos, complicando aún más el proceso de pacificación, dado que la guerrilla internamente se estaba dividiendo.

Así mismo empezaron las rencillas entre la guerrilla dado que algunos sostenían que Guadalupe vendió el movimiento cuando decidió entregar las armas, como señala en una entrevista hecha por el Sociólogo Alfredo Molano al tuerto Giraldo, guerrillero antioqueño, el cual decía:

A Guadalupe se le pusieron al corte los jefes del ejército. Esto fue rápido, cosa de tres días, y lo ubicaron. Se le pusieron firmes, le decían "general, como usted ordene", y lo montaron en un avión a tomar whisky. Yo llegué a mi zona a esperar que Guadalupe nos llamara para acordar la manera como debíamos actuar. Esperé y esperé. Nada. Guadalupe hacía tres días andaba con los militares de borrachera en borrachera, de puesto en puesto y de guarnición en guarnición, él solo, pactando la entrega. No llamó a nadie. Firmó por separado y sin consultar a ninguno de nosotros. [...] En septiembre yo recibí un papel de Guadalupe diciéndome que no había podido tomar contacto conmigo; que había que entregar las armas y que, de no hacerlo, él mismo, a pesar de haber sido compañeros de lucha, me perseguiría con el ejército. Fue un desastre (1989, p.104).

Algunas facciones de la guerrilla se sentían traicionados y dejados a su suerte, como señala Giraldo y como puede evidenciarse en lo dicho por Eduardo Franco Isaza también (1976)

Alguien con la aquiescencia del gran jefe guerrillero Guadalupe Salcedo —con el propósito de hacer méritos ante el poderoso— entregó al general Duarte Blum, el plan general trazado en la frontera para fijar la posición guerrillera nacional ante las posibilidades de lograr una paz honrosa y justa; y que por lo tanto al gobierno le fue muy fácil, en posesión de ese documento clave, estropear nuestros planes y acabar de ganarnos la partida [a los que no nos habíamos entregado] (p.337)

Lo dicho por los jefes Giraldo e Isaza marco un resentimiento contra el jefe máximo de las guerrillas del llano, Guadalupe, dado que al no incluirlos en la negociación del armisticio varios decidieron seguir el proceso armado ya sea iniciando contactos con las Guerrillas comunistas del Tolima o retomando la vida de bandoleros cometiendo acciones de abigeato entre otros crímenes. Como señala Villamizar (2020), algunos guerrilleros liberales comenzaron su transición hacia las filas de las guerrillas comunistas después de que se concluyera el proceso de amnistía y desmovilización en Los Llanos en 1953,

Ese es el momento cuando [los guerrilleros liberales] Charro, Marulanda y su gente se vinculan al movimiento dirigido por el Partido Comunista. Pero ellos llegan a El Davis¹³ siendo todavía liberales. Ya en El Davis comienzan a hacer un trabajo sobre ellos. No fue duro llevar a Marulanda a militar en el Partido [Comunista], ni fue duro llevar a Charro a militar en el Partido [Comunista], porque era una cosa ya natural; digo yo, era por naturaleza lo que su capacidad política y su conciencia les dictaba (p.165).

La cita anterior evidencia el paso de algunos guerrilleros de origen completamente liberal a las guerrillas comunistas, es decir la evolución del conflicto también hace que las ideologías evolucionen. Las convicciones ideológicas de los líderes podían evolucionar significativamente, especialmente cuando se exponían a nuevas influencias políticas y contextos de lucha armada. El caso de Marulanda y Charro ilustra cómo las fronteras entre las ideologías liberales y comunistas podían ser permeables, permitiendo una integración fluida dentro del Partido Comunista, lo que refleja una evolución tanto en su pensamiento como en su estrategia dentro del conflicto armado colombiano.

¹³ El sitio de operación de las guerrillas comunistas.

Asimismo, tiempo después se presentó un caso similar con Guadalupe Salcedo, antiguo comandante máximo de las guerrillas liberales de Los Llanos, quien inició un acercamiento paulatino a las guerrillas comunistas, como señala Villamizar (2020). Los exguerrilleros liberales, entre la expectativa y la incredulidad, comenzaron discretamente a reorganizarse y a establecer vínculos con las fuerzas comunistas. En este proceso participaron Guadalupe Salcedo y algunos de sus compañeros desmovilizados. El 28 de febrero firmaron un documento en el que expresaban su “solidaridad total con los movimientos armados”, en especial con el del Sumapaz, liderado por Juan de la Cruz Varela. Sin embargo, este intento de transición y vuelta a la lucha armada no pudo consolidarse, ya que Guadalupe fue asesinado por la policía el 6 de junio de 1957, cuando se encontraba en condición de civil.

Estos hechos marcaron el tejido social de Los Llanos Orientales, y en particular de San Martín, donde las huellas del conflicto se entrelazan hasta hoy con las formas de recordar, resistir y reconstruir comunidad, como se abordará en los capítulos siguientes.

1.2.1. El legado de los líderes guerrilleros liberales en Los Llanos de San Martín

Los conflictos bipartidistas y la evolución de la guerra en Los Llanos se originaron a partir de la organización civil de la población en hatos y haciendas. Sin embargo, estos conflictos no habrían sido posibles sin el liderazgo de grandes figuras que, inicialmente, respondieron a la represión conservadora. Esta represión fue ejercida a través de la policía, el ejército y las llamadas “guerrillas de paz” —que pueden entenderse como precursoras de los grupos paramilitares—, que perseguían a la población liberal en Los Llanos. Estos líderes emblemáticos, que aún hoy viven en la memoria de los pobladores de Los Llanos, han sido objeto de diversas interpretaciones tanto por parte de los autores que han escrito sobre ellos como de quienes compartieron su vida.

Algunos grandes líderes guerrilleros de Los Llanos fueron Guadalupe Salcedo, Dumar Aljure, los hermanos Fonseca y los hermanos Bautista. Muchos de estos líderes provenientes de distintas zonas de Los Llanos y Boyacá generaron una influencia que aún la recuerdan

varios de sus pobladores con entusiasmo. No obstante, la relevancia de cada líder tiene un matiz distinto y en zonas totalmente diferentes se da su mismo reconocimiento, como es el caso de Dumar Aljure en San Martín, aunque provenientes de otra zona del país sus proezas aún son recordadas en las llanuras de San Martín dado que operó en este territorio.

Dumar Aljure emerge como una figura central en la historia de las guerrillas del Llano durante la insurrección llanera de 1949 a 1957, un periodo caracterizado por intensos conflictos armados en Los Llanos Orientales de Colombia. Su liderazgo es significativo no solo por la efectividad militar que demostró, sino también por su capacidad para mantener la cohesión y la disciplina entre sus combatientes en un contexto marcado por la adversidad (Villanueva Martínez, 2012, p. 283). Esta cohesión se vio reflejada en los comandos guerrilleros, que, como afirma Villanueva Martínez (2012), “fueron la forma organizativa, o la estrategia colectiva, de defensa comunitaria, donde se materializó la solidaridad y la resistencia de la insurgencia llanera” (p. 253).

Aljure destacó por su profundo conocimiento del terreno y su habilidad para movilizar a sus hombres, utilizando tácticas de guerrilla que le permitieron resistir durante años a las fuerzas gubernamentales. Su liderazgo no se limitó a la esfera militar; también fue un líder carismático que supo ganarse la lealtad de sus seguidores que incluso lo llamaban el capitán Aljure, lo que fue crucial para la estabilidad y eficacia de su comando. A lo largo de su carrera, Aljure mantuvo una estructura de mando que combinaba la disciplina con la adaptabilidad, lo que le permitió realizar "ataques sorpresa y movimientos estratégicos efectivos, incluso en circunstancias difíciles" (Villanueva Martínez, 2012, p. 284-285). Le era posible lograr tales proezas estratégicas debido a su entrenamiento militar.

La relación de Aljure y de las guerrillas del llano con el pueblo fue compleja. Al principio, los guerrilleros eran vistos como forasteros, pero con el tiempo, el pueblo comenzó a solidarizarse con ellos. Esta transformación se refleja en cómo el pueblo pasó de referirse a ellos como "los de la revolución" a decir "los nuestros", reflejando una identificación creciente con la causa guerrillera, incluso en lugares tan distantes como Arauca o San Martín (Franco Isaza, 2012, p. 137). Este sentido de pertenencia colectiva se materializó en la

integración de la comunidad en la lucha, donde cada acción, desde cocinar hasta sembrar, era vista como un acto de resistencia.

El proceso de desmovilización de Aljure en 1953 constituye un momento crítico en su trayectoria y en la historia de las guerrillas del Llano. Este evento estuvo marcado por negociaciones complejas con el gobierno colombiano, en las que Aljure y otros líderes guerrilleros intentaron asegurar condiciones favorables de amnistía para sus combatientes (Villanueva Martínez, 2012, p. 441). Sin embargo, este proceso también reveló las tensiones y desconfianzas que persistían, tanto entre los guerrilleros como en sus interacciones con el gobierno. La desmovilización de Aljure, aunque simbolizó un intento de transición hacia la paz, también evidenció "las limitaciones y desafíos inherentes a estos procesos, que a menudo no lograron incluir a todas las facciones ni satisfacer sus expectativas" (Villanueva Martínez, 2012, p. 442-443).

El liderazgo de Aljure, si bien efectivo en muchos aspectos, estuvo limitado por la falta de recursos y apoyo político liberal necesario para sostener una insurgencia prolongada. A lo largo de su trayectoria, su integración inicial a las guerrillas llaneras ocurrió tras desertar del Ejército debido a amenazas del coronel Marcos Villamizar, lo que lo llevó a unirse a los hermanos Bautista y después a los hermanos Fonseca. Sin embargo, tras desavenencias internas, decidió separarse y unirse a Guadalupe Salcedo, quien lo destinó a la región de San Martín, consolidando así su influencia y liderazgo en esa área (Villanueva Martínez, 2012, p. 272-284). San Martín se convirtió en un bastión importante para Aljure, donde su influencia y liderazgo se consolidaron.

Finalmente, la entrega de armas de Aljure en la hacienda Cantaclaro, cerca al casco urbano del municipio de San Martín, marcó el fin de su lucha armada. Este evento, realizado en condiciones precarias, simbolizó el ocaso de las guerrillas llaneras. La imagen de "un Ejército fuera de la ley" como lo describe la periodista Ann Kipper en un artículo en el periódico El Tiempo. Además de señalar que estaba compuesto por hombres, mujeres y niños en condiciones lamentables que desfilaban hacia su rendición. Esto refleja la dureza de la guerra y la desesperanza de que sufrieron sus últimos días en el conflicto (Villanueva Martínez, 2012, p. 441). En esta entrega conjunta de guerrillas liberales y de paz, Aljure se despidió de

las armas bajo la promesa de reconstruir el país, pero con la persistente amenaza del comunismo que el gobierno de Rojas Pinilla buscaba contrarrestar (Villanueva Martínez, 2012, p. 443). Sin embargo, a pesar de esta entrega simbólica, la actividad de Aljure y otros líderes guerrilleros no cesó por completo.



Figura 5. *Entrega de armas de las guerrillas liberales en el Municipio de San Martín. Principales cabecillas del comandante Dumar Aljure en San Martín: Eleuterio Silva, Jobino Gutiérrez, Plinio Murillo (alias “Teniente Veneno”), un desconocido y “Tirofijo”.* Fuente: archivo fotográfico de la universidad del Valle en Colombia.

No obstante, tras acogerse a la amnistía, Aljure y otros líderes guerrilleros liberales se repartieron por los territorios de Los Llanos Orientales, buscando hacer presencia y evitar la expansión de los conservadores. Dumar Aljure, en particular, intentaba frenar la influencia comunista en la región, consolidando su liderazgo en una zona estratégica que abarcaba desde los municipios de San Martín hasta San Antonio (actualmente el municipio de Fuente de Oro) y el Guaviare. Mientras tanto, otros líderes, como Bernardo Giraldo (alias El Tuerto), Guadalupe Salcedo, y Plinio Murillo (alias Capitán Veneno)¹⁴, se establecieron en diferentes

¹⁴ Este líder guerrillero, quien operó en el Alto Ariari durante el periodo de La Violencia, fue uno de los principales dirigentes de las guerrillas del llano. A lo largo del conflicto, transfiguró su corriente ideológica, pasando del liberalismo al comunismo, en respuesta a las dinámicas y desafíos del conflicto armado en Colombia.

áreas del Meta¹⁵, configurando una división territorial marcada por las afiliaciones partidarias. Aunque no se documentan conflictos directos entre Aljure y los comunistas en la zona del Alto Ariari -en la región de Los Llanos Orientales- la presencia de figuras como Plinio Murillo, un influyente líder comunista, evidenciaba la tensión y polarización política que caracterizaba la época. Esta coexistencia en un territorio disputado subraya las tensiones latentes y la complejidad de las relaciones de poder, aunque dichas tensiones no se tradujeron en enfrentamientos abiertos entre Aljure y los comunistas, reflejando la intrincada dinámica regional (CNMH, 2015, p.50).

1.3. Guerrillas comunistas en Colombia y en Los Llanos

Los años 50 marcaron una clara división dentro del liberalismo colombiano, que ya se había gestado desde la muerte de Jorge Eliécer Gaitán¹⁶. Esta fractura se manifestaba entre los liberales "limpios", quienes se adherían fielmente a la ideología liberal, y los liberales "comunes", vinculados al Partido Comunista Colombiano (PCC). Estos últimos, organizados en autodefensas populares, comenzaron a desarrollar una estructura defensiva en respuesta a la percepción de una amenaza inminente por parte de los conservadores tras la muerte de Gaitán. Villamizar (2020), citando a Gallego (2008), destaca la urgencia del PCC en organizar comités de defensa en todo el país: "Hay que organizar, de inmediato, en todas partes, comités, comandos y brigadas para la defensa de la vida y de las libertades ciudadanas..." (p.159). Este proceso de organización, sin embargo, no estuvo exento de

¹⁵ La división establecida fue así, Dumar Aljure se estableció en la zona comprendida entre San Martín y San Antonio (actualmente Fuente de Oro) hasta el Guaviare; Bernardo Giraldo, conocido como El Tuerto, se posicionó en Playas y las cercanías de Granada; Guadalupe Salcedo retornó a Puerto Gaitán; y Plinio Murillo, alias Capitán Veneno, se asentó en el Alto Ariari. Mientras tanto, los conservadores concentraron su presencia en municipios como Acacías, Restrepo, Guamal, San Luis de Cubarral y Villavicencio, consolidando así la repartición territorial por partidos. (CNMH, 2015, p.50)."

¹⁶ La muerte del político Jorge Eliecer Gaitán fue un evento relevante en Colombia en 1948. Dado que con éste murió las esperanzas de la masa popular quienes creían que con ascenso a la presidencia de Colombia de Gaitán cesarían las persecuciones al partido liberal colombiano y abría un esperado periodo de paz. No obstante, su muerte marco al país con el desarrollo del bogotazo que fue una revuelta social en distintas ciudades que llevaría a la destrucción de edificios, instituciones públicas, los tranvías y una abierta guerra civil que implico la intervención del ejército, no se sabe con exactitud la cantidad de muertos.

tensiones internas, que pronto escalarían en conflictos abiertos entre liberales "limpios" y "comunes".

Dicho de otro modo, dentro del PCC sentían que tras la muerte de Jorge Eliecer Gaitán la potencialidad del brote de violencia hacia todo lo distante del partido Conservador se iba a acelerar y por lo tanto era necesario organizar en autodefensas a la masa popular, sin importar su procedencia ideológica. Después de organizar las autodefensas populares, la mezcla entre liberales y comunes empezó a tener problemas, dado que las rencillas crecían bajo el horizonte de lo que era tener un grupo de combatientes organizados. Poco a poco las asperezas empezaron a crecer bajo decisiones que se llegaron a tomar por parte de los liberales "limpios", que los "comunes" vieron con malos ojos, como fue el intento de fusilamiento a un líder de los "comunes" que llamaban Chatarro que fue salvado por un compañero llamado Pedro Marín¹⁷, con esto iniciando una serie de confrontaciones armadas entre ambos grupos.

Las confrontaciones entre ambas facciones duraron 22 meses donde los muertos de un lado y el otro se hacían presentes hasta que "la ruptura entre limpios y comunes se protocolizó en la Conferencia de Horizontes, donde definitivamente acordaron separarse: los liberales quedaron en el comando de La Ocasión, y los comunistas, en El Davis" (Villamizar, 2020, p.164). Bajo esta separación quedaba sellada la disolución entre los limpios y comunes en 1951.

La ruptura entre los liberales "limpios" y "comunes" no solo marcó el inicio de conflictos internos, sino que también sentó las bases para la expansión de la influencia comunista en otras regiones del país. A medida que el PCC fortalecía sus autodefensas, el proceso de colonización en áreas como la región del Sumapaz y el sur del departamento del Tolima se intensificaba, preparando el terreno para la futura consolidación de las guerrillas comunistas. Este contexto de fragmentación y expansión se agravó con la respuesta estatal, que, al intensificar sus operaciones militares en las zonas controladas por el partido comunistas o

¹⁷ Esta figura es importante para entender el proceso de desarrollo de las FARC, dado que Pedro Marín después será conocido como Manuel Marulanda Vélez alias Tirofijo. Éste será el comandante general de las FARC y su fundado con Jacobo Arenas.

"zonas rojas"¹⁸, empujó a los grupos guerrilleros a desplazarse hacia regiones como Los Llanos Orientales, donde consolidarían su influencia bajo la fundación de una guerrilla de corte comunista llamada las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC).

Sin embargo, ¿cómo fue este proceso de movilidad de las guerrillas comunistas? Tras el distanciamiento entre “comunes” y liberales “puros”, el proceso táctico de las guerrillas comunistas inicio una dinámica de expansión por el territorio nacional tras empezarse a desplazar por la región del Sumapaz, zona que ya tenía presencia de otros grupos guerrilleros comunistas liderados por Juan de la Cruz Varela. Asimismo, las otras autodefensas del Partido Comunista Colombiano (PCC) que se había acogido a la amnistía de 1953 que había llevado a cabo el gobierno de Rojas Pinilla tuvo inconvenientes con el gobierno que era abiertamente anticomunista, hasta el punto que para 1954 hubo una ruptura definitiva entre el Gobierno y el PCC, incitando que a través de “la Asamblea Nacional Constituyente se llevara a cabo prohibición de la “actividad política del comunismo internacional”, con lo cual ilegalizó no solo al PCC, sino a toda la ideología comunista, rótulo que se aplicó ampliamente a toda tendencia de izquierda y a todo movimiento popular” (Colombia Nunca Más, 2011).

La ilegalización del comunismo en Colombia favoreció el surgimiento y la consolidación de autodefensas campesinas vinculadas a esta corriente ideológica en distintas regiones rurales del centro y suroccidente del país, que se sintieron perseguidas por su filiación política en sus territorios. Frente a ello, el gobierno respondió con la táctica militar de “tierra quemada”, que consistía en arrasar las zonas donde se sospechaba de presencia guerrillera o de autodefensas comunistas. Esta estrategia generó graves consecuencias humanitarias: miles de familias fueron desplazadas de manera forzada y se refugiaron en áreas montañosas, donde resistieron durante cerca de tres años con rudimentarias defensas y trincheras, conocidas como “la cortina”.

Con el tiempo, este modelo de resistencia resultó insostenible, por lo que las autodefensas se reorganizaron en guerrillas móviles y emprendieron un desplazamiento hacia regiones apartadas, de difícil acceso, como páramos y selvas, en lo que se denominó las “Columnas

¹⁸ Este nombre daría el estado colombiano a zonas controladas por el PCC y sitios que los conservadores llamaron repúblicas independientes, las cuales serían 16 en el país.

de Marcha”. En estos nuevos territorios se asentaron temporalmente, y desde allí comenzaron a surgir pequeños grupos disidentes: algunos permanecieron ligados a la estructura original de autodefensa, mientras otros operaron de manera independiente. Como señalan Molano y Ramírez (1989) y el CNMH (2015), varios de estos grupos llegaron incluso a cruzar la cordillera en busca de tierras fértiles hacia Los Llanos, siguiendo rutas antiguas que históricamente habían servido para el comercio local.

En las zonas de Los Llanos estos nuevos colonos se establecerían en las tierras fértiles del municipio del Castillo, la Uribe, Vistahermosa, Lejanias, entre otros. No obstante, las autodefensas comunistas que siguieron su camino beligerante se organizaron haciendo uso de tácticas de guerra de guerrillas y configurando un comando estructurado y jerárquico que evolucionaría en el Estado Mayor Central (EMC) tras la VI Conferencia donde tomarían el nombre de Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia Ejército del Pueblo (FARC-EP) de forma oficial, dicha conferencia tuvo lugar del 18 al 26 de enero de 1978 oficializando el secretariado de las FARC. Misma organización guerrillera que empezaría a ejercer influencia en distintas zonas del territorio nacional, como en Los Llanos Orientales. Asimismo, la presencia de los guerrilleros de las FARC en varios municipios del departamento del Meta marcaría a la región, ya que estos se convertirían en centros operacionales para los distintos frentes de la guerrilla.

Los territorios del departamento del Meta que iniciaron un proceso autorregulación propia a través de organizaciones populares y formas comunales de trabajo en el territorio fueron un centro de interés para los grupos guerrilleros que vieron en estas zonas lugares donde podían hacer presencia, dado que los procesos de colonización de algunos de estos municipios estuvieron marcados por la presencia del PCC. Cuando la influencia de los grupos guerrilleros en estas zonas resurgió, recayó sobre la población de estos municipios una estigmatización que los tildaría como “el de “pueblo guerrillero” o “auxiliador de la guerrilla”” (CNMH, 2015, p. 16). Dado que dicho estigma había iniciado desde que el gobierno los declaró zonas rojas por ser cercanos o tener influencia del PCC. Estos estigmas ocasionarían que algunos de estas comunidades se convirtieran en objetivo militar de organizaciones delincuenciales opuestas a estos grupos, como serían los paramilitares más adelante.

Las dinámicas de expansión de la guerrilla en la región de Los Llanos se desarrollaron en medio de un diálogo constante con la población civil de algunos municipios. Sin embargo, su presencia representó un verdadero problema para muchos habitantes, pues al convertirse estos territorios en centros de control guerrillero y, al mismo tiempo, en objetivos militares de grupos armados antagónicos, la población civil terminó siendo asesinada, perseguida, víctima de la táctica militar de “tierra quemada” e incluso desplazada de sus lugares de origen. Tal fue el caso de municipios como El Castillo, Medellín del Ariari, La Macarena, Vista Hermosa, Puerto Rico, Puerto Lleras, Uribe, Mesetas, Lejanías, San Juan de Arama, Villavicencio, Granada, El Dorado, entre otros en el departamento del Meta, de acuerdo con el Registro Único de Víctimas (RUV), los informes de la Unidad para las Víctimas y el Centro Nacional de Memoria Histórica (CNMH).

Estos municipios fueron señalados de ser supuestas bases de la guerrilla, y el campesinado cargó con el mayor peso del estigma. Como señala el CNMH (2015): “También bajo el mecanismo discursivo de la estigmatización se permitieron y justificaron ataques indiscriminados y victimizantes contra las supuestas bases sociales de la guerrilla, esto es, contra el campesinado” (p. 32).

La cercanía de municipios como La Macarena, Vista Hermosa, Uribe, y Mesetas a San Martín que habían configurado un corredor estratégico para la guerrilla de las FARC en la región del Meta, se convirtió en una creciente preocupación para el Estado y la población de San Martín, misma que se convirtió en un rumor con el tiempo, como se evidencia en una entrevista a una habitante oriunda del municipio

Y nos tenían amenazados. Sabían que se iban a entrar, que la guerrilla se iba a entrar al pueblo y que se iba a entrar al pueblo y que se iba a entrar al pueblo y uno vivía con esa zozobra horrible, con esa angustia, con esa angustia. Uno le decía a los niños si usted va por la calle y usted oye disparos, usted entresé a la primera casa, usted no se ponga a correr, porque como decían que ellos salían por la calle, que ellos se entraban a las casas y que desde las casas le disparaban al ejército.

Estos municipios, por su ubicación geográfica y características socioeconómicas, se convirtieron en bastiones de influencia guerrillera, lo que llevó al Estado a catalogarlos como "zonas rojas". Este término, utilizado para designar áreas con fuerte influencia de grupos insurgentes y limitada presencia estatal, reflejaba una percepción oficial de alto riesgo y

conflicto. De acuerdo con los estudios de Rangel (2005) y Medina Gallego (2010), la estigmatización de estos municipios como bastiones guerrilleros justificó la intensificación de la intervención militar en la región, lo que a su vez exacerbó las dinámicas de violencia. La población civil, atrapada en medio de estas circunstancias, soportó no solo la presión de los actores insurgentes, sino también las consecuencias de las políticas de seguridad implementadas en estos territorios. Esta situación preparó el escenario para la posterior consolidación de otros actores armados, como los paramilitares y las Cooperativas de Vigilancia y Seguridad Privada (de aquí en adelante Convivir), que complejizaron aún más el conflicto en San Martín y sus alrededores.

La creciente preocupación estatal y local frente a la expansión guerrillera en los municipios cercanos a San Martín dio lugar a una serie de respuestas, entre las cuales destacó la creación y consolidación de estructuras de autodefensa y de las Convivir. Estas organizaciones paramilitares, promovidas inicialmente como mecanismos de seguridad comunitaria, pronto se transformaron en actores clave dentro del conflicto, vinculándose con grupos armados ilegales y contribuyendo a la violencia en la región. En San Martín, la presencia de las Convivir exacerbó las tensiones existentes, polarizando aún más a la población civil, que se vio atrapada entre el control guerrillero y la represión paramilitar. Las autodefensas, en su intento de eliminar cualquier sospecha de colaboración con la insurgencia, llevaron a cabo actos de violencia que, al igual que las acciones de la guerrilla, incluyeron asesinatos selectivos, desplazamientos forzados y la implementación de una política de terror. Esta dinámica convirtió a San Martín y sus alrededores en un territorio de disputa constante, donde las líneas entre victimarios y víctimas se difuminaron, y la población civil, una vez más, pagó un alto precio en medio de la guerra.

1.4. El surgimiento del paramilitarismo en Los Llanos Orientales: alianzas y expansión territorial

El desarrollo paramilitar en el territorio colombiano es la respuesta de políticas estatales que iniciaron con base en la guerra fría, que tenía enfrentado al mundo en dos discursos ideológicos antagónicos, el comunismo y el capitalismo, como señala Rosa (2003). No

obstante, siguiendo las ideas del mismo autor, América Latina fue una de las principales zonas de influencia de Estados Unidos, representante del capitalismo, donde se buscaba evitar la expansión del comunismo. Dado el impacto de la Revolución cubana de 1959, que alineó a Cuba con el bloque soviético, la implementación de la Doctrina de Seguridad Nacional (DSN) en América Latina se hizo inminente como respuesta al temor de una mayor expansión comunista. La DSN se basaba en promover la idea de que las fuerzas armadas latinoamericanas debían jugar un papel activo en la defensa de sus naciones contra la "subversión interna" (los movimientos de izquierda) más que contra amenazas externas. No obstante, esta noción fue impulsada por organismos como la Escuela de las Américas¹⁹, que entrenó a miles de militares latinoamericanos en tácticas contrainsurgentes en Panamá (Valencia, Insuasty & Restrepo, 2016)

Aunque el paramilitarismo no formaba parte explícita de la DSN, esta doctrina influyó en la creación de leyes en Colombia alineadas con el contexto internacional de la Guerra Fría, como el Decreto 3398 de 1965, que autorizaba la organización de civiles armados bajo el control del ejército para combatir la insurgencia (CNMH, 2021). Como resultado de estas leyes, grandes terratenientes, ganaderos y propietarios rurales en regiones como Los Llanos Orientales y el Magdalena Medio comenzaron a financiar y organizar autodefensas privadas, para empezarse a cuidar de las extorciones de la guerrilla. Asimismo, estas autodefensas empezarían a relacionarse con negocios ilícitos (Velázquez, 2007) dando pie a un mayor control territorial, ocasionando que su poder empezara a expandirse bajo la sombra de figuras como Henry Pérez, los hermanos Castaño y los Buitrago²⁰.

En Los Llanos Orientales de Colombia, que abarcan departamentos como Meta, Casanare, Arauca y Vichada, la población ganadera comenzó a organizar autodefensas privadas. Esto fue una respuesta directa a la escasa presencia del Estado y al creciente control territorial de las FARC y otras guerrillas en la región.²¹ Las autodefensas y grupos paramilitares en Los

¹⁹ fue un centro de entrenamiento militar fundado por Estados Unidos en 1946 en Panamá, donde se formaron miles de militares latinoamericanos en tácticas contrainsurgentes y doctrina anticomunista. Su enseñanza ha sido ampliamente cuestionada por su vinculación con violaciones de derechos humanos en la región.

²⁰ Populares hacendados que habían empezado a organizar ejércitos privados en sus inicios y que después darían paso a la formalización de estos grupos en paramilitares.

²¹ Es posible interpelar que, en zonas como Arauca y Casanare, la presencia del Ejército de Liberación Nacional (ELN) ha sido históricamente significativa. El ELN es una guerrilla de orientación marxista-leninista, con

Llanos Orientales, particularmente en San Martín, jugaron un rol clave en la configuración del conflicto armado en Colombia. Surgieron como una respuesta violenta a la presencia y expansión de la guerrilla de las FARC y otras organizaciones insurgentes en la región, consolidándose como una fuerza de control territorial y económico. La población que conformó estas autodefensas fue diversa, incluyendo campesinos, narcotraficantes y esmeralderos, y sus relaciones con el Estado y actores ilegales fueron cercanas.

En este contexto de creciente militarización en Los Llanos Orientales, uno de los principales impulsores de las autodefensas en San Martín fue Gonzalo Rodríguez Gacha, alias “El Mexicano”. Gacha, reconocido narcotraficante, tenía un fuerte interés en controlar las rutas del narcotráfico y asegurar sus propiedades en Los Llanos, donde se producían grandes cantidades de coca y marihuana, tras empezar conflictos con la guerrilla, como afirmó el exjefe paramilitar y esmeraldero Víctor Carranza en indagatoria en el año 2013 frente a la Fiscalía

Bueno, yo... es una historia larga pero cuando se supo de la primera presencia de grupos paramilitares en el llano, fue en la época de Gonzalo Rodríguez Gacha, él tenía, él fue socio de la guerrilla, pero por diferencias, en lo que se sabe no es lo que se ha oído, versiones de prensa e investigaciones, que estaba con la guerrilla y entro en desavenencia con ellos y se abrió con esa gente y fue el primero que trajo grupos por acá y los entró por el lado de Granada²² y comenzaron hacer incursiones a veces muy cerca de Carimagua... grupo pero que ya no se sabía si era guerrilla o qué era y comenzó a difundirse en el llano la presencia de grupos paramilitares.

La influencia de Gacha fue determinante en la creación de grupos paramilitares en Los llanos, incluyendo las Autodefensas de San Martín, a quienes financió para proteger sus intereses. Junto con Henry Pérez, líder de las Autodefensas de Puerto Boyacá, importaron un modelo paramilitar que combinaba fuerza militar y control social en áreas de fuerte presencia guerrillera (CNMH, 2014a, p. 189).

El grupo más influyente en San Martín fue liderado por Manuel de Jesús Pirabán, alias "Jorge Pirata", quien llegó a la región en 1991. Pirabán, después de ser entrenado por Henry Pérez, fue enviado a Los Llanos para consolidar una estrategia contrainsurgente. Su papel fue clave

influencias de la Revolución Cubana y de sectores de la Iglesia católica comprometidos con la teología de la liberación, especialmente en sus primeras décadas.

²² Municipio fronterizo con San Martín

en el crecimiento de las autodefensas de San Martín, quienes se expandieron rápidamente por la región, atacando a las FARC y a sus supuestos simpatizantes en municipios como San Carlos de Guaroa, Puerto Lleras y Mapiripán (CNMH, 2019a, p. 342). Pirabán no solo se dedicó a la lucha armada, sino que también ejerció un control social sobre las comunidades locales, imponiendo su propia autoridad y regulando la vida cotidiana de los pobladores. Como fue el caso “Las mujeres quienes fueron obligadas a salir del pueblo por ser portadoras de una enfermedad asociada con transgresiones al orden impuesto (Sida) y a la mentalidad paramilitar de cómo “debían ser” las mujeres.” (CNMH, 2021, p.374). Esto mismo se aplicó a otros grupos poblacionales como los viciosos que hacían parte de los “indeseables”²³.

Por otra parte, la consolidación de las autodefensas de San Martín estuvo marcada por alianzas estratégicas con otros grupos paramilitares que operaban en la región, como las Autodefensas de El Dorado y Cubarral. Estas alianzas permitieron coordinar operaciones conjuntas, como “la masacre de Caño Sibao en 1992, una de las acciones más violentas ejecutadas por las autodefensas en el Meta” (Tribunal Superior de Bogotá, 2016, p. 452). Estas operaciones fueron financiadas en gran parte por narcotraficantes y esmeralderos, como Víctor Carranza, quienes proporcionaban dinero y armas para asegurar el control de territorios estratégicos para el narcotráfico. El grupo de los Carranceros, vinculado directamente con Carranza, operaba en Puerto López y Puerto Gaitán y fue responsable de imponer un régimen de terror en estas zonas, persiguiendo a líderes sociales y campesinos bajo el pretexto de combatir el comunismo (CNMH, 2018, p. 85).

Además de las autodefensas financiadas por ganaderos y narcotraficantes, otro actor crucial en el desarrollo paramilitar en Los Llanos fueron los llamados *Masetos*. Este término se utilizaba en la región para referirse a sicarios financiados por esmeralderos como Víctor Carranza, quien en los años 80 creó grupos armados privados para proteger sus intereses frente a las guerrillas. Los Masetos operaban como un ejército privado de los esmeralderos, encargándose de ejecutar asesinatos selectivos y eliminar cualquier amenaza a los intereses de estos empresarios. Testimonios recogidos por la Comisión de la Verdad indican que el término “Maseto” hacía referencia a “matones a sueldo”, quienes recibían dinero de los

²³ Según informes de CNMH los indeseables estaba integrado todas aquellas personas que socialmente no eran bien vistas, como personas de la comunidad LGTBQ+, las prostitutas, los consumidores de algún tipo de alucinógeno, los chicos con cabello largo y barba, entre otros.

esmeralderos para llevar a cabo asesinatos contra guerrilleros y sospechosos de colaborar con ellos (CNMH, MNJCV, 2015, 5 de marzo).

El accionar de las autodefensas de San Martín fue brutal y se centraba en la eliminación de militantes de izquierda, especialmente aquellos vinculados a la Unión Patriótica (UP) a quienes consideraban las redes de apoyo de las FARC, como fue el caso del “asesinato del concejal Francisco José Cardona. Adicionalmente hay que señalar el asesinato de José Miller Chacón, dirigente regional de la UP y el Partido Comunista, en hechos ocurridos en Bogotá el 25 de noviembre”. (Sentencia centauros, seccional La muerte de integrantes de la U.P. en Los Llanos Orientales, parágrafo 517). Los paramilitares justificaban sus acciones violentas bajo el pretexto de eliminar a la "red de informantes" que facilitaba las operaciones de la guerrilla. Un testimonio de un exintegrante del Bloque Centauros explica cómo las autodefensas argumentaban que "si no hay esa red de informantes, esa base de fuerza de ellos, no son nada en la vida", lo que reflejaba su estrategia de atacar a la población civil para debilitar a las FARC (CNMH, MCNJV, 29 de octubre de 2015). Esto llevó a una serie de masacres y asesinatos selectivos en la región, donde las autodefensas impusieron un régimen de terror que marcó profundamente a las comunidades locales quienes solo con la llegada de los paramilitares a la región alcanzaron una de las cifras más altas de desplazamiento de al menos 1.300 personas según cifras CNMH (2021, p. 404).

La bonanza cocalera de los años 80 y 90 jugó un papel crucial en el financiamiento de estos grupos. San Martín, al igual que otras zonas del Meta, se convirtió en un punto clave en las rutas del narcotráfico, atrayendo la atención de actores ilegales interesados en asegurar el control de los cultivos de coca y las rutas de exportación. Las autodefensas actuaban como protectores de los cultivos y laboratorios de procesamiento de cocaína a cambio de dinero, lo que les permitió fortalecer sus capacidades militares y extender su control sobre la región. Un poblador del Meta relata cómo "la bonanza de la coca impulsó la migración de campesinos pobres [...] y de personas desempleadas provenientes de zonas urbanas hacia regiones productoras de hoja de coca", lo que transformó la economía y las dinámicas sociales en la región (Molano, 1989).

Entre 1989 y 1994, las Autodefensas de San Martín consolidaron su control territorial en Los Llanos, realizando operaciones conjuntas con otros grupos paramilitares y logrando la

expulsión de las FARC de varios municipios del Meta. De acuerdo con el CNMH (2014), esta ofensiva se vio reforzada por la alianza entre narcotraficantes, paramilitares y unidades de la fuerza pública, que emprendieron ataques sistemáticos contra la guerrilla y sus simpatizantes, lo que derivó en su retirada de municipios como San Martín, Granada y Vista Hermosa.

Dado este desarrollo del conflicto con las guerrillas, desde las autoridades estatales impulsaron la implementación del Decreto 356 de 1994 que permitió la creación de las cooperativas de Vigilancia y seguridad privada (Convivir), habilitando el uso por parte de la población civil de armas, radioteléfonos y otras tecnologías que hasta ese momento solo habían sido utilizadas por el ejército nacional. Esto permitiría que particulares se organizaran en cooperativas armadas, supuestamente para apoyar a la fuerza pública. Esto dio paso a que las Autodefensas de San Martín, las Convivir de San Martín y fuerzas militares iniciaran operaciones en conjunto en distintas zonas del Meta. Como relata Manuel de Jesús Piraban, líder de las Autodefensas de San Martín, hablando sobre la masacre de San Carlos de Guaroa para el Tribunal Superior del Distrito Judicial de Bogotá, Sala de Justicia y Paz en el año 2016.

Cuando sucede este hecho estaba la Convivir en San Martín (...) ahí permanecía un señor del Ejército, cuando eso sucede el señor Pablo Trillos²⁴ me busca a mí me dice que atacaron una Comisión por allá en San Carlos de Guaroa, que se sabe de eso, yo le dije que desconocía totalmente de este hecho. Me dijo que fuera y que ahí estaba un Sargento en la Convivir que hablara con él, yo le dije que lo invitara que saliera a alguna parte, salió cerquita al Galerón Llanero, nos encontramos ahí, decía que habían atacado una comisión y que habían matado un poco de funcionarios.(..) Volviendo al tema de la muerte de esta Comisión entonces dicen que la guerrilla se está trasladando hacia el Rincón de Bolívar, que si de pronto nosotros como Autodefensas no podíamos de pronto cercar el paso allí, nos dice Pablo Trillos, que era la razón que enviaba el Sargento, yo le digo que no, que está bastante lejos pero que el Batallón 21 Vargas si le quedaba fácil trasladarse y además ya conocían (...) porque en esa operación fue el Mayor Figueroa con nosotros, nosotros íbamos 3 guías, iba personal del Batallón 21 Vargas (...) Después de que sucede la muerte de estos muchachos como a los, no recuerdo, pero como a los 15 o 20 días por Fuente de Oro un señor Diego que era allí de Fuente de Oro, nos llamó que había unos guerrillos dando vueltas por ahí, que eran dos pelados jovencitos (...) y fuimos y los capturamos un poquito más adelante del alto que llaman el Alto de la Luna (...) tenían dos granadas y dos pistolas. (...) Después de que los capturamos los trajimos hasta San Martín,

²⁴ Realmente se refiere a Pablo Trigos

ellos quedaron trabajando para nosotros (...) uno de ellos tenía aproximadamente 14 años el otro tenía 16 años. (...) entonces empiezan a hacer referencia de este golpe que le dieron al Ejército y a la Fiscalía allí en San Carlos de Guaroa, entonces nos dijeron que ahí había estado el Negro Berdeín y nos dieron los nombres de otros guerrilleros más, que el negro Berdeín había quedado muerto ahí, que era el 43 Frente de las FARC, entonces tengo conocimiento de este hecho por los dos muchachos guerrilleros que nosotros los capturamos. (Sentencia centauros, seccional masacre de San Carlos de Guaroa, parágrafo 633).

Este fragmento de la entrevista sugiere una colaboración activa entre las Convivir de San Martín, el Ejército y las Autodefensas locales en la región. El señor Pablo Trillos como se nombra en la entrevista a Pablo Trigos, quien era encargado de la Convivir en San Martín, aparentemente actuaba como un intermediario entre el Ejército y las Autodefensas, transmitiendo información y solicitudes de colaboración militar. El relato indica que, tras un ataque de la guerrilla en San Carlos de Guaroa, Pablo Trillos buscó a un líder de las Autodefensas para que coordinaran esfuerzos y cercaran el paso de los guerrilleros en una zona específica. Aunque las Autodefensas rechazaron la propuesta debido a la distancia, sugirieron que el Batallón 21 Vargas del Ejército se encargara, lo cual refuerza la idea de un trabajo conjunto entre las tres entidades. Además, en una operación posterior, las Autodefensas capturaron a dos jóvenes guerrilleros y los interrogaron, obteniendo información relevante sobre el ataque anterior y los miembros del Frente 43 de las FARC. Esto muestra que las Autodefensas no solo colaboraban en operaciones militares, sino que también realizaban tareas de inteligencia y detención de guerrilleros, actuando en conjunto con el Ejército y las Convivir.

Casos como el nombrado anteriormente hay varios, como el de la Masacre de Caño Jabón quienes en versión libre conjunta de Dúmar Jesús Guerrero alias ‘Carecuchillo’ y Elkin Casarrubia alias ‘El Cura’, ex paramilitares que delinquieron en Los Llanos, contaron cómo fue la masacre, señalando la complicidad entre Autodefensas y Convivir donde comentan

Eso fue una gran concentración. Los hombres venían del Urabá, Meta y Casanare. Los Buitrago y Los Carranceros sabían de la operación, pero no participaron”, dijo alias ‘Carecuchillo’. En la línea de mando mencionó a ‘El Cura’, ‘Don Jorge o Pirata’ (Manuel de Jesús Pirabán), ‘Cepillo Negro’ (Carlos Enrique Vásquez alias), ‘René’ (Luis Hernando Méndez Bedoya) y Pablo Trigos, encargado de la Convivir de San Martín (municipio parte del departamento del Meta). (IR, 2010)

Asimismo, hubo muchos casos que evidencian la cooperación entre estos grupos que partían de la legalidad y cometieron acciones contra la población civil a la cual acusaron de ser “colaboradores de la guerrilla” o de ser “guerrilleros”.

De igual manera, el gobierno nacional planteó la necesidad de establecer zonas especiales de orden público en Los Llanos, “Mediante el Decreto presidencial 717 de abril 18 de 1996 que establece la definición de Zonas Especiales de Orden Público como aquellas áreas geográficas en las cuales se aplicarán medidas excepcionales con el fin de recuperar la seguridad” (Diario Oficial, 1996). Este decreto habría la posibilidad de legalizar los grupos privados de vigilancia y seguridad bajo un proceso accionar militar represivo de forma permitida. Dado que declaraba estas zonas en conflicto y bajo la necesidad de recuperarlo con apoyo de la población, no obstante, esta visión del conflicto en el país impulso al gobierno de Colombia a promulgar el Decreto 871 del 16 de mayo de 1996 que señalizo una zona especial de Orden público que reforzó las zonas de control de las Convivir en algunos departamentos de Los Llanos Orientales.

Las Autodefensas de San Martín también establecieron contactos con las Autodefensas Campesinas de Córdoba y Urabá (ACCU), que para 1997 ya comenzaban a incursionar en la región. Esta colaboración permitió la creación del Bloque Centauros de las recién creadas Autodefensas Unidas de Colombia (AUC)²⁵ al año siguiente, con San Martín convertido en su principal centro de operaciones como señala CNMH (2021)

San José del Guaviare y San Martín-Mapiripán en el Meta se vuelven los dos puntos con mayor reconocimiento desde donde inicia la expansión del Bloque Centauros. Esto es comprensible teniendo en cuenta que el casco urbano de San Martín era en 1997 el centro de operaciones de las Autodefensas de San Martín, absorbidas por las ACCU en el Bloque Centauros y que, por otra parte, en San José del Guaviare las ACCU, con la avanzada de Luis Bedoya René instalan un grupo armado pequeño que será otra de las bases organizativas para su expansión y consolidación en Los Llanos (p.162).

Tanto San Martín como San José de Guaviare fueron un punto geopolítico importante para el desarrollo y consolidación del proyecto paramilitar de las AUC, la cual sirvió como un

²⁵ Grupo paramilitar que buscaba unir bajo una sola bandera los grupos de autodefensas y paramilitares de Colombia.

punto de partida para lo fue la masacre de Mapiripán²⁶ en 1997. La figura 6 presenta la superposición y contraste entre las zonas de influencia de las guerrillas comunistas y los grupos paramilitares en Los Llanos Orientales, evidenciando los puntos de disputa estratégica con las guerrillas.

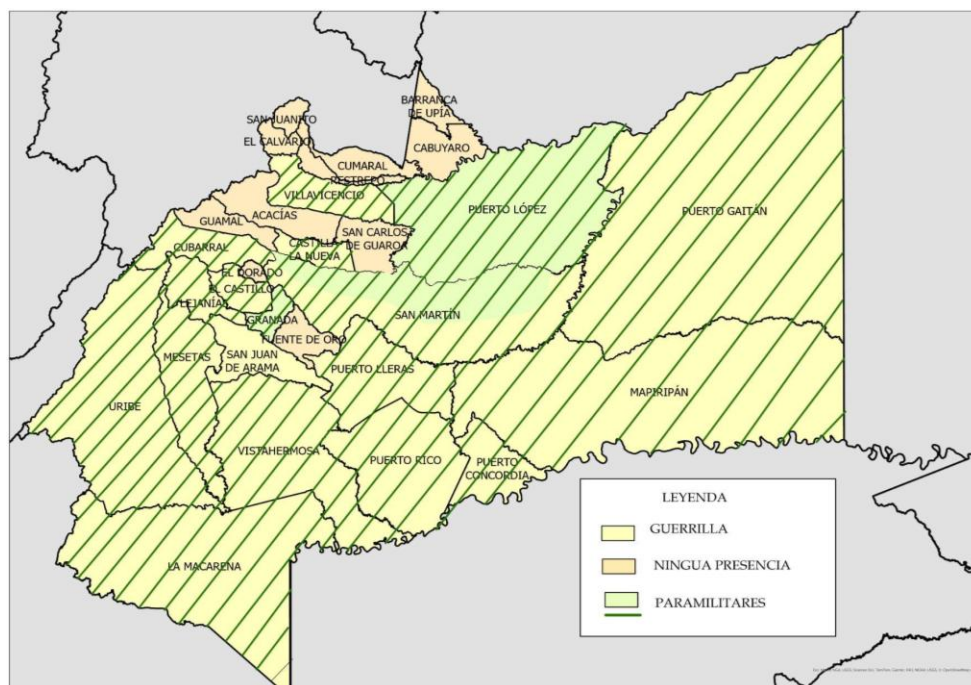


Figura 6. *Elaboración propia. Zonas de presencia de Guerrillas y Paramilitares en la década de los 90 en el departamento del Meta.* Fuentes: Rutas del conflicto, CNMH, FLIP

En sus primeros años, las autodefensas contaron con el apoyo de narcotraficantes y esmeralderos como José Gonzalo Rodríguez Gacha, alias "El Mexicano", y Víctor Carranza, cuyas fortunas facilitaron la expansión de su influencia y el control sobre áreas estratégicas para el narcotráfico. A pesar de la muerte de Gacha en 1989, las Autodefensas de San Martín se consolidaron como uno de los grupos paramilitares más poderosos del Meta, dejando un legado de violencia y terror que aún perdura en la región. Las huellas de este pasado violento no solo persisten en los archivos y cifras de desplazamiento. Como veremos en el próximo capítulo, están presentes en las memorias, silencios y relatos que los habitantes de San Martín han elaborado sobre su historia y su identidad.

²⁶ Mapiripán es un municipio fronterizo con el municipio de San Martín.

Capítulo 2.

La violencia paramilitar desde las experiencias y relatos locales

Este capítulo se propone explorar las memorias y experiencias de los habitantes de San Martín con respecto al periodo de presencia y consolidación de los grupos armados al margen de la ley (1980-2006) particularmente los grupos paramilitares. A partir de los relatos y testimonios recogidos en el trabajo de campo, se busca comprender cómo la violencia se inscribió en la cotidianidad del municipio, no solo como hechos puntuales de horror, sino como una estructura que moldeó formas de habitar, de relacionarse y de percibir el entorno. Este capítulo se basa en entrevistas realizadas entre los años 2022 y 2024 a habitantes del municipio de San Martín con edades de entre 40 años y 82 años.

2.1. El Inicio de una época de terror

El desarrollo histórico de San Martín ha estado marcado por distintos periodos de violencia que han redefinido la vida en el municipio. Para comprender la influencia de estos procesos es fundamental remontarse a la década de 1950, cuando Los Llanos Orientales fueron el epicentro de un conflicto que derivó en el surgimiento y desarme de las guerrillas liberales, dejando huellas que aún resuenan en la memoria de sus habitantes. Como vimos en el capítulo anterior, tras el asesinato de Jorge Eliécer Gaitán en 1948²⁷, Colombia entró en una etapa de agitación que tuvo repercusiones profundas en Los Llanos Orientales. El periodo 1948-1958, conocido como La Violencia, fue el escenario del rearme de campesinos, trabajadores y pequeños hacendados que, en medio de la confrontación bipartidista, tomaron las armas para resistir las incursiones del ejército y los grupos conservadores afines al gobierno. Estas guerrillas, en su mayoría conformadas por comunidades enteras –familias, vecinos y jornaleros–, encontraron en líderes como Guadalupe Salcedo y Dumar Aljure²⁸ figuras

²⁷ Líder político colombiano perteneciente al partido liberal, el cual había logrado una gran acogida de apoyo popular.

²⁸ fueron líderes guerrilleros liberales en Los Llanos Orientales durante La Violencia. Guadalupe encabezó la resistencia liberal hasta su asesinato en 1957, y Aljure continuó con acciones armadas en la región, especialmente en San Martín, Meta.

emblemáticas de la resistencia llanera. San Martín, por su ubicación estratégica y su conexión con las rutas de movilidad de estos grupos insurgentes, se convirtió en un punto clave dentro de este proceso de confrontación.

Las narraciones de los habitantes de San Martín evidencian la presencia de estos líderes en el territorio y reflejan la manera en que su figura quedó inscrita en la memoria colectiva del municipio. “Yo lo conocí en persona”, afirma un testigo al referirse a Dumar Aljure, describiéndolo como un hombre “de buen cuerpo, bien echado para adelante, él era llanero propio, como Guadalupe Salcedo”. Este relato muestra cómo, a diferencia de la imagen de bandoleros y criminales promovida por los medios de la época, muchos habitantes los recordaban como figuras cercanas, que formaban parte del tejido social del municipio.

Otros testimonios refuerzan esta percepción de familiaridad y cotidianidad en la relación con Aljure. Un habitante contemporáneo de Dumar recuerda: “Llegaba yo y él me sentaba allá a tomar puro aguardiente”, mientras que otro menciona que “decían que era un hombre muy terrible, pero no... hablaba con uno y era como cualquiera”. La referencia a la bebida y al compartir en espacios comunitarios, como tiendas y cantinas, indica que Aljure no solo era una figura militar, sino que también era visto como parte de la dinámica social del municipio. Esta interacción cotidiana refleja una relación ambivalente con la violencia, donde la proximidad con los líderes guerrilleros no siempre se percibía como una amenaza, sino como parte del orden local en un territorio con una fuerte identidad llanera.

Sin embargo, la memoria de Aljure en San Martín también está atravesada por el temor. Un entrevistado que se dedicaba a la vaquería en ese tiempo menciona: “Dicen que para haberlo matado... era porque se ponía a tomar y el pago que le daba al dueño del negocio era bala. Ese es el cuento, no me crea”. Esta afirmación, aunque presentada como un rumor, sugiere cómo la figura de Aljure oscilaba entre la cercanía con la comunidad y el temor que generaba su presencia. Su legado no solo dejó una impronta en la identidad del municipio, sino que también forma parte de una historia de violencias cíclicas en San Martín.

Los procesos de confrontación armada y la presencia de grupos insurgentes en décadas anteriores marcaron a la población, aunque en una dinámica distinta a la que se instauraría con la llegada de los paramilitares, quienes en primer momento conformaron las autodefensas de San Martín en la década de los 80 para luego integrarse a las filas de la Autodefensas

Unidas de Colombia bajo el bloque Centauros que opero en el departamento del Meta en la década de los 90. Mientras que las guerrillas liberales, en muchos casos, fueron percibidas como parte del entramado local, la irrupción de los paramilitares transformaría radicalmente la relación entre la comunidad y los actores armados, imponiendo un régimen de terror basado en el control absoluto de la vida cotidiana. A pesar de estos antecedentes de conflicto, tras la desaparición de las guerrillas liberales y la muerte de Dumar Aljure, San Martín atravesó un periodo de relativa calma. Durante este tiempo, el municipio conservó una estructura social basada en la cercanía comunitaria, la confianza entre vecinos y una identidad local fuertemente arraigada. Los testimonios de los habitantes evidencian cómo la vida cotidiana estaba marcada por dinámicas de cooperación, familiaridad y un sentido de seguridad que contrastaría drásticamente con lo que ocurriría en décadas posteriores.

Un poblador rememora su niñez como una época de tranquilidad, en la que la vida comunitaria y el contacto con el espacio público eran fundamentales:

San Martín ha cambiado muchísimo. Sus calles no eran en cemento, eran empedradas, y uno podía jugar en la calle hasta las 12 o 1:00 de la mañana sin problemas. Antes, todo el mundo se conocía con todo el mundo, había familiaridad, uno llegaba a la casa y todos los amigos estaban allá para jugar.

Esta afirmación resalta cómo la convivencia en el municipio no estaba atravesada por el miedo ni por dinámicas de vigilancia extrema, sino por la confianza y el uso compartido de los espacios públicos.

El caño, considerado por muchos pobladores como una "reliquia", cumplía un papel central en la vida del pueblo. Como relata el entrevistado: "Nos íbamos para el caño a bañarnos todo el día, era nuestra bendición con estos calores. Si no estuviera aquí con usted, ya estaría allá metido". Este tipo de afirmaciones reflejan la importancia del río no solo como un recurso natural, sino también como un espacio de socialización e identidad comunitaria, en el que los habitantes se encontraban en una cotidianidad ajena a las tensiones que impondría posteriormente el conflicto armado.

El carácter familiar del municipio se refleja en la manera en que los habitantes describen sus relaciones con los demás. Una docente local señala: "Antes el pueblo era muy diferente. Se hacían parrandas de cuadra, la gente compartía tamales con los vecinos. Pero ahora la gente se cohíbe, porque ya no conoce a todo el mundo". Esta pérdida del sentido de comunidad, atribuida a la llegada de nuevos pobladores y al aumento de la violencia, es un indicador de cómo el municipio pasó de una lógica de confianza a una de desconfianza y miedo. Otro entrevistado refuerza esta idea, recordando cómo la seguridad permitía que los objetos permanecieran en la calle sin temor a ser robados: "Uno podía dejar las sillas afuera toda la noche y al día siguiente ahí seguían. Todo el mundo se conocía, éramos como una gran familia". En este testimonio se evidencia la percepción de un pasado en el que la vida cotidiana no estaba atravesada por la criminalidad, lo que refuerza la idea de que la llegada de los paramilitares significó una ruptura drástica en la forma en que los habitantes experimentaban su entorno.

A medida que el municipio crecía y recibía migrantes de otras regiones, la percepción de seguridad y cohesión social comenzó a cambiar. La misma docente menciona: "Sí ha cambiado, pero en gran parte de forma negativa. Ahora hay robos, hay muertes, ya no se siente esa tranquilidad de antes". Estas transformaciones en la dinámica social muestran cómo la violencia no solo alteró la seguridad del municipio, sino que también modificó la manera en que sus habitantes se relacionaban entre sí, generando una sensación de extrañamiento y pérdida de la identidad comunitaria.

Aquel pasado y esa cercanía entre los habitantes se manifestaba en la vida cotidiana y también en eventos tradicionales como las cuadrillas²⁹, una de las festividades más representativas del municipio. En estas celebraciones, la comunidad no solo se reunía para conmemorar su historia y cultura, sino que también fortalecía los lazos entre sus habitantes. Cada familia participaba activamente en la organización del evento, promoviendo una dinámica de colaboración y pertenencia. Una docente oriunda del municipio que trabaja en el principal colegio público, cuya familia ha participado en las cuadrillas por generaciones,

²⁹ Son una tradición festiva y cultural del municipio de San Martín (Meta), en la que se representan enfrentamientos simbólicos a caballo entre distintos grupos o "cuadrillas", cada uno con trajes distintivos. Esta celebración, que tiene lugar cada 11 de noviembre, combina elementos lúdicos, históricos y comunitarios. Además, que se viene desarrollando según la tradición oral desde hace más de doscientos años y los participantes heredan el puesto de sus padres.

recuerda con nostalgia cómo estas festividades solían representar un espacio de unión y familiaridad:

Antes, las reuniones eran muy familiares, cada cuadrilla era prácticamente una familia. Todos compartíamos, recochábamos, y era muy chévere. Mi papá, por ejemplo, ese es un recuerdo que tengo de él, que era el único día en el que se emborrachaba. Él tomaba, pero era una persona muy pacífica, muy tranquila cuando tomaba, y era muy agradable verlo así. Para todos nosotros, ese 11 de noviembre era un día especial.

Sin embargo, con el paso del tiempo y los cambios en la estructura social del municipio, estas dinámicas han cambiado considerablemente. La docente menciona que ahora la organización de las cuadrillas ha perdido su carácter comunitario:

Ahora es diferente. Cada quien tiene sus quehaceres y no hay el mismo tiempo disponible para la celebración en familia. Antes, el 11 de noviembre era realmente una fiesta, todos dejaban sus responsabilidades para celebrarlo juntos. Me acuerdo que cada familia ayudaba a preparar a los suyos para la presentación. Ahora ya no, cada quien se viste por su cuenta. Antes, los moros y los guajibos³⁰ se reunían y se organizaban juntos; ahora, cada grupo lo hace por separado. Se me hace que el pueblo era más unido antes, todo el mundo participaba y las entidades locales se involucraban más.

Este testimonio evidencia cómo el crecimiento del municipio, la llegada de nuevos habitantes y el periodo de violencia paramilitar transformaron la vida comunitaria. La festividad de las cuadrillas, que en otro tiempo simbolizaba la unión del pueblo, ha ido perdiendo su esencia como espacio de cohesión social. La convivencia, que antes se basaba en la familiaridad entre los habitantes, ha dado paso a una fragmentación en las relaciones comunitarias, reflejando el cambio progresivo de San Martín antes y después de la llegada de los paramilitares. Mientras que las festividades y la convivencia tradicional reflejaban un tejido social basado en la confianza y la cercanía entre los pobladores, la irrupción de los paramilitares instauró un modelo de control basado en el miedo y la fragmentación. Este cambio no ocurrió de manera aislada, sino que formó parte de un proceso más amplio de expansión de las

³⁰ Las cuadrillas están conformadas por cuatro grupos tradicionales: Moros, Guajibos, Cachaceros e Indios. Cada uno representa simbólicamente distintas identidades históricas y culturales, y participa en juegos ecuestres con trajes y colores característicos durante la celebración.

autodefensas en Los Llanos Orientales, dentro del cual San Martín se convirtió en un punto clave para la consolidación del dominio paramilitar en la región.

En el capítulo anterior, veíamos que la llegada de los paramilitares a San Martín se enmarca en un proceso de expansión de los grupos de autodefensa³¹ en Los Llanos Orientales, que tuvo como epicentro municipios estratégicos como Mapiripán y San José del Guaviare. A finales de los años 80 y principios de los 90, San Martín ya que era un punto de interés para las autodefensas debido a su ubicación geográfica y su importancia como centro económico en la región. Inicialmente, estos grupos entraron con el pretexto de contener la presencia de la guerrilla, pero su consolidación en el municipio obedeció a factores más complejos. Uno de los elementos clave en la instauración paramilitar en San Martín fue el papel de las Convivir, estructuras de vigilancia promovidas por el Estado en los años 90, pero que en muchas regiones se convirtieron en una fachada para la operación paramilitar. En San Martín, la Convivir Sociedad San Martín Ltda. funcionó entre 1996 y 1999 y sirvió como un mecanismo de recopilación de información que facilitó operaciones contrainsurgentes y la persecución de pobladores considerados sospechosos o vinculados con la guerrilla (CNMH, 2021, p. 418). Testimonios recogidos en investigaciones del Centro Nacional de Memoria Histórica confirman que esta estructura estuvo liderada por figuras del ámbito local y regional que posteriormente fortalecerían la presencia paramilitar en la zona.

Otro factor determinante fue la violencia desatada por las FARC en la región, especialmente entre 1996 y 1997, cuando intensificaron sus ataques en municipios como San Martín, Mapiripán y El Castillo, lo que llevó a las élites económicas y ganaderas a respaldar la llegada de los grupos paramilitares como una forma de protección frente a la guerrilla (CNMH, 2021, p. 420). Estos sectores, temerosos de perder sus tierras y su influencia, facilitaron recursos y logística para la consolidación de los paramilitares en la región.

El Bloque Centauros, la estructura paramilitar que tomó el control de los Llanos Orientales, estableció bases de entrenamiento y centros de mando en San Martín, aprovechando la infraestructura ya existente de las autodefensas locales. Se ha documentado que entre 1997

³¹ Los grupos de autodefensas en Los Llanos Orientales fueron organizaciones armadas creadas, en un inicio, como asociaciones de seguridad rural bajo el Decreto 356 de 1994 que dio origen a las CONVIVIR. Con el tiempo, muchas de estas se transformaron en estructuras paramilitares ilegales que ejercieron control territorial mediante la violencia.

y 1998, al menos 120 hombres armados atravesaron el municipio en un operativo nocturno, lo que evidenciaba la coordinación y el control que ejercían sobre el territorio (CNMH, 2021, p. 425). Además, las redes de inteligencia paramilitar se extendieron hasta la fuerza pública, con denuncias de colaboración entre miembros del Ejército y los grupos de autodefensa en operativos conjuntos contra presuntos insurgentes.

La llegada de los grupos paramilitares a San Martín no fue un evento aislado, sino el resultado de un proceso de consolidación del poder paramilitar en Los Llanos Orientales, impulsado por intereses políticos, económicos y estratégicos. Como señala Johan Galtung (2003), la violencia estructural no se limita a la represión física, sino que se manifiesta en formas de control social y económico que perpetúan la dominación de ciertos grupos sobre otros. En este sentido, la incursión de las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC) en la región respondió a una estrategia de expansión territorial que se consolidó con la masacre de Mapiripán en 1997 y la posterior toma de control en San Martín (CNMH, 2021, p. 430).

El Bloque Centauros utilizó el municipio como un centro de operaciones clave para su dominio en la región. Como lo documenta el CNMH, las AUC establecieron alianzas con sectores de la élite local y con miembros de las Fuerzas Militares, quienes facilitaron su entrada y consolidación en San Martín y Mapiripán (CNMH, 2021, p. 432). La operación paramilitar tenía tres objetivos fundamentales: instaurar un dominio absoluto sobre la población, asegurar el control de las rutas del narcotráfico y desarticular la presencia de la guerrilla en la zona (CNMH, 2021, p. 435).

El impacto de la llegada de los paramilitares a San Martín fue devastador. El terror impuesto por estas estructuras no solo se basó en masacres y asesinatos selectivos, sino también en la regulación coercitiva de la vida cotidiana. Como señala un exintegrante del Bloque Centauros, la simple presencia de los paramilitares generaba un clima de temor absoluto en el municipio: “La gente, por el solo hecho de que usted sea paramilitar, ya le tenía un respeto muy verraco. No pasaban por donde les decíamos que no pasaran. No se necesitaba castigar a la gente, ya sabían cómo actuar” (CNMH, 2021, p. 518).

El operativo de las AUC en San Martín estuvo estrechamente vinculado con los hechos ocurridos en Mapiripán. Antes de la masacre, los paramilitares realizaron avanzadas en la región con el fin de tejer alianzas con los grupos armados preexistentes y garantizar su

dominio sobre el territorio. Estas acciones culminaron con la entrada masiva de paramilitares a la región, apoyados por sectores militares y políticos que facilitaron su despliegue. En San Martín, los paramilitares establecieron bases de entrenamiento, un centro logístico y un sistema de vigilancia permanente, consolidando un orden basado en el miedo y la represión (CNMH, 2021, p. 520).

La relación entre San Martín y Mapiripán fue clave en la estrategia de control territorial de las AUC. El municipio de San Martín se convirtió en un punto de abastecimiento y coordinación de operaciones, mientras que Mapiripán fue utilizado como escenario para ejecutar masacres que enviaran un mensaje de terror a la población y aseguraran el sometimiento de la región (CNMH, 2021, p. 523). Como resultado, San Martín quedó marcado por el estigma del paramilitarismo, y sus habitantes fueron señalados como colaboradores de estas estructuras, lo que tuvo consecuencias tanto dentro como fuera del municipio (CNMH, 2021, p. 525).

El impacto de la consolidación paramilitar en San Martín fue devastador. Más allá del dominio militar y político, su llegada reconfiguró la estructura social y económica del municipio. Según los entrevistados, la violencia adquirió una nueva dimensión con la llegada de los paramilitares, quienes encontraron apoyo en sectores de la élite local, particularmente ganaderos y empresarios. "Los paracos llegaron aquí. Los mismos ganaderos los trajeron", comenta un habitante que laboraba en el campo en esta época, sugiriendo un vínculo entre los intereses económicos y el establecimiento del control armado. Esta relación entre sectores de poder y grupos paramilitares refuerza lo señalado por Gonzalo Sánchez (2003), quien explica que la presencia paramilitar en distintas regiones de Colombia no puede entenderse sin considerar la complicidad y el financiamiento de sectores que vieron en estos grupos un mecanismo de protección privada frente a la guerrilla o un medio para ejercer poder sobre la población.

La consolidación paramilitar en San Martín no fue inmediata, sino que se dio de manera progresiva a finales de los años 80 y principios de los 90, alterando profundamente la estructura social y el orden cotidiano del municipio. Un habitante que era comerciante recuerda cómo la presencia de los paramilitares impuso nuevas reglas y transformó la cotidianidad de la comunidad: "Cuando llegaron los paramilitares de Córdoba, esto acá se

volvió terrible". Este "ejército regular", como lo describe el testigo, instauró un sistema de control basado en el terror y la vigilancia constante. Veena Das (2007) señala que la violencia no solo transforma la estructura de las comunidades, sino que altera la experiencia cotidiana de sus habitantes, generando un clima de zozobra que se convierte en parte de la normalidad. En San Martín, este proceso se materializó en la imposición del miedo como un elemento estructurador de la vida social. Un testigo lo describe con crudeza: "Por la noche era pa, pa, pa", refiriéndose al sonido de las ráfagas de disparos, que dejó de ser una anomalía para convertirse en un componente recurrente de la vida nocturna del municipio, afectando incluso la dinámica familiar y comunitaria.

El establecimiento del dominio paramilitar no solo supuso una reconfiguración de las estructuras de poder locales, sino que también sembró la desconfianza entre vecinos y fracturó las redes de apoyo tradicionales. "Si llegaba alguien desconocido, lo abordaban y, si no daba una razón de su presencia en el pueblo, lo desaparecían", narra un docente que acostumbraba a traer compañeros de la ciudad para conocer el municipio, evidenciando la instauración de un sistema de vigilancia donde cualquier sospecha podía traducirse en una condena de muerte. Esta dinámica de control social refuerza lo expuesto por Galtung (2003) en su concepto de violencia estructural, donde la coerción y el miedo se normalizan como parte del funcionamiento cotidiano de la comunidad. Así, la presencia paramilitar en San Martín no solo transformó las dinámicas económicas y políticas, sino que reconfiguró la identidad del municipio y las formas en que sus habitantes interactuaban entre sí, imponiendo una nueva lógica de dominación basada en la violencia y el terror.

Asimismo, también se volvió recurrente la implementación de distintas prácticas de violencia dirigidas contra adolescentes y jóvenes del municipio, sin distinción de género ni edad. El reclutamiento forzado y la explotación fueron estrategias sistemáticas empleadas por los grupos armados ilegales en Colombia, impactando profundamente a la población juvenil. "China que les gustaba, se la llevaban", relata un habitante local, evocando con angustia el caso de una persona cercana que fue víctima de esta práctica. La violencia sexual contra niñas y adolescentes se convirtió en un botín de guerra, perpetuando un ciclo de sometimiento y terror en las comunidades afectadas.

Mientras tanto, los jóvenes varones eran reclutados bajo falsas promesas de poder y riqueza. "Llegaban tipos bien pintados, en motos nuevas... y seducían a los muchachos", comenta un docente que recuerda cómo varios de sus conocidos fueron inducidos a formar parte de estos grupos. Según datos del Centro Nacional de Memoria Histórica (CNMH), entre 1960 y 2016, al menos 16.879 menores de edad fueron reclutados por grupos armados ilegales, siendo las FARC-EP responsables del 64% de los casos, los grupos paramilitares del 27% y el ELN del 10%.

El reclutamiento no solo representaba una forma de control territorial, sino que también operaba como un mecanismo de disciplinamiento y sometimiento social. En el caso colombiano, la militarización de la juventud ha sido una constante, donde las poblaciones más vulnerables son convertidas en fuerza de combate. Las comunidades indígenas y afrocolombianas han sido particularmente afectadas: en 2023, el 68.4% de los menores reclutados pertenecían a pueblos indígenas, lo que demuestra el impacto diferencial de esta práctica en ciertos sectores de la sociedad según lo señala ABColombia³². Sin embargo, como lo señala uno de los entrevistados, la mayoría de estos jóvenes terminaban siendo "carne de cañón", utilizados en los enfrentamientos y posteriormente desechados por la misma estructura que los reclutaba.

Los eventos traumáticos, como los reclutamientos forzados, la instigación y el marcaje de adolescentes, dejaron de percibirse como hechos excepcionales para convertirse en parte habitual de la vida cotidiana en San Martín. Desde la perspectiva de Pierre Bourdieu (2001), este fenómeno puede entenderse a través del concepto de *habitus*, que hace referencia a un sistema de disposiciones internalizadas por los individuos a partir de su entorno social y que moldea su forma de percibir, pensar y actuar. En este sentido, la violencia dejó de ser vista como una irrupción abrupta en la cotidianidad y se normalizó dentro de las dinámicas sociales del municipio.

³² Este proyecto de incidencia política es liderado por un colectivo de cinco organizaciones destacadas del Reino Unido e Irlanda que desarrollan programas en Colombia: la Agencia Católica para el Desarrollo en el Extranjero (CAFOD), Christian Aid, Oxfam, el Fondo Católico Escocés de Ayuda Internacional (SCIAF) y Trócaire. Además, cuenta con la participación de Amnistía Internacional y las Brigadas Internacionales de Paz (PBI) en calidad de observadores

La constante exposición al conflicto generó una adaptación en la comunidad, transformando la manera en que sus habitantes interpretaban la guerra y su presencia en la vida diaria.

Sí, es exactamente eso que quería decir, que es como tan de cotidiano, que ya uno ya uno, no la siente ni la ve. Le pasa como a los de las curtiembres. Y el hedor es tan, tan, tan terrible. Pero viven toda la vida, nacen y crecen ahí que ya desayunan, y almuerzan con ese olor y no siente ningún tipo de reacción frente a eso. Lo que no, ya no lo sienten. Lo mismo le pasa a uno acá, el hedor de la guerra lo huele uno tanto, que ya uno de verdad como que se pierde. Hasta cuando uno vuelve y siente el olor ya muy cerca, entonces uno ya reacciona,

Esto señala un antropólogo local entrevistado, evidenciando cómo la prolongación del conflicto llevó a una resignación colectiva, donde la violencia dejó de ser cuestionada y pasó a ser un componente estructural del entorno social. Das (2007) argumenta que, en contextos de guerra prolongada, las comunidades desarrollan estrategias de adaptación que incluyen el silencio, la resignación y la reorganización de sus vidas en función de la violencia. En San Martín, estas estrategias se manifestaron en cambios en la movilidad, la imposición de toques de queda autoimpuestos y la reducción de la vida comunitaria. "No salíamos de noche, no hacíamos reuniones, todo se volvió una vida de encierro", explica un adulto que vivió en su juventud estos sucesos.

El precio de esta adaptación fue la fragmentación del tejido social y la imposibilidad de resistir abiertamente al régimen paramilitar. Mientras algunos emigraron para evitar el señalamiento, otros optaron por aceptar las nuevas reglas con la esperanza de sobrevivir. En última instancia, los relatos recopilados en San Martín evidencian que la violencia no solo se manifestó en los asesinatos y atentados, sino también en la imposición de un orden basado en el miedo y la sumisión. Como señala Sánchez (2003), la violencia en Colombia ha funcionado históricamente como un mecanismo de reestructuración del poder, donde los grupos armados no solo combaten a sus enemigos, sino que también imponen nuevas formas de gobernanza sobre las comunidades.

A pesar de los años transcurridos, las huellas de este periodo de terror permanecen en la memoria colectiva de San Martín, donde la violencia no solo dejó cicatrices físicas y emocionales, sino que también reconfiguró las relaciones de poder y la percepción de la comunidad sobre sí misma. Lo ocurrido en San Martín no fue un fenómeno aislado, sino

parte de una estrategia mayor de consolidación territorial, donde el miedo se convirtió en la herramienta más efectiva de control.

2.2. Control territorial y dinámicas sociales: una estructura de violencia legitimada

La llegada de los paramilitares a San Martín no solo trajo consigo un cambio en el ambiente cotidiano, sino que transformó profundamente las dinámicas sociales y económicas del municipio. El control territorial impuesto por estos grupos no se limitó a la ocupación física del espacio, sino que permeó cada aspecto de la vida diaria, instaurando un orden basado en la exclusión, la represión y la coerción económica. Este fenómeno puede entenderse a través del Triángulo de la Violencia propuesto por Johan Galtung (2003), en el que la violencia directa (agresiones y asesinatos), estructural (imposición de reglas, limitación de movilidad y cooptación del comercio) y cultural (legitimación de la violencia como medio de orden social) se interconectan para sostener un régimen de terror.

Desde la perspectiva de la violencia estructural, los paramilitares reemplazaron al Estado en la administración del orden social. “El pensamiento de quienes eran adultos de ese entonces [era] que estos grupos nos cuidaban y que si se iban a acabar era un problema”, recuerda una psicóloga de la oficina de atención a las mujeres, evidenciando cómo la presencia paramilitar para algunos pobladores fue percibida como una fuente de estabilidad frente a un Estado ausente o cómplice. Galtung (2003) explica que la violencia estructural se instala cuando las instituciones y los sistemas de poder generan desigualdad y exclusión de manera sistemática, normalizando la opresión como parte del tejido social. En este sentido, los paramilitares no solo impusieron nuevas normas, sino que lograron legitimarlas dentro del imaginario colectivo al hacer creer que su control era necesario para la seguridad del municipio.

La normalización de esta violencia también se expresa en la construcción de un enemigo interno, donde ciertos sectores de la población eran vistos como una amenaza para el "orden" instaurado. Personas que consumían sustancias ilícitas, homosexuales o cualquier individuo que no encajara en sus parámetros morales eran estigmatizados y perseguidos. “Ellos decidían todo: quién podía salir, quién debía quedarse, quién debía callar”, menciona un

habitante que actualmente es docente en el municipio. Esto puede explicarse desde Galtung (2003), para quien el concepto de violencia cultural se manifiesta a través de ideologías, discursos y símbolos que justifican la exclusión y la represión. La violencia cultural en San Martín se tradujo en la imposición de normas morales estrictas, donde la violencia no solo era un medio de control, sino que era presentada como un acto necesario y legítimo para preservar la comunidad.

El descenso de la violencia a la vida cotidiana, como plantea Das (2007), es otra clave para entender cómo la presencia paramilitar no solo modificó la estructura del poder, sino que reconfiguró la experiencia diaria de los habitantes, creando recuerdos que impactaron en la vida de la comunidad como señala la psicóloga antes mencionada

Sí, recuerdo mucho un evento que me pareció muy doloroso y no me acuerdo exactamente en qué año, pero sí fue muy comentado con la muerte de una señora porque el esposo creía que ella era infiel. Entonces empezó a hacer ese comentario con el grupo paramilitar que estaba en la zona y a la señora la matan, la torturan y la dejan en Cubarral y le quitan los senos. A ella la sacaron por el techo de la casa y en presencia de los hijos.

Das (2007) explica que la violencia no se limita a los actos de brutalidad, sino que se convierte en parte del tejido social, donde la vigilancia, el rumor y el control normativo pasan a formar parte del funcionamiento habitual de la comunidad. Así, los actos de violencia extrema no solo buscaban eliminar a los individuos, sino también dejar una huella en la memoria colectiva, generando una cultura mediada por el miedo y creando una nueva perspectiva cultural de la violencia, es decir; una nueva manera de entender la violencia y es a través del miedo como elemento de normalización o de la cotidianeidad.

El uso de la violencia como espectáculo consolidó el dominio paramilitar. "Los mataban en las calles para que todos lo vieran, era una forma de decirnos quién mandaba aquí", explica un antropólogo que vivió de cerca la presencia paramilitar cuando era joven, mostrando cómo la exhibición de la violencia servía para reforzar la obediencia de la población a través del miedo. En este sentido, Galtung (2003) argumenta que la violencia directa es el resultado visible de un sistema de opresión estructural y cultural previamente establecido. Los asesinatos públicos y los atentados con explosivos no solo eliminaban enemigos, sino que también servían como estrategias de control y disciplinamiento colectivo.

Así mismo puede señalarse que el control paramilitar en San Martín no fue simplemente una ocupación armada, sino una reestructuración completa de la sociedad bajo un régimen de violencia normalizada. Aplicando la teoría de Galtung (2003), se observa cómo la violencia opero conjuntamente para consolidar una estructura de poder paralela al Estado. De la misma manera, desde la perspectiva de Das (2007), la violencia dejó de ser un evento aislado y se convirtió en parte de la cotidianidad, moldeando las interacciones sociales y la subjetividad de los habitantes. A pesar de los años transcurridos, los relatos de los habitantes de San Martín reflejan que las huellas de este control aún persisten en las dinámicas sociales del municipio, donde la memoria de la violencia sigue definiendo las formas de interacción y resistencia de la comunidad.

La violencia paramilitar en San Martín transformó profundamente la dinámica familiar y las relaciones cotidianas de la comunidad. Como plantea Das (2007), la violencia no solo destruye vidas, sino que altera la forma en la que los individuos experimentan su cotidianidad, integrándose en el tejido de la vida diaria hasta convertirse en un elemento normalizado. Un testigo lo expresa de manera contundente: “Uno llegaba y escuchaba que habían matado a alguien, pero eso ya se volvió como normal”, reflejando cómo los asesinatos se integraron a la cotidianidad, afectando emocionalmente a todos y evidenciando el proceso de “insensibilización social” que acompañó a la prolongada presencia paramilitar en la región, sin embargo, también debe reconocerse que la insensibilización social de la que se habla nos obliga a reconocer que el miedo y la impotencia de poder tomar alguna medida para contraponerse a los asesinatos era muy precaria dado que los mismos organismos estatales no podían generar control como señala un entrevistado que estuvo bajo amenazas de muerte o anotado en la lista negra, como popularmente llamaban a quienes estaban señalados para ser asesinados:

Entrevistado: A nosotros, a mi hermano y a mí, en una ocasión nos iban a hacer limpieza social porque escuchábamos rock, porque vestíamos de negro o porque teníamos el cabello largo.

Entrevistador: ¿Eso fue algo complicado acá?

Entrevistado: Sí, claro, fue terrible. Un amigo, una persona muy allegada a la familia, se enteró de que nos estaban buscando para hacernos limpieza social porque nos consideraban parte de "los satánicos del pueblo".

Decían que escuchar rock era sinónimo de satanismo. Pero de ahí a ser satánico hay un abismo enorme. Nos acusaban de cosas absurdas, como que descuartizábamos bebés para comérmolos o que traíamos niñas vírgenes para violarlas. Eran un montón de cuentos inventados.

Y esos "guardianes de las buenas y sanas costumbres", que en esa época ya eran los paramilitares, se dedicaban a descuartizar personas, pero a la vez nos señalaban a nosotros como los malos. No había un criterio claro entre el bien y el mal; juzgaban cualquier cosa, incluso algo tan simple como escuchar rock.

Fue una situación muy difícil. A mi hermano y a mí nos tocó hablar con el comandante de los paramilitares en ese entonces y explicarle quiénes éramos. Obviamente, yo no iba a decirle que ya no escuchaba rock, porque sí lo hacía. A mí no me gustaba el vallenato, el merengue, la carrilera ni la música nortea. Pero no creía que eso fuera un delito. Lo único que hacía era estudiar y trabajar.

El hombre nos preguntó quiénes éramos. Le respondimos que éramos los hijos del panadero, gente del pueblo que simplemente trabajaba. Entonces nos dijo: "Ah, bueno, listo. Ya los borro de la lista".

Entrevistador: O sea, ¿literalmente había una lista?

Entrevistado: Sí, una lista.

Entrevistador: Siempre pensé que eso era más un mito, que la lista no existía realmente.

Entrevistado: Pues el señor no me mostró la lista, pero me dijo: "Yo los saco de acá". Y eso me dejó impactado. O sea, ¿quién sabe qué nombre nos habrán puesto ahí? No la vi, pero él sacó una hoja de una carpeta de cartón y la leyó. Era una sola hoja. Y tenían oficina, una oficina como si fueras a la alcaldía y entraras."

El control paramilitar no solo se ejerció en el espacio público, sino que también alcanzó las decisiones más íntimas de las familias. La violencia de género, utilizada como un mecanismo de sometimiento, reflejó la estructura de dominación patriarcal que, como señala Rita Segato (2016), es común en contextos de guerra, donde el cuerpo de las mujeres es convertido en un territorio de disputa. Algunos pobladores comentan que sí había alguna joven que les gustara aún sin el consentimiento de sus padres o de ella, se la llevaban, algunos habitantes recuerdan como "los padres no podían hacer nada por miedo," dejando en evidencia cómo la violencia sexual se empleó como una herramienta de poder. "Un padre intentó impedir que se llevaran a su hija, pero solo recibió amenazas de muerte", resaltando la absoluta indefensión en la que se encontraban las familias ante estos hechos, pues su sola presencia era motivo de alarma

para algunos pobladores y era un hecho que no era extraño como muestran las cifras de violencia sexual en Colombia durante el desarrollo del paramilitarismo³³.

La violencia dado que se convirtió en parte de la cotidianidad, para muchos, la única opción fue modificar sus rutinas para minimizar riesgos. “Yo salía al trabajo y de ahí volvía a la casa, nunca mantenía cerca de ellos,” explica un habitante, quien evitaba cualquier interacción con los paramilitares para protegerse y proteger a su familia. Sin embargo, incluso aquellos que intentaban mantenerse al margen no estaban exentos de la zozobra constante. Un testigo recuerda cómo las amenazas eran parte de la cotidianidad:

Nos tenían amenazados. Decían que se iban a entrar, que la guerrilla se iba a entrar al pueblo y que se iba a entrar al pueblo y que se iba a entrar al pueblo y uno vivía con esa zozobra horrible, con esa angustia, con esa angustia. Uno le decía a los niños si usted va por la calle y usted oye disparos, usted entresé a la primera casa, usted no se ponga a correr.

Aquí se evidencia lo que Taussig (1991) denomina el "poder del terror", un mecanismo en el que el miedo es perpetuado a través de rumores y amenazas, sin que sea necesario que la violencia ocurra en cada momento para que determine el comportamiento de la población. A pesar de que no existen registros de un enfrentamiento directo con la guerrilla en el municipio, la narrativa del peligro inminente fue utilizada por los paramilitares como una forma de legitimar su presencia y sus actos de represión.

El impacto de la violencia también se extendió a los espacios educativos. Como menciona Sánchez (2003), la violencia armada no solo afecta el desarrollo de la niñez y juventud, sino que moldea sus aspiraciones y percepciones sobre el futuro. Un profesor relata cómo la figura paramilitar se convirtió en un modelo a seguir para algunos estudiantes: “Los muchachos querían ser como ellos, tener armas, motos y dinero fácil”, este fenómeno no solo distorsionaba las aspiraciones de los jóvenes, sino que también debilitaba el tejido social. “Más de uno de mi generación cayó en esas trampas y terminó muerto o desaparecido”, lamenta un entrevistado. A esto se suma el impacto que tuvo la presencia de figuras de poder

³³ Según un informe del Observatorio de Asuntos de Género de la Alta Consejería Presidencial para la Equidad de la Mujer (2021), se registran un total de 4.837 registros de violencia sexual en el marco del conflicto armado, los grupos paramilitares fueron responsables del 32,2% de los casos identificados.

paramilitar dentro de los mismos espacios escolares. Una docente que durante las décadas de 1990 y 2000 ejercía, recuerda:

Sí, hubo un año que, por ejemplo, había una persona... pues como un paramilitar muy fuerte y mandaba al hijo a estudiar hasta con guardaespaldas, y uno se sentía terrible, porque que lleguen a querer venir a matar a uno de esos y de pronto uno podía caer en eso.

Este testimonio refuerza la idea de que la violencia no solo se impuso por medio del uso de las armas, sino también a través de la intimidación y el control simbólico del territorio.

Más allá de los espacios escolares, la vida cotidiana de la comunidad se vio afectada por la inestabilidad que generaban las disputas internas dentro de los mismos grupos paramilitares. Como explica Bourgois (2001), los conflictos dentro de organizaciones criminales o armadas terminan por profundizar la sensación de inseguridad, ya que la violencia se torna aún más impredecible. “Había noches en que empezaban a dispararse entre ellos mismos en el pueblo”, recuerda un habitante, dejando en claro que ni siquiera quienes apoyaban o toleraban la presencia paramilitar estaban a salvo. Este caos generalizado transformó el pueblo en un espacio de miedo y tensión constante, donde cualquier interacción social podía convertirse en una amenaza.

Hubo una época que estuve aquí, donde existía algo relacionado con lo del paramilitarismo, que la gente estaba como muy llamativa, como estaban haciendo mucho escándalo, estaban como, no sé cómo decirlo, como que hacían disparos, estaban como muy mostrándose demasiado.

Esto comentaba una comerciante que vivió de cerca estas experiencias. La espectacularización de la violencia cumplía una función disciplinaria y de advertencia, asegurando que el control paramilitar fuera incuestionable. Por otra parte, el control sobre la comunidad era tan exhaustivo que incluso regresar a San Martín tras estar un tiempo fuera de pueblo representaba un riesgo. Un testigo recuerda cómo cada movimiento debía planearse meticulosamente para evitar ser señalado como un foráneo o un posible enemigo:

Entonces, una cuestión de venir a la casa a visitar a la familia se vuelve una estrategia de vida. Tengo a mi amigo para que no me deje llevar. Tengo al propietario del local que es funcionario, que pueden dar fe de mí para que no lleguen y me saquen un poco mejor o si me van a pegar el tiro en el billar, pues poder tener un tribunal que me permita decir mire, yo soy de acá y no soy ningún foráneo.

Este testimonio ilustra la creación de redes de protección informales, donde la identidad y el reconocimiento por parte de la comunidad se convirtieron en estrategias de supervivencia. En este contexto, las perspectivas culturales de la violencia explican cómo la comunidad de San Martín desarrolló mecanismos simbólicos para distinguir entre miembros locales y forasteros, dado que la pertenencia al municipio podía marcar la diferencia entre la vida y la muerte. Como señala Geertz (1983), los sistemas simbólicos generan significados compartidos que rigen la vida social, y en San Martín, la identificación comunitaria se convirtió en un código esencial para evitar el peligro. Sin embargo, incluso esto podía no ser suficiente:

Regresan los tipos, regresan la misma moto, pero ya venía tres con un man de acá del pueblo, un viejo conocido, es un man. Y el man llega y me ve. Y nos vemos los dos a los dos. Y me reconoce y le dice a los otros dos, ese es el hijo de puta de Riveros, ese man es de acá, déjenlo, y lo dice. Déjenlo, ese es de acá, déjenlo ya. Y le dice a los dos y los manes cogen y se van.

Este relato refleja lo que Das (2007) describe como la "vida en los márgenes de la violencia", donde las interacciones más cotidianas están permeadas por la posibilidad del peligro. Desde la perspectiva de Scott (1985), estas estrategias de reconocimiento pueden interpretarse como una forma de "transcripción oculta", donde las comunidades desarrollan códigos no escritos que regulan la violencia y la protección. En este caso, la validación de la identidad del testigo por parte de un habitante local sirvió como un salvoconducto para evitar una agresión.

Además, la experiencia narrada también se vincula con la idea de Jelin (2001) sobre la memoria como un espacio de lucha, donde ciertos relatos se consolidan para dar sentido al pasado violento y, al mismo tiempo, estructurar el presente. La necesidad de ser reconocido no solo remite a una cuestión de seguridad inmediata, sino que también refuerza la pertenencia a una comunidad marcada por el miedo y la vigilancia constante. En este sentido, las perspectivas culturales de la violencia ayudan a comprender cómo la comunidad de San Martín ha naturalizado estas dinámicas como parte de su cotidianidad, resignificando la violencia como un elemento regulador de las interacciones sociales. En este contexto de incertidumbre, las familias buscaron distintas formas de continuar con sus vidas en el municipio. Para muchos, la fe y la espiritualidad se convirtieron en fuentes de fortaleza. "Nos encomendábamos a Dios porque no había nadie más que pudiera protegernos", menciona un testigo, mostrando cómo la religión operaba como un refugio en un contexto donde la

presencia estatal era inexistente. Otros optaron por mantener una apariencia de normalidad como estrategia de supervivencia: “Había que seguir adelante, aunque el miedo nunca se iba”, afirma otro habitante. Sin embargo, las cicatrices emocionales de la violencia eran imposibles de ignorar. Un entrevistado reflexiona: “Pero ver ese tipo de actos en la vida cotidiana no es... son, marcan, marcan de verdad. Hay gente que tiene la fuerza suficiente para dejarlos atrás”. Como señala Taussig (1991), la violencia tiene la capacidad de inscribirse en la memoria corporal de las personas, afectando la forma en que interactúan con el mundo mucho después de que los hechos hayan cesado.

El impacto en las familias fue profundo y multidimensional, afectando desde la seguridad física hasta la salud mental y la cohesión social. La violencia dejó huellas imborrables en San Martín, moldeando comportamientos y estructuras de relación que persisten incluso después de la salida de los grupos armados. En última instancia, este periodo no solo fue una época de terror, sino que también representó una transformación radical en la forma en que la comunidad entendía la seguridad, la confianza y la vida misma.

2.3. Los cascos, el miedo y las formas cotidianas de habitar el conflicto armado

Los relatos de los habitantes de San Martín, un municipio ubicado en Los Llanos Orientales de Colombia, exponen con crudeza cómo la violencia ejercida por los grupos paramilitares desde finales de los años ochenta hasta la década de los años dos mil, marcó profundamente la memoria colectiva de la comunidad, dejando cicatrices emocionales, simbólicas y sociales que aún persisten. Los asesinatos selectivos, los atentados, las bombas, la intimidación pública y las extorsiones no solo configuraron un clima de miedo constante, sino que alteraron radicalmente la cotidianidad familiar, las formas de habitar el espacio y las relaciones entre vecinos. Este texto analiza cómo la comunidad de San Martín ha construido formas de comprensión y apropiación del entorno marcadas por el conflicto, en las que la memoria de la violencia no se limita a relatar los hechos traumáticos, sino que se transforma en narrativa colectiva. A través del recuerdo de eventos públicos interrumpidos por atentados, así como de ciertas prácticas cotidianas —como el rechazo al uso del casco—, se configuran mecanismos simbólicos de autoprotección, vigilancia y resignificación del territorio, que hoy hacen parte de una identidad comunitaria en constante elaboración.

Uno de los testimonios más desgarradores que dan cuenta de esta lógica de terror es el asesinato de un comerciante local que vendía churros³⁴ frente a la agencia de buses. “Lo mataron ahí mismo, en plena calle, frente a su hijo pequeño que no dejaba de llorar sobre el cadáver”, relata un testigo que estuvo cerca del lugar de los hechos. Este acto, más allá del daño individual, se convirtió en una escena pública que reforzó el mensaje de que nadie estaba a salvo. En este sentido, el asesinato no solo devastó a una familia, sino que expuso de forma cruda la fragilidad de la vida cotidiana, donde cualquier persona —sin importar su oficio, edad o pertenencia— podía convertirse en blanco de la violencia. La dimensión estructural de este tipo de actos, como plantea Galtung (2003), reside en la naturalización del miedo como parte del orden social, imponiendo barreras invisibles que paralizan a la comunidad, inhiben la solidaridad y debilitan las redes de cuidado mutuo.

Otro episodio que resalta el impacto emocional de esta violencia tuvo lugar en el marco de un festival comunitario. Un entrevistado recuerda: “Llegamos a la casa y empiezan a sonar tiros, ráfagas por este lado, por el lado diagonal al hospital. Como si fuese un combate”. Aunque no hubo heridos directos, las consecuencias psicológicas fueron profundas. Los asistentes, incluidos niños, vivieron momentos de angustia extrema: “Mis tías llegaron llorando, una llegó del susto tan berraco que fue a botar todo lo que había comido”. Este relato refleja cómo las festividades, que debían ser espacios de esparcimiento, se transformaron en episodios de terror que quedaron grabados en la memoria colectiva. En términos de Das (2007), la violencia no solo es un evento, sino que se incorpora en la vida cotidiana, transformando la manera en que las personas experimentan su entorno y perciben la seguridad.

Así mismo, hay casos que han marcado los espacios de festividad, como el hecho violento ocurrido durante el Festival del Recuerdo en el parque Pedro Daza, otro ejemplo de cómo la violencia alteró eventos públicos. Una familia que asistió al festival narró cómo, tras pocos minutos de haber llegado, el ambiente se tornó tenso. “El esposo de mi hija empezó como con la cosa de que esto no está como bueno. Y, a los cinco minutos, empiezan los tiros”. Lo que debía ser un momento de celebración se convirtió en una escena de pánico. “Todo el mundo corría para un lado, para otro... El parque estaba lleno de juegos y máquinas para

³⁴ Producto de panadería que comercializan los vendedores ambulantes.

niños. Fue horrible”. En medio del caos, un hombre fue asesinado, convirtiendo la noche en un trágico recordatorio de la fragilidad de la seguridad en el municipio. Como lo advierte Das (2015), “la violencia social trabaja sobre el tejido comunal, lo descompone y [...] le sustrae herramientas a la comunidad para que sus miembros habiten juntos en el mundo” (p.26). El espacio público, lejos de funcionar como lugar de encuentro, se convierte así en un territorio de amenaza latente.

Los espacios culturales no escaparon a esta violencia. Durante una presentación en la Concha Acústica³⁵, un tiroteo masivo interrumpió las actividades, dejando a los asistentes en pánico. “La niña estaba en la tarima, y yo como pude me subí, arrastrándome para alcanzarla y protegerla”, narra una madre que tuvo que afrontar esta situación. El apagón de la luz intensificó el miedo, y las personas buscaban refugio desesperadamente: “No me explico cómo la gente se tallaba³⁶ por las pequeñas ventanas de madera para meterse al salón y protegerse”. Esto ilustra cómo la violencia estructural y directa, en términos de Galtung (2003), pueden converger en actos concretos que profundizan el trauma colectivo.

El dominio paramilitar no se limitó a la imposición del miedo mediante atentados y asesinatos que configuraron eventos que han signado la memoria colectiva, sino que también tuvo un profundo impacto en la economía local. Las extorsiones conocidas como “vacunas”, que se basaba en pagar a los extorsionistas a cambio de que no atentaran contra la vida de su familia o la de ellos, se convirtieron en una herramienta sistemática de coerción económica que afectó gravemente a comerciantes y transportistas, quienes eran obligados a pagar para garantizar su supervivencia. Un comerciante local recuerda cómo él mismo fue víctima de esta práctica, cuando unos hombres lo abordaron en su tienda y le dijeron: “Vecino, va a tocar que pague aquí, porque nosotros cuidamos esto de noche”. En este contexto, la sensación de indefensión era total. Mientras algunos lograban evitar represalias gracias a sus contactos dentro de la jerarquía paramilitar, como fue el caso de este comerciante, otros no corrían con la misma suerte.

³⁵ Es un escenario público donde se presentan muestras culturales.

³⁶ La entrevistada se refiere a pasar a través de las rejas de las ventanas.

Un testigo narra el caso de un hombre que fue asesinado por negarse a pagar estas extorsiones: “Es que los amenazan por cobrar la vacuna. Si no pagan, los sicarean³⁷, porque así nos pasó con un comerciante de empanaditas³⁸. Por no pagar lo mataron ahí, a dos o tres cuadras arriba”. Este relato resalta cómo las dinámicas económicas estaban profundamente atravesadas por la violencia, limitando las posibilidades de subsistencia de los habitantes. De acuerdo con Galtung (2003), la violencia estructural se manifiesta cuando las condiciones económicas de un grupo son manipuladas para sostener relaciones de dominación y dependencia.

La violencia también llevó a muchos jóvenes a integrarse a estos grupos armados, atraídos por promesas de poder y dinero fácil. Un entrevistado comenta: “Casi en toda la familia, siempre existía uno que se metía. Lo mostraban como algo bravo, pero no era ni lo uno ni lo otro. Siempre terminaban desaparecidos o muertos en cualquier evento”. Este fenómeno, que normalizó la integración de los jóvenes en los grupos paramilitares, reflejó las limitadas opciones que tenían muchas familias para protegerlos. Das (2007) señala que la violencia redefine la identidad de los sujetos, forzándolos a ajustarse a una realidad donde la violencia es parte de su entorno inmediato.

En San Martín, la violencia no solo era ejercida por agentes externos, sino que estaba integrada en la vida comunitaria, marcando profundamente las relaciones sociales, los espacios públicos y la memoria colectiva. Estos relatos destacan cómo la cotidianidad de un municipio puede ser desfigurada por la brutalidad, dejando un legado de trauma y fragmentación que se extiende más allá de los actos de violencia en sí mismos. Como afirma Galtung (2003), la violencia cultural legitima la continuidad de la violencia directa y estructural, convirtiéndola en un elemento permanente del tejido social.

Una de las expresiones más crudas de este proceso fue la ola de atentados con explosivos ocurridos entre los años 2000 y 2003, que dejaron una huella indeleble en la comunidad y se convirtieron en símbolos del control territorial ejercido mediante el terror. A pesar de que no hay una versión unificada sobre los responsables de estos atentados, los testimonios de los

³⁷ Es una forma de asesinato popular en los grupos al margen de la ley, que consiste en disparar desde motocicletas.

³⁸ Un tipo de producto gastronómico popular

habitantes sugieren una compleja interacción de intereses entre los grupos paramilitares y la guerrilla. "La primera [bomba] fue la de los cerdos, que llevaban un camión lleno de cerdos... Se suponía que lo iban a mandar hacia la bomba³⁹ para explotar todo eso y el carro quedó entre las dos bombas, quedó en la mitad", recuerda un entrevistado que habitaba el municipio en esa época. La crudeza de estos atentados muestra cómo la violencia directa (Galtung, 2003) fue utilizada estratégicamente para sembrar el terror y, a la vez, consolidar narrativas que justificaran la presencia de grupos armados. Uno de los relatos más impactantes describe el atentado con un camión cargado de cerdos que pretendía estallar en una estación de gasolina. "La idea era desaparecer San Martín entero", narra otro testigo. Sin embargo, una combinación de lluvia y fallos en la detonación impidió una catástrofe mayor. Aun así, la magnitud del impacto psicológico fue devastadora. "Caminaba sobre carne, y al principio pensé que eran personas despedazadas", relata un habitante que vivía muy cerca al lugar de los hechos. Este testimonio ilustra cómo la violencia, más allá del daño físico, deja una marca en la percepción del entorno y en la experiencia cotidiana de quienes la sobreviven.

Las bombas también destruyeron infraestructuras clave en el municipio, afectando especialmente los espacios de educación y cultura. Una de las explosiones arrasó con la biblioteca y causó graves daños en dos escuelas cercanas. "Los libros quedaron en el suelo, y yo lloraba y lloraba al ver cómo podrían hacer algo así", relata una bibliotecaria, evidenciando el impacto emocional que estas acciones tuvieron en los habitantes. La violencia estructural no solo impone condiciones de opresión, sino que destruye los espacios de conocimiento y recreación, limitando el desarrollo de la comunidad (Galtung 2003). Otro episodio similar ocurrió con una bomba colocada en las cercanías de un colegio, como relata una docente que vivía muy cerca del lugar

Nosotros teníamos en los cuartos de las niñas unas claraboyas en vidrio y esas, todas las claraboyas explotaron por la onda. Afortunadamente utilizábamos toldillos, entonces los toldillos recogieron los vidrios y no les alcanzó a caer a mis hijas en los cuerpos.

Estos relatos reflejan cómo la violencia no solo destruye físicamente, sino que genera un miedo persistente, afectando incluso la forma en que las familias organizaban sus espacios para mitigar los riesgos. Los habitantes recuerdan cómo estos atentados se integraron en la

³⁹ La "bomba" es como popularmente la llaman a las estaciones de gasolina

cotidianidad, hasta el punto en que el miedo se convirtió en un estado permanente. "Uno no podía estar tranquilo porque en cualquier lugar le colocaban una bomba y varias. Aquí colocaron una bomba en una estación de gasolina y hubo varios muertos, varios heridos. Otra la colocaron en un camión lleno de cerdos", señala un entrevistado. Este testimonio evidencia cómo la violencia pasó de ser un acontecimiento esporádico a un fenómeno recurrente que estructuraba la vida en el municipio.

Desde las perspectivas culturales de la violencia, se puede interpretar cómo estas experiencias representan actos que van más allá de agresión directa, sino que también se integran en los marcos simbólicos de la comunidad, influyendo en la manera en que las personas interpretan y responden a la violencia (Galtung, 2003; Jelin, 2001). La reiteración de los atentados y el miedo constante moldearon la percepción del peligro como una condición ineludible de la vida cotidiana. En esta línea, Das (2015) señala que las personas no simplemente resisten la violencia, sino que también "la absorben, la sobrellevan y la articulan a su cotidianidad, o simplemente coexisten con ella" (p.20). Asimismo, Galtung (2003) explica que la violencia estructural y la cultural permiten que la violencia directa se mantenga y se justifique, haciendo que la población naturalice el peligro como parte de su cotidianidad. En este sentido, las explosiones y atentados destruyeron infraestructuras y vidas, pero también consolidaron una cultura del miedo, donde la incertidumbre y la zozobra se convirtieron en experiencias compartidas. Como señala Jelin (2001), la memoria colectiva de estas experiencias es un espacio de recuerdo, pero también de disputa y resignificación. En San Martín, los atentados dejaron una impronta indeleble en la comunidad, al punto en que el temor se transmitió entre generaciones y definió estrategias de autoprotección y vigilancia social.

Las bombas también fueron utilizadas como herramientas de manipulación y control. Según algunos testimonios, los paramilitares colocaron explosivos para culpar a la guerrilla y reforzar la percepción de que su presencia era necesaria para la seguridad del municipio. "Dicen que ellos pusieron la bomba para hacer creer que era la guerrilla, para decirnos que nos estaban cuidando", explica una habitante que tenía familiares que pertenecientes a estos grupos. Este tipo de estrategias encajan con lo que Galtung (2003) define como violencia

cultural: el uso de narrativas que legitiman la violencia estructural y directa, haciendo que las comunidades acepten la presencia de grupos armados como un mal necesario.

El miedo generado por las explosiones alteró por completo la vida cotidiana de los habitantes. La simple presencia de un objeto sospechoso era suficiente para desatar el pánico. “Veías un carro estacionado y pensabas que iba a estallar”, relata un testigo, reflejando cómo la violencia no solo afectó físicamente a la comunidad, sino que modificó su percepción del espacio público. Das (2007) argumenta que la violencia se inscribe en la subjetividad de las personas, afectando la manera en que interactúan con su entorno y toman decisiones diarias. En este sentido, las bombas en San Martín no solo destruyeron edificios, sino que redefinieron la experiencia de la vida cotidiana, imponiendo un estado de alerta constante.

A pesar del paso del tiempo, los testimonios indican que las cicatrices emocionales y sociales de estos atentados aún permanecen. “Mis hijos no podían dormir después de eso; cualquier trueno les recordaba la explosión”, comparte una madre. Este relato refuerza la idea de que la violencia no termina con el cese de los atentados, sino que persiste en la memoria y en las respuestas emocionales de quienes la vivieron. Das (2007) señala que el trauma no es solo una consecuencia de la violencia, sino que forma parte de la manera en que las comunidades reconstruyen su historia y su identidad. En retrospectiva, las bombas en San Martín fueron más que actos de terror: fueron herramientas de guerra psicológica que marcaron la identidad del municipio y reforzaron el control de los grupos armados sobre la población. La combinación de violencia directa, estructural y cultural, como lo describe Galtung (2003), permitió que estos actos no solo causaran muerte y destrucción, sino que también alteraran la forma en que la comunidad percibía su entorno, sus relaciones y su seguridad.

Desde las perspectivas culturales de la violencia, se puede entender cómo estos atentados no solo respondieron a una lógica militar, sino que también actuaron como dispositivos simbólicos para sembrar el temor y regular la conducta social. Así, las explosiones no solo causaron daños materiales, sino que alteraron profundamente el valor y la percepción de los espacios cotidianos, convirtiéndolos en lugares marcados por la amenaza constante y reconfigurando el mapa emocional de San Martín.

A su vez, Jelin (2001) argumenta que la memoria colectiva no es un simple reflejo del pasado, sino un terreno de disputa donde las comunidades reconstruyen y reinterpretan los eventos

traumáticos. En San Martín, las bombas, además de dejar escombros, se convirtieron en símbolos de la fragilidad de la seguridad y de la omnipresencia del conflicto. Las explosiones se arraigaron en la memoria colectiva como recordatorios imborrables de un pasado donde la violencia era la norma y la tranquilidad un lujo inalcanzable. Así, la violencia cultural legitimó y perpetuó el miedo, mientras que la violencia estructural condicionó la vida diaria, generando estrategias de adaptación que persisten hasta el presente. En este marco, las perspectivas culturales de la violencia permiten comprender cómo la experiencia del terror no se limita a la agresión física inmediata, sino que moldea la identidad colectiva, reconfigura el sentido de pertenencia y redefine las formas en que las comunidades recuerdan, resisten y sobreviven a la violencia.

Estas experiencias de violencia pública, los asesinatos cometidos a plena luz del día, los atentados durante festividades y las bombas que devastaron espacios culturales y educativos, dejaron una huella profunda en la memoria colectiva de San Martín. La comunidad no solo sobrevivió a estas expresiones extremas de terror, sino que también desarrolló prácticas cotidianas de protección, marcadas por la vigilancia mutua y el control simbólico del entorno. En este contexto, comenzaron a emerger códigos no escritos que, más allá de las normas oficiales, regularon la vida comunitaria. Uno de los más significativos fue el rechazo al uso del casco por parte de los motociclistas, una práctica que, lejos de ser una simple omisión, se convirtió en una estrategia de reconocimiento social; se ha convertido en un mecanismo de autoprotección y un reflejo de la desconfianza sembrada durante años de conflicto armado.

Para los habitantes del municipio, la decisión de no usar constituye una medida de seguridad social que permite la identificación de quienes circulan por las calles y carreteras. "Aquí no dejamos que la gente ande encascada. Cuando alguien llega con el casco puesto, la misma policía los para, les pide papeles y los requisa. Es por seguridad de todos", relata una bibliotecaria local. El vínculo entre el casco y el peligro se ha arraigado en el imaginario colectivo, pues cubrir el rostro remite de inmediato a la imagen de los sicarios parte de los grupos paramilitares que operaban en el pueblo, sembrando el terror desde sus motocicletas. "Siempre van dos en la moto, uno maneja y el otro dispara", recuerdan los pobladores. Ante ello, la comunidad desarrolló un reflejo de autodefensa: los rostros visibles significan confianza, mientras que los encapuchados evocan la amenaza latente de la violencia.

En San Martín, el casco ha sido resignificado a partir de una narrativa donde la protección física que ofrece se convierte en un signo de peligro. Esta inversión del significado responde a un proceso de normalización de la violencia, donde el miedo ha transformado la percepción de los objetos cotidianos y ha impuesto nuevas reglas sociales. Galtung explica que "la violencia cultural hace que la violencia directa y estructural aparezcan, e incluso se perciban, como cargadas de razón" (p. 261). En este sentido, la asociación entre el casco y la violencia no es una casualidad, sino una construcción social que refuerza la vigilancia comunitaria y minimiza la incertidumbre frente a posibles ataques.

Este código de identificación surgió en los años más oscuros del dominio paramilitar, cuando el municipio se convirtió en un campo de disputas entre diferentes facciones. La memoria de aquel tiempo sigue vigente, y el casco, en lugar de ser un elemento de protección vial, se percibe como una barrera que impide reconocer a quienes circulan por la zona. "Aquí en San Martín, cuando viene gente encascada, es porque van a matar a alguien y seguro matan a alguien", comenta un habitante, evidenciando la relación directa que se ha establecido entre el casco y la posibilidad de un asesinato o un atentado. En lugar de percibirse como una anomalía, la violencia se convierte en parte del tejido social, moldeando comportamientos y estructuras de pensamiento; en ese contexto de amenaza latente las comunidades adaptan sus prácticas diarias para sobrevivir.

La práctica de no usar casco se ha consolidado como un elemento de vigilancia comunitaria. "Sí, acá andar con casco es motivo de sospecha. La policía ve a dos en una moto con casco y se les van encima. Los paran para ver qué hacen", explica un entrevistado. No es una regla impuesta formalmente, sino un reflejo de la historia reciente del municipio. En el imaginario de la comunidad, la violencia siempre ha estado asociada a la movilidad en motocicleta, al punto de que los robos y atentados aún siguen reproduciendo este patrón. "Hace poquito hicieron un robo así, allá en Tres Esquinas. A las 7 de la mañana atracaron a una señora a mano armada. No se quitaron los cascos para nada, ¿cómo los reconoce uno?", relata otro habitante.

Desde la perspectiva de Galtung (2003), esta dinámica evidencia la interrelación entre la violencia directa, estructural y cultural. La violencia directa se manifestó en los asesinatos y atentados perpetrados por sicarios en moto; la violencia estructural se consolidó cuando el

Estado fue incapaz de garantizar la seguridad en el municipio, dejando que la comunidad impusiera sus propias reglas de protección; y la violencia cultural legitimó esta práctica, transformando el casco en un símbolo de amenaza y reforzando la desconfianza hacia quienes lo usan. Esta situación encaja con la afirmación de Galtung de que "la cultura sermonea, enseña, amonesta, incita y nos embota para que aceptemos la explotación y/o la represión como algo normal y natural" (p. 265).

Sin embargo, el rechazo al casco no solo responde a la violencia, sino que también se inscribe dentro del proceso de construcción de memoria colectiva en San Martín. Podemos comprender la no utilización del casco no sólo como una estrategia de vigilancia sino también como una reafirmación identitaria. El rechazo al casco es también una forma de recordar y mantener presente la violencia sufrida. En este sentido, la memoria en San Martín se articula a través de símbolos cotidianos que refuerzan la identidad comunitaria y las estrategias de supervivencia. Jelin (2002) sostiene que "la memoria es un recurso para la investigación, en el proceso de obtener y construir 'datos' sobre el pasado" (p. 76), lo que implica que esta práctica se convierte en un testimonio silencioso de lo vivido. El hecho de que aún hoy persista la prohibición informal del casco evidencia cómo el recuerdo de la violencia sigue moldeando la vida cotidiana, delimitando quién pertenece a la comunidad y quién es percibido como una posible amenaza.

La violencia obligó a los sanmartineros a transformar su forma de habitar los espacios públicos. La desconfianza se convirtió en un mecanismo de supervivencia y el rostro al descubierto en una forma de demostrar que no se es una amenaza. Esta resignificación del casco es un ejemplo de cómo la violencia se inscribe en los cuerpos y en los hábitos cotidianos de las comunidades afectadas. Como señala Das (2007), "el trauma no se limita a la experiencia de la violencia en sí misma, sino que moldea la manera en que las personas continúan con su vida después de ella" (p. 116). En San Martín, andar en moto sin casco no es solo una costumbre: es una forma de decir "aquí estamos", una manera de ejercer control sobre el entorno, una perspectiva cultural de la violencia y un símbolo de la memoria viva de un pueblo que, aunque marcado por la violencia, ha sabido adaptarse sin perder su identidad. En términos de Galtung, la resistencia a usar casco se convierte en una expresión de autonomía dentro de un contexto de opresión estructural, mientras que para Jelin, esta

práctica evidencia cómo la memoria se manifiesta no solo en discursos, sino también en actos cotidianos que resignifican el pasado y lo mantienen presente en la vida diaria de la comunidad.

2.4. Ser de San Martín: la construcción de la identidad tras la violencia paramilitar

Uno de los efectos más profundos y persistentes de la violencia paramilitar en San Martín ha sido la estigmatización de sus habitantes, tanto a nivel externo como interno. A diferencia de otras formas de violencia visible, la estigmatización no deja escombros físicos, pero sí construye fronteras simbólicas que delimitan quién pertenece y quién es señalado, quién puede circular libremente y quién debe ocultar su identidad. Esta forma de violencia se aproxima al tipo de violencia estructural, al operar mediante mecanismos que restringen el acceso a derechos, movilidad y dignidad, sin necesidad de recurrir al uso directo de la fuerza.

Los testimonios recogidos en San Martín revelan cómo, en determinados momentos históricos, ser del municipio implicaba un riesgo incluso fuera de sus fronteras. La sola mención del lugar de origen era suficiente para generar sospecha o rechazo. “Uno tenía que esconder la cédula para no ser identificado como de San Martín”, relata un habitante, mientras que otro afirma: “Si veían que eras de San Martín, te catalogaban como paramilitar y te desaparecían”. Estas experiencias no fueron aisladas. La bibliotecaria del municipio, por ejemplo, recuerda lo que vivió durante su etapa como estudiante fuera del pueblo:

Tarde en la casa siempre, porque... tenaz, o sea, es una época muy dura, muy dura, que no se podía. Y la señalización, o sea la etiqueta que le tenían a uno. Que estaba etiquetado. Por lo menos este... me fui a estudiar a Villavicencio, en el politécnico, y estaba haciendo una tecnología y me hice amiga de una niña y luego... luego supo que yo era de San Martín, y me dijo que ustedes son paracos. Así se la botaban a uno, estigmatizados totalmente... o cuidado que es una dura... O sea, era duro para uno en ese momento, ahorita, pues dicen, pero no como nos tocó en esos tiempos (...).

Esta forma de señalamiento, más allá de lo anecdótico, evidencia una violencia simbólica arraigada, que operó tanto desde el exterior como desde el interior de la comunidad, marcando profundamente la identidad de sus habitantes y la forma en que eran percibidos en otros contextos. En ese sentido, existen testimonios que evidencian cómo el estigma no solo

fue impuesto desde el exterior, sino también internalizado por los propios habitantes de San Martín. Un caso significativo es el de un estudiante que, al ingresar a la Universidad Nacional de Colombia en Bogotá, se vio enfrentado a la necesidad de decidir si revelar o no su lugar de procedencia. Su relato ilustra con claridad la tensión identitaria que esto generaba: “Tuve que hacer un alto y pensar. ¿Digo que soy de San Martín o no? Porque el estigma era muy fuerte a nivel nacional”. Este tipo de experiencias da cuenta de un proceso de autoestigmatización, en el cual el sujeto internaliza las etiquetas impuestas y, como estrategia de autoprotección, opta por invisibilizar su pertenencia territorial. Como venimos sugiriendo a lo largo de este capítulo, muchas veces la violencia se encarna en los silencios, en los gestos contenidos y en las decisiones aparentemente menores, como qué contar o a quién confiar la propia historia.

Este tipo de violencia simbólica no solo afectó a quienes optaron por ocultar su identidad territorial, sino también a quienes decidieron resistir al estigma, nombrándose sanmartineros en espacios donde esa procedencia equivalía, muchas veces, a una condena anticipada. “Yo soy de los que hacen pan, no de los que hacen pum”, expresó con ironía un habitante al ser interpelado por su origen, en un intento de reconfigurar el significado asociado a su lugar de procedencia a través de una autoafirmación simbólica. Esta respuesta, si bien puede parecer anecdótica, constituye una forma de resistencia subjetiva frente al estigma, una estrategia para reivindicar la pertenencia sin aceptar las connotaciones impuestas. Este gesto puede examinarse como parte de las disputas por la memoria: procesos sociales y personales en los que los sujetos no solo evocan el pasado, sino que también reinterpretan y resignifican sus experiencias, desafiando las narrativas hegemónicas que los reducen a categorías estigmatizantes y les niegan la posibilidad de agencia (Jelin 2001).

La estigmatización también tuvo consecuencias prácticas. Varios entrevistados relatan que familias enteras sacaban a sus hijos del municipio para que obtuvieran la cédula en otros lugares y así evitar ser identificados como oriundos de San Martín. Esta estrategia, aunque funcional para sortear el riesgo inmediato, implicó una forma de ruptura con el territorio, una desconexión forzada que tuvo efectos en los lazos familiares, comunitarios e incluso en la construcción de identidad de los jóvenes. “Nos decían que éramos de la escuelita de los

paracos”, recuerda un habitante, subrayando cómo el estigma llegó a institucionalizarse en el lenguaje cotidiano, generando humillación y desplazamiento simbólico.

Asimismo, la violencia simbólica ejercida a través de este estigma se manifestó en espacios públicos tan disímiles como el transporte, la educación o los espacios laborales. “En el bus, el chofer decía que llegaba a San Martín, descargaba y se iba de inmediato. No se demoraba”, cuenta una antigua docente del municipio, ilustrando cómo incluso los actores externos evitaban cualquier forma de permanencia en el pueblo. Esta percepción de San Martín como “territorio contaminado” por la violencia paramilitar produjo una especie de frontera invisible que sus habitantes debían sortear permanentemente, con estrategias de ocultamiento, negación o resignificación de su identidad.

En este contexto, la estigmatización debe entenderse como una forma de violencia cultural ya que opera mediante discursos, símbolos y representaciones sociales que naturalizan la exclusión de un grupo por su supuesta vinculación con el conflicto armado. El estigma no solo justificó prácticas discriminatorias, sino que también legitimó la sospecha permanente hacia los sanmartineros, haciéndolos portadores involuntarios de una memoria cargada de culpa, miedo y silencio. En suma, la estigmatización y la autoestigmatización en San Martín son expresiones complejas de la violencia que perduran más allá de la retirada de los grupos armados. No se trata solo de una imagen pública deteriorada, sino de una experiencia íntima que moldea la forma en que las personas se relacionan consigo mismas, con los otros y con su lugar de origen. Comprender estas dinámicas implica, entonces, atender a los relatos, a los gestos y a las decisiones silenciosas con las que los habitantes de San Martín han aprendido a sobrevivir, resistir y reconstruirse en medio de una historia que los marcó profundamente.

Capítulo 3.

Cultura viva frente a la violencia: gastronomía, ritual y reappropriación simbólica en San Martín

En el capítulo anterior se reconstruyeron las memorias de la violencia que marcaron profundamente a San Martín, a partir de los relatos de sus pobladores. Sin embargo, esas mismas voces muestran que la experiencia del territorio no se reduce al dolor: junto al recuerdo de la guerra, emergen también prácticas culturales que sostienen la vida cotidiana y que han permitido resignificar el pasado. Este capítulo propone explorar esas otras formas de habitar y narrar San Martín, centrándose en dos expresiones fundamentales: la gastronomía y las cuadrillas.

3.1. Entre la violencia y la resistencia cultural. La emergencia de otras preguntas

Las voces recogidas en este capítulo emergen del mismo corpus de testimonios que han contribuido a retratar el pueblo de San Martín en el capítulo anterior, aunque nos ofrece una imagen diferente. Aun cuando las preguntas iniciales que guiaban las entrevistas se centraban en la experiencia del conflicto armado, los relatos comenzaron a complejizarse: en medio de los recuerdos sobre el miedo, el control social o el desplazamiento forzado⁴⁰, surgieron también menciones a la comida, las festividades y otros aspectos de la vida cultural. Este movimiento temático no fue forzado por la investigación, sino que apareció como parte de la manera en que los propios habitantes piensan su historia. Así, mientras unos describen la crudeza del pasado reciente, otros (o los mismos, en otro momento) recuperan con orgullo aquello que no se perdió: los saberes transmitidos, las recetas heredadas, los símbolos compartidos.

Entendemos que estas capas de memoria aparentemente contradictorias —dolor y orgullo, violencia y pertenencia— no deben ser vistas como opuestas, sino como expresiones

⁴⁰ “El desplazamiento forzado ha desgarrado pueblos y comunidades en toda Colombia desde el inicio del conflicto armado y en particular en los últimos treinta años. El éxodo masivo de personas que buscaban escapar de los horrores de la guerra resultó en alrededor de ocho millones de víctimas y se convirtió en una dinámica que no se limitó a zonas rurales del país” (Comisión de la verdad).

complementarias de una comunidad que resiste. Por eso, más que suponer que hay dos relatos distintos sobre San Martín, este capítulo busca desandar una pregunta: ¿puede la cultura convertirse en una forma de reconfigurar la memoria del conflicto? ¿Y si la cocina, las cuadrillas o la recolección de frutos no fueran simplemente tradiciones, sino dispositivos simbólicos que permiten reapropiarse del territorio, reconstruir lazos sociales y narrarse desde la vida, más allá del trauma?

Cuando las y los habitantes del municipio de San Martín buscan hablar de su presente sin quedar atrapados en el relato de la violencia, suelen remitirse a sus prácticas culturales, que emergen como formas legítimas de identidad, dignidad y continuidad histórica. No se trata de negar lo vivido ni de olvidar el conflicto, sino de mostrar que la comunidad ha encontrado modos de sobreponerse al trauma y resignificar su experiencia. El análisis de los materiales conduce a pensar que, en esta lógica, hablar de cultura no es un desvío del conflicto, sino una forma alternativa de enfrentarlo: se nombra la gastronomía, se recuerdan las festividades y se reivindican los símbolos cotidianos que han permitido a la comunidad sostenerse.

Partiendo de la idea de que las comunidades no solo sobreviven a la violencia, sino que encuentran en sus prácticas ordinarias los recursos para reconstituir la vida (Das, 2007) esa reapropiación cultural de lo vivido puede entenderse como una forma de resistencia simbólica y afectiva. Las prácticas gastronómicas —como la preparación de tungos, almojábanas, pan de arroz y otras expresiones culinarias tradicionales— y rituales como las cuadrillas del 11 de noviembre, se constituyen en espacios donde la memoria se activa para dar lugar a otras formas de existencia más allá de la violencia que ha marcado a San Martín.

Durante el trabajo de campo realizado, emergieron dos dimensiones fundamentales. Por un lado, la producción y transmisión de la gastronomía tradicional como un fuerte vínculo de identidad, especialmente entre familias con larga trayectoria en el municipio —los llamados cajuches—, quienes han mantenido estas prácticas a pesar del conflicto. Por otro lado, la ambivalencia en torno a eventos públicos como las cuadrillas, percibidos tanto como expresiones patrimoniales de valor cultural como escenarios marcados por la violencia, el extrañamiento o la mercantilización. En este capítulo se explora cómo estos dos ámbitos —la gastronomía y los rituales colectivos— pueden constituirse, al menos de forma cercana, en

espacios de construcción de memoria activa, resistencia simbólica y reconstrucción comunitaria frente a un pasado violento que aún deja huellas. Este capítulo busca retratar una segunda imagen de San Martín -ofrecida por los mismos interlocutores- al tiempo de perseguir el interés por responder en qué medida estos espacios de memoria y creación cultural requieren ser analizados en relación con las experiencias y las huellas de la violencia. La hipótesis que guía este capítulo es que estas expresiones culturales configuran una manera de resistir y sobreponerse a un pasado (y un presente) signado por la violencia.

3.2. La gastronomía como forma de resistencia comunitaria

3.2.1. La identidad de San Martín. Más allá de la violencia.

En San Martín, la gastronomía no se limita a una función nutricional o económica; constituye, más bien, un dispositivo cultural cargado de memoria, resistencia y reconstrucción comunitaria. Los sarmartineros hablan de gastronomía para referirse a la comida, su consumo y su elaboración; esta noción incluye prácticas que se realizan de manera rudimentaria o artesanal en los hogares y no comporta necesariamente un componente de comercialización de los productos. La persistencia de preparaciones tradicionales como los tungos, el pan de arroz, los cubios, el pepire o las tortas de gacho no puede desligarse del contexto de violencia que marcó al municipio durante décadas. Como lo expresa la bibliotecaria local, al ser entrevistada sobre los recuerdos más significativos de los años del conflicto, lo primero que evoca no son los hechos violentos, sino las tradiciones culinarias: “Pues tanto como si hubo mucha cosa en la violencia, pero más así más por la tradición, por la tradición, sobre todo la gastronómica”, y más adelante añade: “hoy en día por lo menos eso abrió a muchas familias a que a que hicieran como [que] tuvieran, como más visión de esa parte gastronómica de nosotros”.

Estas palabras podrían interpretarse como un indicio de que la memoria de la violencia ha sido resignificada a través de las prácticas alimentarias, dando lugar a una narrativa más íntima y afirmativa sobre la identidad local. En este sentido, cabe preguntarse: ¿esta habitante local busca sobreponer el relato cultural de la gastronomía tradicional al relato de la

violencia? ¿Es esta una forma de resistencia simbólica que apuesta por la reconstrucción desde lo cotidiano?

La gastronomía en San Martín, lejos de reducirse a una actividad meramente doméstica o comercial, ha experimentado una transfiguración durante el tiempo de presencia paramilitar y en el periodo posterior a su desmovilización. Estas prácticas culinarias posiblemente pueden comprenderse como anclajes simbólicos que han permitido a la comunidad rehacerse tras la devastación del conflicto armado y mantener su sentido identitario: una manera de permanecer en el tiempo. En esta misma línea, un antropólogo local, al ser interrogado sobre el valor de la continuidad del comercio y de la vida gastronómica tradicional, señala:

Una sensación de fuerza, mucha fuerza (...) eso ha generado en nosotros los sanmartineros siempre es estar ahí defendiendo lo que somos, independientemente de lo que quiera defender. Pero da como el insumo como para. Para estar dispuesto a defender. Si me hago entender, entonces yo pienso que eso ha sido como. Como una. Como una línea transversal en un todo. San Martín se caracteriza por ser el pueblo más antiguo del [departamento del] Meta y lo decimos está entre los pueblos más antiguos del país y eso lo defendemos. Entonces, yo creo que por eso el comercio y algunas cosas han permanecido como muy quietas, muy quietas en el tiempo, porque defendemos esa antigüedad que dimos. Queremos seguir siendo antiguos, cierto (...) Yo pienso que es un acto inconsciente, porque esa antigüedad da como la fuerza, cierto, porque las cosas antiguas son poderosas. Ciertamente, como dicen, como, como transgredir el tiempo no lo hace cualquiera. Entonces tener como la inconsciencia es esa, esa identidad de que somos transgresores porque somos antiquísimos, hacen que la gente acá mantenga su, como modo de vida muy, muy igual a los de los últimos años.

Los relatos muestran que cocinar y compartir alimentos tradicionales en familia probablemente no es una práctica neutra, sino una forma de reafirmar la identidad y la continuidad de la vida comunitaria. Como señaló una entrevistada, al reflexionar sobre la preparación de tungos:

Eso sí sería una tradición para mí. Otra tradición creo que sí tiene que ver con la gastronomía, pero con la gastronomía que se hace en familia. O sea, por ejemplo los tungos, cuando la familia la hacen, la hacen entre todos, no es uno solo. Y regularmente el hombre tiene también esa tradición y es por ejemplo traer las hojas del monte, pero ahí alrededor de eso se reúne la familia a hablar.

La alusión al proceso colectivo de preparación refuerza la idea de que la gastronomía opera como un ritual de cohesión y transmisión de saberes en familia, donde se tejen lazos afectivos que fortalecen el sentido de pertenencia e identidad. En este marco, como plantea Turner (1999), “el símbolo ritual se convierte en un factor de la acción social, una fuerza positiva en un campo de actividad” (p.22), permitiendo a los grupos ajustarse a los cambios internos y adaptarse a su medio ambiente. Así, las prácticas culinarias en San Martín no solo aseguran la reproducción cultural, sino que también funcionan como mecanismos de reconstrucción social y familiar.

Esta dimensión comunitaria también se refleja en las dinámicas de movilidad local y visita familiar. Un habitante relató que cuando viaja fuera del municipio, lleva consigo productos locales como símbolo de su procedencia: “Cuando uno va a visitar a la familia, ya ves, si lleva pan de arroz, lleva torta de gacho, lleva las cosas de acá. Es como mostrar lo que uno tiene acá en el pueblo.” Esta acción, aparentemente cotidiana, implica una operación simbólica compleja: el alimento deviene portador de identidad, una forma de testimoniar que, a pesar del estigma, San Martín continúa produciendo sentido desde sus tradiciones. En esta lógica, algunos productos gastronómicos actúan como lo que Turner (1999) denomina un símbolo dominante, cargado de significados condensados que vinculan lo personal, lo social y lo histórico. Como señala el autor, “los símbolos dominantes son puntos relativamente fijos tanto en la estructura cultural como en la social, y de hecho constituyen puntos de unión entre esos dos tipos de estructura” (p.35). Estos símbolos permiten articular lo doméstico con lo colectivo, y lo afectivo con lo normativo, en una expresión de identidad que se proyecta más allá del territorio local. Así, llevar productos tradicionales fuera del municipio no solo reafirma una pertenencia, sino que resignifica la imagen de San Martín a través de prácticas alimentarias que desbordan la violencia y el estigma.

En esa misma línea, la variedad y riqueza de productos alimentarios del municipio refuerza esta identidad resiliente. Algunos frutos y semillas locales —como el pepire, el aceite de ceje o la unama, conocida popularmente como almendra africana— son destacados por los entrevistados no solo por su valor nutricional, sino por su capacidad de evocar prácticas de recolección, saberes ancestrales y vínculos afectivos con el territorio. Como expresó un habitante:

Entrevistado: Muy poquitos somos los que todavía nos sentamos a comernos las unamas o ir a buscar el avichure, las mamitas que son pepas de muy nosotros los sanmartíneros.

Entrevistador: ¿Mamitas? Quiero preguntar.

Entrevistado: Si son qué muy si son digamos comida, muy tradicionales o platos exóticos, porque la mamita ustedes las come empezando, empezando lluvias de los árboles empiezan a botar sus semillas. Entonces pues el Sanmartinero, él iba y las buscaba y las recogía, el propio Sanmartinero, yo voy a buscarlas, lo mismo las unamas uno va a buscarlas. Ahora, que pues se vuelve más complicado porque ya se deforestaron los caños y ya encontrar un árbol cerquita es difícil. Toca ir más retirado y era ubicarla, encontrarla y recogerla. Eso sí, se ha perdido mucho. Y pues intención mía, siempre he querido. Empezar, no sé, atraer la alcaldía o de cualquier entidad para empezar a sembrar esas plantas tradicionales de nosotros ahí a la orilla en el caño que uno no más vaya allá charco azul o santa claro, y poder recoger las mamitas o encontrar una palma de unama. Pero ya es difícil.

Estas memorias sensoriales y culinarias se entretienen con los recuerdos, identidad y afectos de la comunidad, constituyendo otras formas de narrar el arraigo, así como de reconocer los cambios que ha vivido el territorio. En este sentido, los alimentos no solo evocan lo que se conserva, sino también lo que se ha perdido frente a las transformaciones socio-territoriales ocurridas durante el periodo de presencia paramilitar. Como también lo expresa otro habitante local al reflexionar sobre cómo la llegada de nuevos actores económicos y sociales transformó los modos de vida y las costumbres compartidas. Cabe señalar que este testimonio surge en el marco de una conversación sobre la presencia de grupos paramilitares en la zona:

Entrevistador: ¿Eso cambió las tradiciones de alguna manera?

Entrevistado: Yo pienso que sí. Yo pienso que sí, porque empezó a aparecer gente de otros lugares aquí con poder. Económico y poder político y con ¡poder! Adquirir propiedades alrededor del pueblo. ¿De esto a qué yo mando? Yo soy fulano. Entonces, eso empezó a cambiar. Porque nosotros en esa época acudíamos aquí para allá a pie y nos conocíamos todos. Llegaba uno a una finca. ¡Eh, don Pedro! Por decir algo. ¿Cómo están? Bien, mijo. Don Pedro, nos regala unos mangos. ¡Síganle! Cojan lo que quieran, pero no me aporreen los palos, decían ellos. Había que subirse y bajar los mangos. Lo que quisieran. Guayabas, mangos, pepire, caimarones, caimitos, etcétera. Lo que hubiera ahí adentro para comer. Después vino una persona y compró esa finca y lo primero que hizo fue arrasar con todo. Porque no conocían que eran frutas nativas de nosotros. Los caimarones, todas esas cuestiones llegaron y tumbaron todo eso. Arrasó con todo. Y sembraron pasto. O palma. Palma.

Este tipo de evocaciones vincula la memoria individual con la memoria colectiva, y reafirma un conocimiento territorial que persiste a pesar de las marcas que pueda tener el municipio. De hecho, estos testimonios surgen en el marco de conversaciones sobre hechos violentos del pasado reciente en San Martín, y resulta significativo que, en lugar de centrarse en el dolor, los entrevistados escojan resaltar la riqueza gastronómica local. Al hablar de la llegada de personas externas con poder político y económico, señalan cómo se transformaron las dinámicas sociales, lo que aparece también como una forma de reafirmar su identidad. En ese gesto, la comida se convierte en una narrativa alternativa, que no niega el conflicto, pero lo sobrepone con orgullo, afecto y pertenencia. Así, el diálogo en torno a los alimentos está cargado de memoria afectiva.

En el desarrollo de las entrevistas fue asimismo perceptible que la vinculación con los alimentos no se restringió únicamente a sus fines nutritivos, sino que en muchos casos incorporó usos medicinales que forman parte del entramado de la gastronomía local, entendida no sólo como práctica culinaria, sino como un saber integral sobre el cuerpo, el entorno y la vida cotidiana. Como relata un habitante oriundo del municipio que creció trabajando en el territorio:

La gente en el campo era de las raíces, las hojas, los tallos de esto, aquello. Y todo servía para una enfermedad (...) El curíbano para los riñones (...) se arrancaba en la mañana, se limpiaba bien y se machacaba (...) se le echaba un pedacito de panela y se tomaba eso todo el día. Usted nunca va a sufrir del problema de riñones (...) Y para, por ejemplo, el romadizo (...) llegó un señor y le dijo a mi mamá que buscara eso y me hizo un baño con eso en la cabeza (...) Nunca en la vida, hasta el día de hoy.

Estos saberes, transmitidos por generaciones, permiten reconocer que muchas de las prácticas vinculadas a frutos, semillas y plantas —las llamadas pepas— cumplen un papel medicinal dentro del universo alimentario local. Más que una forma de resistencia en sentido estricto contra la medicina moderna, podrían pensarse como modos de aprovechar los recursos disponibles para el cuidado del cuerpo, articulando conocimientos empíricos, rituales cotidianos y vínculos afectivos que refuerzan la dimensión cultural de la alimentación. Estas mismas entrevistas permiten observar una perspectiva distinta del San Martín atravesado por el conflicto: un San Martín anclado en sus formas culturales, que los pobladores procuran destacar en sus relatos incluso cuando abordan episodios de violencia. Más que centrarse exclusivamente en el dolor, sus testimonios revelan un esfuerzo por visibilizar aspectos de la

vida cotidiana que persisten, resisten y dotan de sentido al territorio a través de sus prácticas gastronómicas tradicionales.

En las voces de los habitantes, los usos medicinales de la gastronomía local revelan una compleja red de saberes transmitidos oralmente a lo largo de generaciones, en donde el cuerpo, la naturaleza y la memoria se entrelazan. Las llamadas “recetas del abuelo”, como las denomina un habitante local que se ha dedicado a recuperar las preparaciones con fines curativos, donde estas comprenden raíces, hojas, tallos y cogollos utilizados para tratar dolencias como los problemas renales, el romadizo o las afecciones estomacales. “Todo servía para una enfermedad”, afirma, al describir con detalle el uso del curíbano, del pronto alivio, o de los cogollos del merey, entre muchas otras plantas del entorno. Esta farmacopea popular no solo evidencia un profundo conocimiento del territorio, sino también una práctica cotidiana de sanación en la que la fe, la experiencia y la herencia oral ocupan un lugar central. Podría pensarse que estos saberes constituyen una forma de resistencia simbólica familiar que hace parte de las memorias afectivas de la población oriunda de San Martín, que se evidencia en las distintas formas en que los lazos familiares se atan tanto en las preparaciones gastronómicas de uso medicinales como de consumo.

Para comprender mejor la división que existe en la gastronomía local (Tradicional), es menester señalar que esta se configura como un campo de saberes y prácticas profundamente arraigado en las dinámicas culturales de la comunidad, y se articula en torno a dos ejes fundamentales: por un lado, los productos usados con fines medicinales, y por otro, los de consumo habitual o cotidiano. En el primer caso, se destacan las plantas autóctonas utilizadas como remedios caseros para el tratamiento de dolencias comunes, los frutos silvestres que, además de su valor nutricional, son aprovechados por sus propiedades beneficiosas para la salud, y los rituales culturales en los que estos elementos naturales son integrados en prácticas curativas que vinculan lo espiritual con lo corporal, dando cuenta de una concepción integral de la salud.

En cuanto a la gastronomía de consumo, se identifica un conjunto de alimentos de bajo valor comercial, destinados principalmente al consumo local, que sin embargo portan un alto contenido simbólico y cultural. Entre estos se encuentran los amasijos tradicionales, elaboraciones a base de arroz y otros ingredientes que, aunque muchas veces no circulan en

los grandes mercados, representan un valor comercial local significativo e incluso, en algunos casos, un potencial de exportación fuera del municipio entre los locales y sus familiares. Estos productos, como los tungos y otras preparaciones típicas, no solo reflejan la diversidad gastronómica de la región, sino que también constituyen vehículos de transmisión intergeneracional del saber culinario, afianzando identidades y fortaleciendo el tejido social a través de la experiencia familiar en la cocina. Todo esto se hace evidente en la imagen siguiente (figura 7), donde se visualizan de manera esquemática las categorías, elementos y relaciones que configuran esta gastronomía local como un sistema cultural articulado entre la salud, la cotidianidad y la memoria colectiva.

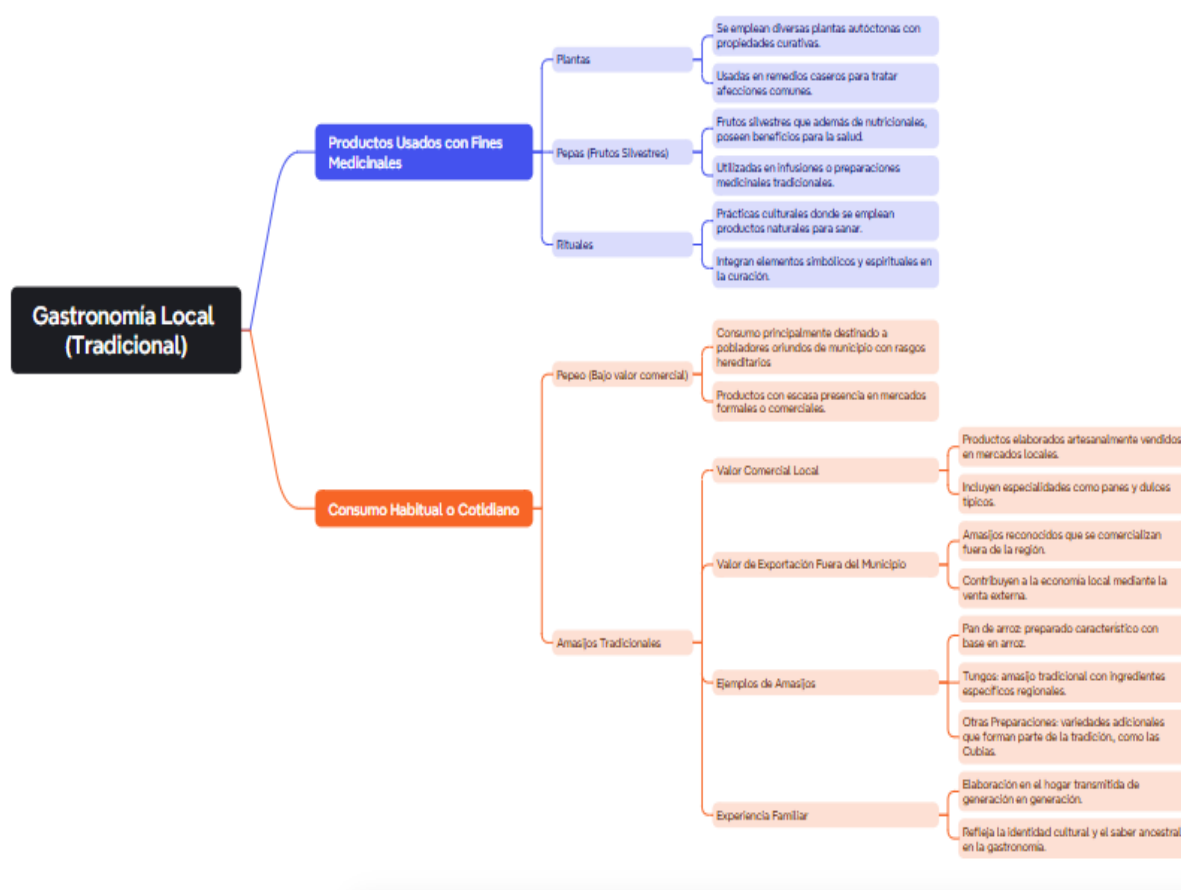


Figura 7. Diagrama de división de la gastronomía local. Elaboración propia en base a entrevistas realizadas a pobladores de San Martín.

Es interesante encontrar que, en varias de las entrevistas, los habitantes de San Martín insisten en marcar la diferencia de lo que los mismos consideran “propio” como sus preparaciones

culinarias. Aparece en los testimonios con recurrencia, marcando una distancia en lo que consideran identitario y exógeno de su municipio, tal vez esto podamos verlo como una forma de resistencia simbólica, sin que los habitantes sepan de plano los sentidos que puede tener esa apropiación identitaria entre la gastronomía local, su identidad y lo que quieren sentir como “propio”. En el contexto de San Martín, prácticas como exaltar los sabores tradicionales, mantener recetas ancestrales o compartir productos típicos durante visitas familiares no son solo expresiones culturales, sino gestos cargados de significado político en clave cotidiana. Desde la perspectiva de James C. Scott (2000), estas acciones forman parte de lo que él denomina *infrapolítica*: formas de resistencia encubierta ejercidas por los subordinados, que se desarrollan fuera del campo visible del poder, pero que sostienen identidades colectivas y memorias históricas. Como él afirma, “la *infrapolítica* es política real” (Scott, 2000, p. 51), ya que permite a las comunidades generar mecanismos simbólicos para conservar su dignidad y construir relatos alternativos a los del dominio o la estigmatización.

Este gesto de resistencia simbólica de diferenciar entre el pasado paramilitar y lo que consideran “propio” se expresa con claridad en las palabras de un habitante oriundo del municipio que hace parte del grupo de docentes de una de las casas de la cultura⁴¹ que, al recordar los años más oscuros, afirma:

San Martín [ha] tenido momento terrible por los paracos y eso (...) [pero podemos decir] que San Martín es el municipio más viejo del departamento del Meta y somos los pioneros tanto en gastronomía como en nuestro festival (...) Todo el mundo se encasilló que todo tiene que ser cuadrillas, cuadrillas, cuadrillas... pero no, San Martín tiene más cosas que hacer. [...] San Martín somos pioneros de la gastronomía, de los amasijos de arroz, de los tungos, de la torta gacho, de la carne a la perra, la carne asada [...] tenemos nuestros sitios llaneros también, somos pioneros.

Esto nos invita a pensar la necesidad de articular un análisis que involucre la gastronomía y la violencia, para entender en San Martín ¿Cómo están resignificando los habitantes estos elementos en sus prácticas, narrativas y memorias colectivas? ¿De qué manera pueden comprenderse los sentidos que subyacen a este tipo de asociaciones simbólicas construidas

⁴¹ La casa de la cultura es parte del área de cultura de cada municipio, este es financiado con fondos del Estado.

por la comunidad? ¿Cómo se entrecruzan y alejan la violencia y la gastronomía local en un territorio como San Martín?

En ese sentido, se puede interpretar que, al diferenciar lo local y lo propio de lo externo que podría ser la violencia no solo funciona como un marcador de pertenencia, sino también como una manera de reconfigurar la memoria del conflicto, desplazando el foco del terror vivido hacia narrativas de continuidad, orgullo y reconstrucción. Al mantener viva la tradición gastronómica en medio o después de la violencia, las personas ejercen una forma de “subcultura de resistencia” (Scott, 2000, p. 51), en la cual se protege el valor del territorio, del pasado familiar y de los vínculos comunitarios. Así, lo que se cocina y se recuerda no es solo comida, sino una afirmación silenciosa de que la historia del pueblo no termina en el miedo, sino que se reinscribe —una y otra vez— en la textura cotidiana de la vida. Esta afirmación articula una narrativa de legitimidad histórica frente al estigma del paramilitarismo, desplazando el centro de gravedad del recuerdo desde la violencia hacia las raíces culturales profundas del municipio.

De este modo, el discurso del docente de la casa de la cultura reubica a San Martín como un nodo cultural vivo, definido por una tradición que sigue generando orgullo y sentido de pertenencia. En la misma línea, otro habitante que es docente de uno de los colegios públicos afirma con convicción:

Yo sí siento que soy un Sanmartinero, que ama a su pueblo, ama sus tradiciones, ama su gastronomía. A mí me encanta todo lo que es pepeo, me encanta el tungo de arroz, me encantan las arepas de arroz, me encanta el machuque que me hacía mi abuelo y la sopa de arroz con cuajada, que son cosas muy de aquí, de San Martín [...] Que va más allá que toda la violencia terrible que tuvimos.

Así, la memoria afectiva y culinaria no sólo subsiste, sino que reivindica otra forma de narrar el pasado, una que se ancla en los sabores, los afectos y las prácticas compartidas que hacen del territorio un lugar habitable y digno de ser contado desde la vida. Asimismo, el consumo de alimentos tradicionales también es utilizado como un marcador de identidad y pertenencia, una forma de distanciar a los nativos de los no nativos. Un habitante lo expresó con claridad:

“Usted no me venga a decir que usted es llanero, si usted no sabe mascar tabaco (chimú⁴²), comer pepas y amasijos. [...] No me venga a decir que usted es criollo”. El gusto, el paladar, incluso los hábitos alimentarios, son invocados como formas de distinguir entre el “nosotros” y el “ellos”, funcionando como una frontera simbólica que protege, cohesiona y otorga sentido de continuidad.



Figura 8. *Preparaciones a base de arroz, amasijos de arroz y masato de arroz*. Fuente: elaboración propia, Julio de 2025.

La idea de Sutton (2001) de que la memoria culinaria permite acceder a formas de experiencia que resisten la racionalización histórica nos conducen a concebir la cocina no sólo como un espacio doméstico sino también político y afectivo. Nos preguntamos si en este contexto de San Martín y vista su historia reciente, la cocina puede devenir en una forma de cuidar, preservar y narrar otra memoria de este municipio y sus habitantes. Parece que la cocina

⁴² El chimú es un producto tradicional de Los Llanos Orientales hecho con tabaco y miel, que se coloca detrás de los dientes inferiores para generar un efecto relajante. Es usado especialmente por los bailarines de joropo, quienes lo emplean para evitar el cansancio y resistir el frío. Según un testimonio, su uso es similar al de la hoja de coca, aunque puede causar malestar si se ingiere la saliva mientras se masca.

surge como una manera de mostrar que la vida persiste —a pesar de la violencia, a pesar del estigma— desde el fogón, desde la hoja de bijao, desde el olor del pan de arroz.

Además, la resiliencia de la población aparece o se sugiere en algunas entrevistas con pobladores oriundos de la zona, donde se afirma: “el pan de arroz, los tungos, todo eso siempre ha estado aquí, eso viene de antes, de los abuelos de uno... eso no se perdió ni con la guerra, uno seguía haciéndolos para vender, para la casa, para los hijos”. Esta evocación invita a preguntarse si, en medio del miedo y la zozobra, las prácticas culinarias habrían funcionado como un refugio afectivo y una forma de continuidad identitaria. ¿Pudieron las cocinas —en contraste con los espacios públicos controlados y vigilados— convertirse en escenarios íntimos de resistencia simbólica, donde lo cotidiano se sostenía frente a la disrupción del conflicto? ¿Hasta qué punto el acto de cocinar, alimentar y compartir habría permitido reconfigurar una identidad que se negaba a ser reducida al silencio o al temor? Aunque no puede afirmarse de manera definitiva, estos testimonios abren la posibilidad de leer la gastronomía como un espacio de construcción de sentido y de resguardo frente a la violencia.

Una comerciante de productos tradicionales del municipio comenta que “antes eso se hacía en la casa, pero luego ya empezamos a venderlo, porque era lo que sabíamos hacer, y eso ayudaba también a sostenernos”. La comercialización de estos productos no sólo permitió sostener económicamente a muchas familias en momentos críticos, sino que también se transformó en un canal de autoafirmación frente a los estigmas. En palabras de la entrevistada, “cuando se llevaban esos productos para Villavo o Bogotá, la gente decía ‘uy qué rico, esto es de San Martín’, y uno sentía como que sí valía algo ser de aquí”. Este testimonio revela una inversión simbólica del estigma: mientras el municipio era señalado por su pasado violento con la presencia paramilitar, los productos locales lograban abrir una grieta de reconocimiento positivo desde la cultura.

Esto permitiría un proceso de expansión económica, la visión de San Martín estaba teniendo cambios tras el cambio de estigma, como señala nuevamente la psicóloga antes nombrada al referirse sobre las personas que pudieron regresar al municipio, tras algunos haberlo abandonado producto del miedo al conflicto

al regresar se dieron cuenta de que se conserva una característica y es que muchas casas son amplias y que también ha cambiado su dinámica comercial. Entonces creo que eso los motivó a muchos a tener como negocios que representan la gastronomía local y a generar otro tipo de economía que me parece un tema muy interesante. Entonces sí ha cambiado San Martín y sí, y creo que después de la desmovilización paramilitar se ha visto un cambio como más acelerado.

La gastronomía local no se trata solo de una estrategia de supervivencia económica sino de una expresión de agencia. Para muchas mujeres —principales portadoras de estas tradiciones culinarias—, continuar cocinando fue una manera de resistir a la desestructuración del mundo familiar. Como lo expresa una sanmartinera comerciante de productos tradicionales: “en esos tiempos, muchas veces uno no podía salir, pero en la casa se reunían varias, se ayudaban a hacer los tungos, a envolver las hojas... ahí se hablaba, se lloraba también, pero uno sentía que no estaba sola”. La cocina, en este sentido, operó como espacio terapéutico y comunitario, donde el trauma se compartía y se apaciguaba, aunque fuera momentáneamente. A partir de estos relatos, es posible interpretar que el gesto cotidiano de cocinar pudo funcionar como una forma de sostener la vida en un contexto de miedo y fragmentación social. Cuando los espacios públicos se volvieron inseguros o fueron silenciados por la presencia armada, el acto de preparar alimentos tradicionales habría operado como una vía para preservar la cotidianidad, generar compañía y reafirmar vínculos.

Desde la perspectiva de Das (2007), quien analiza cómo las comunidades reconstruyen la vida tras experiencias de violencia extrema a través de actos ordinarios, podríamos pensar que la cocina —aunque no lo nombre directamente— encarna esa forma de recomposición silenciosa. No se trata de un refugio en sentido estricto, sino de un espacio donde el daño no desaparece, pero se tramita colectivamente. En ese marco, las cocinas podrían leerse como espacios íntimos donde lo común se reorganiza y la memoria se entreteje a través del hacer cotidiano.

Estas prácticas no niegan la violencia, pero ofrecen una narrativa paralela, donde el foco no está únicamente en el daño, sino en las formas de cuidado, creatividad y sostenimiento mutuo. En esa clave, lo culinario no es solo una herencia cultural, sino una posibilidad de resiliencia, aun en contextos marcados por el dolor.

3.2.2. Memoria, recuerdos y ancestros

La dimensión cultural y social de la gastronomía no puede desligarse de la noción de memoria. Como señala otra comerciante de preparaciones tradicionales, “cada vez que yo hago pan de arroz, me acuerdo de mi mamá, de cómo me enseñó, de cómo ella decía que eso había que hacerlo con calma, con amor (...) y uno piensa también en los que ya no están”. En esta práctica culinaria, el recuerdo se transforma en acto y la ausencia se materializa en sabores, texturas y olores que remiten a tiempos anteriores al conflicto (Ver figura 9). Es interesante como en la narración de esas memorias que tejen los vínculos entre generación la violencia se cuela al mencionar y recordar a los ausentes. La violencia no se hace presente en estos relatos de la misma forma en que se veía en el capítulo anterior. Aquí la violencia se constituye en los efectos que tuvo en esas esferas más íntimas. No es en la espectacularidad de las bombas, en los sicariatos en motos, u otras formas en las que se materializó, sino en la sensibilidad que emerge al recordar quienes ya no están; aunque el conflicto no se nombre de manera directa, los entrevistados dan vistas de lo que han afrontado.



Figura 9. Fotografía propia, que retrata una escena relacionada con la vida cotidiana y prácticas tradicionales del municipio. El pan de arroz y el tinto cerrero. Tomada en medio de una de las entrevistas. Fuente: elaboración propia, 2022.

Este acto de cocinar, cargado de memorias familiares y afectos, se convierte así en un vehículo para la transmisión de saberes intergeneracionales que reafirman la identidad colectiva. Pero esa identidad no solo se construye en la intimidad del hogar, sino que también se defiende en el espacio público cuando está en disputa. Las memorias encarnadas en recetas tradicionales como el pan de arroz adquieren entonces una dimensión política, sobre todo cuando otros actores externos intentan apropiarse simbólicamente de ellas. El recuerdo de los ancestros que enseñaron estas preparaciones no sólo legitima el presente culinario de San Martín, sino que también sustenta una narrativa de pertenencia y resistencia frente a amenazas de despojo cultural.

En San Martín, el pan de arroz no solo es un alimento típico, sino una marca simbólica profundamente enraizada en las memorias del territorio. No obstante, este símbolo de identidad comunitaria ha sido objeto de tensiones intermunicipales, especialmente frente al vecino municipio de Restrepo. El posible patentamiento del pan de arroz por parte del pueblo cercano de Restrepo provocó una ola de indignación entre los habitantes de San Martín, quienes consideran esta preparación como parte inalienable de su patrimonio cultural. “Aquí se alborotaron con el cuento de que Restrepo iba a poner la patente del pan de arroz”, afirma la bibliotecaria del municipio, refiriéndose al sentimiento de injusticia cultural que esto generó.

Esta disputa, más allá de una pugna por una receta, expone una lucha por el reconocimiento simbólico de una comunidad que históricamente ha sido marginada por los efectos del conflicto armado. El pan de arroz, en este sentido, opera como un soporte material de la memoria colectiva. Como plantea Paul Connerton (1989), las prácticas corporales y culinarias pueden ser formas poderosas de rememoración social, mediante las cuales las comunidades transmiten y reproducen su historia compartida. En este caso, la fabricación artesanal del pan de arroz representa no solo una costumbre gastronómica, sino también un acto de resistencia frente a la apropiación externa de una tradición que ha sobrevivido incluso en contextos de violencia.

En palabras de uno de los habitantes de San Martín que fue entrevistado, lo que se intentó patentar desde Restrepo era una versión industrializada del pan de arroz, desconectada de los procesos históricos y afectivos que le dan sentido en San Martín. “El pan de arroz de allá es

industrial, aquí es más artesanal”, sostiene, dejando en claro que no se trata solamente de una diferencia técnica, sino cultural y política. La reacción local ante esta amenaza de apropiación activó una serie de iniciativas gastronómicas que revitalizaron el sentido de pertenencia. “Eso abrió a muchas familias a que tuvieran más visión de esa parte gastronómica de nosotros”, explica la misma bibliotecaria, quien además señala que nuevos emprendimientos jóvenes comenzaron a recuperar recetas tradicionales de las abuelas, dando origen a propuestas como la de “la abuela Lala” o las panaderías de los Trigos y el Taraimón, que hoy se han expandido incluso a ciudades como Villavicencio y Medellín. Aunque algunas de estas se han pensado de forma más local para recuperar la tradición y memoria culinaria. Desde esta perspectiva, el pan de arroz se ha transformado en un campo de disputa simbólica por la representación de la identidad local. A través de este alimento, los sanmartineros reafirman su memoria, su historia y su capacidad de agencia. Así, frente a los intentos de homogeneizar o mercantilizar sus tradiciones, responden con prácticas culturales que reivindican la autenticidad de lo propio y la continuidad de sus vínculos intergeneracionales.

Este caso no solo refleja una tensión entre dos municipios, sino también un ejemplo de cómo las comunidades reconfiguran su identidad a partir de sus prácticas cotidianas. Al disputar el origen y la autenticidad del pan de arroz, San Martín no solo defiende un producto: defiende una narrativa de resistencia y de arraigo, en la que la gastronomía se convierte en vehículo de dignificación y memoria.

Estas disputas por los sentidos culturales de los alimentos no solo reafirman la memoria colectiva, sino que también abren el camino para nuevas formas de acción comunitaria orientadas a la reconstrucción. La revalorización de lo culinario como un espacio legítimo de identidad no se detiene en lo heredado, sino que impulsa propuestas que buscan expandir y actualizar los saberes tradicionales. Así, la defensa de preparaciones emblemáticas como el pan de arroz se articula con esfuerzos más recientes por rescatar prácticas alimentarias en riesgo de desaparición, convirtiendo la cocina en un posible terreno fértil para la imaginación social y la resistencia cultural. Del mismo modo, estas prácticas culinarias locales están profundamente arraigadas en la identidad de las personas mayores del municipio, quienes, en las entrevistas, destacaron cómo ese vínculo se expresa también en sus manifestaciones

artísticas, como los poemas, donde evocan la gastronomía local como símbolo de pertenencia y memoria compartida.

Incluso en los poemas que yo he escrito, incluyo ciertas palabras. La gente me dice (omitimos el nombre), ¿qué significa tal cosa? ¿Qué significa tal cosa?. Un cuchillo, es un jirre, por decirlo. Un jirre. Un jirre, eso es un cuchillo.

Es un estándar con el cuchillo. Sí, sí, ahí tengo uno más grande, y lo cargo cuando voy por allí a la finca, porque llanero que no carga cuchillo no come carne, porque en esa época los vaqueros se hacían. ¿Se reunían? No, cuando uno llegaba a trabajar a un hato, eran 30, 40 vaqueros, porque eran hatos de 3,000, 4,000 y más cabezas de ganado, entonces se llevaban 20, 30 y más vaqueros, llevaban, estaba la señora que era la esposa, le encargaba el hato, y se llevaban del pueblo una o dos hasta tres guisas, que eran mujeres que cocinaban.

Guisa era como una palabra respectiva para llamarlas, esas son guisas, ya eran las guisas, pero eran mujeres que hoy en día se da cuenta que eran mujeres de mucho valor, y yo pues en un poema también las mal llamadas guisas, eran mujeres cocineras, cocinas criollas. Como éramos tantas personas, ahí en el hato había una mesa grande de madera, una mesa grandísima, entonces no había tiempo para una mujer, dos, tres mujeres cocinarles a 40 hombres, por decir algo, entonces ¿qué hacían? Se hacían en una ollada de envuelto de tungos que llamamos nosotros, o con un montonón de arepas de arroz, o se hacía, se mataba un animal y las dos costillas o carne, se hacía la carne asada, y se cogían unas hojas de plátano y se suasaban en la hoguera, y se tapaba como un mantel, digámoslo así, en la mesa, y ahí se echaba un montón de yuca cocinada, carne picada, tungos, por decir algo, lo que hubiera, y cada uno se arrimaba, ya no es que venga, le sirvo, no, cada uno se arrimaba con un plato y echaba, sacaba el cuchillo, cortaba su carne, entonces si no tenía cuchillo(...) No comía.

El relato de la vida cotidiana en diversos espacios del territorio, así como su vínculo con la identidad, puede interpretarse a través de la gastronomía local. La cocina tradicional se convierte en una forma de narrarse a sí mismos, de reafirmar su pertenencia y de resistir a otros relatos impuestos que también han marcado su experiencia diaria. A partir de esta relación íntima entre memoria, territorio y cocina, surgen iniciativas impulsadas por distintos habitantes que buscan recuperar y revitalizar sus saberes gastronómicos como una forma de reconstrucción cultural y afirmación identitaria.

3.2.3. El caso del Taraimón y el “Pepear”

La propuesta del Taraimón es un claro exponente de lo que venimos desarrollando, una de las formas más significativas en las que la comunidad sanmartinera ha enfrentado las huellas de la violencia a través de la reactivación de saberes ancestrales vinculados a la alimentación. El “Taraimón” es un espacio colectivo de mujeres que se reúnen para preparar amasijos, comidas tradicionales y ponerlos a la venta en bazares ubicados en distintas zonas del municipio. Diversos habitantes del pueblo señalaban que éste surge como una apuesta colectiva por revitalizar prácticas culinarias tradicionales y, con ellas, las formas de vida que fueron amenazadas o desplazadas por el conflicto armado. Esta iniciativa no responde únicamente a una lógica de valorización gastronómica, sino que se inscribe dentro de una lucha más amplia por recuperar la identidad local y resistir al olvido y la homogenización cultural.

En palabras de la psicóloga del CAIA, quien ha acompañado procesos comunitarios de mujeres rurales, el Taraimón es una respuesta a “esa sensación de que la historia de San Martín ha sido mayoritariamente oral y se está perdiendo”. Se trata, entonces, de un esfuerzo por reinscribir en el presente prácticas y saberes que no solo alimentan el cuerpo, sino también la memoria colectiva, dando continuidad a una tradición que las mujeres han sostenido y transmitido por generaciones, especialmente en el ámbito doméstico.

El Taraimón —vocablo que en lengua sikuni⁴³ remite al acto de ‘reunir’ o ‘compartir’— ha sido concebido como un espacio de encuentro intergeneracional, donde las preparaciones a base de productos locales, como los tungos, el pan de arroz, el masato, la chicha de piña y el casabe, adquieren un nuevo valor simbólico. Mujeres de zonas rurales, muchas de ellas víctimas indirectas del conflicto, han liderado esta iniciativa no solo como una forma de sustento económico, sino también como una estrategia para reconstruir vínculos comunitarios y reapropiarse del relato sobre lo que significa ser sanmartinero o sanmartinera.

Paul Connerton (1989), señala que la memoria colectiva no se reproduce únicamente a través de discursos, sino que se incorpora en los cuerpos a través de prácticas rituales y gestos

⁴³ Los Sikuni o Guaibos es una comunidad indígena que habita y habitaba el territorio de Los Llanos orientales.

repetidos. En el caso del Taraimón, la preparación de alimentos no es solo una técnica aprendida, sino un acto de rememoración y una forma de resistencia frente a las narrativas que han intentado reducir a San Martín a un territorio marcado por la violencia. Como afirma la psicóloga del CAIA, “la gente se ha ido dando cuenta que muchas casas amplias se pueden usar para emprender, para volver a hacer la comida que hacían los abuelos, y eso genera otra dinámica diferente (...) para recuperar las recetas de las abuelas, la historia desde la gastronomía local”. Es decir, la comunidad empieza a encontrar otras alternativas para resignificar su pasado, para reapropiarse de él nuevamente.

Esta propuesta también visibiliza una dimensión de género históricamente silenciada. Las mujeres, principales depositarias y transmisoras de estos saberes, han sido fundamentales en la conservación de las recetas y en la construcción de comunidad a partir del acto de cocinar. Sin embargo, como señala críticamente la misma entrevistada, “aunque las mujeres cocinan, son los hombres quienes manejan la mayoría de los negocios”, lo que evidencia tensiones entre el reconocimiento simbólico de estas prácticas y su apropiación económica. El Taraimón, en este sentido, no solo busca preservar una cocina tradicional, sino reequilibrar las relaciones de poder que han configurado históricamente el papel de las mujeres en San Martín. Se convierte, por tanto, en una herramienta de transformación social que promueve la autonomía, la memoria activa y la resistencia frente a las múltiples formas de violencia estructural.

También ha emergido el interés por recuperar prácticas como el *pepear*, nombre que se le daba tradicionalmente a la recolección y consumo de frutos silvestres. Esta práctica, que antaño formaba parte del día a día de la infancia y juventud rural, encierra una experiencia sensorial y simbólica de comunión con el territorio. Uno de los entrevistados oriundo del municipio recuerda cómo, en su niñez, salía junto a otros niños a recolectar “moras, mortiños, churupas, mariatas, garrapatadas... ajicitos, guarupayas” —frutas que crecían libremente en los potreros de San Martín y sus alrededores— y que “todo eso se daba por aquí alrededor del pueblo... y salíamos un grupo de muchachos a pepear”. Es pertinente señalar que la mayoría de las personas que en el trabajo de campo nombraron el acto de pepear fueron hombres.

Este tipo de vivencias, hoy casi olvidadas, han comenzado a revalorarse no sólo como parte de una tradición alimentaria, sino también como gesto de reafirmación cultural ante los procesos de homogeneización contemporánea. La memoria del *pepear* y de los sabores silvestres evoca un tiempo en que el vínculo entre comunidad y naturaleza era inmediato y cotidiano, y su recuperación no solo conecta con el pasado, sino que se proyecta como posibilidad de futuro.

Un vaquero veterano que fue entrevistado también relata con afecto esos días en los que “pepiaba como los micos, encaramado [a los árboles]... mantenía comiendo pepas”, una imagen poderosa de libertad y relación íntima con la tierra. Este recuerdo, que él asocia a la infancia y a una época en que el pueblo apenas se formaba, revela que el *pepear* no es solo una costumbre alimentaria, sino un acto profundamente emocional y existencial, parte de la identidad sanmartinera y de sus tradiciones.

En ese sentido, tanto las preparaciones llevadas en el Taraimón como la recolección silvestre se inscriben en un campo de memoria que está siendo reactivado desde abajo, lentamente, por quienes todavía conservan esas vivencias. Lejos de ser un gesto meramente nostálgico, estas acciones plantean una forma de resistencia simbólica frente al olvido y a las rupturas provocadas por la modernización y el conflicto armado, y ofrecen a las nuevas generaciones una oportunidad para reconectarse con una identidad enraizada en la tierra y el cuidado colectivo.

3.3. Las cuadrillas: entre la memoria, el patrimonio y la resignificación

3.3.1. Orígenes e interpretaciones populares de las cuadrillas

La resignificación que se busca generar en la memoria social del municipio se evidencia en el esfuerzo de muchos habitantes de San Martín por proyectar, a través de sus relatos, una imagen que se distancia del pasado conflictivo, apostando por resaltar aspectos culturales y cotidianos que refuerzan el sentido de pertenencia y orgullo local. Como se evidenció en la primera parte de este capítulo, esta búsqueda implica desplazar el foco hacia otros elementos

identitarios, como las tradiciones reflejadas en la gastronomía local y en diversas expresiones culturales. Esta intención también reaparece en el contorno simbólico que rodea una práctica ritual de gran arraigo: las cuadrillas, las cuales se posicionan como una forma de concebir la familia, la herencia, la tradición, la memoria y la historia misma del municipio.

Pero ¿qué son las cuadrillas? Las cuadrillas de San Martín son catalogadas por los entrevistados como un ballet ecuestre de orígenes antiquísimos que tiene como finalidad mostrar la destreza de los jinetes en sus caballos. Para algunos entrevistados la identidad, tradición y la cultura se entrecruzan en este evento como lo señala un antropólogo local

Pues como tradición. Porque es una tradición como más o menos de unos 270 años y las jugaron y siempre las han jugado. Entonces, ellos se identifican. Hay grupos de familias que toda la vida para ellos es un honor pertenecer a ellas. Las familias tradicionales, unos a los Galanes, otros a los Guajibos y otros a los, a los Cachaceros. De pronto, yo pienso que, así como el llanero, como nos representa la cultura, ¿cierto? Pero es una tradición y es un ballet ecuestre que la gente aprendió a querer y lo lleva dentro.

Por otra parte, esta caracterización de ballet ecuestre es interesante dado que los pobladores señalan el nombre al referirse a las cuadrillas, pero no indican su procedencia, por este motivo los antropólogos Gómez & Gómez, en su obra *Plan Especial de Salvaguardia de las Cuadrillas de San Martín*, se han propuesto indagar el origen de la caracterización de esta práctica como un “ballet ecuestre”. Identifican que dicha denominación aparece en un folleto del IV Festival Turístico del Llano y Primera Feria Exposición Equina de San Martín, organizado por la Alcaldía del municipio en 1970. Este festival turístico que ancla junto a las cuadrillas y que se celebra desde 1967 durante el mismo fin de semana en que se realizan las Cuadrillas —aunque estas han sido siempre el eje central de la celebración—, presenta al coleo⁴⁴ y a las Cuadrillas como “otros actos ya tradicionales en este Festival”. En el folleto, las Cuadrillas son descritas como “una especie de ballet, donde jinetes y caballos presentan figuras diversas, repartidos en grupos de a doce jinetes que se localizan en las cuatro esquinas de la plaza central”. Asimismo, se señala que su origen se atribuye a un sacerdote misionero en la región, aunque no se menciona su nombre.

⁴⁴ Este es un deporte practicado en distintas zonas de Colombia, que involucra una carrera entre un caballo con su jinete y un toro, donde el jinete busca tumbar al toro al tomarlo por la cola.

El uso del término “ballet ecuestre” para referirse a las Cuadrillas de San Martín no solo aparece en documentos institucionales como el folleto del IV Festival Turístico del Llano de 1970, sino que también es retomado y profundizado por figuras locales reconocidas en el municipio. En una conferencia dictada en la Biblioteca Eduardo Carranza de Villavicencio, Alfonso Suárez Letrado, un integrante de la junta patronal de las cuadrillas⁴⁵ y en representación de las cuadrillas de San Martín, (1987) presentó esta práctica como una obra de arte a campo abierto, destacando que en ella el artista y el espectador se encuentran en una relación cómplice que permite la interacción directa, mientras los jinetes realizan figuras sobre sus caballos (Ver figura 10).



Figura 10, *Fotografía compartida en el grupo San Martín de Los Llanos: Vaquería, Mito y Leyenda que retrata un cuadrillero perteneciente a la cuadrilla de los cachaceros interactuando con el*

⁴⁵ La conformación de la Junta Patronal de Cuadrillas en 1979 marcó un antecedente clave en la salvaguardia del Ballet de las Cuadrillas, al constituirse como una entidad sin ánimo de lucro dedicada a preservar, promover y fortalecer esta tradición, formar nuevos integrantes, mejorar las condiciones para su práctica y fomentar la participación comunitaria.

público en la celebración de las Cuadrillas el 11 de noviembre del año 2023. Fuente: Álvaro Chaparro Almeida, publicación en Facebook año 2023

Esta visión fue compartida también por Mariano Rey y el propio Suárez Letrado —ambos sanmartineros, reconocidos cultores del folclor llanero, expresidentes de la Junta Patronal de Cuadrillas y exdirectores del elenco—, quienes en 1985 ofrecieron una definición que ha sido retomada en el *Plan Especial de Salvaguardia de las Cuadrillas de San Martín* (Gómez & Gómez, 2010) por su valor interpretativo y estético. En sus palabras:

[Las Cuadrillas son] una gigantesca obra de teatro a campo abierto. Un hermoso juego de caballería. Un original ‘ballet ecuestre’. Un espectáculo al aire libre de extraordinaria calidad artística, con un rico y bellissimo argumento histórico-cultural y con una vistosidad, un ritmo y un colorido excepcionales. (citado en Gómez L. & Gómez M., 2010, p. 38).

Incluir esta caracterización en el presente análisis resulta relevante no solo por la manera en que resignifica las Cuadrillas más allá de lo folklórico, sino porque expresa cómo los propios actores locales han buscado dotarlas de un lenguaje artístico y cultural que refuerza su legitimidad patrimonial donde la interacción con la población brinda un lazo de familiaridad entre los participantes y el público.

Asimismo, otros académicos como Miguel Ángel Martín han abordado la tradición de las Cuadrillas desde distintas perspectivas, señalando su carácter religioso, su función como rememoración de eventos históricos y su valor simbólico dentro del folclor regional. En su libro *El folclor llanero* (1991), publicado por el Instituto de Estudios Orinocenses, Martín narra que esta celebración fue instaurada en 1735 por el padre Gabino de Balboa, párroco de San Martín, como un torneo ecuestre para despedir el año viejo y recibir el nuevo. Cuatro cuadrillas —Guahibos, Cachaceros, Moros y Galanes (ver figura 11)— participan en una serie de juegos tradicionales en la Plaza de Cuadrillas, acompañados de música llanera y rituales religiosos. Si bien no existe un documento oficial que confirme dicha fecha de origen, la tradición oral del municipio la sostiene con fuerza. Así mismo, las Cuadrillas forman parte del patrimonio cultural inmaterial de San Martín y fueron reconocidas oficialmente por el Ministerio de Cultura en 2002, mediante la Ley 760 del 25 de julio, decretada por el Congreso

de la República de Colombia. Actualmente, esta festividad se celebra el segundo fin de semana de noviembre y constituye uno de los referentes más significativos de la identidad cultural local.



Figura 11. Cuadrilleros desfilando por las calles de San Martín rumbo a la plaza de cuadrillas. De izquierda a derecha se encuentra el representante de los Moros, Cachaceros, Guahibo y Galanes. Fotografía compartida en el grupo oficial de las cuadrillas de San Martín. Fuente: Cuadrillas de San Martín de Los Llanos, Facebook enero del 2025.

No hay consenso respecto a los orígenes de las Cuadrillas de San Martín. Estudiosos locales del evento han propuesto al menos dos versiones sobre su surgimiento que tienen aproximaciones interpretativas e históricas. Una de las más difundidas atribuye su creación al sacerdote español Gabino de Balboa, como lo señalan el investigador Castro Chaquea y la antropóloga Gloria Triana en el artículo *Las Cuadrillas de San Martín* (1989). Según los autores, “el padre Gabino las asimiló a la historia de la América Hispánica. Porque las Cuadrillas traen historia medieval que termina con el descubrimiento de América, continúa con la conquista y finaliza en nuestra propia nacionalidad” (Castro Chaquea & Triana, 1989, p. 15). Desde esta perspectiva, Castro Chaquea interpreta las Cuadrillas como una

representación simbólica de grandes hitos de la historia hispánica, particularmente la expulsión de los moros de España y el descubrimiento de América. En su lectura, establece una analogía entre los grupos participantes: los moros son asociados con los indígenas guahibos como los perseguidos, mientras que los negros (cachaceros) y los galanes representarían, respectivamente, a los africanos esclavizados y a los conquistadores españoles. A cada grupo se le atribuyen ciertos rasgos morales o históricos que refuerzan esta narrativa. Como afirman los autores, “las Cuadrillas de San Martín simbolizan y exaltan los recuerdos de la madre patria, de la asombrosa aventura oceánica para el colosal descubrimiento, conquista del estoico y valeroso ibérico, del sorprendido, despojado e indignado indígena y la del sumiso africano” (Castro Chaquea & Triana, 1989, p. 233).

Una segunda hipótesis sobre el origen de las Cuadrillas es propuesta por Guillermo Abadía Morales en su *Compendio General de Folklore Colombiano* (1983), donde plantea una ruta genealógica distinta a la de la tradición hispánica. Esta manifestación tendría raíces en las “cabalgatas” o “moriscadas” practicadas en Brasil, las cuales a su vez derivan de formas festivas portuguesas. Abadía sugiere que un sacerdote identificado con los nombres Cuña, Acuña o Cunha habría sido quien introdujo esta práctica en Colombia. Su argumento se apoya en varios elementos: la existencia de poblaciones brasileñas llamadas San Martín; la presencia común del apellido Cunha en ese país; y el uso del término “cachaceros”, empleado en Brasil para referirse a los trabajadores negros de los trapiches que procesan caña. Además, el autor establece vínculos entre las Cuadrillas y los torneos medievales carolingios de los Doce Pares de Francia, así como con festividades afro-indígenas brasileñas como los Quilombos, en los que se enfrentan simbólicamente grupos diferenciados por colores. También resalta similitudes con juegos específicos, como el de las “alcancías”, presentes tanto en las Cuadrillas de San Martín como en las cabalgatas de Viciosa, en Alagoas. Abadía concluye que las Cuadrillas serían el resultado de una mezcla entre autos sacramentales del tipo “Moros y Cristianos”, celebraciones de raíz afro-brasileña y torneos caballerescos europeos, adaptados al contexto festivo y simbólico llanero. No obstante, estas versiones no han podido ser comprobadas por la historiografía, debido a que muchos documentos que reposaban en la casa de la cultura del municipio se perdieron por un atentado cerca a sus instalaciones durante el año 2001.

A pesar de las conexiones históricas y culturales trazadas por Abadía Morales, la versión más ampliamente aceptada sobre el origen de las Cuadrillas sigue siendo la que atribuye su creación al sacerdote español Gabino de Balboa. Según esta narrativa, Gabino se habría inspirado en ciertos juegos practicados por los pueblos indígenas del territorio para adaptarlos al formato simbólico de los tradicionales enfrentamientos entre moros y cristianos. En esta reinterpretación, los guahibos son presentados como aliados de los moros, mientras que los cachaceros lo serían de los españoles. Tal como lo señalan Gómez & Gómez (2010), esta es la versión que se reproduce año tras año en los folletos repartidos durante la celebración de las Cuadrillas, lo que ha contribuido a consolidarla como la explicación hegemónica entre los habitantes de San Martín, al punto de convertirse en la versión oficializada y más ampliamente reconocida por la comunidad.

3.3.2. Reafirmación de la identidad y la historia de San Martín

La narrativa identitaria y festiva en torno a las Cuadrillas no ha estado exenta de tensiones. La celebración, aunque anclada en la tradición y en el imaginario colectivo como un símbolo cultural profundamente arraigado, también ha coexistido con las complejas dinámicas del conflicto armado que han marcado la región. Desde los años cincuenta, y con mayor intensidad desde la década de los ochenta con la presencia del paramilitarismo, San Martín ha sido escenario de violencia sistemática. Sin embargo, como afirman varios pobladores entrevistados, ni las desapariciones forzadas, ni los asesinatos selectivos ni las amenazas — fenómenos ya abordados en el capítulo anterior— han logrado interrumpir la realización de las Cuadrillas; tal como surge del extracto de la siguiente entrevista a un habitante local.

Entrevistador: Cuando hubo la presencia paramilitar, ¿las cuadrillas se siguieron desarrollando?

Entrevistado: Sí, eso se hacía normal. Este. Sí, pero pues igual todo el mundo andaba muy pendiente, pero pues igual, como te decía, el festival prácticamente era para el pueblo y para la familia, los del pueblo, o sea, no era tan...

Entrevistador: ¿Era muy raro que viniera gente?

Entrevistado: No era tan, como es ahora. Ah, o sea, o sea, esto se despeloto después de que hicieron las cuadrillas Patrimonio Cultural de la Nación, porque era...las

fiestas eran para nosotros los del pueblo o si venía gente, pero amigos de los de las casas, familiares, entonces no era tan, tan tan tan tan tan como ahorita en los 2000. Es que ahora si es que esto

Entrevistador: ¿se llena?

Entrevistado: Es impresionante. Sí, es una locura, sobre todo el domingo entonces igual. Pues para todos esos eventos se solicita la policía, el ejército, el Gaula, esos que se meten entre la gente que son (...).

Aunque los problemas de seguridad estuvieron presentes en la década de los 80 y 90, las Cuadrillas de San Martín continuaron realizándose año tras año. Inicialmente se desarrollaba en el parque central, luego pasó a un espacio secundario llamado la Concha Acústica, hasta consolidarse en la actual Plaza de Cuadrillas Gabino de Balboa, construida exclusivamente para albergar este evento. A lo largo del tiempo, la participación en las cuadrillas ha mantenido su carácter familiar e intergeneracional: los roles se heredan de padres a hijos, reforzando el sentido de pertenencia y arraigo entre las familias nativas del municipio.

La estructura de este juego ecuestre se compone de cuatro grupos emblemáticos: “Moros”, “Galanes”, “Guahibos” y “Cachaceros”, cuyos atuendos y enfrentamientos simbólicos remiten tanto a los conflictos de la conquista de América como a la expulsión de los Moros de España, siguiendo la versión de Castro Chaquea (1989). Este carácter histórico y simbólico ha sido acompañado por un fuerte componente afectivo, identitario y social, como lo expresa Alfonso Suárez Letrado, ex presidente de la Junta Patronal de Cuadrillas:

Para el sanmartinero sus tradicionales Cuadrillas [son] una válvula de escape a las tensiones de una vida cada vez más dura y complicada; un incentivo de unidad y fraternidad, un estímulo a su proverbial hospitalidad; un premio al ingenio, a la destreza y al humor y una renovada gratificación a la estirpe que transfiere de padres a hijos el derecho a ser cuadrillero (citado en Gómez & Gómez, p. 39, 2010)

Desde esta perspectiva, las Cuadrillas no son únicamente una celebración, sino un espacio de rememoración histórica, afectiva y simbólica. A lo largo de la jornada se desarrollan diez juegos ecuestres —Saludo, Guerrilla, Oes, Peine, Medias Plazas, Caracol, Alcancías, Culebra, Paseo y Despedida— en los que los jinetes interactúan con el público pintándolos con tintura negra (ver figura 12), en medio de un ambiente festivo que dura entre cinco y seis horas y que incluye el consumo de bebidas típicas y de todo tipo.



Figura 12. *Habitantes locales en la celebración de las Cuadrillas. Fotografía compartida en el grupo oficial de las cuadrillas de San Martín. Fuente: Cuadrillas de San Martín de Los Llanos, noviembre del 2024.*

Estas celebraciones no se restringen a un espacio cerrado: se expanden por todo el pueblo, evocando memorias íntimas, vínculos familiares y relatos compartidos, tal como recuerda una bibliotecaria local, oriunda de una de las familias representativas del municipio:

Quando yo era niña, la tradición era más familiar, porque mi papá también fue cuadrillero. Yo recuerdo que había una fiesta especial para ellos y tenían una que se llamaba la Madre Monte e iba echando candela por todo lado y los cuadrilleros iban entrando a cada casa y en cada casa les tenían una olla de arroz, de carne, de papa (...) en todas las casas les tenían eso, ellos entraban con sus trajes e iban cogiendo con sus manos (...) iban comiendo, ellos iban por todo el pueblo y los niños andaban detrás de ellos jugando.

Este fragmento de la entrevista nos invita a preguntarnos: ¿acaso las Cuadrillas están también profundamente asociadas con la identidad local, los lazos familiares y la gastronomía tradicional? Si la gastronomía, como hemos venido argumentando, puede ser posiblemente pensada como una forma de resistencia simbólica, ¿podrían las Cuadrillas ser comprendidas en la misma clave? La construcción de un relato alternativo que los pobladores de San Martín buscan afirmar —uno que se distancia de las memorias dolorosas del conflicto armado— sugiere que estas dos expresiones culturales no deben ser entendidas como manifestaciones

aisladas, sino como prácticas complementarias que refuerzan la pertenencia territorial y afectiva. Tanto la cocina tradicional como las Cuadrillas se sostienen en vínculos intergeneracionales y familiares, donde la transmisión de saberes y la participación activa de las familias son elementos centrales. Como lo expresa una habitante local:

Muchas de esas tradiciones giran en torno también a esa reunión familiar [...] Las cuadrillas son un juego de familia, ¿cierto? Se habla de la transición de linaje de hombre a hombre, pero resulta que esas cuadrillas también son la unidad de la familia [...] Las mujeres también tenían un rol: eran las que elaboraban los trajes, las que cocinaban amasijos y comida típica para las reuniones [...] eso era una reunión de familias, y yo creo que muchas de las generaciones nuevas somos hijos de esas reuniones familiares.

Esta dimensión íntima y afectiva refuerza la idea de que tanto las Cuadrillas como la gastronomía local son prácticas que, más allá de su carácter festivo, contribuyen a la configuración de un proyecto cultural que reivindica la vida cotidiana, la memoria y el encuentro comunitario. Es decir, una forma distinta de mostrar a San Martín.

Asimismo, lo enunciado por las entrevistadas reafirma que la tradición inmaterial de las Cuadrillas no solo constituye una expresión cultural festiva, sino que ha funcionado —y sigue funcionando— como un factor de cohesión comunitaria. En el pasado, este evento congregaba a las familias sanmartineras en sus casas, donde recibían a los cuadrilleros y compartían alimentos, hospitalidad y participación. Aunque el evento ha atravesado un proceso de institucionalización desde los años 2000 y ha estado presente en el transcurrir de la presencia paramilitar en el municipio, esta transformación no ha diluido su carácter afectivo y familiar. Por el contrario, ha fortalecido el sentido de pertenencia de muchas familias nativas, quienes comprenden la importancia de los recursos estatales para la sostenibilidad de la tradición, pero también insisten en continuar con los modos tradicionales de participación, que van más allá de los circuitos turísticos y oficiales.

Como lo expresa una habitante local, esta apropiación cotidiana y emocional de la festividad se manifiesta en acciones como ayudar a vestir a los cuadrilleros, organizar desayunos colectivos con amasijos tradicionales y mantener vivos los rituales previos al inicio del ritual de las cuadrillas:

Entrevistada: No, mira que eso nos ha como arraigado un poco más a ellos sí, porque dice uno es de nosotros. Pues sí, mucha gente vino y esto, pero pues uno como, como tal, nosotros todavía cuando, yo soy una de las que yo cada año le les hago unas cintas en plástico, les pongo los banderines y eso los lleva sino los cuadrilleros, los llevan los de la cuadrilla de los cachaceros, donde nosotros estamos. Entonces, entonces, uno va por lo menos. todavía somos muchas familias y muchas personas que vamos a los a los sitios donde ellos se van a vestir, donde ellos van, a.

Entrevistador: ¿Dónde hacen eso?

Entrevistada: Este, pues eso.

Entrevistador: O ¿cada uno en su casa se cambia?

Entrevistada: No, ellos llevan todos y se van a un solo sitio, ellos van por lo menos aquí van el año pasado, el año pasado hicieron allí la casa del profesor Darío Herrera aquí por detrás de la abuela, la casa de la abuela y por allá por enfrente vive Darío y ahí ellos organizan, entonces como tienen que irse temprano y tienen que pintarse, entonces ellos llevan los trajes, entonces, entonces entre todas las cuadrillas organizan un desayuno con tungos, pan de arroz y pues como casi todo el mundo viene a esa cuadrilla.

Entrevistador: ¿A los Cachaceros?

Entrevistada: Igual los moros siempre se visten también en la casa de la familia de la Cruz y que los otros dos galanes, aunque no sea toda la familia Rey, ellos se visten en un solo sitio. Entonces todas las mamás, las novias, que todo el mundo. Entonces ayudarlos a vestir, acomodarlos, esto a sostenerles la banderita.

Estas dinámicas familiares que rodean la preparación de las Cuadrillas revelan que, más allá del espectáculo público, la celebración continúa siendo un espacio íntimo de encuentro, cuidado y transmisión intergeneracional. En este sentido, las Cuadrillas, al igual que la gastronomía local, se erigen como prácticas culturales que alimentan la memoria, reafirman identidades y resisten —desde lo cotidiano— las fragmentaciones del conflicto y las transformaciones del mercado turístico.

3.3.3. Las cuadrillas bajo la perspectiva de los “no soy de aquí”

Para el desarrollo de este apartado es importante aclarar que existe un grupo de entrevistados que no son oriundos de San Martín, pero llevan mucho tiempo viviendo en este territorio y que, con frecuencia, utilizan expresiones como “no soy de aquí” para marcar distancia frente al sentido identitario del municipio. Por esta razón, y con fines de claridad analítica, en este

trabajo hemos optado por denominarlos foráneos, lo cual nos permite ubicar y referirnos con mayor precisión a quienes no se identifican como sanmartineros.

Por lo cual, no debemos asumir como homogéneo un proceso que, en un territorio como San Martín, dista mucho de serlo, especialmente por la migración constante de personas provenientes de otros municipios, ya sea por conflictos en sus lugares de origen o en busca de mejores oportunidades. Esto nos lleva a preguntarnos: ¿la percepción de las cuadrillas es la misma para quienes no pertenecen a las familias tradicionales? ¿Pueden estas familias foráneas comprender las formas de infrapolítica o resistencia simbólica cotidiana presentes en esta tradición? ¿Se sienten identificadas con las cuadrillas? Estas preguntas abren un campo que intentaremos explorar a través de las voces de algunos pobladores que, aunque provienen de familias foráneas, llevan muchos años residiendo en el municipio.

Al entrevistar a algunos habitantes provenientes de otras regiones del país, se hace evidente que muchas familias no suelen participar activamente en las cuadrillas. Para ellas, esta tradición resulta ajena y, en ocasiones, excluyente. No se sienten identificadas, y perciben una barrera simbólica que les impide ser parte directa del evento, limitándose al rol de espectadores. Esto se refleja claramente en el testimonio de un comerciante local, quien ha vivido en el municipio por más de cincuenta años:

Entrevistador: San Martín es un pueblo muy tradicional y la gente, mucha gente que llega acá se identifica a veces con las cuadrillas. ¿Usted siente ese reconocimiento con las cuadrillas o no?

Entrevistado: No, yo personalmente no. Y yo como tampoco no me creo sanmartinero. Sanmartinero el que nació acá y se crió acá. Nosotros no nacimos y nos criamos acá. Y aparte de eso, que uno como no que no es de esooo como es que se llama, eso fue como fiesta (silencio) festivalero, como si esto, los de acá, esos son felices porque llegan los festivales y entonces para ir a tomar y las cuadrillas, pues eso es como para eso también

Entrevistador: ¿usted va a las cuadrillas?

Entrevistado: Nunca. Vaya, vaya, un día de estos y ahora la gente va a tomar en la gradería, solamente se va a mirar correr por la danza esa (silencio). y al resto todo mundo tomando, cierto. Y eso es toda una parranda.

Este testimonio permite visibilizar cómo, a pesar del arraigo prolongado en el municipio, ciertos sectores de población foránea no logran establecer vínculos identitarios con la

tradición de las cuadrillas. Este mismo discurso se puede encontrar en otras entrevistas realizadas a pobladores que sus familias no son nativas del territorio. Más que integrarse como una práctica común, estas festividades pueden ser percibidas como espacios ajenos, e incluso restrictivos, donde lo local se configura en oposición a lo externo. En este sentido, las cuadrillas, aunque operan como un mecanismo de construcción de memoria y afirmación colectiva para las familias tradicionales, no generan los mismos sentidos de pertenencia en quienes no comparten ese linaje histórico. Lo anterior sugiere que las formas de apropiación simbólica de esta manifestación cultural no son homogéneas, y que su potencial como práctica de resistencia cotidiana puede resultar inaccesible o difuso para ciertos sectores, especialmente aquellos que han llegado al territorio como consecuencia de desplazamientos forzados o procesos migratorios internos.

Sin embargo, en un esfuerzo por generar vínculos de pertenencia tanto en la población nativa como en los habitantes foráneos, desde hace algunos años se ha consolidado una apuesta educativa liderada por la institución educativa pública más importante del municipio, el Colegio Nacional Integrado (Colintegrado). Se trata del proyecto *Sanmartinidad*, una iniciativa pedagógica que busca fortalecer la identidad cultural local e integrar a los nuevos pobladores al tejido simbólico de San Martín.

Como lo señala un docente vinculado al proyecto, se trata de una estrategia que parte de la escuela como espacio de socialización primaria para expandir los referentes culturales del municipio a través de prácticas colectivas:

Lo bonito es que muchos de ellos absorben o asimilan nuestras costumbres (...) algo muy importante de lo que ha hecho el Colintegrado con la Sanmartinidad es poder coger a todos. Nosotros manejamos aproximadamente 2000 niños y a todos los 2000 niños los incluimos en el tema de Sanmartinidad. Unos salen bailando, otros en una comparsa o en una carroza, pero algo hacen con Sanmartinidad. Entonces me di cuenta de que esos 2000 niños se llevan nuestra cultura para su casa.

Esta iniciativa, que incluye actividades como serenatas, desfiles de faroles, comparsas y representaciones musicales lideradas por niños y jóvenes del colegio, no solo permite visibilizar elementos del patrimonio local, sino que actúa como un puente intergeneracional y territorial. Así, la *Sanmartinidad* se convierte en un dispositivo pedagógico que

democratiza el acceso a los imaginarios culturales del municipio, favoreciendo procesos de integración simbólica y de apropiación colectiva del pasado y el presente cultural sanmartinero.

En este mismo sentido, el proyecto *Sanmartinidad* no solo busca fortalecer los vínculos identitarios entre los estudiantes y la cultura local, sino también abrir caminos para la participación amplia en tradiciones históricamente reservadas a ciertos grupos familiares. A través de expresiones como desfiles, coreografías y representaciones simbólicas, el colegio procura acercar a las nuevas generaciones al universo cultural de las cuadrillas, aún si esta participación no se da dentro del marco oficial del ballet ecuestre. Tal como lo señala el docente entrevistado, se trata de una estrategia inclusiva que permite que los niños y jóvenes del municipio, independientemente de su origen familiar, puedan vivir y representar estas tradiciones desde sus propios espacios educativos y creativos:

Este año lo hacemos por grados. Con los sextos va una coreografía diferente a la de los octavos. Los más grandes van a salir, de pronto, con su traje de cuadrillero: algunos vestidos de cachacero, otros de españoles o galanes, y moros, de pronto acompañados de carrozas. Todo se organiza después del receso. Cuando regresamos, trabajamos solo en eso, casi todo el día.

Estas actividades, aunque se desarrollan por fuera del circuito formal de las cuadrillas tradicionales, cumplen una función clave en la apropiación simbólica y la renovación del sentido colectivo de la fiesta. De este modo, *Sanmartinidad* no solo preserva un patrimonio, sino que lo actualiza y democratiza, permitiendo que nuevos sujetos se sientan parte activa de una memoria cultural compartida. (Ver figura 13). Por esto la asistencia a los desfiles aparte de los estudiantes del colegio también asisten comerciantes y personal de entidades públicas del municipio.



Figura 13. *Imagen compartida por la página oficial de las redes sociales de la Alcaldía municipal. Estudiantes del Colegio Integrado de San Martín de Los Llanos de la sede Antonio Nariño.* Fuente: Alcaldía Municipal de San Martín, Facebook 10 noviembre del 2023.

Aunque existen iniciativas como la Sanmartinidad orientadas a fortalecer los lazos identitarios entre la población local y los foráneos, algunos de estos últimos — particularmente los de mayor edad— manifiestan un sentimiento de desarraigo frente a las Cuadrillas de San Martín. La falta de vínculos familiares generacionales con esta tradición ha dificultado su apropiación simbólica, generando una percepción de lejanía e incluso de ajenidad. Para algunos, la celebración se ha convertido en un atractivo turístico que no los representa, una “extrañeza” que observan desde la distancia, tal como lo expresa uno de los entrevistados:

Nosotros no nacimos y nos criamos acá. (...) Los de acá, esos son felices porque llegan los festivales y entonces para ir a tomar y las cuadrillas, pues eso es como para eso también usted va a las cuadrillas (...) es como para turistas (...) En el caso de la familia, nosotros, ninguno de ellos con vocación, ni los hijos, ni los sobrinos. Nadie ha decidido seguir con esa tradición.... antes la mayoría se han ido, porque no les gusta eso, puesto que estar en un pueblo tan estancado como este. Prefieren ir a la ciudad a buscar otros mejores horizontes. Así les toque volver, porque mucha gente se ha ido y vive en Bogotá 20 o 30 años y acá vuelven al Pueblo.

Las iniciativas actuales impulsadas tanto por la población como por instituciones educativas, el comercio local de artesanos y la Junta Patronal de Cuadrillas parecen orientarse a integrar a toda la comunidad que habita San Martín, aunque aún no lo ha logrado. A través de estos

esfuerzos se busca proyectar una imagen distinta del municipio, un relato alternativo que deja atrás la huella de la violencia paramilitar que por años lo marcó. En este sentido, incluir a toda la población en las prácticas culturales no solo fortalece el tejido social, sino que también puede entenderse como una posible estrategia simbólica de resistencia, infrapolítica y reconfiguración de la memoria colectiva, donde la cultura se convierte en un medio para disputar el sentido del pasado y construir nuevos imaginarios de comunidad.

No obstante, ¿por qué los pobladores locales insisten en que los foráneos comprendan el profundo sentido identitario que revisten las cuadrillas cada 11 de noviembre? Porque, para quienes son nativos del municipio, las Cuadrillas de San Martín no son solo una celebración folclórica: representan una manera de contar su historia, de afirmar una identidad colectiva y de sostener una memoria marcada por el conflicto, pero también por la resistencia y el orgullo cultural. Como relata un habitante local excuadrillero entrevistado: “Yo fui capitán de Cachaceros, que de hecho es la línea de los Almeida, son los Cachaceros. Esos pertenecen a la línea de la familia mía”. Esta pertenencia genealógica encarna una pertenencia simbólica y emocional: formar parte de una cuadrilla implica un vínculo profundo con el territorio, una forma de reconocimiento social y una reafirmación del arraigo a través del tiempo. (ver figura 14).



Figura 14. *Imagen tomada del grupo de las cuadrillas de San Martín de Facebook. Cuadrilla de Guahibos, varios de los cuadrilleros pertenecen a la familia Rey.* Fuente: Cuadrillas de San Martín, Facebook año 2022.

No obstante, esta otra perspectiva foránea que ven en las cuadrillas un espectáculo exótico, más destinado al turismo que a la pertenencia cultural. En palabras de este mismo entrevistado, ahora "es como para turistas", expresión que encarna lo que Giorgio Agamben (2005) denomina “extrañamiento estético”: el momento en que una práctica cultural se distancia de la experiencia vivida y se transforma en objeto de contemplación distante, al ser señalado como turismo. Aunque los esfuerzos desde distintas instancias buscan que la apropiación pueda darse por las familias foráneas, que reconozcan el sentido identitario de las cuadrillas y la manera que permite construir un disonante del pasado violento del municipio como indica otro entrevistado perteneciente a la familia Rey

Entrevistado: La cultura siempre va a sobreponer, sobreponerse a esa violencia. ¿Por qué? Porque el niño va a estar ocupado en otra actividad, va a estar ocupado haciendo un arte y eso lo va a sacar de de todas cosas que son negativas. Y aquí puede que haya academias y tienen sus niños y los niños son dedicados a aprender ese arte. Hay en el colegio, en la actividad que teníamos y se da uno cuenta de que hay mucho, que se hace, mucho baile de toda la región, eso imagine, una región pacífica. Aquí somos más de sangre indígena y había un bailan a un baile al Pacífico, pura negrita de las que han llegado aquí al pueblo. Entonces es una, digamos, es una diversidad cultural. Hay de todo y es bonito y eso los lleva uno, digamos, a sentirse bien por lo que hace.

Entrevistador: ¿La población ha ido cambiando con los años?

Entrevistado: Sí, ha cambiado arto, pues ha llegado mucha gente y la que somos nativos de aquí, pues muy pocos, muchos se van, otros llegan, pero sí se ha cambiado, digamos. Lo bonito es que muchos de ellos absorben o asimila nuestras costumbres.

Esta visión refuerza la idea de que la tradición, lejos de estar en conflicto con la diversidad, puede funcionar como un puente simbólico para integrar a quienes han llegado al municipio desde otros lugares. Por otra parte, la escuela se convierte así en un espacio privilegiado para esa transmisión: desde edades tempranas los niños y niñas recrean el sentido de pertenencia al territorio mediante su participación en actividades relacionadas con las cuadrillas. Como recuerda el docente Rey, “desde pequeñitos siempre se está cultivando... niños de cinco o seis años ya están jugando las cuadrillas en el colegio”. Este testimonio no solo evidencia la persistencia de la tradición, sino que también da cuenta del esfuerzo por democratizar su significado y extenderlo más allá de las familias históricas. En medio de un municipio atravesado por el recuerdo de la violencia, estas prácticas permiten articular un relato

alternativo y colectivo, donde la memoria, la cultura y la identidad no se excluyen, sino que se entrelazan.

La tensión entre lo ritual y lo espectacular, entre lo familiar y lo turístico, plantea interrogantes sobre la relación entre patrimonio y comunidad. En contextos marcados por la violencia, las prácticas culturales como las cuadrillas oscilan entre ser mecanismos de resistencia simbólica y convertirse en productos estetizados para el consumo externo. Aun así, el arraigo familiar, la oralidad y la práctica misma del juego ecuestre permiten mantener una memoria activa, aunque en disputa.

En ese vaivén, la transmisión intergeneracional se convierte en una forma clave de resistencia, ya que permite que el sentido profundo de la tradición no se diluya en la superficie del espectáculo. Las cuadrillas, entonces, no solo constituyen una puesta en escena festiva, sino una forma de reconfigurar la identidad colectiva frente a los procesos de desarraigo, violencia o transformación social. Las familias que conservan los saberes, que confeccionan los trajes, que preparan los alimentos y que enseñan a sus hijos a jugar, mantienen viva una memoria afectiva que se enfrenta, día a día, al riesgo de ser sustituida por una mirada folclorizante o turística. Esta memoria en disputa nos invita a pensar el patrimonio no como algo estático, sino como un campo de fuerzas donde lo cultural, lo político y lo emocional se entrelazan.

A pesar de los cambios que ha experimentado la celebración de las cuadrillas en San Martín, su transmisión no ha cesado, sino que ha encontrado nuevas formas de arraigarse en el imaginario colectivo, especialmente entre niños, niñas y jóvenes del municipio. En los contextos escolares, por ejemplo, las cuadrillas no solo se practican como una actividad lúdica o folclórica, sino como un espacio formativo donde se reafirman vínculos con el territorio, se aprende a habitar la diferencia y se tejen pertenencias identitarias. Como explicó anteriormente un docente del municipio, desde edades tempranas —incluso en preescolar— los niños ya comienzan a jugar cuadrillas, lo que evidencia una transmisión constante desde la infancia. Este proceso de aprendizaje, que combina juego, danza y vestuario, constituye un lenguaje cultural en sí mismo, donde el cuerpo se convierte en vehículo de memoria y las prácticas se vuelven un canal activo de construcción de identidad colectiva.

Conclusiones

El municipio de San Martín, como muchos otros en Colombia, se constituyó en un escenario donde la violencia no solo ha operado de manera estructural, sino también en dimensiones simbólicas y culturales. Desde mediados del siglo XX, y con particular intensidad durante las décadas de 1980, 1990 y 2000, se han sedimentado formas cotidianas de habitar el miedo, negociar la vida y reconfigurar los sentidos del territorio. Este trabajo no busca cerrar una interpretación definitiva de esos procesos, sino abrir una posibilidad para comprender cómo se vivió -y aún se vive- el conflicto armado en municipios periféricos del país.

A través de las voces locales y de prácticas comunitarias, emergen indicios de una hipótesis que merece ser profundizada: en contextos donde el Estado ha sido ausente o violento, la comunidad construye formas de regulación, memoria y resistencia que desafían los marcos institucionales y narrativos tradicionales. En San Martín, esto se expresa tanto en los silencios estratégicos ante el poder armado como en prácticas culturales que resignifican lo cotidiano —desde la gastronomía hasta las festividades— como formas de reapropiación simbólica del territorio.

La presencia paramilitar modificó profundamente la vida cotidiana e incluso las formas de identidad de la población. El miedo se mezcló con lo habitual hasta volver casi invisible lo anómalo. Las narrativas sociales, influenciadas por el discurso del control armado, comenzaron a justificar al victimario, convirtiéndolo en proveedor de una supuesta justicia. La justicia institucional, por su parte, desapareció del espacio público: “¿Y con quién va uno a denunciar?”, preguntó uno de los entrevistados. Esa ausencia de garantías jurídicas no solo consolidó la impunidad, sino que profundizó el silencio. El miedo se disimuló en rutina; la desaparición de personas se convirtió en parte de lo sabido, pero no dicho; los cuerpos en las calles dejaron de ser excepcionalidad. Pero irse no siempre es una opción: muchos pobladores eligieron adaptarse, resistir y permanecer, aun en condiciones adversas.

Frente a ese escenario, este trabajo encontró que la comunidad no se mantuvo pasiva: activó formas de agencia a través de los vínculos, la costumbre y el recuerdo. Narrar el municipio desde otros lugares -desde lo que une, lo que alimenta, lo que celebra- aparece como una vía

de reconstrucción social e identitaria. Allí emergen prácticas como la gastronomía o las cuadrillas, que no son solo formas culturales “tradicionales”, sino verdaderas estrategias comunitarias para mantener la cohesión y el sentido de pertenencia. No se trata únicamente de identidad, sino de sostener relaciones sociales en un estado de violencia latente que amenaza con fragmentar los vínculos y atomizar a los individuos.

En este contexto, las preparaciones culinarias el pan de arroz, los tungos, el casabe- no se reducen a productos alimentarios, sino que constituyen expresiones de memoria encarnada. Su continuidad en contextos de posconflicto ofrece una vía alternativa para narrar la historia del municipio desde la posibilidad de reconstituir una identidad compartida que valora el pasado sin quedar atrapada en él. Como apunta Connerton (1989), las sociedades que recuerdan a través del cuerpo y de la práctica cotidiana pueden sostener sus memorias más allá del trauma, abriendo espacio para la regeneración. De forma similar, podríamos pensar que las cuadrillas operan como una pedagogía del arraigo. A través de la representación de personajes como guahibos, cachaceros, galanes y moros, los niños inscriben en sus cuerpos una historia familiar, barrial e intergeneracional. Esta continuidad simbólica no solo reconstruye afectos, sino que disputa sentidos al miedo. Más allá de sus tensiones internas - exclusiones, jerarquías, disputas sobre la participación- las cuadrillas representan una forma viva de rehacer comunidad.

Como expresó uno de los docentes: “La cultura siempre se va a sobreponer a la violencia. Porque el niño ocupado en el arte se aparta de las cosas negativas”. En ese sentido, la tradición se vuelve herramienta: no un ancla al pasado, sino una forma de disputar el presente. En San Martín, las cuadrillas no deben entenderse únicamente como folclor o espectáculo, sino como dispositivos de memoria activa, de resignificación del cuerpo y del espacio, y de resistencia simbólica frente al quiebre comunitario.

Una de las implicaciones más relevantes de esta investigación es la necesidad de pensar la memoria no solo como acumulación de eventos traumáticos, sino como campo de disputa por los sentidos del presente. La comunidad de San Martín, al reinterpretar sus prácticas, activa una forma de memoria que no niega el dolor, pero lo reelabora para sostener un “nosotros” herido, aunque no roto. En este proceso, el testimonio -oral, corporal, ritual- se

revela no como simple relato, sino como producción legítima de conocimiento, que desafía los discursos oficiales y propone otras formas de verdad.

Asimismo, es necesario señalar que este trabajo es posible en la medida en que, desde la academia, nos reconocemos en el deber de escuchar y dar voz a las comunidades, comprender sus perspectivas y memorias, y, al mismo tiempo, anclarnos en el aprendizaje de las formas en que ciertas sociedades han logrado resistir a los periodos de violencia que han tenido que atravesar. Esta tesis no se propone clausurar el sentido de la violencia en San Martín, sino dejar abierto un campo de estudio que exige nuevas preguntas. ¿Cómo resistir sin quedar atrapados en la lógica del sobreviviente? ¿Cómo narrar el dolor sin convertirlo en mercancía o espectáculo? ¿Qué otros territorios, hoy aún silenciados, despliegan formas similares de reappropriación cultural frente al horror? ¿Cómo dialogan estas memorias periféricas con los marcos nacionales de reparación, verdad y justicia?

En última instancia, el caso de San Martín nos recuerda que la cultura no es un adorno, sino una tecnología social profundamente política. Donde el Estado ha sido omisión o amenaza, la comunidad ha inventado formas de cuidado, pertenencia y sentido. Y es allí, en las cocinas, en los patios, en los bailes, en las cuadrillas, donde la historia también se escribe. Por eso, seguir explorando estas formas de vida —y no solo las formas de muerte— es, quizás, una de las tareas más urgentes para quienes investigamos el conflicto colombiano desde lo social y lo humano.

Fuentes

- Así creció el paramilitarismo en Los Llanos Orientales. (2013, 26 de noviembre). Verdad Abierta. <https://verdadabierta.com/asi-crecio-el-paramilitarismo-en-los-llanos-orientales/>
- Gobierno de Colombia. (1994). Decreto 356 de 1994. Función Pública. <https://www.funcionpublica.gov.co/eva/gestornormativo/norma.php?i=356>
- Gobierno de Colombia. (1994). Decreto 356 de 1994. Sistema Único de Información Normativa - SUIN. <https://www.suin-juriscol.gov.co/viewDocument.asp?id=1152508>
- Gobierno de Colombia. (1996). Decreto 871 del 16 de mayo de 1996. Sistema Único de Información Normativa - SUIN. <https://www.suin-juriscol.gov.co/viewDocument.asp?id=20007696>
- Gobierno de Colombia. (2020). Decreto 1341 de 2020. Función Pública. <https://www.funcionpublica.gov.co/eva/gestornormativo/norma.php?i=1341>
- Paramilitares contaron su versión sobre la masacre de Caño Jabón. (2015, 9 de abril). Verdad Abierta. <https://verdadabierta.com/paramilitares-contaron-su-version-sobre-la-masacre-de-cano-jabon/>
- Tribunal Superior del Distrito Judicial de Bogotá, Sala de Justicia y Paz. (2016). Sentencia Centauros. Radicación 110016000253200783019 N.I. 1121. Recuperado de <https://www.funcionpublica.gov.co/eva/gestornormativo/norma.php?i=66354>
- La travesía de ‘Pirata’ en el Meta. (2011, 22 de noviembre). Verdad Abierta. <https://verdadabierta.com/la-travesia-de-pirata-en-el-meta/>
- Guzmán, G., Fals Borda, O., & Umaña, E. (1963). La Violencia en Colombia. Universidad Nacional de Colombia.
- El Tiempo, (27 de octubre 1996). “LAS CONVIVIR, ARMA CONTRA LA GUERRILLA: GANADEROS”. El Tiempo. Recuperado el 17-09-2024, de <https://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-561307>
- El Tiempo, (12 de diciembre 1996). “APOYO A LAS CONVIVIR”. El Tiempo. Recuperado el 17-09-2024, de <https://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-642510>

- El tiempo, (14 de julio 1997). ASÍ NACIERON LAS CONVIVIR. EL Tiempo. Recuperado el 17-09-2024, de <https://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-605402>
- El Tiempo, (27 de agosto 1997). “CONVIVIR O NO CONVIVIR”. EL Tiempo. Recuperado el 17-09-2024, de <https://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-649395>
- El tiempo, (29 de septiembre 1998). CONVIVIR SIN VIGILANCIA EN EL META. El tiempo. Recuperado el 17-09-2024, de <https://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-828697>
- El Tiempo, (09 de marzo 1999). “POLÉMICA POR LIQUIDACIÓN DE CONVIVIR”. El Tiempo. Recuperado el 17-09-2024, de <https://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-915155>

Bibliografía

- Aguilera, M. (2014). Contrapoder y justicia guerrillera, fragmentación política y orden insurgente en Colombia (1952-2003). Iepri.
- Alfredo Molano, “La muerte de Guadalupe Salcedo”. En la prensa (Bogotá: 15 de abril de 1989): 104.
- Aponte, S. (2019). Capitán Guadalupe Salcedo: Legendario guerrillero liberal de Los Llanos Orientales (Vol. 12). Ediciones LAVP.
- Benavides, A. C. P. (2015). Nosotros y los otros. Las representaciones de la nación y sus habitantes Colombia, 1880-1910. Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Blanco, B. S. G. (2021). Violencia paramilitar, despojo y extranjerización de la tierra en el Meta.
- Borja-Orozco, H., Barreto, I., MANUEL SABUCEDO, J. O. S. É., & López-López, W. (2008). Construcción del discurso deslegitimador del adversario: gobierno y paramilitarismo en Colombia. Universitas psychologica, 7(2), 571-583.

- Campos, A. G. G., Martelo, E. Z., Gómez, L. C. C., Gutiérrez, A. V., & Potes, F. R. (2023). Entrega de armas de las guerrillas del Llano sep.-Oct. 1953. Universidad del Valle.
- Castro Sánchez, L. A. (2022). Historia de los procesos judiciales: Los Llanos Orientales y la violencia bipartidista, 1949–1953.
- Centro Nacional de Memoria Histórica (CNMH). (2014). Yo apporto a la verdad. Acuerdos de Contribución a la Verdad y la Memoria Histórica. CNMH.
- Centro Nacional de Memoria Histórica (CNMH). (2015). Una nación desplazada: informe nacional del desplazamiento forzado en Colombia. CNMH - UARIV.
- Centro Nacional de Memoria Histórica (CNMH). (2018). Violencia paramilitar en la Altillanura: autodefensas campesinas de Meta y Vichada. Informe N.º 3. Serie: Informes sobre el origen y la actuación de las agrupaciones paramilitares en las regiones. CNMH.
- Centro Nacional de Memoria Histórica (CNMH). (2021). Memorias de Una Guerra por Los Llanos tomo i. de la violencia a las resistencias ante el bloque centauros de las AUC. CNMH.
- Centro Nacional de Memoria Histórica, G. (2021). ¡ Basta ya! Colombia: Memorias de guerra y dignidad. Torres, I. (2011).
- Cobos, M. T. (1966). El Llanero y la colonización de Oriente. Boletín Cultural y Bibliográfico, 9(1), 74-78.
- Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación – Grupo de Memoria Histórica. (2010). La Rochela: memorias de un crimen contra la justicia. CNRR – GMH.
- Corrales, J. (2021). Guadalupe Salcedo y la insurrección llanera, 1947-1957. Editorial ABC.
- Conflicto armado, crimen organizado y disputas por la hegemonía en Soacha y el sur de Bogotá. [Tesis de maestría, Pontificia Universidad Javeriana].
- Desarrollo e implementación de una estrategia integral contra la extorsión en el departamento del Meta
- Echeverri, J. D. R., & Restrepo, V. L. F. (2007). Dinámica reciente de reorganización paramilitar en Colombia. Revista Controversia, (189), 64-95.

- Flórez Otero, C. A., & Urrego Cárdenas, D. A. (2017). Paramilitarismo y clientelismo político: análisis de las relaciones de poder entre líderes regionales y paramilitares en la zona del Meta y Casanare entre los años de 1998 y 2006.
- Gallo Vélez, Ó. (2010). María teresa calderón y clément thibaud, la majestad de los pueblos en la nueva granada y venezuela, 1780–1832 (Bogotá: Universidad Externado de Colombia/ifea, taurus, 2010), 314 p. Historia y Sociedad.
- Garzón, J. C. (2005). Desmovilización de las Autodefensas del Meta y Vichada. Fundación Seguridad y Democracia. Consultado: <http://www.seguridadydemocracia.org/docs/pdf/conflictoArmado/parasVichada.pdf>.
- Gómez, A. (1991). Indios, colonos y conflictos: una historia regional de Los Llanos Orientales, 1870-1970. Pontificia Universidad Javeriana.
- Gómez, D. A. El proyecto paramilitar en Colombia. Un país estructurado entre continuas violencias.
- Guber, R. (2001). La etnografía. Método, campo y reflexividad. Siglo XXI Editores.
- Harnecker, M. (1988). Colombia: Combinación de todas las formas de lucha. Bogotá: Ediciones Suramericanas.
- Helena, C., & Barrero, G. (2019). Los rojos y los azules: La violencia de la polarización bipartidista. Pacho (1930-1956). Editorial Universidad del Rosario.
- Martínez, O. V. (2012). Guadalupe Salcedo y la insurrección llanera, 1949-1957. Universidad Nacional de Colombia.
- Mejía, Á. T. (1996). Colombia: siglo y medio de bipartidismo. Colombia hoy, 103-176.
- Molano, A. (1989). Entrevistas con guerrilleros: Testimonios de la lucha armada. Editorial DEF.
- Molano, A. (1996). Del llano llano: relatos y testimonios. El Ancora Editores.
- Neira, S. (07 de enero 2024). “Qué fueron las Convivir: el gran temor a la nueva propuesta de frentes de seguridad ciudadana en Antioquia”. Infobae. Recuperado el 17-09-2024, de <https://www.infobae.com/colombia/2024/01/07/que-fueron-las-convivir-el-gran-temor-a-la-nueva-propuesta-de-frentes-de-seguridad-ciudadana-en-antioquia/>

- Nieto, P. R., & García, P. R. (2008). El proyecto político del paramilitarismo en Colombia. Desde la lucha contra la insurgencia hasta el desafío al Estado. *Revista política y estrategia*, (109), 51-70.
- Olivera Avendaño, D. F. (2018). Aproximación a la comprensión de los procesos de paz en Colombia desde la perspectiva del conflicto agrario.(1953-2015).
- Pinzón, F., Pardi, M. S., Trejos Serrato, J., & Midori Saito, S. (2009). Uso de técnicas de percepción remota para la estimación del incremento de áreas cultivadas de palma aceitosa y su relación con el conflicto armado en el Departamento del Meta-Colombia. *Anais En XIV Simpósio Brasileiro de Sensoramento Remoto*. Natal, Brasil.
- Pizarro Leongómez, E. (1989). Los orígenes del movimiento armado comunista en Colombia 1949-1966.
- Ramírez, L. (2004). Representación de la guerrilla en la fotografía de prensa: de las guerrillas liberales a las guerrillas comunistas. *Revista Chilena de Antropología Visual*, 4, 118-137.
- Rausch, J. M. (1993). *The Llanos Frontier in Colombian History, 1830-1930*. University of New Mexico Press.
- Rivera, E. D. J. V. (2007). Historia del paramilitarismo en Colombia. *História (São Paulo)*, 26, 134-153.
- Rosa, F. G. (2003). Los grupos paramilitares en Colombia. *Boletín de información*, (279), 15-50.
- Sánchez Moncada, O. M., Rodríguez Ávila, S. P., Ospina Florido, B. G., Rodríguez Murcia, V. M., & Mendoza Romero, N. C. (2023). *Estudios del paramilitarismo: Análisis regionales e investigaciones acerca de la subjetividad paramilitar*. Universidad Pedagógica Nacional.
- Sánchez, F., Duarte, D., Páez-Bucheli, A., & Soto-Peña, L. (2024). Antecedentes de la conquista española: la geografía y las estructuras económicas y políticas precoloniales de la población nativa en Colombia (Precedents of the Spanish conquest: the geography and the precolonial economic and political structures of the native population in Colombia). *Documento CEDE*, (13).

- Sierra, J. R. (2017). Guerrilla y paramilitarismo en la región Caribe colombiana, 1998-2005. *Temas Americanistas*, (39), 87-112.
- Schwarzstein, D. (2001). Historia oral, memoria e historias traumáticas. *Historia oral*, 4.
- The Fall of Dumar Aljure, A Colombian Guerrilla and Bandit. (n.d.).
- Thibaud, C. (2003). Repúblicas en armas: los ejércitos bolivarianos en la guerra de independencia en Colombia y Venezuela (Vol. 167). Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Thompson, P. (2003). Historia, memoria y pasado reciente. *Anuario* núm, 20.
- Ugarriza, J. E., & Ayala, N. P. (2017). Militares y guerrillas: la memoria histórica del conflicto armado en Colombia desde los archivos militares, 1958-2016. Editorial Universidad del Rosario.
- Uribe, J. J. (2001). Colombia. Una Nación a pesar de sí misma. *Historia Crítica*, (21), 172.
- Uribe, M. V. (1991). Violencia y masacres en el Tolima: desde la muerte de Gaitán al Frente Nacional. *Credencial Historia*, 18.
- Valencia Grajales, J. F., Insuasty Rodríguez, A., & Restrepo Marín, J. (2016). Elementos para una genealogía del paramilitarismo en Colombia: Historia y contexto de la ruptura y continuidad del fenómeno (I). *MISC*.
- Villanueva Martínez, O. (2013). El llano en armas: vida, acción y muerte de Guadalupe Salcedo. Editorial Universidad Distrital Francisco José de Caldas.
- Villanueva, O. (2012). Guadalupe Salcedo y la insurrección llanera, 1949-1957. Universidad Nacional de Colombia.
- Villegas, M. Á. B. (2019). La dictadura de Rojas Pinilla (1953-1957) y la construcción del “enemigo interno” en Colombia: el caso de los estudiantes y campesinos. *Revista Universitaria de Historia Militar*, 8(17), 20-47.

Bibliografía Audiovisual:

- Cuadrillas de San Martín. (2013, 19 dic). Los Diez Juegos. Animación sobre las Cuadrillas de San Martín [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=IL47W6PgE2s>
- Universidad de los Andes – Facultad de Artes y Humanidades. (s.f.). Cuadrillas de San Martín. Patrimonio inmaterial. <https://facartes.uniandes.edu.co/patrimonio/inmaterial/cuadrillas-de-san-martin/>
- RTVC – Sistema de Medios Públicos. (s.f.). Cuadrillas de San Martín [Video]. Yuruparí. RTVCPlay. <https://rtvcplay.co/series-documentales/yurupari/cuadrillas-san-martin>
- Ministerio de Cultura de Colombia. (2013, 27 nov). Cuadrillas de San Martín Meta [Video]. YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=_gZAGVpEcxc
- Señal Memoria. (s.f.). Discurso de posesión de Gustavo Rojas Pinilla. Señal Memoria. <https://www.senalmemoria.co/timeline/discurso-de-posesion-de-gustavo-rojas-pinilla>
- Señal Memoria. (s.f.). El desarme de las guerrillas en Los Llanos. Señal Memoria. <https://www.senalmemoria.co/piezas/el-desarme-de-las-guerrillas-en-los-llanos>
- Señal Memoria. (s.f.). Guerrillas liberales y la paz. Señal Memoria. <https://www.senalmemoria.co/articulos/guerrillas-liberales-la-paz>
- Señal Memoria. (s.f.). Guerrillas y bandoleros: Entre diferencias y complicidades. Señal Memoria. <https://www.senalmemoria.co/articulos/guerrillas-y-bandoleros-entre-diferencias-y-complicidades>